

PAUL TILlich

Létbátorság

Teológiai Gondolkodók 2.

Sorozatszerkesztő: Joób Máté

PAUL TILLICH

Létbátorság

 Teológiai
Irodalmi
Egyesület

A fordítás alapjául szolgáló mű: *Paul Tillich: The Courage to Be*
Yale University Press, New Haven & London, 1952

Fordította: Szabó István

A fordítást lektorálta: Takácsné Kovácsházi Zelma

© Yale University Press, 1952

© Hannah Tillich, 1980

© Hungarian Edition: Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000

ISBN 963 03 9496 0

*A magyar kiadás megjelenését a Magyar Könyv Alapítvány
támogatta.*

Kiadja a Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000

Felelős kiadó: Kendeh-Kirchknopf Péter

Szedés, tördelés: Teológiai Irodalmi Egyesület

Tartalom

1. lét és bátorság.	11
Bátorság és erő: Platóntól Aquinói Tamásig	13
Bátorság és bölcsesség: a sztoikusok	19
Bátorság és önigenlés: Spinoza	28
Bátorság és élet: Nietzsche	34
2. lét, nemlét és szorongás.	41
A szorongás ontológiája	41
<i>A nemlét értelme</i>	41
<i>A félelem és a szorongás függése egymástól.</i>	45
A szorongás típusai	49
<i>A szorongás három típusa és az emberi természet</i>	49
<i>Szorongás a végzet és a halál miatt</i>	51
<i>Szorongás az üresség és az értelmetlenség miatt</i>	54
<i>A vétek és a kárhozzátás miatti szorongás</i>	60
<i>A reménytelenség értelme</i>	63
A szorongás szakaszai	66
3. Patológiás szorongás, vitalitás és bátorság	72
A patológiás szorongás természete	72
Szorongás, vallás és gyógyászat	78
Vitalitás és bátorság.	86
4. Bátorság és részesedés	
Bátorság a részként léthez	94
Lét, egyediesülés és részesedés	94
A részként-lét bátorságának kollektivista és fél-kollektivista megnyilatkozásai	98

A részként-lét bátorságának újkollektivista megnyilvánulásai	104
A részként-lét bátorsága a demokratikus konformizmusban	111
5. Bátorság és egyediesülés.	121
Az önmagaként-lét bátorsága	
A modern individualizmus eredete és az önmagaként-lét bátorsága.	121
Az önmagaként-lét bátorságának romantikus és naturalista formái.	125
Az önmagaként-lét bátorságának egzisztencialista formái	131
<i>Az egzisztenciális felfogás és az egzisztencializmus .</i>	131
<i>Az egzisztencialista szempont.</i>	134
<i>Az egzisztencialista szempont elsikkadása</i>	139
<i>Az egzisztencialista lázadás</i>	143
A mai egzisztencializmus és a kétségbeesés bátorsága	147
<i>Bátorság és kétségbeesés.</i>	147
<i>A kétségbeesés bátorsága a kortárs művészetben és irodalomban</i>	150
<i>A kétségbeesés bátorsága a mai filozófiában</i>	156
<i>A kétségbeesés bátorsága a nem-kreatív egzisztencialista felfogásban.</i>	158
<i>Az önmagaként-lét bátorságának korlátai</i>	159
6. Bátorság és transzcendencia.	162
Az elfogadtatás elfogadásának bátorsága	
A lét hatalma mint a létbátorság forrása	163
<i>A misztikus megtapasztalás és a létbátorság.</i>	163
<i>Isten és ember találkozása és a létbátorság.</i>	167
<i>Bűn és az elfogadtatás elfogadása</i>	170

<i>Végzet és az elfogadtatás elfogadásának bátorsága .</i>	174
<i>Abszolút hit és létbátorság</i>	178
Létbátorság mint az önmagaként-lét kulcsa	185
<i>A nemlét felnyitása a lét számára.</i>	185
<i>A teizmus meghaladása</i>	188
<i>Az Istenen túli Isten és a létbátorság.</i>	192
Utószó	197
Név- és tárgymutató.	199

Lét és bátorság

A Terry Foundation azon célkitűzésével egyetértve, hogy előadásaimban a „vallással a tudomány és a filozófia fényében” foglalkozzam, olyan témát választottam, melyben teológiai, filozófiai és szociológiai kérdések találkoznak. Ez a téma a „bátorság”. Kevés olyan fogalom akad, mely alkalmasabb lenne az ember helyzetének elemzésére. A bátorság etikai fogalom, de az emberi létezés teljes valóságában gyökerezik, sőt végsősoron magának a létnek a szerkezetében. Ahhoz, hogy etikailag megérthessük, előbb ontológiailag kell megvizsgálnunk.

Kiderül ez a bátorságról szóló egyik legkorábbi filozófiai vitából is, Platón *Lakhész*-éből. A beszélgető felek számos meghatározást mérlegelnek és vetnek el. Ekkor Nikiasz, a jólismert katona, újabb kísérletet tesz. Katonai vezető lévén jól ismeri a bátorságot és képes is annak meghatározására. Ám meghatározása, a többiekéhez hasonlóan, nem bizonyul megfelelőnek. Ha a bátorság, mondja Szókratész, „a veszedelmes és a biztonságos dolgok tudománya”, akkor a probléma általánossá válik, hiszen a bátorságnak ilymódon a valamennyi módon fennálló jóra és rosszra kell vonatkoznia (Nikiasz 199C). Ám ez a meghatározás ellentmond az előző állításnak, miszerint a bátorság az erénynek csupán egy része. Szókratész ezekután így összegzi a

vitát: „Nem találtuk meg tehát..., hogy mi a bátorság” (199E). És ez a kudarc igen jelentős tény a szókratészi gondolkodás keretei között. Szókratész szerint az erény tudomány (vagy ismeret), ha viszont nem tudjuk, mi a bátorság, nem lehetséges a bátorság igazi természetének megfelelő cselekvés. Ám ez a szókratészi kudarc sokkal jelentősebb, mint a bátorság fogalmának számos későbbi, látszólag sikeres meghatározása (ideértve maga Platón és Arisztotelész definícióit). Mert az, hogy a bátorságot nem sikerül az erények sorában meghatározni, az emberi létezés egyik alapvető problémáját leplezi le. A bátorságot csak akkor érthetjük meg, ha előbb megértjük az embert, az ember világát, s e világ szerkezetét és értékeit. Csak azt tudja, hogy mire kell igent mondania és mit kell elutasítania, aki ismeri mindezt. A bátorság természetére vonatkozó etikai kérdés elkerülhetetlenül elvezet a lét természetének ontológiai kérdéséhez. És ez a folyamat megfordítható. A lét természetére vonatkozó ontológiai kérdés úgy is felvethető, mint a bátorság természetének etikai kérdése. A bátorság megmutathatja nekünk, hogy mi a lét, és a lét megmutathatja, mi a bátorság. Ehhez igazodik könyvünk első fejezetének címe: „lét és bátorság”. Bár nincs esélyem arra, hogy megtaláljam a megoldást ott, ahol Szókratész kudarcot vallott, a kockázatvállalás bátorsága (a szinte elkerülhetetlen kudarc dacára) talán segíthet életben tartani a szókratészi problémát.

Bátorság és erő: Platóntól Aquinói Tamásig

Könyvünk címe (Létbátorság) egyesíti a bátorság fogalmának mindkét értelmét, tehát az etikai és ontológiai jelentést. A bátorság mint emberi aktus, mint az értékelés tárgya: etikai fogalom. A bátorság mint egyetemes és lényegi létigenlés: ontológiai fogalom. A létbátorság az az etikai aktus, mely által az ember igent mond önmaga létére, létezése mindazon elemének dacára, melyek konfliktusban állnak lényegi önigenlésével.

A nyugati gondolkodás történetén végigpillantva azt látjuk, hogy kimondva-kimondatlanul szinte mindenütt megtalálható a bátorságnak ez a két jelentése. Mivel külön fejezetben kell tárgyalnunk a bátorságról alkotott sztoikus és újsztoikus fogalmakat, e helyt meg kell elégednünk annyival, hogy meghúzzuk a bátorság értelmezésének Platóntól Aquinói Tamásig vezető vonalát. Platón Államában a bátorság az emberi lélek azon eleméhez kötődik, melyet *thümosz*-nak neveznek (a lelkesedés, az indulat, a bátorság eleme), és mindkettő az örök (*phülakész*) társadalmi szintjén található. A thümosz az ember értelmi és érzelmi része között helyezkedik el. A thümosz nem-reflektált törekvés a nemes dolgok után. Mint ilyen, központi helyet foglal el a lélekben, és az ész (értelem) és a vágy közötti szakadékot hidalja át. Vagy legalábbis át kellene hidalnia. Mert valójában a platóni gondolkodás fő vonulata és a platóni iskola hagyománya dualisztikus volt, az elgondolható és az érzékelhető közötti konfliktust hangsúlyozta, és a hidat nem használta. Még Descartes és Kant korában is súlyos etikai és ontológiai következményekkel járt az emberi lét eme „közepének” (*thümoeidész*) kiiktatása. Ez volt az oka Kant morális rigorizmusának,

és annak, hogy Descartes a létet gondolatra és kiterjedésre osztotta ketté. E fejlemény szociológiai összefüggései közismertek. A platóni Államban az örök (phülakész) alkotják a fegyveres arisztokráciát, ők képviselik azt, ami nemes és jó. Közülük kerülnek ki a bölcsek, akik a bátorságot bölcsességgel párosítják. De ez az arisztokrácia és értékei széthullottak. A késő antik világ és a modern polgárság elveszítette ezeket az értékeket. Helyükbe a felvilágosodott ész birtokosai és a technikai elven szervezett és irányított tömeg léptek. Ám figyelemre méltó, hogy Platón a thümoeidészt az emberi lét lényegi funkciójának, etikai értéknek, szociológiai minőségnek tartotta.

A bátorságról szóló tanítás arisztokratikus elemét Arisztotelész őrizte meg, s korlátozta is egyúttal. Szerinte a fájdalommal és a halállal való bátor szembenézés motívuma van olyan nemes, hogy tegyük, és van olyan alantas, hogy ne tegyük (Nikomakhoszi etika III. 9). A bátor ember azért cselekszi azt, „ami nemes, mert ez az erény célja” (III. 7). E helyt és másutt a „nemes” szó a *kalosz* fordítása, míg az alantas az *aiszkhrosz* megfelelője, az előbbi általában „szép”-nek, az utóbbit „rút”-nak fordítjuk. A szép vagy nemes cselekedet dicséretre méltó cselekedet. A bátorság azt keresi, ami dicséretes, és elveti azt, ami megvetendő. Azt szoktuk dicsérni, ami révén egy lény beteljesíti képességeit és megvalósítja a maga tökéletességét. A bátorság az ember lényegi természetének, belső céljának vagy entelekheijának igenlése, de olyan igenlés, melyben benne foglaltatik az „annak ellenére” eleme is. Benne van annak a lehetősége és – bizonyos esetekben – elkerülhetetlen valósága, hogy fel kell áldoznunk olyan elemeket is, melyek az ember létéhez tar-

toznak, ám ha nem áldozzuk fel őket, meggátolnak abban, hogy elérjük tényleges beteljesedésünket. Ez az áldozat kiterjedhet a gyönyörre, a boldogságra, sőt önön létezésünkre is. Ám az áldozat dicséretes, hiszen a bátorság által létünk leglényegesebb része fölé kerekedik a kevésbé lényegesnek. A bátorság szépsége és jósága abban van, hogy éppen a jó és a szép valósul meg általa. Ennélfogva a bátorság nemes.

Arisztotelész (és Platón) szerint a tökéletesség fokozatosan valósul meg, természetes, személyes és társadalmi fokozatok szerint. Ennélfogva a bátorság mint az emberi lét igénye némelyik fokozatban sokkal nyilvánvalóbb, mint némely másokban. Mivel a bátorság legnagyobb próbája a legnagyobb áldozatra, az önmagunk életének feláldozására való készség, s mivel a katonától – hivatásánál fogva – elvárják, hogy mindig kész legyen erre az áldozatra, ezért mindig is a katona bátorsága volt és maradt a bátorság kiemelkedő példája. A görög *andreia* (férfiasság) és a latin *fortitudo* (erő) szavak jól jelölik a bátorságnak ezt a katonai jelentéstartalmát. Amíg az arisztokrácia társadalmi csoportja viselte a fegyvert, addig a bátorság katonai és arisztokratikus jelentésárnyalatai is keveredtek egymással. Amikor aztán az arisztokratikus hagyomány széthullott, és a bátorságot úgy is meg lehetett határozni, mint a jó és a rossz általános ismeretét, a bátorság és a bölcsesség kapcsolódott össze, és ettől kezdve az igazi bátorságot meg lehetett különböztetni a katona bátorságától. A halni készülő Szókratész bátorsága racionális-demokratikus jellegű, nem pedig heroikus-arisztokratikus.

Ám az arisztokratikus vonal újraéledt a korai középkorban. A bátorság újra a nemesség jellemzőjévé vált. A lovag mint katona és nemes testesíti meg a bá-

torságot. A lovagban él a *hohe Mut*, az emelkedett, nemes és bátor lélek. A német nyelvben két szó van a bátorságra, az egyik a *tapfer* (merész) a másik a *mutig* (bátor). A *tapfer* eredetileg azt jelenti, hogy erős, súlyos, fontos, s ezzel a feudális társadalom felső rétegének életerejére utal. A *mutig* szó a *Mut*-ből származik, s azt a belső mozgást jelöli, amire az angol *mood* szó is utal. Például: *Schwermut*, *Hochmut*, *Kleinmut* (bús-komorság, gőg, csüggedés). A bátorság (*Mut*) a „szív”, a személyes központ dolga. Így a *Mut* kifejezhető úgy is, mint *beherzt* (pontosan úgy, ahogy az angol és francia *courage* a francia *coeur*, szív szóból származik). Míg a *Mut* megőrizte ezt a tágabb jelentést, addig a *Tapferkeit* fokról fokra a katonai erény jelentésére szűkült – ám a katona itt már nem azonos a lovaggal és a nemesel. Nyilvánvaló, hogy a *Mut* és a *courage* fogalma egy közvetlen ontológiai kérdést vezetnek be, míg a *Tapferkeit* és a latin *fortitudo* a mai jelentésük szerint nem utalnak ilyen tartalomra. Előadásaink címe nyilván nem lehetett ez: Létmerészség (*Die Tapferkeit zum Sein*), a cím csak az lehetett: Létbátorság (*Der Mut zum Sein*). Ezek a nyelvészeti megjegyzések a bátorság fogalmának középkori helyzetére vetettek fényt, s feltárták azt a feszültséget, mely a korai középkor hősi-arisztokratikus etikája és a racionális-demokratikus etika között állt fenn, mely utóbbi a keresztény hagyomány öröksége, s majd a középkor végén tör újra előre.

Ezt a helyzetet fejezi ki klasszikus módon Aquinói Tamás tanítása a bátorságról. Aquinói felismeri és bemutatja a bátorság jelentésében meglévő kettősséget. A bátorság szellemi erő, mely képes legyőzni bármit, ami a legfőbb jó elérését akadályozza. A bátorság egyesült a bölcsességgel, vagyis azzal az erénnyel,

mely a négy fő erény egységét jelképezi (a másik kettő a mértékletesség és az igazságosság). Csak a gondos elemzés mutathatja ki, hogy ez a négy erény nem egyenlő értékű. A bátorság, a bölcsességgel egyesülve, magában foglalja a mérsékletességet (önmagunk irányában) és az igazságosságot (mások irányában). A kérdés most már az, hogy vajon a bátorság vagy a bölcsesség az átfogóbb erény. A válasz attól függ, hogy mi lesz a végkimenetele a híres vitának: vajon az értelemnek vagy az akaratnak van-e elsőbbsége a lét lényegében, s következésképpen az ember személyiségében. Miután Aquinói kétséget kizáróan az értelem (intellectus) mellett dönt, szükségszerűen a bölcsesség alá rendeli a bátorságot. Az akarat melletti döntés nyilván nagyobb, noha korántsem teljes függetlenséget biztosítana a bátorságnak a bölcsességgel szemben. A két gondolat közötti különbség döntő a „kockázatvállaló bátorság” (vagy vallási kifejezéssel: „a hit kockázata”) értékelésénél. A bölcsesség uralma alatt a bátorság lényegében véve a „szellem ereje”, mely lehetővé teszi az ész (vagy a kinyilatkoztatás) utasításainak való engedelmességet, míg a kockázatvállaló bátorság a bölcsesség teremtő aktusában részesedik. Az első felfogás nyilvánvaló veszélye a kreativitás nélküli stagnálás, amit nagymértékben láthatunk a katolikus és számos racionalista gondolkodásban, míg a második felfogás nyilvánvaló veszélye a céltalan (irányítás nélküli) akarat, amit számos protestáns és egzisztencialista gondolkodónál megtalálhatunk.

Ám Aquinói, ha korlátozott értelemben is, biztosítja a bátorság (vagy ahogy ő nevezi: fortitudo) helyét a többi erény között. A szokásos módon ő is a katona bátorságára utal, mint a korlátozott értelemben vett bá-

torság példájára. Ez jól illeszkedik Aquinói ama általános törekvésébe, hogy a középkori társadalom arisztokratikus szerkezetét összekapcsolja a kereszténység és a humanizmus univerzalista elemeivel.

A tökéletes bátorság, mondja Aquinói, az isteni Lélek adománya. A Lélek által emelkedik fel a szellem természetes ajándéka a természetfölötti tökéletességre. Ez azonban azt jelenti, hogy a bátorság egyesül a sajátos keresztény erényekkel, a hittel, a reménnyel és a szeretettel. Ebben a kibontakozásban a bátorság ontológiai oldala a hit (és a remény) részévé válik, míg a bátorság etikai oldala a szeretetnek (vagyis az erkölcs alapelveinek) a részévé lesz. A bátorság átvétele a hitbe, különösen ha a hithez hozzátartozik a remény is, már viszonylag korán megtörtént, Ambrosius már e szerint tanít a bátorságról. Aquinói ezt a régi hagyományt követi, amikor a fortitudoról azt mondja, hogy „magasztosabb erény, mint a többi”, noha soha nem tűnik fel egyedül. A bátorság hallgat az észre, és a szellem szándékát valósítja meg. A bátorság: lelkielő arra, hogy győzzünk a végső veszedelemben, mint az Ószövetség ama vértanúi, akikről a Zsidókhoz írt levél 11. fejezete szól. A bátorság vigasztalást, türelmet és reménységet ad, és megkülönböztethetlenné válik a hittől és a szeretettől.

Ennek a fejleménynek a fényében láthatjuk, hogy a bátorság meghatározására tett valamennyi kísérletnek szembesülnie kell a következő választással: vagy úgy használjuk a bátorság fogalmát, mint az egyik erény nevét, s a szó tágabb jelentését a hit és a reménység irányába nyitjuk meg, vagy eleve megőrizzük a bátorság fogalmának tágabb jelentését, és a hitet értelmezzük a bátorság elemzésére támaszkodva. Köny-

vünk a második lehetőséget követi, részben azért is, mert hiszem, hogy a „hit” minden más vallási fogalomnál jobban rászorul egy ilyen jellegű újraértelmezésre.

Bátorság és bölcsesség: a sztoikusok

A bátorság tágabb fogalma, mely magában foglalja az etikai és ontológiai elemet, az antik világ alkonyán és a modern világ kezdetén, tehát a sztoicizmusban és az újsztoicizmusban válik végzetlenül hatékonyá. A két filozófiai iskola egymás mellett hat, ám mindkettő több is, mint filozófiai iskola. A sztoicizmus és a újsztoicizmus olyan út, melyen a késő antikvitás számos kiváló személyisége és modern kori követője talált választ a létezés problémájára, és győzte le a végzet és a halál miatti szorongást. Ennélfogva a sztoicizmus alapvető vallási felfogás, akár teista, akár ateista, akár transzteista formában jelenik meg.

S éppen ezért a nyugati világban a sztoicizmus volt a kereszténység egyetlen valóságos alternatívája. E megállapítás meglepő annak fényében, hogy a kereszténységnek a vallási-filozófiai harcot a gnoszticizmussal és az újplatonizmussal kellett megvívnia, a vallási-politikai harc színtere pedig a Római Birodalom volt. A rendkívül művelt, individualista sztoikusok, úgy tűnik, nemcsak hogy nem jelentettek veszélyt a keresztények számára, hanem még arra is képesek voltak, hogy a keresztény teizmus bizonyos elemeit átvegyék. Ez a megállapítás felületes. A kereszténység osztozott az antik világ vallási szinkretizmusának alapjában, miszerint egy isteni lénynek kell aláereszkednie a világ megváltásáért. Azokban a vallási mozgalmakban, melyeknek

középpontjában ez az eszme állt, azt hirdették, hogy a végzet és a halál miatti szorongás azáltal győzhető le, hogy az ember részesedik abban az isteni lényben, aki magára vette a végzetet és a halált. S bár a kereszténység is ehhez hasonló hitet vallott, az Üdvözítő Jézus Krisztus egyedi személyisége és az Ószövetség konkrét, történelmi alapja magasabbrendűvé tette a szinkretizmusnál. Ily módon a kereszténység számos elemet magába tudott olvasztani a késői antik világ vallási-filozófiai szinkretizmusából, anélkül azonban, hogy elvesztette volna a maga történelmi alapját. Az igazi sztoikus felfogást azonban nem asszimilálhatta. Mindez még inkább figyelemreméltó lesz, ha számításba vesszük, hogy a sztoikusok logosz-tana és a természeti erkölcsi törvénnyel kapcsolatos felfogása milyen nagy mértékben hatotta át a keresztény dogmatikát és etikát. Ám a sztoikus eszmék nagymértékű átvétele sem hidalhatta át a szakadékot a sztoicizmus kozmikus rezignációja és a kereszténység kozmikus üdvtana között. A keresztény egyház győzelme háttérbe szorította a sztoicizmust, mely csak a modern kor kezdetén lépett elő újra. Mondottuk, hogy a Római Birodalom sem volt alternatíva a kereszténységgel szemben. E ponton is figyelemre méltó, hogy a birodalom császárai közül nem a Néró-típusú önkényeskedő zsarnokok, és nem is a Julianus-típusú fanatikus reakciók jelentették a komoly veszélyt a kereszténységre nézve, hanem a Marcus Aurelius-típusú igaz sztoikusok. S ennek magyarázata abban rejlik, hogy a sztoikus emberben volt meg az a társadalmi és személyes bátorság, mely valódi alternatívát kínált a keresztény bátorsággal szemben.

A sztoikus bátorság nem a sztoikus filozófusok tulajdonsága. Ők inkább – racionális fogalmakkal élve –

klasszikus kifejtést adtak neki. A sztoikus bátorság a mitológiai elbeszélésekben, a héroszok tetteiről szóló történetekben, az ősi bölcsesség, költészet és tragédia szavaiban és a sztoicizmust évszázadokkal megelőző filozófiában gyökerezik. A sztoikus bátorságnak kimeríthetetlen erőforrást jelentett egy tragikus esemény – Szókratész halála –, mely az egész antik világ számára egyszerre jelentett nyers tényt és szimbólumot. Megmutatta, hogy mi az ember helyzete a végzettel és a halállal szembeülve. Megmutatta, hogy van egy olyan bátorság, mely azért tud igent mondani az életre, mert képes elfogadni a halált. És ez mélységes változást hozott a bátorság hagyományos értelmezésében. Szókratész halála révén a régmúlt heroikus bátorsága racionális és általános bátorsággá vált. A bátorság demokratikus eszméje mintegy a bátorság arisztokratikus eszméjével szemben született meg. A katonai vakmerőséget felülmúlta a bölcs bátorság. S ebben a formájában a bátorság sokaknak nyújtott „filozófiai vigasztalást” az antik világot végigkísérő nagy katasztrófák és átalakulások közepette.

A sztoikus bátorság jellemzése, például Senecánál, azt mutatja, hogy a halálfélelem és az élettől való félelem kölcsönös függésben vannak, miként kölcsönösen függ egymástól a meghalás bátorsága és az élet bátorsága. Seneca azokra utal, „akik nem akarnak élni és nem tudják, hogyan haljanak meg”. Azután a *libido moriendi*-ről beszél, mely a freudi „halálösztön” pontos latin megfelelője. Szól azokról, akik az életet értelmetlennek és fölöslegesnek érzik, és akik – a Prédikátor könyvéhez hasonlóan – ezt mondják: nem tehetek semmi újat, nem látok semmi újat! Seneca szerint mindez annak a következménye, hogy ezek az embe-

rek elfogadták a gyönyör alapelvét, vagy – mintegy megelőlegezve a mai amerikai kifejezést – a „kellemes időtöltés” elvét, melyet Seneca szerint elsősorban a fiatalabb nemzedékek követnek. S miként Freudnál a halálösztön a libido soha ki nem elégíthető törekvésének negatív oldala, úgy Senecánál a gyönyör-elv elfogadása szükségszerűen vezet életcsömörhöz és kétségbeeséshez. De Seneca tudta (ahogy tudta Freud is), hogy az életigenlésre való képtelenség nem jár együtt a halál elfogadásának képességével. A végzettől és a haláltól való félelem még azoknak az életét is meghatározza, akik már elveszítették élniakarásukat. A sztoikusok nem azoknak javasolják az öngyilkosságot, akiket legyőzött az élet, hanem azoknak, akik legyőzték az életet, akik képesek akár élni, akár halni, és szabadon tudnak e kettő közül választani. Az öngyilkosság mint félelem-diktálta menekülés ellentmond a sztoikus létbátorságnak.

A sztoikus bátorság ontológiai és etikai értelemben: „létbátorság”. Alapja az emberi ész által gyakorolt kontroll. De ez az ész sem az antik, sem az újkori sztoikusok számára nem jelenti azt, amit az újkori terminológia sugall. Sztoikus értelemben véve az ész nem a „gondolkodás” hatalma, nem a tapasztalaton alapuló és a mindennapos vagy matematikai logika eszközeivel érvelő gondolkodás hatalma. A sztoikusok számára az ész a Logosz, a valóság egészének és azon belül a sajátos emberi szellemnek az értelmes szerkezete. „Ha nincs semmi más tulajdonság – mondja Seneca –, amely az emberhez mint emberhez tartozik, mint az ész, akkor az ész az ember egyetlen java, melyért méltó minden mást elvetni.” Ez azt jelenti, hogy az ész az ember igazi és lényegi természete, melyhez

képeket minden más esetleges. A létbátorság: bátorság igent mondani az ember eszes természetére mindazzal szemben, ami esetleges bennünk. Nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben az ész a középpontjában álló személyre utal, és magában foglal minden értelmi/személyi funkciót. A gondolkodás mint korlátozott kognitív funkció, elszakítva a személyes központtól, soha nem tudna bátorságot teremteni. A szorongást nem lehet érveléssel eltávolítani. S ez nem a modern pszichoanalízis felismerése, ezt már az értelmet (észt) magasztaló sztoikusok is jól tudták. Tudták, hogy a szorongás egyedül az egyetemes ész hatalma által győzhető le, ez győzi le a bölcs emberben a vágyakat és a félelmeket. A sztoikus bátorság feltétele az, hogy a személyes központ átadja magát a lét Logoszának; a bátorság: részesedés az ész isteni hatalmában, felülemelkedés a szenvedések és szorongások birodalmán. A létbátorság: bátorság igent mondani a magunk racionális természetére, mindannak ellenére, ami bennünk szembeáll azzal, hogy racionális természetünk egyesüljön az önmagaként-lét racionális természetével.

A bölcsesség bátorságával a vágyak és félelmek állnak harcban. A sztoikusok igen mélyreható tanítást adtak a szorongásról, mely a korunkbeli elemzésekre emlékeztet. Már ők is felismerték, hogy a félelem oka maga a félelem. „Semmi sem rettenetes a dolgokban, kivéve magát a félelmet” – mondja Seneca. Epiktétosz pedig ezt mondja: „Mert nem a halál vagy a nehézség a félelmetes, hanem a haláltól és a nehézségtől való félelem.” Szorongásunk rettentő maszkot ad minden emberre és dologra. Ha letépjük ezeket az álarcokat, saját arcuk tűnik elő, és az általuk kiváltott félelem is szertefoszlik. Ez áll a halálra is. Minthogy életünknek

naponként elvétetik egy-egy kis darabja – hiszen minden nap meghalás –, az utolsó óra, amikor megszűnünk létezni, nem a halált hozza, csupán teljessé teszi a meghalás folyamatát. Az utolsó órához kapcsolódó rettegek a képzelet szüleményei, és abban a pillanatban szertefoszlanak, amikor a halál arcáról elvétetik az álarc.

Ezeket az álarcokat korlátozatlan vágyaink teremtik és rakják a többi emberre és a dolgokra. Freud libido-elméletét már Seneca megelőlegezte, igaz tágabb összefüggésben. Seneca különbséget tesz a korlátozott természetes vágyak és a hamis vélekedésből fakadt és korlátlan vágyak között. A vágy mint olyan nem korlátlan. A torzultatlan természetben a vágyat az objektív szükségletek korlátozzák, és ezért a vágy kielégíthető. De az ember torz képzelete túllép az objektív szükségleteken („Ha eltévelyedsz – vándorlásod végtelen lesz”), és túllép bármely lehetséges megelégtetésen is. És ez, nem pedig maga a vágy, váltja ki a „nem bölcs (*inconsulta*) törekvést a halál után.”

Az ember lényegi létének igenlése – a vágyak és a szorongások ellenére – örömet teremt. Seneca arra inti Lucillust, hogy tanulja meg, „miképpen érezzen örömet”. Ez nem a vágyak beteljesülésének öröme, mert az igazi öröm „komoly dolog”, annak a léleknek az öröme, mely „fölébe emelkedett minden körülménynek.” Az öröm kiegészíti a saját lényegi létünk önigenlését annak ellenére, hogy a bennünk lakozó esetleges elemek gátolják ezt. Az öröm annak az érzelmi kifejeződése, hogy a bátorsággal igent mondunk önmagunk igazi létére. A bátorságnak és az örömnek ez az összekapcsolása mutatja a legvilágosabban a bátorság ontológiai jellegét. Ha a bátorságot kizárólag etikai szem-

pontból értelmezzük, rejtve marad a bátorság és az önbeteljesedés örömének kapcsolata. Önmagunk lényegi létének önigenlése olyan ontológiai aktus, melyben a bátorság és az öröm egybeesnek.

A sztoikus bátorság nem ateista és nem teista a szó szigorúan vett értelmében. Hogy a bátorság miképpen kapcsolódik az Isten eszméjéhez, nos a sztoikusok gyakran felteszik a kérdést, és keresik is rá a választ. De oly módon válaszolnak rá, hogy válaszuk sokkal több kérdést vet fel, mint amire feleletet ad, és ez a tény igazolja, hogy a sztoikusok tanítása a bátorságról valóban egzisztenciális mélységeket érint. Seneca három tételt állít fel a bölcs bátorság és a vallás kapcsolatáról. Az első tétel: „Ha nem zavarnak a félelmek és nem rontanak meg a gyönyörök, nem kell félnünk sem a haláltól, sem az istenektől.” Ebben a mondatban az istenek a végzetet jelentik. Az istenek azok a hatalmak, melyek meghatározzák a végzetet és a végzet fenyegetését képviselik. A végzettől való szorongást legyőző bátorság győzi le az istenek miatti szorongást is. A bölcs ember azáltal, hogy igent mond az egyetemes észben való részesedésre, meghaladja az istenek birodalmát. A létbátorság meghaladja a végzet politeista hatalmát. A második tétel szerint a bölcs ember lelke hasonló Istenhez. Istenről beszélve itt már az isteni Logoszról van szó, akivel egyesülve a bölcs bátorság legyőzi a végzetet és meghaladja az isteneket. Ez az „Istennen túli Isten”. A harmadik tétel bemutatja, hogy mi a különbség a kozmikus rezignáció és a teista értelemben vett kozmikus megváltás között. Seneca azt mondja, hogy míg Isten *túl* van a szenvedésen, addig az igazi sztoikus a szenvedés *fölött* áll. Ez azt is jelenti, hogy a szenvedés ellentmond Isten természetének. Isten

számára lehetetlen, hogy szenvedjen. A sztoikus mint emberi lény szenvedhet, de nem kell hagynia, hogy a szenvedés legyőzze racionális lényének központját. A sztoikus a szenvedés *föle* emelkedhet, hiszen a szenvedés nem lényegi létéből fakad, hanem csupán abból, ami esetleges. A „túl” és a „fölött” közötti különbségtétel értékítélet. A bölcs ember, aki bátran legyőzi a vágyat, a szenvedést és a szorongást, „magát Istent múlja felül”; aki a sztoikus Isten fölött van, aki természetes tökéletességénél fogva van túl mindezen. Ezen értékítélet alapján a bölcsesség bátorságát és a rezignációt felválthatja a megváltásba vetett hit bátorsága, vagyis a hit abban az Istenben, aki paradox módon részesedik az emberi szenvedésben. Ám a sztoicizmus soha nem teheti meg ezt a lépést.

A sztoicizmus akkor éri el végső határát, amikor felvetődik a kérdés: miképpen lehetséges a bölcsesség bátorsága? Bár a sztoikusok hangsúlyozzák, hogy minden emberi lény egyenlő, hisz minden ember részesedik az egyetemes Logoszban, azt a tényt mégsem tagadhatják, hogy a bölcsesség egy igencsak szűk elit tulajdona. A tömegek – ismerik el a sztoikusok – „bolondok”, vágyaik és félelmeik rabságában élnek. Bár lényegi vagy racionális természete révén mindenki részesedik az isteni Logoszban, az emberek többsége tényleges konfliktusban van saját racionalitásával, s ennél fogva képtelen bátran igent mondani a saját lényegi létére.

A sztoikusok képtelenek voltak magyarázatot találni erre a tagadhatatlan helyzetre. És nemcsak arra nem találtak magyarázatot, hogy miért a „bolondok” vannak többségben a tömegek körében. A bölcsékben is volt valami, ami szintén komoly problémát jelentett.

Seneca azt mondja, hogy a legnagyobb bátorság a legmélyebb reménytelenségből születik.

De, kérdeznénk, eljuthat-e valaha a sztoikus mint sztoikus a „legmélyebb reménytelenség” állapotába? Elérheti-e ezt a saját filozófiája keretei között? Nem hiányzik-e valami a reménytelenségből – és következésképp – bátorságából? A sztoikus mint sztoikus nem tapasztalja meg a személyes vétek reménytelenségét. Epiktétosz példaként idézi Szókratész szavait Xenophón emlékirataiból: „Megőriztem azt, amivel rendelkezem”, és „Semmi rosszat nem követtem el sem magánéletemben, sem a közéletben.” És maga Epiktétosz is azt állítja, hogy megtanulta, hogy ne törődjön semmivel, ami kívül esik saját erkölcsi célján. De még ennél az állításnál is többet mond az a felsőbbrendű és önelégült hangütés, mely oly jellemző a sztoikus *diatribék*-re, erkölcsprédikációkra és vádaskodásokra. A sztoikus nem tudja Hamlettel együtt azt mondani, hogy a „lelkiismeret” *mindannyiunkból* gyávát csinál. A sztoikus a lényegi racionalitásból az egzisztenciális balgaságba való egyetemes alábukást nem úgy látja, mint valamely felelősség kérdését, és nem tekinti azt a bűn problémájának. A sztoikus számára a létbátorság ezt jelenti: bátorság igent mondani önmagamra a végzet és a halál ellenére, ám ez nem bátorság igent mondani önmagamra a bűn és a vétek ellenére. Pedig a kettő talán nem is különbözik: mert az a bátorság, hogy szembenézzek a saját vétkemmel, a lemondás helyett az üdvösség kérdéséhez vezet.

Bátorság és önigenlés: Spinoza

A sztoicizmus akkor szorult háttérbe, amikor a kozmikus lemondás bátorságát felváltotta a kozmikus üdvösségbe vetett hit. Ám visszatért, amikor a középkor rendszere, melyet az üdvösség kérdése határozott meg, bomlani kezdett. Újra döntő jelentőségűvé vált annak az intellektuális elitnek a számára, mely ugyan elutasította az üdvösség útját, ám nem állította helyébe a lemondás sztoikus útját. A kereszténység akkora hatást gyakorolt a nyugati világra, hogy az antik gondolkodás iskoláinak megújulása a modern kor hajnalán nemcsak megújulás volt, hanem transzformáció is. Ez egyaránt igaz a platonizmus, a szkepticizmus és a sztoicizmus megújulására; ez történt a művészetekkel, az irodalommal, a különböző államelméletekkel és a valásfilozófiával. A késői antikvitás negatív életérzése átforgalmódott a keresztény teremtéstan és inkarnációtan pozitívumaivá, még abban az esetben is, ha egyébként mellőzték vagy tagadták azokat. A reneszánsz humanizmus szellemi szubsztanciája keresztény volt (ahogyan annak idején az antik humanizmus szellemi szubsztanciája pogány volt), annak ellenére, hogy a modern humanizmus bírálta a kereszténységet (miként annak idején a görög humanizmus bírálta a pogány vallásokat). A döntő különbség a két fajta humanizmus között abban van, hogy másképp válaszolnak arra a kérdésre, hogy a lét lényegében véve jó-e vagy rossz. Egyfelől a teremtés szimbóluma magában foglalja azt a keresztény tanítást, hogy a „lét mint lét jó” (*esse qua esse est bonum*). Másfelől a görög filozófia tanítása az „anyag ellenállásáról” azt a pogány érzést fejezi ki, hogy a lét szükségszerűen kétértelmű, mivel

mind a teremtő formában, mind az akadályt képező anyagban részesedik. Ez az alapvető ontológiai fogalmi ellentét döntő következményekkel jár. Míg a késői antikvitásban a metafizikai és vallási dualizmusok különböző formái az aszketikus eszménnyel – az anyag tagadásával – kapcsolódtak össze, addig az antikvitás újjászületése a modern korban az aszkézist az anyagi valóság tevékeny formálásával váltotta fel. És míg az antik világban a létezés tragikus érzése hatotta át a gondolkodást és az életet, s különösen a történelmi tudatot, addig a reneszánsz egy olyan mozgalmat indított el, amely a jövőbe tekintett, a jövő teremtő lehetőségei és újdonsága felé. A remény legyőzte a tragikus érzést, a haladásba vetett hit legyőzte a körszerű ismétlődés miatti rezignációt. Az alapvető ontológiai különbség harmadik következménye abban mutatkozik meg, hogy a modern humanizmus az antikkal ellentétesen értékeli az individuumot. Az antik világ nem individuumként értékelte az individuumot, hanem mint valami általános valóság képviselőjét (reprezentánsát), ilyen lehet például az erény. Az újjászülető antikvitás az individuumban egyediséget látott, az univerzum páratlan kifejeződését, mely összehasonlíthatatlan, helyettesíthetetlen és végtelen jelentőségű.

Nyilvánvaló, hogy ezek a különbségek döntő eltérésekhez vezettek a bátorság értelmezése kapcsán. S most nem az üdvösség és a lemondás ellentétéről van szó. A modern humanizmus mégiscsak humanizmus, hiszen elutasítja az üdvösség eszméjét. Ám a modern humanizmus a lemondást is elutasítja. Ennek helyébe egy olyan önigenlést állít, mely meghaladja a sztoikus önigenlést, mert magában foglalja az anyagi, történelmi és egyedi létezését is. Mindazonáltal ez a modern

humanizmus olyan sok ponton mutat azonosságot az antik sztoicizmussal, hogy újsztoicizmusnak is nevezhetjük. Ennek képviselője Spinoza. A bátorság ontológiáját Spinoza dolgozta ki a legalaposabban. Azzal, hogy a legjelentősebb munkáját *Etiká*-nak nevezte, már magával a címmel is jelezte, hogy célkitűzése az ember etikai létezésének ontológiai megalapozása, beleértve az ember létbátorságát is. Ám Spinoza számára – miként a sztoikusok számára – a létbátorság nem egy dolog a többi között. A létbátorság minden olyan dolog lényegi cselekvésének kifejeződése, mely dolgok részesednek a létben. Ez a lényegi aktus az önigenlés. Az önigenlésről szóló tanítás Spinoza egész gondolkodásában központi helyet foglal el. Meghatározó jellegét az alábbihoz hasonló tételek mutatják: „Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak valóságos lényege.” (Etika III. 7. tétel). A törekvés szót latinul a *conatus* kifejezés adja vissza, ennek jelentése: törekvés valamire. Ez a törekvés nem esetleges része valamely dolognak, s nem is egy lételem a többi között. A törekvés: *essentia actualis*. A törekvés teszi azzá a dolgot, ami, tehát ha megszűnik a törekvés, megszűnik maga a dolog is (Etika II. 2. meghatározás). Az önmegőrzésre vagy az önigenlésre való törekvés tesz azzá egy dolgot, ami. Spinoza ezt a törekvést, mint valamely dolog lényegét, nevezi a dolog hatalmának is, és azt mondja a szellemről, hogy a szellem megerősíti vagy tételezi (*affirmat sive ponit*) a maga cselekvésre való erejét (*ipsius agendi potentiam*) (III. 54. tétel). Íme, a tényleges lényeg, a léterő és az önigenlés azonosítása. Ezután még több azonosítás következik. A léterő azonos az erénnyel, az erény pe-

dig – következésképpen – azonos a lényegi természetel. Az erény kizárólag az ember igazi természete szerint lehet a cselekvés ereje. Az erény mértéke pedig annak a mértéke, hogy valaki törekszik a maga léte után és képes arra igent mondani. Nem lehet semmiféle erényt elképzelni, mely megelőzhetné az ember önön törekvését léte megőrzésére (IV. 22. tétel). Az önigenlés tehát úgymond erény. De az önigenlés az ember lényegi létének igenlése, és az ember a maga lényegi létét az ész közvetítése által ismeri meg, az ész pedig a lélek képessége arra, hogy megfelelő eszméi legyenek. Tehát aki erényéből fakadó, feltétlen cselekvést visz végbe, azt valójában az ész vezérli arra, hogy igent mondjon a maga lényegi létére vagy igazi természetére (IV. 24. tétel).

Ezen az alapon kapunk magyarázatot a bátorság és az önigenlés kapcsolatára. Spinoza (III. 59. tétel) két fogalmat használ: az egyik a *fortitudo*, a másik az *animositas*. A *fortitudo* (a skolasztikus terminológiához hasonlóan) a lélek ereje, a lélek képessége, hogy az legyen, ami. Az *animositas*, mely a lélek (*anima*) szóból származik, a személy teljes cselekvésének értelmében vett bátorságot jelenti. Meghatározása szerint: „...akaratérőn azt a kívánságot (*cupiditas*) értem, amellyel mindenki törekszik a maga létét egyedül az ész parancsa szerint fenntartani.” (III. 59. tétel). Ez a meghatározás egy másik azonosításhoz kellene, hogy vezessen, a bátorság és az erény általános azonosításához. Ám Spinoza különbséget tesz az *animositas* és a *generositas* között, mely utóbbi vágy arra irányul, hogy barátság és támogatás révén csatlakozzunk másokhoz. A bátorság korlátozott értelmű és minden átfogó fogalmának ez a kettőssége pontosan megfelel a bátorság

eszméjét érintő változásoknak, melyet korábban már jeleztünk. Ez a tény figyelemre méltó Spinoza szigorúan és következetesen szisztematikus filozófiájában, és láthatóvá teszi azt a két kognitív motívumot, mely mindig is meghatározta a bátorságról szóló tanítást: az egyik az egyetemes-ontológiai, a másik a specifikus-erkölcsi motívum. Mindennek rendkívül jelentős kihatása van az egyik legbonyolultabb etikai problémára, az önigenlésre és a mások iránti szeretet kapcsolatának kérdésére. Spinozánál az utóbbi (mások iránti szeretet) az előbbi (önigenlés) része. Mivel az önigenlés erénye és ereje azonosak, s mivel a „nagylelkűség” (generositas) a másokhoz való közeledés valamely jóindulatú érzülettől vezérelve, ezért az önigenlés és a szeretet között el sem képzelhető az összeütközés. Ez természetesen feltételezi, hogy az önigenlés nemcsak különbözik az „önzéstől”, hanem annak éppen szöges ellentéte (lévén az „önzés” negatív erkölcsi minőség). Az önigenlés a „lét korlátozásának” az ontológiai ellentéte, mert az önkorlátozást olyan érzelmek mozgatják, melyek ellentmondanak az ember lényegi természetének. Erich Fromm mutatta be teljes mélységében, hogy a helyes önszeretet és a mások iránti helyes szeretet kölcsönösen függenek egymástól, és hogy az önzés, illetve a másokkal való visszaélés szintén összefüggenek. Spinoza tanítása az önigenlésről magában foglalja mind a helyes önszeretetet (bár ő maga nem használja az önszeretet kifejezést, s jómagam is csak vonakodva alkalmazom), mind pedig a mások iránti helyes szeretetet.

Spinoza szerint az önigenlés részesedés az isteni önigenlésben. „Az a hatalom, amellyel az egyes dolgok s következőképpen az ember is fenntartja a maga létét, maga Istennek (...) a hatalma.” (IV. 4. tétel) A lélek ré-

szesedése az isteni hatalomban mind a tudás (ismeret), mind pedig a szeretet fogalmaival leírható. Ha a lélek „sub aeternitatis specie” ismer magára (V. 30. tétel), akkor Istenben való létét ismeri fel. És ez az istenismeret, illetve Istenben való létének az ismerete a tökéletes boldogság kiváltó oka, s következésképpen oka annak a tökéletes szeretetnek is, mely ennek a boldogságnak az okozója. Ez a szeretet azért szellemi (*intellectualis*), mert örökkévaló és olyan tiszta érzelem, mely nincs kiszolgáltatva a testi létezéshez kötődő szenvedélyeknek (V. 34. tétel). Isten ebben a végtelen szellemi szeretetben való részesedéssel szemléli és szereti önmagát, és önmagát szeretve szereti azt is, ami hozzá tartozik; ezért szereti az embereket. Ezek a tételek két olyan kérdésre adnak választ, melyek a bátorság mi-benléte kapcsán eddig még válasz nélkül maradtak: Magyarázatot adnak arra, hogy miért az önigenlés minden létező lényegi természete, s lévén az, miért a legfőbb jó a létezők számára. A tökéletes önigenlés nem elszigetelt aktus, mely az egyedi lényből eredne, hanem részesedés az önigenlés egyetemes vagy isteni aktusában, mely minden egyedi aktus eredeti hatalma. Ez az eszme a bátorság ontológiájának alapvető kifejtése. S választ kapunk egy másik kérdésre is, ez pedig az, hogy miféle hatalom teszi lehetővé a vágy és a szorongás legyőzését. A sztoikusoknak nem volt válaszuk erre a kérdésre. Spinoza, a zsidó misztikát érvényre juttatva, a részesedés eszméjével válaszol a kérdésre. Tudja, hogy az egyik érzelem csak egy másik érzellemmel győzhető le, és hogy a szenvedély érzelmeit egyedül a szellem (elme) érzelme győzheti le, a léleknek a maga örökkévaló alapja iránti szellemi vagy intellektuális (értelmi) szeretete. Ez az érzelem nem egyéb, mint annak a kife-

jeződése, hogy a lélek részesedik az isteni önszeretben. A létbátorság azért lehetséges, mert a létbátorság részesedés az önmagaként-lét önigenlésében.

Egy kérdést azonban Spinoza és a sztoikusok is válasz nélkül hagytak. A kérdést maga Spinoza fogalmazta meg Etikája végén. Ezt kérdezi: vajon az üdvösség (*salus*) útját, melyet bemutatott, miért nem követi szinte senki? S aztán könyvének utolsó melankólikus sorában így válaszol: azért, mert nehéz és ritka dolog ez, mint minden, ami fenséges. Ez volt egykor a sztoikusok válasza is, de ez a válasz nem az üdvösség, hanem a lemondás válasza.

Bátorság és élet: Nietzsche

Ha ontológiailag vesszük, mind Spinoza fogalma (önmegőrzés), mind pedig a mi értelmező fogalmunk (önigenlés) komoly kérdéssel szembesít minket. Mit jelent az önigenlés, ha nincs „én”, pl. a szervesen való világban, vagy valamely végtelen szubsztanciában, vagy az önmagaként-létben? Vajon nem eleve a bátorság ontológiai jellege ellen szól az, hogy lehetetlen bátorságot tulajdonítani a valóság nagy részének és az egész valóság lényegének? Vajon nem pusztán emberi minőség a bátorság, mellyel csak analógiás alapon jellemezhetünk néhány magasabbrendű állatfajt, de semmiképpen nem tulajdoníthatjuk nekik? S vajon ez nem a bátorság erkölcsi felfogása javára dönt-e, szemben az ontológiai felfogással? Ezt az érvelést felállítva, emlékeznünk kell arra, hogy a legtöbb metafizikai fogalom ellen is hasonló módon érveltek az emberi gondolkodás története során. Az olyan fogalmak, mint lélek, mikro-

kozmosz, ösztön, hatalom akarása stb. azon vád alá esnek, hogy a dolgok objektív birodalmába szubjektivitást visznek be. Ám ezek a vádak tévesek. Ugyanis nem jutnak el az ontológiai fogalmak értelméig. Ezeknek a fogalmaknak nem az a feladata, hogy a mindennapos tapasztalat objektív vagy szubjektív oldalának fogalmai szerint írják le a valóság ontológiai természetét. Az ontológiai fogalmak funkciója az, hogy a tapasztalat valamely tartományát arra használják, hogy az önmagaként-lét jellegére utalnak vele – az önmagaként-lét pedig fölötte áll a szubjektivitás és az objektivitás közti szakadéknak, és mint ilyen szó szerinti értelemben nem fejezhető ki olyan fogalmakkal, melyek a szubjektív vagy az objektív oldalról származnak. Az ontológia analógiásan beszél. A lét mint lét meghaladja az objektivitást és a szubjektivitást. De mindkettőt használnunk kell, ha meg akarjuk érteni. S ez azért lehetséges, mert mindkettő abban gyökerezik, ami meghaladja őket – ez az önmagaként-lét. Ennek a megfigyelésnek a fényében értjük már, hogy az alkalmazott ontológiai fogalmakat értelmeznünk kell. Analóg módon értendők, nem pedig szó szerint. Ez nem jelenti azt, hogy e fogalmak önkényesen létrehozhatók és bármikor felválthatók más fogalmakkal. A választás azért esik rájuk, mert tapasztalat és gondolat rejtőzik bennük, másrészt pedig vannak olyan kritériumok, melyek alapján eldönthető, hogy adekvátak-e vagy sem. Ez érvényes az olyan fogalmakra is, mint az önmegőrzés vagy az önigenlés, már amennyiben ontológiai értelemben alkalmazzuk őket. S ez áll a bátorság ontológiájának valamennyi fejezetére is.

Az önmegőrzés és az önigenlés logikusan magában foglalja valaminek a legyőzését, ami – legalábbis

potenciálisan – fenyegeti vagy tagadja az ént. Erre a „valamire” sem a sztoicizmus, sem a újsztoicizmus nem ad magyarázatot, noha mindkettő feltételezi. Ami pedig Spinozát illeti, rendszere keretei között szinte lehetetlen is elképzelni egy ilyen negatív elemet. Ha minden dolog szükségszerűen következik az örök szubsztancia természetéből, akkor semmiféle létezőnek nem lehet hatalma arra, hogy egy másik létező önmegőrzését fenyegetse. Minden az lesz, ami, és az önmegőrzés valójában nem más, mint túlzó kifejezése annak, hogy egy dolog egyszerűen azonos önmagával. De Spinoza nyilván nem így érti a dolgot. Hiszen beszél egy valóságos fenyegetésről, és arról a tapasztalatról is, hogy a legtöbb ember bizony enged ennek a fenyegetésnek. Spinoza beszél az önmegvalósításra való törekvésről (*conatus*) és az önmegvalósítás hatalmáról (*potentia*). S jóllehet ezeket a szavakat nem vehetjük szó szerinti jelentésükben, de jelentésüket sem sikkasztathatjuk el. Analógiásan kell értenünk őket. Platóntól Arisztotelészig a hatalom fogalma fontos szerepet játszik az ontológiai gondolkodásban. Az olyan fogalmak, mint a *dünamisz*, *potentia* (Leibniz), melyek a lét igazi természetét voltak hivatottak jellemezni, készítik az utat a nietzschei hatalom-akarás fogalmához. Ugyanez a helyzet az „akarat” fogalmával, mellyel Augusztinusztól és Dons Scotustól kezdve Boehméig, Schellingig és Schopenhauerig a végső valóságot fejezték ki. Ezt a két fogalmat egyesíti a „hatalom-akarása”, mely ontológiai jelentésük fényében értendő. Paradox fogalomzással élve csak azt mondhatjuk, hogy a nietzschei hatalom-akarás sem nem akarat, sem nem hatalom, tehát nem akarat a szó pszichológiai értelmében, és nem hatalom a szó szociológiai értelmében. A hatalom-akarás

az élet mint élet önigenlését jelöli, beleértve az önmegőrzést és a növekedést is. Tehát az akarat nem olyasmi után törekszik, amivel még nem rendelkezik, valami rajta kívülálló objektumra, hanem önmagát akarja az önmegőrzés és az önmeghaladás kettős értelmében. Ez az akarat hatalma, és egyúttal ez az önmaga fölötti hatalom is. A hatalom-akarási az akarat mint végső valóság önigenlése.

Nietzsche az úgynevezett „életfilozófia” leghatásosabb és leghatékonyabb képviselője. Az élet ebben az értelemben az a folyamat, melyben a lét hatalma ténylegesíti önmagát. Ám önmagát ténylegesítve legyőzi az életben azt, ami – noha az élethez tartozik – tagadja az életet. Ezt nevezhetjük a hatalom-akarásiának ellentmondó akaratnak. A *Zarathustrá*-ban, „A halál prédikátorai” című fejezetben (I. rész 9. fejezet) Nietzsche azokról az utakról beszél, melyeken az élet kísértésbe kerül, hogy elfogadja önmaga tagadását: „Találkozik velük beteg vagy aggastyán, vagy holttest: rögtön azt mondják: »nyilvánvaló lőn az élet hivsága.« Pedig csak az ő hivságuk lőn nyilvánvaló és szemöké, a mely a létnek ezt az egyetlen látványát látja.” Az életnek számos aspektusa van, az élet kétértelmű. Nietzsche az élet kétértelműségét *A hatalom* akarása cím alatt összegyűjtött töredékeinek legutolsó darabjában fogalmazza meg a legsajátosabb módon. A bátorság az élet hatalma arra, hogy eme kétértelműség dacára igent mondjon önmagára, míg az élet tagadása – negativitása miatt – a gyávaság kifejeződése. Nietzsche ezen az alapon jövendől a bátorságról, és bontakoztatja ki bátorság filozófiáját, szemben a középszerű és dekadens étellel, melynek bekövetkeztét oly tisztán látta.

A korábbi filozófusokhoz hasonlóan Nietzsche a *Zarathustrá*-ban a „harcost” (akit megkülönböztet az egyszerű katonától) tekinti a bátorság kimagasló példájának. „Mi jó? kérditek. Vitéznek lenni jó dolog.” (I. 10), nem foglalkozni a hosszú élettel, nem vágyani a megmenekülésre, s mindezt éppen az élet iránti szeretetből. A harcos és az érett férfiú halála nem visszatérés a földbe (I. 21). Az önigenlés az élet igenlése, és igent mondás a halálra, mely az élethez tartozik.

Nietzsche számára, miként Spinoza számára is, az erény: önigenlés. „Az erényesekről” szóló fejezetben ezt írja Nietzsche: „A ti erényetek legkedvesebb kincsetek. A gyűrű szomjúsága vagyon ti bennetek: hogy magát újra elérje, azért gyűrűzik és tekereg minden gyűrű.” (II. 27) Ez az analógia minden meghatározásnál jobban jellemzi az önigenlés értelmét az életfilozófiában: Az én rendelkezik önmagával, ám ugyanakkor igyekszik megragadni önmagát. Spinoza *conatus*-a ezen a ponton dinamikussá válik, hiszen általánosságban szólva mondhatjuk, hogy Nietzsche nem más, mint Spinoza visszatérése dinamikus fogalmakban: Nietzsche-nél az „élet” váltja fel Spinoza „szubsztanciáját”. És ez nemcsak Nietzsche-re nézve igaz, hanem a legtöbb életfilozófusra is. Az erény igazsága abban van, hogy az én önmagában van, és „nem valami külső dolog”. „Hogy tulajdon valótok benn legyen a cselekedetben, miképen az anya benn vagyon gyermekben: úgy tartom, ez legyen a ti ígétek az erényről!” (II. 27) Amennyiben a bátorság az én igenlése, annyiban erény is. Az az én múlja felül önmagát, melynek önigenlése erény és bátorság: „És ezt a titkot mondá nekem maga az élet: »Lásd«, – szolt – »én az vagyok, a *minek mindig magamagát kell legyőznie*«” (II. 34). Az utolsó szavak kieme-

lésével maga Nietzsche jelzi, hogy az élet lényegi természetét kívánja meghatározni. „...élet áldozódik föl – a hatalomért!” – folytatja, és ezzel azt is kifejezi, hogy számára az önigenlés magában foglalja az öntagadást, nem a tagadás kedvéért, hanem a lehető legteljesebb igent mondás érdekében – ezt nevezi Nietzsche „hatalom”-nak. Az élet teremt, és szereti, amit teremtett – de hamarosan ellene kell fordulnia: „Így akarja az én (élet-)akaratom.” Tehát nem helyes a „létezés akarásáról” beszélni, egyedül a „hatalom akarásáról”, vagyis a még több élet akarásáról beszélhetünk.

Az élet, mely önmagát akarja felülmúlni, jó élet, és a jó élet bátor élet. Ez az „erős lélek” és a „diadalmas test” élete, melynek az önmagán való öröme: erény. Az ilyen lélek „Száműz magától minden gyávaságot; ezt mondja: rossz – annyi mint gyáva!” (III. 54). De e nemesség megvalósításához szükséges az engedelmesség és a parancs, és az engedelmesség miközben parancsolunk. Ez az engedelmesség, mely benne foglaltatik a parancsolásban, az alávetettség ellentéte. Ez utóbbi gyávaság, mely nem meri kockára tenni magát. Az alávetett én az önigenlő én ellentéte, még akkor is, ha egy istennek veti alá magát. Menekülni akar a fájdalom és a fájdalom okozása elől. Ezzel szemben az engedelmes én parancsol magának, és ezáltal „önmagát kockáztatja” (II. 34). Önmagának parancsolva, önmaga bírójává és önmaga áldozatává lesz. Az élet törvénye szerint parancsol magának, az önmeghaladás törvénye szerint. Az önmagának parancsoló akarat: teremtő akarat. Az élet töredékeiből és talányaiból egészet alkot. Nem tekint hátra, túllépett a rossz lelkiismereten, elutasítja a „bosszú szellemét”, mely az önvád és a bűntudat legbensőbb természete, túllép a

megengesztelődésen, mert ez az akarat a hatalom akarása (II. 42). Mindennek révén a bátor én magával az étellel és az élet titkával egyesül (II. 34).

A bátorság ontológiájának nietzschei megközelítését bemutatva a következő idézettel zárhatjuk eszmefuttatásunkat: „Vagyon bennetek bátorság, én véreim? (...) Nem tanúk előtti bátorság, hanem a remete és a sas bátorsága, a mit már isten sem lát. (...) Bátor szívű az, a ki ismer félelmet, de *kényszeríti* a félelmet; a ki lát mély-séges szakadékot, de *büszkén*. A ki a szakadékot látja, de sas-szemmel, aki sas-karommal *megragadja* a mélységet: annak vagyon bátorsága.” (IV. 73. 4. szakasz).

Ezek a szavak leleplezik Nietzsche másik oldalát, azt, ami Nietzschét egzisztencialistává teszi – bátorság a nemlét mélységébe pillantani annak teljes egyedül-létében, azt aki elfogadta azt az üzenetet, hogy „Isten halott”. Erről az oldalról még szólunk majd a következő fejezetek során. Most be kell fejeznünk történeti áttekintésünket, amely azonban, szándékunk szerint, nem a bátorság fogalmának története akart lenni. Célunk kettős volt. Szerettük volna bemutatni, hogy a nyugati gondolkodásban Platón *Lákhész*-étől Nietzsche *Zarathustrá*-jáig a bátorság ontológiai problémája számos alkotó filozófust vonzott, részben azért, mert a bátorság erkölcsi jellege felfoghatatlan ontológiai jellege nélkül, részben pedig azért, mert a bátorság megta-pasztalása kiváló kulcsnak bizonyult a valóság ontológiai megközelítéséhez. Továbbá, a történeti áttekintés célja az volt, hogy anyagot biztosítson a bátorság fogalmának, illetve – és mindenek előtt – az ontológiai önigenlés fogalmának szisztematikus tárgyalásához – a maga alapvető jellege és a rá vonatkozó különböző értelemezések szerint.

Lét, nemlét és szorongás

A szorongás ontológiája

A nemlét értelme

A bátorság önigenlés „annak ellenére”, vagyis annak ellenére, ami igyekszik megakadályozni azt ént abban, hogy igent mondjon magára. A bátorságról szóló sztoikus-újsztoikus tanítástól eltérően, az „életfilozófiák” komolyan és igenlő módon foglalkoztak azzal, amivel a bátorság szemben áll. Mert ha a létet életként, vagy folyamatként, vagy keletkezésésként értelmezzük, akkor a nemlét ontológiailag ugyanolyan alapvető, mint a lét. Ennek felismerése nem vonja magával azt, hogy döntenünk kell a lét elsőbbsége mellett a nemléttel szemben, ám megköveteli, hogy a nemléttel mint ontológia alapkérdéssel foglalkozzunk. Ha azt mondjuk, hogy a bátorság az önmagaként-lét értelmezésének kulcsa, akkor azt is mondhatjuk, hogy ez a kulcs, felnyitva a lét ajtaját, egyidejűleg tárja fel a létet és a lét tagadását és e kettő egységét.

A nemlét az egyik legbonyolultabb és legtöbbet vitatott fogalom. Parmenidész arra törekedett, hogy kiiktassa mint fogalmat. Ám ehhez fel kellett áldoznia az élet fogalmát is. Demokritosz újra bevezette, és az üres térrel azonosította, hogy a mozgást elgondolhatóvá te-

gye. Platón a nemlét fogalmát azért alkalmazta, mert enélkül az egzisztencia és a tiszta esszenciák kontrasztja nem lenne érthető. A nemlét fogalma benne foglaltatik Arisztotelésznek az anyag és a forma közti különbségtételében. Plotinosz ezáltal vélte leírhatónak az emberi lélek érvényesítését, és Augusztinus ennek révén adott ontológiai értelmezést az emberi bűnnek. Pszeudo-Dionüsziosz (Aeropagita) számára a nemlét vált az Istenről szóló misztikus tanításának alapelvevé. Jakob Boehme, a protestáns misztikus és életfilozófus fogalmazta meg a híres tételt, miszerint minden dolog egy Igen-ben és egy Nem-ben gyökerezik. Leibniz tanítása a végességről és a rosszról, valamint Kant elemzése a kategorikus formák végességéről egyaránt magában foglalja a nemlétet. Hegel dialektikája a tagadást a természet és a történelem dinamikus hatalmaként mutatja be; az életfilozófusok pedig Schelling és Schopenhauer óta az „akaratot” alapvető ontológiai kategóriának tartják, mert az akarat képes önmagát tagadni anélkül, hogy elveszítené önmagát. A folyamat és a keletkezés fogalma Bergson és Whitehead filozófiájában ugyanúgy magában foglalja a nemlétet, mint a létet. A modern egzisztencialisták, főleg Heidegger és Sartre a nemlétet (*Das Nichts, le néant*) ontológiai gondolkodásuk központjába állították; Bergyajejev pedig – aki Dionüsziosz és Boehme követője – kidolgozta a nemlét ontológiáját, mely az Istenben és az emberben lévő „mé-ontikus” szabadságra épül. A nemlét fogalmának ezek a filozófiai alkalmazásai felfoghatók úgy is, mint amelyek arra a vallási tapasztalatra utalnak, miszerint minden teremtett dolog átmeneti, és a „démoni” valóság hatalma megtapasztalható az emberi lélekben és a történelemben. A bibliai vallásban ezek a negativitások döntő

szerepet játszanak – a teremtésről szóló tanítás dacára. A démoni, az istenellenes őselv, mely mindazonáltal részesedik az isteni valóság hatalmában, a bibliai elbeszélés drámai csomópontjain jelenik meg.

Ennek ismeretében nem sok jelentősége van annak, hogy sokan logikai alapon tagadják a nemlét fogalmi jellegét és igyekeznek eltávolítani azt a filozófiai szintérről, kivéve, ha negatív formában kell ítéletet hozniuk. Hiszen a kérdés az, hogy vajon mit mondanak a negatív ítéletek a lét jellegéről. Mi az ontológiai feltétele a negatív ítéleteknek? Hogyan jön létre az a valóságtartomány, ahol a negatív ítéletek lehetségesek? Nos, a nemlét fogalma valóban nem hasonlítható a többi fogalomhoz. Minden más fogalom tagadása ez; de mint ilyen elkerülhetetlen gondolati tartalom, és ahogy azt a gondolkodás története mutatja, a legfontosabb az önmagaként-lét után.

Ha azt kérdezzük, hogy miképpen viszonyul a nemlét az önmagaként-léthez, csak metaforikusan válaszolhatunk: a lét „átfogja”, magába öleli önmagát és a nemlétet. A lét a nemlétet önmagában hordja, mint olyasmit, ami örökké jelen van és örökké legyőzheti a nemlétet az isteni élet folyamatában. Az alapja mindannak, ami van, nem egy halott, mozgás és keletkezés nélküli identitás; ez az alap élő teremtőiség. Teremtő módon igenli önmagát, örökkévaló módon győzi le saját nemlétét. Mint ilyen, ez az alap, az összes véges létező önigenlésének mintája és a létbátorság forrása.

A bátorságot általában úgy jellemzik, mint lelki erőt a félelem legyőzésére. A félelem jelentése túlságosan is nyilvánvalónak tűnik további kutatások végzésére. Ám az utóbbi évtizedekben a mélylélektan az egzisztencialista filozófiával vállvetve határozottan kiállt

amellett, hogy a félelem és a szorongás között éles különbség van, és hogy mindkét fogalom pontosabb meghatározásra szorul. Korunk szociológiai elemzései kimutatták, hogy a szorongás igen jelentős csoportjelenség. A szépirodalomban és a képzőművészetekben a szorongás lett az egyik központi téma – tartalmilag és formailag egyaránt. Ennek hatására a művelt rétegek tudatára ébredtek saját szorongásuknak és annak, hogy a köztudatot áthatják a szorongás képzetei és szimbólumai. Ma már szinte közhelynek számít, amikor korunkat „a szorongás korának” nevezzük. Ez egyaránt igaz Amerikára és Európára is.

Mindazonáltal a bátorság ontológiájához szükségünk van a szorongás ontológiájára is, mert a kettő összefügg. És elképzelhető, hogy a bátorság ontológiájának fényében a szorongás néhány alapvető aspektusa is láthatóvá válik. Első tételünk a szorongás természetével kapcsolatban a következő: a szorongás az az állapot, melyben egy létező ráébred lehetséges nemlétére. Ugyenezen állításunk rövidebb formában így hangozhatna: a szorongás a nemlét egzisztenciális tudatosulása. Ebben a mondatban az „egzisztenciális” szó azt jelenti, hogy nem a nemlét absztrakt fogalma váltja ki a szorongást, hanem a nemlét tudata része az ember saját létének. Nem az egyetemes múlandóság felismerése és nem mások halála, hanem ezeknek az eseményeknek a hatása arra a bennünk szüntelenül meglévő, rejtett tudatra, hogy meg kell halnunk – ez váltja ki a szorongást. A szorongás a végesség, saját végességünk megtapasztalása. Az embernek mint embernek ez a természetes szorongása, de valamilyen módon minden élőlényben megvan ez. Ez a nemléttől való szorongás, szorongás az ember végessége mint végesség miatt.

A félelem és a szorongás függése egymástól

A szorongásnak és a félelemnek ugyanaz az ontológiai gyökere, de a kettő nem ugyanaz a maga ténylegességében. E köztudott tényt sokan oly mértékben hangsúlyozták és túlhangsúlyozták, hogy az ellene való reakció nemcsak a túlzásokat rombolhatja le, hanem a megkülönböztetés igazságát is. A félelemnek, szemben a szorongással, meghatározott tárgya van (ezzel a legtöbben egyetértenek), mellyel szembe lehet nézni, amelyet elemzés alá lehet venni, támadni lehet és el lehet viselni. A félelem tárgya bevonható a cselekvés körébe, és ezáltal részesedni lehet benne – akár oly módon is, hogy harcolunk ellene. Ezáltal a félelem önigenlésünk részévé tehető. A bátorság a félelem valamennyi tárgyával szembesülhet, hiszen objektumokról van szó, és lehetővé teszik a részesedést. A bátorság magába vonhatja a meghatározott objektumok által kiváltott félelmet, hiszen egy ilyen objektumnak, bármily félelmetes is, van egy oldala, mely részesedik bennünk és amelyben mi részesedünk. Mondhatjuk, hogy amíg a félelemnek van valamilyen *tárgya*, addig a szeretet a részesedés értelmében legyőzheti a félelmet.

A szorongással azonban nem ez a helyzet, mert a szorongásnak nincsen tárgya, sőt paradox módon a szorongás objektuma éppenséggel minden objektum tagadása. Ennélfogva a szorongással kapcsolatban semmiféle részesedés, küzdelem és szeretet nem lehetséges. Aki szorong, amennyiben ez valóban pusztá szorongás, segítség nélkül kiszolgáltatott a szorongásnak. A szorongás állapota éppen ez: segítség nélkül lenni – s ez jól megfigyelhető mind az állatok, mind az ember esetében. A szorongás a céltalanság, az irány elveszté-

se, a nem megfelelő reakciók, az „intenciók” hiányának kifejeződése – vagyis olyan állapot, amikor egy létező számára elveszett az ismeret és az akarat értelmes tartalma. Ennek a meghökkentő viselkedésnek az oka egy olyan objektum hiánya, melyre a szubjektum – szorongó állapotban lévén – koncentrálna. Az egyetlen objektum maga a fenyegetés, nem a fenyegetés forrása, hiszen a fenyegetés forrása a „semmi”. Kérdezhetnénk, hogy vajon ez a fenyegető „semmi” nem egy tényleges fenyegetés még ismeretlen, meghatározatlan lehetőség. A szorongás ez esetben az ismeretlentől való félelem lenne. Ám a szorongásra nem elégséges ez a magyarázat. Hiszen az ismeretlennek megszámlálhatatlanul sok tartománya van, melyek mindenki számára mást és mást jelentenek, ám szorongás nélkül szembesülhetünk velük. Az ismeretlen egy sajátos fajtája esik egybe a szorongással. Ez maga az az ismeretlen, mely természeténél fogva nem ismerhető meg, mert ez a nemlét.

A félelem és a szorongás különböznek, de nem válnak szét. Közvetlenül jelen vannak egymásban: a félelem fullánkja szorongás, a szorongás a félelem felé törekszik. A félelem: félelem valamitől, szenvedéstől, személyi vagy közösségi elutasítástól, valakinek vagy valaminek az elvesztésétől, a meghalás pillanatától. Ám annak a fenyegetésnek az elővételezésében, mely ezekből a dolgokból ered, nem az általuk a szubjektumra rákényszerített negativitás a félelmetes, hanem az e negativitás lehetséges következményeitől való szorongás. A kiemelkedő példa – mely több is mint példa – a halálfélelem. Amíg félelem, addig az a tárgya, hogy elővételezzük, hogy valamely betegség vagy egy baleset végez velünk, és ezzel elővételezzük a ret-

tenetes agóniát vagy mindennek az elvesztését. Ha viszont *szorongás*, akkor tárgya a „halál utáni” abszolút ismeretlen, a nemlét, mely akkor is nemlét marad, ha jelen tapasztalataink képzeeteivel ruházzuk fel. Azok az álmok, melyeket – Hamlet monológja, a „lenni vagy nem lenni” szerint – halálunk után álmodhatunk és amelyek mindannyiunkból gyávát csinálnak, nem nyilvánvaló tartalmuk miatt félelmetesek, hanem azért, mert képesek szimbolizálni a semmi, vagy vallásos kifejezéssel, az „örök halál” fenyegetését. A pokol szimbólumai Danténél szorongást váltanak ki, ám nem a bennük foglalt objektív képzetek miatt, hanem azért mert azt a „semmit” fejezik ki, melynek hatalmát a vétek szorongásában tapasztaljuk meg. Az *Inferno*-ban leírt helyzetek egyikével sem lehet bátran szembenézni a részesedés vagy a szeretet alapján. De éppen ez is az értelme: ez lehetetlen; más szavakkal: nem valóságos helyzetekről van szó, hanem az objektum-nélküliség, a semmi szimbólumairól.

A halálfélelem minden más félelemben meghatározza a szorongás elemét. A szorongás, amennyiben nem módosítja valamely objektumtól való félelem, mindig csupasz szorongás, a végső nemlét szorongása. Közvetlen szemléletben a szorongás annak a kínos átélése, hogy nem vagyunk képesek megbirkózni egy sajátos helyzet fenyegetésével. A tüzetesebb elemzés azonban feltárja, hogy bármely sajátos helyzettől való szorongásban benne foglaltatik az emberi szituáció miatti szorongás. A félelem rettenetes eleme és a félelmet megalapozó valóság nem egyéb, mint az a szorongás, hogy az ember nem képes a saját létét megőrizni. Tehát abban a pillanatban, amikor a „csupasz szorongás” uralkodik el a tudatunkon, megszűnnek a félelem

korábbi objektumai és meghatározhatatlanná válnak. Ekkor úgy tűnnek fel, mint amilyenek részben már korábban is voltak, tehát mint az ember alapvető szorongásának tünete. S mint ilyenek kívül esnek a legbátrabb ellentámadás hatókörén is.

Ez a helyzet kényszeríti a szorongó szubjektumot arra, hogy félelmének tárgyakat keressen. A szorongás arra törekszik, hogy félelemmé váljon, mert a félelem már szembesíthető a bátorsággal. Egy véges lény képtelen arra, hogy a csupasz szorongást egy villanásnyi időnél tovább elhordozza. Akik megtapasztalták már ezeket a pillanatokot, mint például a misztikusok a „lélek éjsötétjében”, vagy Luther a kétségbeejtő démoni támadások közpette, vagy Nietzsche-Zarathustra a „nagy megcsömörlésben”, azok mind a szorongás elképzelhetetlen rettenetéről beszélnek. Ez a rettenet rendszerint úgy kerülhető el, hogy a szorongást valamitől – s voltaképp mindegy is, hogy mitől – való félelemmé alakítjuk át. Az ember szíve nemcsak bálványgyártó műhely (ahogy Kálvin mondta), hanem félelemgyártó műhely is. Bálványokat azért gyárt, hogy elkerülje Istent, félelmeket pedig azért, hogy elmeneküljön a szorongás elől; és a kettő összefügg. Mert szembesülni azzal az Istennel, aki a valóságos Isten, azt jelenti, hogy szembesülni az abszolút nemlét fenyegetésével. A „csupasz abszolút” (hogy Luther kifejezésével éljünk) „csupasz szorongást” vált ki; hiszen ez minden véges önigenlés kiiktatása, és nem lehet tárgyává félelemnek és bátorságnak (lásd 5. és 6. fejezet). Ám végeredményében hiábavaló az igyekezet, hogy a szorongást félelemmé alakítsuk át. Az alapvető szorongás, vagyis a véges létező szorongása a nemlét fenyegetése miatt nem szüntethető meg. Hozzá tartozik a létezéshez.

A szorongás típusai

A szorongás három típusa és az emberi természet

A nemlét attól a léttől függ, melyet tagad. „Függ” – ez két dolgot jelent. Egyrészt azt, hogy a létnek ontológiai elsőbbsége van a nemléttel szemben. Maga a nemlét fogalma is jelzi ezt, és ez logikai szükségszerűség. Nem lenne lehetséges a tagadás, ha nem volna megelőzőleg igenlés, amit tagadni lehet. Természetesen a lét leírható a nemlét fogalmaival is, és egy efféle leírás azzal a lenyűgöző preracionális ténnyel igazolható, hogy a valami van és nem a semmi. Mondhatnánk, hogy a „lét a semmi őséjszakájának tagadása”. Ám ezzel máris elismerjük, hogy egy efféle őssemmi nem lehetett sem semmi, sem valami, hogy csak valami ellentétéként lehet semmivé. Más szavakkal: a nemlét mint nemlét ontológiai státusza a léttől függ. Másodszor, a nemlét a lét sajátos minőségeitől függ. Önmagában a nemlétnek nincs minősége és nincsenek minőségi különbségei. De a léttel való viszonyában lesznek. A lét tagadásának jellegét az határozza meg, amire a tagadás irányul. Ez teszi lehetővé, hogy a nemlét minőségeiről, s következésképpen a szorongás típusairól beszéljünk.

Eddig árnyalás nélkül használtuk a nemlét fogalmát, ugyanakkor a bátorságról szólva az önigenlésnek többféle formáját is megemlítettük. E formák megfelelnek a szorongás különböző formáinak és csak velük korrelációba állítva érthetőek meg. Azt javaslom, hogy a szorongásnak három típusát különböztessük meg, annak megfelelően, hogy a nemlét három irányban fenyegeti a létet. A nemlét fenyegeti az ember ontikus önigenlését – viszonylagos fenyegetése a végzet, abszo-

lút fenyegetése a halál. A nemlét fenyegeti az ember spirituális (lelki) önigenlését – viszonylagosan mint üresség, abszolút módon mint értelmetlenség. A nemlét fenyegeti az ember erkölcsi (morális) önigenlését, viszonylagosan mint vétek, abszolút módon mint kárhoztatás. Ennek a hármasság fenyegetésnek a tudata a három formában megjelenő szorongás: tehát a végzettől és haláltól – röviden: a haláltól – való szorongás formájában, az ürességtől és az értelemvesztéstől – az értelmetlenségtől – való szorongás formájában és a bűntől és a kárhoztatástól – röviden: a kárhozattól – való szorongás formájában. A szorongás mindhárom formájában egzisztenciális, abban az értelemben, hogy a létezéshez (egzisztenciához) mint olyanhoz tartozik, és nem valamely abnormis elmeállapothoz, mint például a neurotikus (és pszichotikus) szorongás. A neurotikus szorongás természetét és kapcsolatát az egzisztenciális szorongással egy másik fejezetben tárgyaljuk. Most az egzisztenciális szorongás három formájával kell foglalkoznunk, mégpedig először az egyéni életben megmutatkozó valóságukkal, azután a nyugati történelem különböző korszakaiban való megnyilatkozásaikkal. Már most le kell szögeznünk azonban, hogy a típusok különbözősége nem jelent kölcsönös kizárást. Az első fejezetben már láttuk, például, hogy a sztoikusnál megjelenő létbátorság nemcsak a halálfélelmet, hanem az értelmetlenségtől való félelmet is legyőzi. Nietzsche-nél pedig azt találtuk, hogy bár az értelmetlenség fenyegetése játszotta a főszerepet, a haláltól és kárhoztatástól való szorongást is szenvedélyesen támadta. A klasszikus kereszténységben mindenki a bűnt és a halált tekintette ama kettős ellenségnek, amely ellen a hit bátorságának harcolnia kell. A szo-

rongás (és a bátorság) három formája közvetlenül egymásban vannak, de általában az egyik határozza meg a többit.

Szorongás a végzet és a halál miatt

A nemlét a végzet és a halál által fenyegeti ontikus öngenlésünket. Az „ontikus” szó a görög *ón* (lét, létező) szóból származik, s itt az jelenti, hogy valamely lény a maga egyszerű létezésében mond igent önmagára. (Az ontológia szó a lét természetére vonatkozó filozófiai elemzést jelöli.) A végzet és a halál miatti szorongás a legalapvetőbb, a legáltalánosabb, és elkerülhetetlen. Semmit sem érnek azok az érvek, melyeket szétoszlatására sorakoztatnak fel. S bármilyen hatásosak is legyenek (az egyébként hatástalan) érvek a „lélek halhatatlanságáról”, egzisztenciális szempontból nem tudnak meggyőzni. Hiszen egzisztenciálisan mindenki tudatában van annak, hogy énjét teljesen elveszíti a biológiai halállal. Az egyszerű elme ösztönösen tudja, amit az ontológia oly bonyolultan fogalmaz meg: a valóság alapszerkezete az én–világ korreláció, és ha az egyik oldalról eltűnik a világ, akkor a másik oldalról eltűnik az én is, és ami megmarad, az lehet a kettejük közös alapja, de nem a kettejük szerkezeti korrelációja. Régi megfigyelés, hogy a haláltól való szorongás egyenes arányban fokozódik az individualizálódás fokozódásával, és hogy a kollektivista kultúrákban élő emberek kevésbé kiszolgáltatottak az ilyen típusú szorongásnak. A megfigyelés helytálló, ám helytelen az a magyarázata, hogy a kollektivista kultúrákban nincs alapvető halál-szorongás. A kollektivista kultúrákat a kollektivizmust jellemző sajátos bátorság-típus külön-

bözteti meg az individualizáltabb kultúráktól (ld. 4. fejezet 2. rész), és ameddig ez a típus épségben marad, képes a haláltól való szorongás csillapítására. Mivel azonban a bátorságnak számos belső és külső (pszichológiai és rituális) tevékenység és szimbólum révén kell létrejönnie, az alapvető szorongást a kollektivizmusban is le kell győzni. Ha még lehetőségként sem lenne jelen, sem a háborúra, sem ezen társadalmak büntetőjogi törvényeire nem találnánk magyarázatot. Ha nem volna halálfélelem, a törvénynek vagy egy erősebb ellenségnek a fenyegetése teljesen hatástalan maradna – márpedig nyilván nem az. Az ember mint ember minden civilizációban szorongva ismeri föl a nemlét fenyegetését, és bátorságra van szüksége, hogy ennek dacára igent mondjon önmagára.

A halál miatti szorongás alkotja azt az állandó horizontot, melyen belül a végzettől való szorongás hatékony lehet. Hiszen az ember ontikus önigenlésével szembeni fenyegetés nemcsak a halál abszolút fenyegetése, hanem a végzet relatív fenyegetése is. Azzal, hogy a „végzet” fogalmával jelöljük a szorongásoknak ezt a csoportját, arra az elemre irányítjuk a figyelmet, mely valamennyi szorongásban közös: ez pedig esetlegességük, kiszámíthatatlanságuk, céltalan és értelmetlen jellegük. És ez a tapasztalataink kategórikus szerkezete alapján is leírható. Kimutatható, hogy esetleges az idői létezésünk, azután esetleges az is, hogy ebben és nem egy másik korszakban létezzünk, s hogy ez a korszak egy esetleges időpillanatban kezdődik, és egy esetleges pillanatban ér véget, és tele van olyan tapasztalatokkal, melyek maguk is esetlegesek, akár a mennyiségük, akár a minőségük szerint. Kimutatható, hogy esetleges a térbeli létezésünk is (esetleges, hogy

éppen ezen a helyen találjuk magunkat és nem mást, és hogy ez a hely ismerős volta ellenére is idegen), hogy a mi magunk jellegzetességei is esetlegesek, és esetleges az a hely is, ahonnan világunkra tekintünk, és esetleges az a valóság, melyet szemlélünk, tehát a világ is esetleges. Mindkettő (az idő és a tér is) lehetne más és más: éppen ebben van esetlegességünk, és éppen ez váltja ki a szorongást térbeli létezésünk miatt. Kimutatható, hogy esetleges az okozatok összefüggése is, melynek mi magunk is része vagyunk, akár a múltra, akár a jelenre, akár a világunkból érkező rossz dolgokra, akár a saját énkünk mélységében rejlő erőkre gondolunk. Az esetlegesség nem azt jelenti, hogy okozatilag meghatározatlan, hanem azt jelenti, hogy a létezésünket meghatározó okoknak nincs végső szükségszerűsége. Vannak, ám nem vezethetők le logikailag. Helyzetünk az okozati viszonyok hálójában esetleges. Az okozati viszonyok minden pillanatban esetleges módon determinálnak minket, és esetleges módon löknek ki maguk közül a végső pillanatban.

Az esetlegesség szabálya: végzet, és a végzet miatti szorongás azon alapul, hogy a véges lény tudatában van annak, hogy létezése minden szempontból esetleges, létének nincs végső szükségszerűsége. A végzetet általában a szükségszerűséggel szokták azonosítani, melyen az elkerülhetetlen okozati meghatározottságot értik. Ám a végzetet nem az okozati szükségszerűség teszi a szorongás tárgyává, hanem a végső szükségszerűség hiánya, a végzet irracionális és áthatolhatatlan sötétsége.

A nemlét fenyegetése az ember ontikus önigenléssel szemben abszolút (a halál fenyegetése), és relatív (a végzet fenyegetése). De ez a relatív fenyegetés

csak azért lehet fenyegetés, mert ott áll mögötte az abszolút fenyegetés. A végzet nem válthatna ki elkerülhetetlen szorongást, ha nem állna mögötte a halál. És a halál nemcsak a végső pillanatban áll a végzet és a végzetes esetlegességek mögé, amikor az ember kivetetik a létezésből, hanem ott áll a létezés minden pillanatában. A nemlét mindenütt jelenvaló, és akkor is szorongást vált ki, amikor a halál nem fenyeget közvetlenül. Ott van ama tapasztalatunk mögött, hogy mi – és velünk együtt minden – a múltból a jövő felé űzünk, anélkül, hogy volna akár egyetlen pillanat is, mely ne töröltetne el. Ott áll társadalmi és egyéni létezésünk bizonytalansága és otthontalansága mögött. Ott áll a gyengeség, a betegségek és a balesetek következtében ránk zúduló fizikai és szellemi erőpróbák mögött. Mindezekben a végzet ténylegesül, ezen keresztül pedig a nemlét szorongása vesz rajtunk erőt. Mi megpróbáljuk a szorongást félelemmé alakítani, s bátran szembenézni a félelmet megtestesítő dolgokkal. S ez részben sikerül is, ám valahogy mégis mindig tudatában maradunk annak, hogy a szorongást nem azok a dolgok váltják ki, melyekkel szemben küzdelmet folytatunk, hanem maga az emberi szituáció. Ebből támad a kérdés: vajon van-e létbátorság, van-e bátorság az önigenléshez mindannak ellenére, ami az ember ontikus önigenlését fenyegeti?

Szorongás az üresség és az értelmetlenség miatt

A nemlét egész valójában fenyegeti a embert, tehát ugyanúgy fenyegeti spirituális önigenlését, mint az ontikust. A spirituális önigenlés mindig megjelenik, ha az ember teremtő módon él az értelem különböző szfé-

ráiban. A „teremtő” ebben az összefüggésben nem az eredeti teremtést jelenti, mely egy géniusz alkotása, hanem a spontán életfolytatást, akciót és reakciót az ember kultúrájának tartalma szerint. Ahhoz, hogy az ember spirituálisan teremtő lehessen, nem kell kreatív művésznek, tudósnak vagy államférfinak lennie, elég, ha értelemtelen módon részesedik ezeknek az eredeti teremtéseiben. Az ilyen részesedés teremtő, ha – akár a legkisebb mértékben is – megváltoztatja azt, amiben részesedünk. Kiváló példa erre az, amikor egy nyelv teremtő módon átformálódik a kreatív költőnek vagy írónak és azoknak a kölcsönös egymásra hatásában, akikre a költő vagy az író közvetve vagy közvetlenül befolyást gyakorol és akik erre spontán módon reagálnak. Aki az értelmes dolgokkal teremtő módon él, igent mond önmagára mint aki részesedik az értelmes dolgokban. Szereti önmagát, mint aki részesedik a spirituális életben és szereti annak valóságát. Szereti azt, mert hozzátartozik a saját beteljesedéséhez és mert általa válik ténylegessé. A tudós szereti az igazságot, amit felfedez, és szereti önmagát, mint aki felfedezte azt. Felfedezésének tartalma által az, aki. Ezt nevezzük spirituális önigenlésnek. S ha nem fedezett fel semmit, csupán részesedett a felfedezésben, az is ugyanúgy spirituális önigenlés.

Az ilyen tapasztalat feltételezi, hogy komolyan vesszük a spirituális életet, hogy ez végső meghatározottságunk tárgya. Ez pedig azt feltételezi, hogy benne és általa a végső valóság nyilatkozik meg. Az olyan spirituális életet, melyben ez nem tapasztalható, kétféle formában fenyegeti a spirituális önigenlést támadó nemlét: az egyik az üresség, a másik az értelmetlenség.

Az értelmetlenség fogalmával a spirituális önigenlést abszolút módon fenyegető nemléte jelöljük, az üresség fogalmával pedig a nemléte relatív fenyegetését. E kettő legalább annyira nem azonos, mint a halál és a végzet fenyegetése. Ám az üresség háttérében pontosan ugyanúgy ott áll az értelmetlenség, mint ahogy a halál áll a kiszámíthatatlan végzet mögött.

Az értelmetlenség miatti szorongás: szorongás a végső meghatározottság elvesztése miatt, vagyis a minden értelemnek értelmet adó értelem elvesztése miatt. Ezt a szorongást a spirituális központ elvesztése váltja ki, vagyis annak a válasznak az elvesztése, mely bármilyen szimbolikus és indirekt is, választ hordoz a létezés értelmének kérdésére.

Az üresség miatti szorongást az váltja ki, hogy a nemléte fenyegeti a spirituális élet sajátos elemeit. A hit külső események vagy belső folyamatok következtében omlik össze: az ember elzáratik attól, hogy teremtő módon részesedhessen egy kulturális szférában, összezavarodik valami miatt, amire szenvedélyesen igent mondott, valami arra kényszeríti, hogy újra meg újra más tárgyat keressen imádata számára, mert szétporlik az értelmük, és a teremtő szenvedély közömbösségbe vagy utálatba csap át. Mindent megpróbál, és semmi sem elégíti ki. A hagyomány – legyen az bármilyen nemes, dicséretes, szeretetreméltó – elveszíti erejét, s nem tud tartalmat adni a *mának*. És a jelenlegi kultúra még kevésbé képes tartalmat adni. Az ember szorongva fordul el minden konkrét tartalomtól, és végső értelmet keres, ám csak azt ismeri fel, hogy pontosan a spirituális központ elvesztése volt az, ami a spirituális élet sajátos tartalmát kiüresítette. De spirituális központ nem hozható létre akaratlagos úton, az

erre irányuló kísérletek csak még mélyebb szorongást okoznak. Az üresség miatti szorongás az értelmetlenség ősmélyiségéhez űz minket.

Az üresség és az értelemvesztés annak a kifejeződése, hogy a nemlét fenyegeti a spirituális életet. Ez a fenyegetés benne foglaltatik az ember végességében, és az ember elidegenedése által válik ténylegessé. A kételkedés fogalmaival is jellemezhető, aszerint, hogy a kételkedésnek teremtő és romboló funkciói vannak az ember lelki életében. Az ember azért tud kérdezni, mert elkülönült *attól*, amiről *abban* részesedve kérdez. Minden kérdésben benne van a kételkedés eleme, annak tudata, hogy amiről kérdezzük, az nem a miénk. A szisztematikus kérdésben a szisztematikus kételkedés hat; ilyen például a kartéziánus kételkedés. A kételkedésnek ez az eleme a feltétele minden spirituális életnek. A spirituális életet nem a részlemként ható kételkedés, hanem a totális kételkedés fenyegeti. Ha az a tudat, hogy valami nem a miénk, elnyeli annak tudatát, hogy valami a miénk, akkor a kételkedés többé már nem módszertani eljárás, hanem egzisztenciális reménytelenség. Hogy ennek bekövetkeztét megakadályozza, a spirituális élet igyekszik magát megőrizni, s bekapcsolódik mindabba, ami erőt ad, ami még nem omlott össze, legyen az hagyomány, öntörvényű meggyőződés vagy érzelmi vonzódás. Ha pedig már lehetetlen a kételkedés megszüntetése, az ember bátran elfogadja azt, anélkül, hogy földadná meggyőződését. Vállalja a tévedés kockázatát és az ezzel a kockázattal járó szorongást. Ily módon elkerüli a szélsőséges helyzetet – mindaddig, amíg maga a kockáztatás nem válik elhordozhatatlanná, és ez a reménytelen igazság teljessé nem lesz.

Ekkor az ember egy másik úton próbálkozik: A kételkedés alapja az, hogy az ember elkülönült a valóság egészétől, hogy hiányzik életéből az egyetemes részese-
desés, hogy egyedi énje elszigetelődött. Megpróbál hát kitörni ebből a helyzetből, és igyekszik azonosítani magát valami egyediségfölötti dologgal, feladja elkülönültségét és önmagára vonatkoztatottságát. Elmene-
kül attól, hogy szabadon kérdezhet és válaszolhat, és beleveti magát egy olyan helyzetbe, melyben nem tesz föl újabb kérdéseket, és behódol a korábbi kérdéseire kapott tekintélyelvű válaszoknak. Hogy elkerülje a kérde-
zés és a kételkedés kockázatát, lemond a kérde-
zés és a kételkedés jogáról. Lemond önmagáról, hogy megmentse a lelki életét. „Menekül a szabadságtól” (Fromm), hogy megmeneküljön az értelmetlenség miatti szorongástól. Im már nem magányos, nincsenek egzisztenciális kétségei, nem él reménytelenségben. „Részesedik”, és lelki életének tartalmában részese-
desve igent mond rá. Az értelmet megmentette, de az ént feláldozta. S mivel a kételkedés behódoltatása áldozattal járt, mert saját énje szabadságának feláldozását kívánta meg, a győzelem lenyomatot hagy a vissza-
nyert bizonyosságon: a fanatikus magabiztosság lenyomatát. A fanatizmus a spirituális önfeladás korrelatívuma: jól mutatja ezt az a másfajta szorongás, melyet azáltal akarnak legyőzni, hogy egyforma erőszakkal támadják azokat, akik általában nem értenek egyet, meg azokat is, akik a spirituális életnek azokkal az ele-
meivel nem értenek egyet, melyeket a fanatikusnak saját magában kell elfojtania. S mivel ezeket el kell fojtania önmagában, másokban is el kell fojtania őket. Szorongása arra kényszeríti, hogy üldözze a más véleményen levőket. A fanatikus ember gyengesége abban

van, hogy azok, akik ellen harcol, valójában rejtett módon fogva tartják őt, és végső soron ez az a gyengeség, melybe ő és társai belebuknak.

Az eszmék és értékek rendszerét nem mindig a személyes kételkedés ássa alá vagy üresíti ki. Ez bekövetkezhet akkor is, amikor már nem fogják fel eredeti kifejezőereje szerint, vagyis nem érzékelik, hogy kifejezné az emberi szituációt és válaszolna az egzisztenciális kérdésekre. (Nagyjából ez a helyzet a kereszténység dogmatikai szimbólumaival.) Vagy az eszmék és az értékek rendszere azért veszíti el értelmét, mert a jelenkor tényleges feltételei annyira eltérnek attól a kortól, amikor a spirituális tartalom megteremtődött, hogy új teremtésre van szükség. (Nagyjából ez volt a helyzet az ipari forradalom előtt.) Ilyen körülmények között a spirituális tartalmak lassú kiüresedésének folyamata kezdődik el, mely eleinte nem észlelhető, és csak a már előrehaladott állapotában, sokszerű hatást kiváltva érzékelhető, s végső stádiumában mint értelmetlenség vált ki szorongást.

Az ontikus, illetve a spirituális önigenlést meg kell különböztetnünk, de nem választhatjuk szét őket. Az ember léte magában foglalja az ember kapcsolatát az értelemmel. Az ember csak azáltal lehet emberi, hogy megérti és formálja a valóságot, formálja világát és önmagát az értelmek és értékek szerint. Az ember léte még a legprimitívebb emberi lény legprimitívebb megnyilatkozásaiban is spirituális. Az „első” értelmes mondatban potenciálisan benne van az ember spirituális életének teljes gazdagsága. Ezért az ember spirituális létével szembeni fenyegetés az ember egész létét fenyegeti. Ennek a legtöbbet mondó kifejeződése az a vágy, hogy az ember inkább lemond a maga ontikus

létezéséről, mintsem hogy reménytelen ürességben és értelmetlenségben maradjon. A halálöszton nem ontikus, hanem spirituális jelenség. Freud a sosem szűnő és sosem kielégülő libido értelmetlenségére való reakciót az ember lényegi természetével azonosította. Ám ez a reakció mindössze csak az egyik kifejeződése az ember egzisztenciális elidegenedésének és annak, hogy a spirituális élete értelmetlenségévé bomlott fel. Ha, másrészt, az ontikus önigenlést gyengíti meg a nemlét, annak spirituális közöny és üresség lehet a következménye, mely az ontikus és spirituális negativitás körét teremti meg. A nemlét mindkét oldalról, mind az ontikus, mind a spirituális oldalról fenyeget; ha az egyik oldalról fenyeget, fenyeget a másikról is.

A vétek és a kárhoztatás miatti szorongás

A nemlét egy harmadik oldalról is fenyeget: fenyegeti az ember erkölcsi önigenlését. Az ember léte, tehát mind az ontikus, mind pedig a spirituális léte, nemcsak adott, hanem feladat is az ember számára. Az ember felelős a maga létéért; szó szerint: felelnie kell arra a kérdésre, hogy mit kezdett önmagával. A kérdést az ember bírálja teszi fel, aki nem más, mint az az ön maga, aki egyidejűleg önmagával szemben áll. Ez a helyzet váltja ki azt a szorongást, mely – viszonyfogalommal élve – a vétek miatti szorongás; abszolút fogalommal élve pedig az önelvetés vagy a kárhoztatás miatti szorongás. Az ember: „véges szabadság”; a szabadság nem a meghatározatlanságot, hanem azt a képességet jelenti, hogy az ember képes meghatározni magát a saját létének középpontjában hozott döntései révén. Az ember mint véges szabadság: a saját végességének

esetlegességei között szabad. De e korlátok között azzá kell lennie, amivé lennie kellene, be kell töltenie rendeltetését. Az ember az erkölcsi önigenlés valamennyi aktusában hozzájárul rendeltetése (sorsa) beteljesítéséhez, potenciális léte aktuálissá tételéhez. Az etika feladata az, hogy filozófiailag és teológiailag leírja ennek a beteljesedésnek a természetét. De bárhogy is fogalmazzuk meg a normát, az ember képes ellene cselekedni, képes ellentmondani saját lényegi létének, képes elveszíteni a sorsát. És az ember önmagától való elidegenedettségének körülményei között ez ténylegesen így is van. A nemlét még abban is jelen van, amit az ember a legnagyobb tettének tart, és megakadályozza, hogy tökéletes legyen. A jó és a rossz mélységes kétértelmősége hatja át minden tettet, mert ez a kétértelműség eleve áthatja az egész létét. Az ember erkölcsi önigenlésében ugyanúgy keveredik a nemlét a léttel, mint a spirituális és az ontikus önigenlésében. Ennek a kétértelműségnek a tudata a vétkekesség érzete. A bíró, aki ő maga és egyúttal önmagával szemben áll, aki „együtt tudja” (*consciencia*) mindazt, amit teszünk és amik vagyunk, negatív ítéletet hoz, amit vétkeként tapasztalunk meg. A vétek miatti szorongás ugyanazt az összetett jellegzetességet mutatja, mint az ontikus és a spirituális nemlét miatti szorongás. Az erkölcsi öntudat valamennyi aktusában jelen van és totális önelutasítás felé úz bennünket, a kárhozottság érzete felé – mely nem valami külső büntetés, hanem a sorsvesztésünk miatt érzett kétségbeesés.

Az ember, hogy ezt a szélsőséges helyzetet elhárítsa, megpróbálja a vétek miatti szorongást erkölcsi cselekvéssé átformálni, függetlenül annak tökéletlen és kétértelmű jellegétől. Bátran beemeli a nemlétet a maga

erkölcsi önigenlésébe. Ez kétféleképpen történhet, az ember tragikus és személyes helyzetének kettőssége szerint. Az első lehetőség a végzet esetlegességein alapul, a második a szabadsággal járó felelősségen. Az első út a negatív ítélettel, illetve az azt megalapozó erkölcsi parancsokkal való szembeszegüléshez, a második út erkölcsi rigorizmushoz és az ebből fakadó önelégültséghez vezethet. Az elsőt rendszerint anomizmusnak, a másodikat legalizmusnak nevezzük. Mindkettőben a vétek miatti szorongás áll a háttérben és tör újra meg újra a felszínre, az erkölcsi kétségbeesés szélsőséges helyzetét kiváltva.

Erkölcsi szempontból a nemlétet meg kell különböztetnünk, de nem választhatjuk el az ontikus és a spirituális nemléttől. A szorongás mindegyik típusa közvetlenül jelen van a szorongás másik két típusában. Pál apostol híres kifejezése: „a bűn, mint a halál fulánkja” arra utal, hogy a vétek miatti szorongás közvetlenül jelen van a halálfélelemben. És a végzet és a halál fenyegetését mindig felébresztette és fokozta a bűntudat. Az erkölcsi nemlét fenyegetése az ontikus nemlét fenyegetésében tapasztalható meg. A végzet esetlegességeit erkölcsi értelmezésben fogjuk fel: a végzet a negatív ítéletet hajtja végre, amikor megtámadja és talán le is rombolja az erkölcsileg elítélt személy ontikus alapját. A szorongásnak ez a két formája egymást hívja elő és támogatja. A spirituális és morális nemlét ugyanígy függ egymástól. Az erkölcsi normának, az ember lényegi létének való engedelmesség kizárja a radikális ürességet és értelmetlenséget. Ha a spirituális tartalmak elveszítették erejüket, az erkölcsi személyiség önigenlése lesz az az út, melyen az értelem újra felfedezhető. Az egyszerű kötelességtudat

megmenthet az ürességtől, míg az erkölcsi tudat szét-hullása akaratlanul is kiszolgáltatottá tesz a spirituális nemlét támadása előtt. Másrészt az egzisztenciális kétkedés megingathatja az erkölcsi önigenlést, és nemcsak az összes erkölcsi alapelveket, hanem egyáltalán az erkölcsi önigenlés értelmét is a szkepszis ősmélyiségébe taszíthatja. Ebben az esetben a kétkedést véteknék érzik, s ugyanakkor a bűntudatot aláássa a kétkedés.

A reménytelenség értelme

A szorongás három típusa oly módon fonódik egybe, hogy noha általában az egyik képviseli a meghatározó szint, a másik kettő is részesedik a szorongás állapotának színképében. Mindhárom és a hármuk egységét megalapozó valóság is egzisztenciális, vagyis benne foglaltatnak az ember mint ember létezésében, végeségében és elidegenedésében. A reménytelenség állapotában teljesednek ki, melyhez mindhárom hozzájárul. A reménytelenség: végső „határ”-helyzet. Nem léphetünk túl rajta. Természetét jól mutatja a szó etimológiája: reménytelenség = remény nélküliség. Nincs kiút a jövő felé. A nemlétet abszolút győztesnek érezzük. Ám győzelmének van egy korlátja; a nemlétet győztesnek érezzük, az érzés viszont létet feltételez. Elegendő lét marad ahhoz, hogy érezzük a nemlét ellenállhatatlan erejét, és ez a reménytelenségben való reménytelenség. A reménytelenség fájdalma abban van, hogy egy létező tudatában van annak, hogy képtelen igent mondani magára a nemlét hatalma miatt. Következésképpen meg akar szabadulni ettől a tudattól és attól, ami feltételezi azt, tehát attól a létezőtől, aki tud. Meg akar szabadulni önmagától – de nem te-

heti. A reménytelenség kettőzött formában jelenik meg, mint reménytelen kísérlet a reménytelenségtől való megszabadulásra. Ha a szorongás csak a végzet és a halál miatti szorongás volna, az önként választott halál kiút lehetne a reménytelenségből. Az oly kívánatos bátorság lehetne a *nem*-léthez való bátorság. Az ontikus önigenlés végső formája az ontikus öntagadás aktusa lenne.

De a reménytelenség egyúttal a vétek és a kárhozzátás miatti reménytelenség is. És elkerülésére nincs mód, még az ontikus öntagadás révén sem. Az öngyilkosság megszabadíthat a végzet és a halál miatti szorongástól – ezt a sztoikusok is tudták. De nem szabadíthat meg a vétek és a kárhozzátás miatti szorongástól – ezt pedig a keresztények tudják. Ez az állítás épp annyira paradox, mint amennyire paradox az erkölcsi szféra és az ontikus egzisztencia viszonya általában. De igaz állítás, melyet azok igazolnak, akik teljesen átérték a kárhozzátás miatti reménytelenséget. A kárhozzátás elkerülhetetlen jellegét nem lehet ontikus fogalmakkal kifejezni, tehát olyan fogalmakkal, melyek a „lélek halhatatlanságával” kapcsolatos képzetekből támadtak. Minden ontikus állításban alkalmaznunk kell a végesség kategóriáját, ám a „lélek halhatatlansága” a végesség és a kárhozzátás miatti reménytelenség végtelen meghosszabbítása lenne (ez viszont ellentmondás, mert a „vég” nem lehet végtelen). Tehát azt a tapasztalatot, hogy az öngyilkosság nem menekülés a bűn elől, az erkölcsi parancs kvalitása, és e parancs megtagadásának kvantitása szerint kell értelmeznünk. A vétek és a kárhozzátás kvalitatív értelemben, s nem kvantitatív értelemben végtelen. Végtelen a terhük, és ez nem mozdítható el az ontikus önelvetés valamely

véges aktusával. Ez teszi a reménytelenséget kétség-beejtővé, vagyis elkerülhetetlenné. Ebből „nincs kiút” (Sartre). Az üresség és az értelmetlenség miatti szorongás egyaránt részese a reménytelenség ontikus és morális elemének. Amíg a végesség kifejeződése, addig eltávolítható az ontikus önelvetés révén: ez űzi a radikális szkepticizmust az öngyilkosság felé. Ha az erkölcsi széthullás következménye, ugyanazt a paradoxont váltja ki, mint a reménytelenség erkölcsi eleme: nincs belőle ontikus kiút. Ez megzavarja az ürességben és értelmetlenségben ható öngyilkossági szándékokat, mert tudatosul, hogy az öngyilkosság hiábavaló.

A reménytelenség eme jellegzetességét látva nem csoda, ha az egész emberi életet úgy értelmezik, mint folytonos menekvést a reménytelenség elől. És ez az igyekezet többnyire sikeres. A szélsőséges helyzetek ritkán következnek be, és talán vannak olyanok, akik sohasem jutnak extrém helyzetbe. Az ilyen helyzetek elemzésének célja nem is az, hogy mindennapos emberi tapasztalatként rögzítsük azokat, hanem, hogy rámutassunk azokra az extrém lehetőségekre, melyek fényében értelmeznünk kell a mindennapos emberi szituációt. Nem vagyunk mindig teljesen tudatában annak, hogy meg kell halnunk, de annak a tapasztalatnak a fényében, hogy meg kell halnunk, egész életünket másképpen tapasztaljuk meg. Ehhez hasonlóan a reménytelenség szorongása sincs mindig jelen. Ám azok a ritka alkalmak, amikor jelen van, az egész létezés értelmezését megváltoztatják.

A szorongás szakaszai

A szorongás három típusának megkülönböztetését a nyugati civilizáció története is alátámasztja. Azt látjuk, hogy az ókori civilizáció végén az ontikus szorongás a meghatározó, a középkor végén az erkölcsi (morális) szorongás, az újkor végén pedig a spirituális szorongás. Ám bármelyik típusé is legyen a döntő szerep, a szorongás másik két típusa is mindig jelen van.

Az ókor végéről, valamint a végzet és a halál miatti szorongásról már éppen eleget szóltunk a sztoikus bátorság elemzésekor. Szociológiai háttérét is ismerjük: a hódító birodalmak összecsapásai, Nagy Sándor keleti hódításai, utódainak torzsalkodása, Kelet és Nyugat meghódítása a római köztársaság által Caesar és Augustus korában, az Augustus utáni császárok zsarnokoskodása, a független város- és nemzetállamok megsemmisülése, az arisztokratikus-demokratikus társadalom-szerkezet hagyományos képviselőinek háttérbe szorulása, az egyént eluraló érzés, hogy olyan természetesi és politikai hatalmak kezében van, melyeket sem befolyásolni, sem kiszámítani nem tud – mindezek együtt egy rettenetes szorongást váltottak ki, illetve fölkellették a végzettel és a halállal szembeszegülő bátorság utáni vágyat. Ugyanakkor az üresség és az értelmetlenség miatti szorongás sokak (főleg a műveltek) számára lehetetlenné tette, hogy megtalálják ennek a bátorságnak az alapját. Az ókori szkepticizmusban már a szofisták legelső képviselőinél egyesültek a tudósi és egzisztenciális elemek. A szkepticizmus késő antik formája nem volt más, mint reménytelen lemondás a helyes cselekvés és helyes gondolkodás lehetőségéről. Ez olyan sivatagba űzte az embereket, ahol az

elvi és gyakorlati döntések szükségességét a lehető legkisebbre redukálták. Ám azoknak a többsége, akik megtapasztalták az üresség miatti szorongást és az értelmetlenség miatti kétségbeesést, úgy próbáltak szembenézni mindezzel, hogy cinikusan megvetették a spirituális önigenlést. De a szorongást még a szkeptikus arrogancia sem rejthette el. A vétek és a kárhozzátás miatti szorongás igen erősen hatott azok között, akik különböző misztérium-kultuszokban gyakorolták a megtisztulás és az elégtétel rítusait. A beavatottak köre szociológiai értelemben aligha határozható meg. A legtöbb esetben még rabszolgákat is fogadtak maguk közé. Ám hasonlóan a nem zsidó antik világhoz, a bűnnek ők is inkább a tragikus, mintsem a személyes aspektusát tapasztalták. A bűn a lélek megfertőződése az anyagi valóság vagy a démoni hatalmak által. Tehát a vétek miatti szorongás, hasonlóan az üresség miatti szorongáshoz, másodlagos marad a végzet és a halál miatti szorongás uralmán belül.

Csak a zsidó-keresztény üzenet hatása változtatott ezen a helyzeten, ám oly radikálisan, hogy a középkor vége felé a vétek és a károztatás szorongása volt a döntő. Ha volt korszak, mely megérdemli a „szorongás kora” nevet, akkor az a reformáció előtti és a reformáció idejének kora volt. A kárhozzátás miatti szorongás, melyet „Isten haragja” szimbolizált, és a pokol és a tisztítóűz képzete fokozott, arra készítette a késő középkor emberét, hogy különböző módokon próbálja meg a szorongását enyhíteni: zarándokutak a szent helyekre, ha lehetett, főleg Rómába; aszketikus gyakorlatok, olykor túlzásokba esve; vallásos tisztelet az ereklyék iránt, melyeket néhol tömegével gyűjtöttek; az egyházi büntetések elfogadása és a búcsúk utáni vá-

gyakozás; növekvő részvétel a miséken és a gyónásokon, az imádkozás és az alamizsnálkodás fokozódása. Röviden, a középkor embere szüntelenül ezt kérdezte: Hogyan csillapíthatom Isten haragját, hogyan szerezhetem meg az isteni könyörületet, a bűnbocsánatot? A szorongásnak ez az uralkodó formája magába zárta a másik két formát. A halál megszemélyesített figurája tűnt fel a festményeken, a költészetben és a prédikációkban. De olymódon, hogy a halál és a bűn együtt jelentek meg. A halál és az ördög egymás szövetségesei voltak e korszak szorongásos képzetvilágában. A végzet szorongása a késői antikvitás betörésével tért vissza. A reneszánsz művészetben „Fortuna” lett az egyik kedvelt szimbólum, és még a reformátorok sem voltak mentesek az asztrológiai képzetektől és félelmektől. A végzet szorongását fokozta a démoni erőktől való félelem, mely erők közvetlenül hatottak az emberekre, az embereken keresztül betegséget, halált és mindenféle pusztulást okozva. Ugyanakkor a végzetet kiterjesztették a halálon túlra, a purgatórium (tisztítóűz) utolsó előtti állapotára, valamint a menny és pokol végső állapotára. A végső sors sötéttségét nem lehetett eloszlatni; még a reformátorok sem voltak képesek erre, ahogy azt a predesztinációról szóló tanításuk mutatja. Összességében tehát a végzettől való szorongás úgy jelenik meg, mint részelem a vétek miatti szorongás és a fenyegető kárhoztatás állandó tudatának uralkodó valóságában.

A késői középkor nem a kételkedés kora volt; és az üresség és értelemvesztés miatti szorongás mindössze kétszer jelent meg, ám mindkét alkalom figyelemre méltó és jelentős a jövő szempontjából. Az egyik a reneszánsz volt, amikor megújult az elméleti szkepszis,

és az értelem kérdése a legérzékenyebb szellemű embereket gyötörte. Michelangelo prófétái és szibillái, valamint Shakespeare Hamletje jelzik az értelmetlenség miatti szorongás hatalmát. A másik alkalom az a démoni támadás volt, melyet Luther tapasztalt meg, és amely nem tekinthető erkölcsi értelemben vett kísértésnek, sem a fenyegető kárhozat miatti kétségbeesésnek, hanem csakis úgy értelmezhető, hogy a saját munkájába és üzenetébe vetett hite párologott el, és a nyomában semmi sem maradt. Hasonló tapasztalatok (a lélek pusztasága vagy éjszakája) igen gyakran történtek a misztikusok körében is. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindegyik esetben a véték miatti szorongás maradt az uralkodó, és majd csak a humanizmus és a felvilágosodás győzelme után (melyek azután a nyugati társadalom vallásos alapját is alkották) válhattott dominánssá a spirituális nemlét miatti szorongás.

A véték és kárhozzátás miatti szorongás szociológiai okát nem nehéz felismerni. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy ez az ok a vallásos vezérlésű középkori kultúra védelmi egységének felbomlása volt. Pontosabban szólva azt kell hangsúlyoznunk, hogy ez az ok a művelt középosztály felemelkedése: a nagyvárosi polgárság arra törekedett, hogy saját élményanyagaként birtokolja azt, ami addig pusztán egy objektív, hierarchikusan ellenőrzött szentségi és dogmatikai rendszer részét alkotta. Ebben a törekvésben azonban vagy leplezniük, vagy – ellenkezőleg – nyíltan vállalniuk kellett az egyházzal való összeütközést, melynek tekintélyét még elismerték. Hangsúlyoznunk kell a politikai hatalom koncentrációját a fejedelmek, illetve a hivatali-katonai kormányzatuk kezében, mely azután megszüntette a feudális rendszerben kisebb hatalom-

mal rendelkezők függetlenségét. Hangsúlyoznunk kell az állami abszolutizmust, mely a városi és a vidéki tömegeket „alattvalókká” formálta át, kiknek egyetlen kötelessége az lett, hogy dolgozzanak és engedelmeskedjenek, anélkül, hogy bármi hatalmuk lett volna ellenállni az abszolút uralkodók önkényének. Hangsúlyoznunk kell a korai kapitalizmus által kiváltott gazdasági katasztrófákat, mint például az arany beáradását az Új Világból, a parasztság megfosztását birtokaitól stb. Ezekben – az amúgy közismert – változásokban egy kétoldalú konfliktus tette lehetővé a véték miatti szorongás dominanciáját, a valamennyi társadalmi csoportot átjáró függetlenségi törekvések, illetve az abszolutista hatalomkoncentráció közötti konfliktus. A nominalizmus és a reformáció irracionális, parancsoló, abszolút Istene részben a korszak társadalmi, politikai és szellemi abszolutizmusából kapta vonásait; és viszont, az ezen istenkép által kiváltott szorongás részben annak a szorongásnak a kifejeződése, melyet a széthulló középkor alapvető társadalmi konfliktusa váltott ki.

Az abszolutizmus hanyatlása, a liberalizmus és a demokrácia kibontakozása, a technikai civilizáció felemelkedése, mely azután valemennyi ellenfelét legyőzte, ám egyúttal saját felbomlását is előrevetítette – ezek a szorongás harmadik nagy korszakának szociológiai kiváltó okai. Ebben a korszakban az üresség és az értelmetlenség miatti szorongás dominál. Itt már a spirituális nemlét fenyeget. A morális és az ontikus nemlét fenyegetése természetesen jelen van, de immár nem függetlenek, nem korlátlanok. Ez a helyzet oly mértékben meghatározza a könyvünkben feszegetett kérdést, hogy alaposabb elemzésre szorul, mint a meg-

előző két korszak, és ezt az elemzést kapcsoljuk majd össze az 5. és 6. fejezet építő javaslataival.

Igen fontos, hogy a szorongás mindhárom korszaka egy-egy történelmi kor végén jelenik meg. Az emberekben – bár különböző formákban – meglévő szorongás, akkor válik általánossá, ha a megszokott értelmi, hatalmi, vallási és közösségi szerkezetek széthullanak. Ezek a szerkezetek, legalábbis, amíg hatnak, egy védelmi rendszer korlátai között tartják a szorongást, e védelmi rendszer a részesedés bátorságának rendszere. Az egyén, aki részesedik egy ilyen rendszer intézményeiben és életmódjában, nem szabadul meg szorongásától, ám rendelkezésére áll több közismert módszer is szorongásának legyőzéséhez. A nagy változások idején ezek a módszerek elvesztik hatékonyságukat. A régi és az új közötti konfliktusok (melyek során a régi gyakran új módszerekkel akarja megőrizni magát, az új pedig a régi dolgokból meríti erejét) minden irányban szorongást váltanak ki. Egy ilyen helyzetben a nemlét kettős arcot ölt, kétféle alkonyatot idéz (melyek talán e két arc kifejezései). Az egyik típus a megsemmisítő szűkösség, a menekvés reménye nélküli csapdahelyzet miatti rettegés kiváltotta szorongás. A másik típus a nyitottság, a végtelen, az alakatlan tér miatti szorongás, melybe céltalanul hull bele az egyén. Azok a társadalmi helyzetek, melyeket ily módon szoktak jellemezni, valamiféle menekvés nélküli csapdához, vagy valamiféle sötét, ismeretlen ürességhez hasonlíthatók. Ugyanannak a valóságnak a két arcáról van szó, melyek mindazokban fölébresztik a rejtett szorongást, akik megpillantják őket. A mi időnkben szinte mindenki látja őket.

Patológiás szorongás, vitalitás és bátorság

A patológiás szorongás természete

Az előző részekben az egzisztenciális szorongás három formáját mutattuk be, ez a szorongás az emberi létezéssel együtt adott. Viszont a nem-egzisztenciális szorongást, mely az emberi életben alkalomszerűen felbukkanó események következménye, eddig csak futólag említettük. Itt az ideje, hogy rendszerezett formában beszéljünk róla. Természetesen a szorongásnak és a bátorságnak jelen könyvünkben felvázolt ontológiája nem terjedhet ki arra, hogy a neurotikus szorongás pszichoterápiás elméletét is bemutassa. Korunkban számos ilyen elméletről folyik a vita, és a vezető pszichoterapeuták, közöttük maga Freud, eltérő értelmezéseket fejtenek ki. Az eltérő elméletekben azonban van egy közös nevező, nevezetesen az, hogy a szorongás annak a tudatosulása, hogy a személyiség szerkezeti elemei között megoldatlan konfliktusok feszülnek, ilyenek például a tudattalan késztetések és az elfojtási normák közötti konfliktusok, vagy a személyiség központjának uralására törő eltérő késztetések közötti konfliktusok, vagy a képzelt világok és a valódi világ megtapasztalása közötti konfliktusok, vagy a nagyság

és a tökéletesség utáni törekvés és az ember saját kicsinységének és tökéletlenségének megtapasztalása közötti konfliktusok, vagy a mások és a társadalom általi, vagy akár az egyetemes elfogadottság utáni vágy és az elutasítottság megtapasztalása közötti konfliktus, vagy a létezésvágy és a lét látszólag elhordozhatatlan terhe közötti konfliktus, mely utóbbi előhívja a nyílt vagy rejtett vágyat a nemlét után. Ezek a tudattalan, tudatalatti vagy tudatos, be nem ismert vagy beismert konfliktusok a szorongás hirtelen feltoluló, vagy tartósan megmaradó szakaszaiban jelennek meg. Rendszerint az előbb felsorolt magyarázatok egyikét tekintik az alapvető szorongás okának. Amikor az alapvető szorongást nem kultúrális, hanem pszichológiai szempontból kutatják, az analízis gyakorlati és elméleti szakemberei vizsgálódnak. Ám a legtöbb kísérletnél azt látjuk, hogy hiányzik az alapvető és a leszámraztatott kritériumok megkülönböztetése. A magyarázatok ugyanis a tényleges tünetek és az alapvető szerkezetek együttesére irányulnak. Mivel azonban a megvizsgált anyag olyannyira változatos, többnyire nem meggyőző, ha az anyag valamely részét központi jelentőségűvé emelik. Így jogosult másféle elméletet is figyelembe venni, mert a pszichoterapikus elméletek briliáns felismeréseik ellenére ugyancsak zűrzavaros képet mutatnak. Ennek oka abban van, hogy hiányzik az egzisztenciális szorongás és a patológiás szorongás, valamint az egzisztenciális szorongás különböző formái közötti világos különbségtétel. És ez nem is végezhető el kizárólag mélylélektani elemzés révén, a kérdés ugyanis ontológiai jellegű. A szorongás tekintetében csak az emberi természet ontológiai megértésének

fényében lehetséges a pszichológia és a szociológia által feltárt anyagot átfogó és szilárd elméletbe rendezni.

A patológiás szorongás az egzisztenciális szorongás egyik, sajátos körülmények között bekövetkező állapota. Ezeknek a körülményeknek az általános jellege a szorongásnak az önigenléshez és a bátorsághoz való viszonyától függ. Láttuk már, hogy a szorongás miképp igyekszik félelemmé változni annak érdekében, hogy olyan tárgya lehessen, mellyel a bátorság szembezállhat. A bátorság nem szünteti meg a szorongást. Mivel a szorongás egzisztenciális jellegű, nem szüntethető meg. Ám a bátorság felveszi magába a nemlét miatti szorongást. A bátorság önigenlés „annak ellenére”, a nemlét ellenére. Aki bátran cselekszik, az a nemlét miatti szorongást magára vállalja saját önigenlése által. A két határozószó: magá-*ra*, illetve magá-*ba* metaforikusan értendő, és a szorongást úgy tűnteti fel, mint az önigenlés teljes szerkezetének egyik elemét, azt az elemet, mely az önigenlést az „annak ellenére” minőségével ruházza fel és ezáltal bátorsággá formálja át. A szorongás a bátorság felé fordít minket, hiszen a másik lehetőség a reménytelenség. A bátorság magára veszi a szorongást, ellenáll a reménytelenségnek.

Ez az elemzés adja kezünkbe a kulcsot a patológiás szorongás megértéséhez. Ha valaki nem tudja bátran magára vállalni önnön szorongását, csak úgy menekülhet meg a reménytelenség szélsőséges állapotától, hogy neurózisba menekül. *A neurózis a nemlét elkerülése a lét elkerülése által.* A neurotikus állapotban sem hiányzik az önigenlés, sőt igen erős és hangsúlyos is lehet. De a megerősített én redukált én. Az én néhány vagy számos képessége elől elzáródik a megvalósulás lehetősége, mert a lét ténylegesítése magában

foglalja a nemlét elfogadását és az ezzel járó szorongást is. Aki nem képes az erőteljes önigenlésre – a nemlét miatti szorongás ellenére –, az gyenge, redukált önigenlésre kényszerül. A saját lényegi vagy potenciális léténél kevesebbre mond igent. Feladja képességeinek egy részét, hogy megmentse, ami megmaradt. Ez a szerkezet tárja fel a neurotikus jelleg kétértelműségeit. A neurotikus sokkal érzékenyebb a nemlét fenyegetésére, mint az átlagember. S mivel a nemlét a lét misztériumát tárja fel (ld. 6. fejezet), a neurotikus sokkal kreatívabb is, mint az átlagember. Az önigenlésének ez a korlátozott kiterjesztése (extenzitása) csak nagyobb elmélyüléssel (intenzitással) egyensúlyozható ki, de olyan elmélyüléssel, mely egy sajátos pontra szűkül le, s amit a valóság egészéhez való torz viszony kísér. Bár a patológiás szorongásnak pszichotikus jellegzetességei vannak, számos kreatív momentum is felbukkanhat. Bőségesen elegendő példa található erre a tényre a kreatív emberek életrajzaiban. És ahogy az ördögösök példája mutatja az Újszövetségben, az átlagos lét alá süllyedt embereknek is lehetnek olyan belátás-szikrái, melyet sem a tömeg, de még Jézus tanítványai sem kapnak meg: a Jézus jelenléte által kiváltott mélységes szorongás már Jézus működésének korai szakaszában is feltárja számukra Jézus messiási valóságát. Az emberi kultúra története újra és újra azt bizonyítja, hogy a neurotikus szorongás áttöri a mindennapos önigenlés falait, és olyan szintjeit nyitja meg a valóságnak, melyek közönségesen rejtve maradnak.

Ez azonban elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy vajon az átlagember normális önigenlése nem korlátozottabb-e, mint a neurotikus patológikus önigenlése, s kö-

vetkezésképpen vajon nem a patológiás szorongás és önigenlés állapota-e az ember rendes állapota. Gyakran mondják, hogy mindenkiben vannak neurotikus elemek, és hogy a beteg és az egészséges szellem között csupán mennyiségi különbség van. Ezt az elméletet alátámaszthatjuk azzal is, hogy a legtöbb betegségnek pszichoszomatikus jellege van, és hogy a betegség elemei még a legegészségesebb testben is jelen vannak. Amennyiben a pszichoszomatikus korreláció érvényes, úgy a betegség elemei az egészséges szellemen is jelen vannak. Van tehát különbség a neurotikus és az átlagos szellem között? És – a nyilván fennálló számos átmenetet is figyelembe véve – egészen éles volna ez a különbség?

A neurotikus és az egészséges (noha potenciálisan neurotikus) személyiség közötti különbség a következő: a neurotikus személyiség, aki sokkal érzékenyebb a nemlétre és az ennek következtében ható mélyebb szorongásra, egy rögzített, ám korlátozott és nem valóságos önigenlést épít fel. Ez olyan, mint egy vár, melybe visszahúzódik, és amelyet a pszichológiai ellenállás valamennyi eszközét bevetve megvéd a támadásokkal szemben, jöjjenek azok a valóság felől, vagy az analitikus felől. És ez az ellenállás hordoz is némi ösztönös bölcsességet. A neurotikus tudatában van a veszélyes helyzetnek, hogy nem reális önigenlése összetörhet és helyét semmiféle reális önigenlés nem foglalja el. A veszély tehát az, hogy vagy egy másik és jobban védhető neurózisba esik, vagy összetörik a korlátozott önigenlése és ezzel végtelen reménytelenségbe zuhan.

Más a helyzet az átlagszemélyiség normális önigenlése esetében. Ez is töredékes. Az átlagember távol

tartja magát a szélsőséges helyzetektől, bátran szembe-
besül a félelem konkrét objektumaival. Általában nincs
tudatában a nemlétnek és a személyisége mélyén rej-
tőző szorongásnak. De töredékes önigenlése nem rögzített és védve van a szorongás föltornyosuló fenyege-
tésétől. Az átlagember sokkal több irányban kapcsolódik a valósághoz, mint a neurotikus. Kapcsolatainak kiterjedése (extenzitásában) messze felülmúlja a neurotikusét, de nincsen olyan mélysége (intenzitása), mely a neurotikust kreatívvá teszi. Szorongása nem kényszeríti arra, hogy képzeletbeli világokat alkosson. Úgy mond igent önmagára, hogy egységben marad a valóságnak azon részeivel, mellyekkel kapcsolatban áll, és ezeket nem is kell határozottan körülírnia. Ez teszi őt egészségesse, legalábbis a neurotikushoz viszonyítva. A neurotikus ember beteg, és gyógyulásra van szüksége, mert konfliktusban áll a valósággal. Ebben a konfliktusban a valóság fájdalmat okoz neki, hiszen szüntelen behatol védelmi várába és a mögötte húzó-dó képzelt világba. Korlátozott és rögzített önigenlése egyrészt megvédi a szorongás elviselhetetlen nyomásától, másrészt, és ugyanakkor lerombolja őt, mert szembefordítja a valósággal és a valóságot is őellene fordítja, és ezzel a szorongásnak egy újabb elviselhetetlen támadását váltja ki. A patológiás szorongás, a benne foglalt kreatív polaritás dacára, betegség és komoly veszély. Gyógyítani kell, éspedig azáltal, hogy a létbátorság részévé kell tenni, mely egyszerre extenzív és intenzív.

Van egy momentum, melyben az átlagember önigenlése neurotikussá lesz; akkor, amikor az általa megszokott valóság megváltozik, és veszélyeztetni kezdi azt a töredékes bátorságot, mellyel eddig kordá-

ban tudta tartani a félelem tárgyait. Ha ez bekövetkezik – és a történelem kritikus korszakaiban gyakran bekövetkezik – az önigenlés patológikussá válik. A változáshoz kapcsolódó veszélyek, a bekövetkező dolgok ismeretlensége, a jövő sötétsége az átlagembert a rögzített rend fanatikus védelmezőjévé teszi. Ugyanolyan kényszeresen védelmezni kezdi azt, mint ahogy a neurotikus védelmezi képzelt világának várát. Elveszíti a valóságra vonatkozó viszonyító képességét, a szorongás ismeretlen mélységeit éli át. Ám ha nem képes önigenlése részévé tenni ezt a szorongást, akkor ez neurózissá válik. Ez a magyarázata a tömegneurózisnak, mely rendszerint egy-egy történelmi korszak végén tűnik fel (lásd a korábbi fejezetet a nyugati történelem három szorongási korszakáról). Ilyen korszakokban az egzisztenciális szorongás oly mértékben összekeveredik a neurotikus szorongással, hogy a történészek és az analitikusok képtelenek világos választóvonalakat húzni. Mikor lesz, például, patológikussá a kárhóztatás miatti szorongás, mely az aszkézist motiválja? Vajon a démoni miatti szorongás *minden esetben* neurotikus, sőt pszichotikus? Milyen mértékben tulajdoníthatók a neurotikus szorongásnak az ember nyomorúságát taglaló egzisztencialista leírások?

Szorongás, vallás és gyógyászat

E fenti kérdések szükségessé teszik, hogy megvizsgáljuk a gyógyítás útját is, melynek kapcsán két tudomány, a teológia és a orvostudomány küzd egymással. Az orvostudomány, s mindenekelőtt a pszichoterápia és a pszichoanalízis, gyakran azt állítja, hogy a szoron-

gás gyógyítása az ő feladata, mert minden szorongás patológikus. A gyógyítás lényege a szorongás teljes mértékben való kiküszöbölése, mert a szorongás betegség, jobbára pszichoszomatikus, máskor mindössze pszichológikus jelleggel. A szorongás valamennyi formája gyógyítható, s mivel a szorongásnak nincsen ontológiai gyökere, nincs egzisztenciális szorongás. Tehát az orvosi felismerés és az orvosi segítség – szól a végkövetkeztetés – a létbátorság útja; az orvosi hivatás az egyetlen gyógyító hivatás. Bár ezt a szélsőséges felfogást egyre kevesebb orvos és pszichoterapeuta vallja, elméleti szempontból mégis jelentős marad. Egy olyan döntést hordoz az ember természete felől, melyet nyilvánvalóvá kell tennünk, még akkor is, ha pozitivistá módon ellenáll az ontológiának. A pszichoanalitikus, aki azt állítja, hogy a szorongás minden esetben patológikus, nem tagadhatja a betegség *potencialitását* az emberi *természetben*, és minden emberi lény esetében számolnia kell a végesség, a kétség és a bűn tényeivel; a saját előfeltételei alapján kell számolnia a szorongás egyetemességével. Nem kerülheti el az emberi természetre vonatkozó kérdést, hiszen hivatása gyakorlása közben nem mellőzheti az egészség és a betegség, az egzisztenciális és a patológikus szorongás közti megkülönböztetést. Ez az oka annak, hogy általában a gyógyászat – és sajátosan a pszichoterápia – egyre több képviselője keres együttműködést a filozófusokkal és a teológusokkal. És ezért alakult ki ebben az együttműködésben a „tanácsadás” gyakorlata, mely – mint minden célul kitűzött szintézis – egyszerre vesélyes és ígéretes a jövőre nézve. Az orvosi fakultásnak olyan antropológiára van szüksége, mely révén betöltheti elvi feladatát; és ilyen antropológiára nem

tehet szert, ha nem működik együtt szüntelenül az összes olyan fakultással, melyeknek központi tárgya az ember. Az orvosi hivatás célja az, hogy segítsen az emberi létezés néhány problémájának, közelebbről a betegségnek nevezett problémáknak a megoldásában. De nem segíthet az emberen anélkül, hogy állandóan együtt ne működne az összes olyan hivatással, melyek célja, hogy segítsen az embernek mint embernek. Bármely átfogó antropológia és bármely az embernek nyújtott segítség a különböző szempontok együttműködésének függvénye. Csak ily módon lehetséges megérteni és megvalósítani az emberi létezőt, az ember lényegi önigenlését, létbátorságát.

A teológiai fakultás és a gyakorlati lelkipásztori szolgálat ugyanezzel a problémával szembesül. A teológiai antropológia és a lelkészi gyakorlat antropológiai felfogása ontológiát feltételez. Ez a magyarázata annak, hogy a teológia – története szinte valamennyi korszakában – kereste a filozófia segítségét, dacára a gyakori teológiai és népies tiltakozásnak (mely párban áll azzal, ahogy a gyakorlati gyógyászat tiltakozik a gyógyászat filozófiája ellen). Am bármilyen sikeres is legyen a filozófiától való menekülés, az antropológia tekintetében ez nyilvánvalóan sikertelen törekvés. Ezért az emberi természet értelmezése terén a teológia és a gyógyászat akár tudatosan, akár tudattalanul, de elkerülhetetlenül egybekapcsolódik a filozófiával. És a filozófiával egybekapcsolódva egymáshoz is kapcsolódnak, még akkor is, ha ellentétesen értelmezik az embert. A teológia és a gyógyászat ma már tudatában van ennek a helyzetnek, illetve az ezzel járó elméleti és gyakorlati következményeknek. A teológusok és a lelkipásztorok élénken keresik az együttműködést a

gyógyászat terén tevékenykedő emberekkel, és az együttműködésnek számos alkalmi és intézményesített formája alakult ki. Ám a szorongás ontológiai elemzésének hiánya, illetve az egzisztenciális szorongás és a patológiás szorongás közti különbségtétel elmulasztása legalább annyi teológust és lelkészt, mint amennyi orvost és pszichoterapeutát tart távol ettől a szövetéstől. Mivel nem látják a különbséget, nem akarnak úgy tekinteni a neurotikus szorongásra, mint a testi betegségekre, tehát mint olyasmire, ami orvosi segítségre szorul. Ám ha valaki végső bátorságról prédikál egy olyan embernek, aki patologikusan kötődik korlátozott önigenléséhez, az a prédikáció tartalmát vagy dühödten visszautasítja, vagy – ami rosszabb – beépíti önvédelmének erődítményébe, mint olyan elemet, melynek révén további lehetősége adódik elkerülni a valósággal való szembesülést. A vallásos üzenetekre való rajongó válaszok többségét gyanakvással kell fogadnunk; a reális önigenlés szempontja mindenképpen erre kényszerít. A vallás által teremtett létbátorság sokszor nem egyéb, mint létkorlátozási vágy, illetve e korlátozás további megerősítése a vallás ereje révén. S ha a vallás nem vezet ide, vagy nem támogatja közvetlenül a patológikus önbeszűkítést, akkor is csökkentheti az ember nyitottságát a valóságra, legfőképp a benne lakozó valóságra. Ily módon a vallás továbbra is fenntartja és táplálja a potenciálisan neurotikus állapotot. A lelkipásztornak fel kell ismernie ezeket a veszélyeket, és az orvos, a pszichoterapeuta segítségét kell kérnie.

A szorongás kapcsán együttműködő teológiai és orvosi fakultások számára néhány alapelv az ontológiai elemzésből nyerhető meg. Az alapelv az, hogy az

egzisztenciális szorongás és három fő formája nem az orvos *mint* orvos ügye, bár az orvosnak tökéletesen tisztában kell lennie ezzel a szorongással; és fordítva, a neurotikus szorongás és valamennyi formája nem a lelkipásztor *mint* lelkipásztor ügye, noha teljesen tisztán kell látnia azt. A lelkipásztor kérdése arra a létbátorságra irányul, mely felveszi magába az egzisztenciális szorongást. Az orvos kérdése arra a létbátorságra irányul, mely által a neurotikus szorongás megszűnik. Ám a neurotikus szorongás, amint azt az ontológiai elemzésünkben kimutattuk, éppen azt jelenti, hogy az ember képtelen magára vállalni az egzisztenciális szorongást. Tehát a lelkipásztori feladat számításba veszi a saját funkcióját és az orvosi funkciót is. Egyik funkció sem köthető kizárólag azokhoz, akik hivatásszerűen eljárnak benne. Az orvos, és főleg a pszichoterapeuta, burkolt módon közvetítheti a létbátorságot és az egzisztenciális szorongás magunkra vételének erejét. Ezzel nem lesz lelkipásztorrá, és sosem szabad megkísérelnie, hogy a lelkész helyébe lépjen, de segítőtárs lesz a végső önigenlésben, s ezzel lelkipásztori funkciót tölt be. Megfordítva, a lelkipásztor, de akárki más is válhat orvosi segítőtárssá. Nem lesz orvossá, és egyetlen lelkésznek sem szabad arra áhítoznia, hogy *lelkészként* legyen orvos, ám gyógyító erőt sugározhat mind a lélek, mind a test számára a neurotikus szorongás eltávolítása érdekében.

Ha ezt az alapelvet az egzisztenciális szorongás három fő formájára alkalmazzuk, akkor ebből egyéb alapelvek is következnek. A végzet és a halál miatti szorongás nem-patologikus biztonságkeresést vált ki. Az emberi civilizáció jelentős tartományai azt a célt szolgálják, hogy az embernek biztonságot nyújtsanak

a végzet és a halál támadásaival szemben. Az ember felismeri, hogy nincs végső és abszolút biztonság; azt is felismeri, hogy az élet újra és újra bátorságot követel ahhoz, hogy feladjon néhány vagy akár minden biztosítékot a teljes önigenlés érdekében. Mindazonáltal az ember amennyire csak lehet, megpróbálja csökkenteni a végzet hatalmát és a halál fenyegetését. A végzet és a halál miatti patológikus szorongás olyan biztonság felé űz, mely a börtön biztonságához hasonlítató. Aki ebben a börtönben él, képtelen elhagyni azt a biztonságot, amit az önmagára kényszerített korlátozások révén nyert meg. Ám ezek a korlátozások nem a valóság teljes elfogadásán alapulnak. Tehát a neurotikus biztonsága nem igazodik a valósághoz. Attól fél, amitől nem kell félnie, és azt érzi biztonságosnak, ami nem biztonságos. A szorongás, melyet képtelen vállalni, minden valóságalapot nélkülöző képzeteket szül, ám a valóban félelmetes dolgok elől meghátrál. Vagyis miközben sikerül elkerülnie bizonyos veszélyeket, melyek aligha valóságosak, aközben elnyomja annak a tudatát, hogy meg kell halnia, noha éppen ez a mindig jelen levő valóság. A *tévesen áthelyezett* félelem a végzet és a halál miatti szorongás patológikus formájának következménye.

Ugyanez a szerkezet figyelhető meg a vétek és a kárhoztatás miatti szorongás patológikus formáiban. A normális, egzisztenciális szorongás a vétek miatt a személyt arra sarkallja, hogy a vétek elkerülésével megpróbálja elkerülni ezt a szorongást (általában rossz lelkiismeretnek nevezzük). Az erkölcsi önfegyelem és belső értékrend erkölcsi tökéletességet teremt, bár az ember tudatában marad, hogy ezek sem szüntethetik meg azt a tökéletlenséget, mely az ember egzisten-

ciális helyzetének, vagyis saját igaz lététől való elidegenedésének a következménye. A neurotikus szorongás ugyanezt teszi, csak hogy korlátozott, rögzített és nem valóságos módon. A vétkessé válás miatti szorongás, a kárhoztatottság-érzet iszonyata olyan erős, hogy csaknem lehetetlenné teszik a felelősségteljes döntéseket és az erkölcsi cselekvést. Mivel azonban a döntések és a cselekvés nem kerülhető el, egy olyan minimumra redukálja őket, melyet viszont abszolút tökéletesnek tart; és azt a területet, ahol ez a minimum megvalósítható, minden olyan kísérlettel szemben megvédelmezi, mely túl akar lépni rajta. A valóságtól való elkülönülés itt is azzal jár, hogy a vétkesség tudata tévesen áttevődik. A moralizáló önvédelemben élő neurotikus ott látja önmagát vétkesnek, ahol nincs vétek, vagy ahol csak nagyon áttételes módon vétkes az ember. Ám a valóságos vétek és az önkárhoztatás tudata, mely azonos az ember egzisztenciális elidegenedésével, elfojtódik, mert hiányzik a bátorság, mely magára venné azt.

Az üresség és az értelmetlenség miatti szorongás patológikus formái hasonló jellegzetességeket mutatnak. A kétség egzisztenciális szorongása arra készíti a személyt, hogy egy értelmi rendszer révén bizonyosságot teremtsen, és ezt a rendszert a hagyomány és a tekintély támogatja. A kételkedés eleme ellenére (mely az ember véges spiritualitásából adódik), és az értelmetlenség fenyegetése ellenére (mely az ember elidegenedéséből adódik) a szorongást itt a bizonyosság létrehívásával és megőrzésével szüntetik meg. A neurotikus szorongás a bizonyosság fellegvárát építi fel, melyet védelmezni lehet és védelmezni is kell a végsőkig. Ebben a szférában ki van zárva, hogy érvényre jusson az ember kérdezőképessége, és ha az a

veszély támadna, hogy valamely külső kérdés által mégis megkezdődik érvényre jutása, a neurotikus fanatikus elutasítással reagál. Ám a kétségtelen bizonyosság fellegvára nem a valóság sziklájára épült. A neurotikus képtelen arra, hogy szembesüljön a valósággal, és ez kétségeit és bizonyosságait egyaránt valószínűtlenné teszi. Mindkettőt rossz helyre vitte ki. Abban kételkedik, ami gyakorlatilag kétség felett áll, és abban bizonyos, aminek kétséges volta egészen nyilvánvaló. Mindenekfölött nem ismeri el az értelemre vonatkozó kérdést a maga általános és radikális értelmében. Ez a kérdés benne, magában van, mint minden emberben is, az egzisztenciális elidegenedés feltételei között. De nem ismeri el, mert nincs bátorsága, hogy az üresség vagy a kétség és az értelmetlenség szorongását magára vállalja.

A patológikus szorongás elemzése az egzisztenciális szorongáshoz való viszonyában a következő elveket hozta felszínre: 1) Az egzisztenciális szorongásnak ontológiai jellege van, és nem szüntethető meg, hanem a létbátorság részévé kell tenni. 2) A patológiás szorongás annak a kudarcnak a következménye, hogy az én nem tudja magára venni a szorongást. 3) A patológiás szorongás által kiváltott önigenlés korlátozott, rögzített és nem valóságos alapokon nyugszik, és ennek az alapnak a kényszeres megvédéséhez vezet. 4) A patológiás szorongás a végzet és a halál miatti szorongás tekintetében nem valóságos biztonságtudatot eredményez; a bűn és kárhoztatás miatti szorongás tekintetében nem valóságos tökéletesség-érzetet eredményez; a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás tekintetében pedig nem valóságos bizonyosságot. 5) A patológiás szorongás létrejötté esetén az orvosi gyógyászat

tárgya. Az egzisztenciális szorongás a lelkeszi segítség tárgya. Sem az orvosi, sem a lelkeszi funkció nem korlátozódik a hivatás képviselőire: a lelkész lehet orvos (gyógyító) és a pszichoterapeuta lehet pap, és „felebarátjával” kapcsolatban bármelyik ember lehet mindkettő. Ám a funkciókat nem szabad összekeverni, és képviselőiket sem szabad összecserélni. Mindkettőnek az a célja, hogy segítsenek az embereknek a teljes önigenlésre való eljutásban, vagyis abban, hogy elérjék a léthez való bátorságot.

Vitalitás és bátorság

A szorongás és a bátorság pszichoszomatikus jellegű. Mindkettő biológiai és pszichológiai vonzatú. A biológia felől nézve azt mondhatjuk, hogy a félelem és a szorongás olyan örök, melyek jelzik a nemlét fenyegetését egy élőlényel szemben, védelmi és ellenállási akciókat váltanak ki e fenyegetéssel szemben. A félelem és a szorongás e tekintetben úgy is kifejezhető, mint az „örkődő önigenlés”. A félelem előérzete és a szorongás hajtóereje nélkül egyetlen véges lény sem lenne képes létezni. A bátorság ebből a szempontból készség arra, hogy az ember egy teljesebb pozitívitás érdekében vállalja a negatívumokat, melyeket a félelem révén már elővételezett. A biológiai önigenlés magában foglalja a kívánság, a fáradozás, a bizonytalanság, a szenvedés és a lehetséges megsemmisülés elfogadását. Ezen önigenlés nélkül az életet nem lehet sem megőrizni, sem növelni. Minél erősebb egy lény életerege, annál inkább képes igent mondani önmagára, dacára a félelem és a szorongás által jelzett veszélyeknek. Ám

biológiai funkciójuknak ellentmondana, ha a bátorság nem venné figyelembe veszélyjelzéseiket és közvetlen önmegsemmisítéssel járó akcióba kezdene. Ez a nagy igazsága Arisztotelész azon tanításának, hogy a bátorság a helyes út a gyávaság és a vakmerőség között. A biológiai önigenlésnek egyensúlyra van szüksége a bátorság és a félelem között. Ez az egyensúly minden olyan élőlényben megvan, amely képes megőrizni és növelni létét. Ha a félelem intő jeleinek már nincs hatása, vagy ha a bátorság dinamikája elvesztette lendítő erejét, az élet megszűnik. A biztonság, a tökéletesség és a bizonyosság utáni törekvés, melyről eddig szóltunk, biológiai szükségszerűség. Ám biológiailag romboló hatású lesz, ha a biztonsághiány, a tökéletlenség, és a bizonytalanság kockázata teljességgel megszűnik. És megfordítva, az olyan kockázat, melynek valóságos alapja az énünkben és a világunkban van, biológiailag szükségszerű, ám ha nincs ilyen alapja, akkor önpusztító. Tehát az élet magában foglalja mind a félelmet, mind a bátorságot, mint egy olyan életfolyamat elemeit, mely folyamat változást hoz, de lényegében véve egyensúlyon alapul. Amíg az élet rendelkezik ezzel az egyensúllyal, addig képes ellenállni a nemlétnek. Az egyensúly nélküli félelem és az egyensúly nélküli bátorság lerombolja az életet, noha éppen ennek megőrzése és növelése a félelem és a bátorság egyensúlyának a funkciója.

Az olyan életfolyamat, melyben megvan ez az egyensúly, és ezzel együtt a lét ereje is, biológiai kifejezéssel élve: vitalitással, életerővel bíró élet. Tehát a helyes bátorság – a helyes félelemhez hasonlóan – a tökéletes vitalitás megnyilatkozása. A létbátorság a vitalitás funkciója. A fogyatkozó vitalitás ennél fogva fo-

gyatkozó bátorságot jelent. A vitalitás megerősítése a létbátorság megerősítését is jelenti. A neurotikus egyének és a neurotikus korszakok vitalitás-hiányban szenvednek. Biológiai szubsztanciájuk széthullott. Elvesztették a teljes önigenlés, a létbátorság erejét. S akár biológiai folyamatok következtében történik ez, akár nem, biológiai végzetté válik. A megfogyatkozó létbátorság korszakai az egyéni és történelmi biológiai gyengeség korszakai. Az egyensúly nélküli szorongás három nagy korszaka a lecsökkent vitalitás korszaka; egy-egy korszak végét jelölik, és csak olyan életerős csoportok felemelkedése által győzhetők le, mely csoportok felváltották már a vitálisan széthullott csoportokat.

Mindeddig fenntartások nélkül ismertettük a biológiai érvet. Most azonban meg kell vizsgálnunk, hogy mekkora az érvényessége különböző irányokban. Az első kérdés a félelem és a szorongás közötti, korábban már kifejtett különbségre vonatkozik. Kétségtelen, hogy a félelem, mely egy meghatározott tárgyra irányul, biológiai funkciót tölt be: jelzi a nemlét fenyegetését, és védelmi és ellenállási késztetéseket idéz elő. De fel kell tennünk a kérdést: ugyanez áll a szorongásra is? A biológiai érv döntően a félelem fogalmát alkalmazza, a szorongás fogalma csak kivételként jön szóba. És ez szándékosan van így. Biológiaiailag szólva, a szorongás sokkal inkább romboló, mintsem védő jellegű. Mert míg a félelem elvezethet azokhoz az eszközökhöz, melyek által a félelem tárgyait kezelni lehet, addig a szorongás erre képtelen, hiszen a szorongásnak nincsen tárgya. Az a tény – melyre korábban utaltunk –, hogy az élet megpróbálja félelemmé alakítani a szorongást, azt mutatja, hogy a szorongás biológiaiailag ha-

szontalan, és nem lehet az élet védelmének kategóriája szerint magyarázni. A szorongás önfeladó magatartási formákat vált ki. Ennélfogva a szorongás természeténél fogva meghaladja a biológiai érvet.

A második pont a vitalitás fogalmára vonatkozik. A vitalitás jelentése igen súlyos probléma lett a fasizmus és a nemzeti szocializmus óta, mert ezek a vitalitás elméleti hangsúlyait olyan politikai rendszerekbe ültették át, melyek a vitalitás nevében támadták a nyugati világ legtöbb értékét. Platón Lakhészében a bátorság és a vitalitás kapcsolatáról annak a kérdésnek a keretén belül esik szó, hogy vajon az állatoknak van-e bátorsága. Sok minden szól az igenlő válasz mellett: a félelem és a bátorság egyensúlya igen fejlett az állatvilágban. Az állatokat figyelmeztetik a félelmeik, de sajátos körülmények között nem törődnek félelmeikkel, és megkockáztatják a fájdalmat és a megsemmisülést azoknak az érdekében, akik önigenlésüknek egy adott részét alkotják, tehát utódaik, vagy a falka érdekében. Ám e nyilvánvaló tények ellenére, Platón tagadja az állati bátorságot. És ez természetes is, hiszen ha a bátorság annak ismerete, hogy mit kell elkerülni és mit lehet megkockáztatni, akkor a bátorság nem választható el az embertől mint eszes, racionális lénytől.

A vitalitás, az életerő korrelációban van azzal az étellel, melynek erőt ad. Az emberi életerő nem szemlélhető attól elkülönítetten, amit a középkori filozófusok „intencionalitásnak”, vagyis a jelentésekhez való viszonynak neveztek. Az emberi vitalitás éppen akkora, mint az emberi intencionalitás; kölcsönösen függenek egymástól. Ez teszi az embert az összes lény közül a legvitalisabb lényé. Az ember bármilyen adott helyzetet képes meghaladni bármilyen irányban, és ez a le-

hetőség arra kényszeríti, hogy önmagán túli világot alkosson. A vitalitás alkotóerő: az ember képes önmagát meghaladó módon alkotni, anélkül, hogy elveszítené önmagát. Minél nagyobb egy lény önmagán túlit alkotó ereje, annál nagyobb a vitalitása. A technikai alkotások világa a legnyilvánvalóbb kifejeződése az ember vitalitásának és az állati vitalitást végtelenül meghaladó felsőbbségének. Csak az embernek van teljes vitalitása, mert egyedül az embernek van teljes intencionalitása.

Az intencionalitást úgy határoztuk meg, mint „irányultnak lenni értelmes tartalmak felé”. Az ember értelmek-*ben*, jelentések-*ben* él, tehát abban, ami logikailag, esztétikailag, etikailag és vallásosan érvényes. Az emberi szubjektivitást átítatja az objektivitás. A valósággal való találkozásban az én és a világ szerkezetei kölcsönös függésben vannak jelen. Ennek a ténynek a legalapvetőbb kifejeződése a nyelv, mely képessé teszi az embert, hogy elvonatkoztasson a konkrétan adottból, és hogy miután elvonatkoztatott a konkrétan adottból, vissza is térjen hozzá, értelmezze és alakítsa azt. A legnagyobb vitalitással bíró lény az a lény, aki rendelkezik a szóval, és a szó által felszabadult az adott dolgok kötelékéből. A valósággal való találkozásban az ember már eleve fölötte áll ennek a találkozásnak. Tud róla, mérlegeli, más lehetőségek is megkísértik, és a múltra emlékezve elővételezi a jövőt. Ez az ember szabadsága, és életerejét ebben a szabadságban találja meg. Ez a szabadság az ember vitalitásának a forrása.

Ha a vitalitás és intencionalitás összefüggését helyesen értjük, a bátorság biológiai értelmezését is elfogadhatjuk érvényességének korlátai között. Kétségtelen, hogy a bátorság a vitalitás egyik funkciója, ám a

vitalitás nem különíthető el az ember lényének teljességétől, nyelvétől, kreativitásától, spirituális életétől, végső meghatározottságától. Az ember spirituális életének intellektualizálása többek között azzal a szerencsétlen következménnyel járt, hogy a „lélek” szó elsikkadt, és a helyébe az elme (szellem) vagy az intellektus fogalma került, illetve a vitalitásnak a „lélek”-ben lakozó elemét elkülönítették és önálló biológiai erőként kezdték értelmezni. Ily módon az embert száraz intellektusra és értelem nélküli vitalitásra osztották fel. A kettő közötti területet, a szellemi lelket, ahol a vitalitás és az intencionalitás egyesül, gyakorlatilag kiiktatták. Ennek a folyamatnak a végén a reduktív naturalizmusnak már könnyű volt az önigenlést és a bátorságot egy tiszta biológiai vitalitásból származtatni. De az emberben semmi sem „pusztán biológiai”, mint ahogy semmi sem „pusztán szellemi”. Az emberi test minden egyes sejtje részesedik az ember szabadságában és spiritualitásában, és spirituális kreativitásának minden aktusa rászorul vitális erőforrásaira.

Ezt az egységet feltételezte a görög *areté* szó. Fordítható úgy is, mint erény, de csak akkor, ha az erény szó moralizáló mellékjelentéseit eltávolítjuk. A görög fogalom az erőt és az értéket kombinálja, tehát a lét erejét és az értelem teljességét. Az erényes ember (*aretés*) kimagasló értékeket képvisel, és erényének (*areté*) végső próbája az, hogy kész-e önmagát ezekért feláldozni. Bátorsága egyformán kifejezi intencionalitását és vitalitását. A spirituálisan kiformált vitalitás teszi őt erényessé. A fogalom mögött az antik világ azon meggyőződése áll, hogy a bátorság nemes dolog. A bátor ember mintája nem az önpusztító barbár, akinek vitalitása nem teljesen emberi, hanem a művelt görög, aki

ismeri a nemlét miatti szorongást, hiszen ismeri a lét értékét. Hozzátehetjük még ehhez a latin *virtus* szót és származékszavait is, a reneszánsz kori itáliai *virtu*-t és a reneszánsz kori angol *virtue*-t, melyek jelentése hasonló az areté-hez. Azoknak az embereknek a minőségét jelzik, akik egyesítik a férfias erőt (*virtus*) az erkölcsi nemességgel. A vitalitás és az intencionalitás egyesülnek a emberi tökéletességnek ebben az eszményében, melyet a barbarizmus és a moralizmus egyformán kiiktat.

Ezeknek a megfigyeléseknek a fényében azt válaszolhatjuk a biológiai érvre, hogy kevesebbet mond, mint amit a klasszikus antikvitás bátorságnak nevezett. A vitalizmus, amennyiben úgy fogják fel, mint az intencionalitástól elválasztott vitalitást, szükségszerűen a barbárságot emeli fel a bátorság eszményeként. Bár a vitalizmust tudományos érdekre hivatkozva fogalmazzák meg, többnyire éppen naturalista védelmezői szándékával ellentétesen, egy olyan ember előtti felfogást fejez ki, amely a demagógok hatására a bátorság barbár eszményét juttatja érvényre, ez történt például a faszizmusban és a nemzeti szocializmusban. A „tisztá vitalitás” sohasem tiszta, hanem mindig torzult, mert az ember életerejé nem egyéb, mint az ember szabadsága, illetve spiritualitása, melyben intencionalitása és vitalitása egyesül.

Mindazonáltal van még egy harmadik szempont is, mely megkívánja a bátorság biológiai értelmezésének értékelését. Ez pedig az a válasz, melyet a biológizmus ad arra a kérdésre, hogy honnan származik a bátorság. A biológiai érv válasza a következő: abból a vitális erőből, mely természetes ajándék, biológiai sorstényező. Ez a válasz nagyon hasonlít azokhoz az

antik és középkori válaszokhoz, melyek a biológiai és történelmi sorsot kombinálták, vagyis egy olyan arisztokratikus momentumra helyezték a hangsúlyt, melynek feltételei kedvezőek voltak a bátorság növekedése számára. A bátorság mindkét válasz szerint egy olyan lehetőség, mely nem az akarattól, az erőttől vagy a belátástól függ, hanem valamiféle, a cselekvést megelőző ajándéktól. A korai görögök tragikus szemlélete és a modern naturalizmus determinisztikus felfogása ezen a ponton egybevág: az „annak ellenére való önigenlés” ereje, vagyis a létbátorság: a végzet dolga. Ez nem zárja ki az erkölcsi értékelést, de nem teszi lehetővé a bátorság moralisztikus értékelését: bátorságot követelni nem lehet, és azzal sem tehetünk rá szert, hogy engedelmeskedünk egy parancsnak. Vallási nyelven: a bátorság a kegyelem függvénye. És ahogy a gondolkodás története során oly gyakran megesett már, a naturalizmus készítette elő az utat a kegyelem új megértése felé, miközben az idealizmus meggátolta ezt a megértést. Ebből a szempontból a biológiai érv rendkívül fontos és komolyan veendő, különösen az etika területén, még annak ellenére is, hogy a vitalitás fogalmát eltorzította a biológiai és a politikai vitalizmus kedvéért. Az etika vitalista értelmezésének igazsága a kegyelem. A bátorság mint kegyelem: következmény és kérdés.

Bátorság és részesedés

Bátorság a részként-léthez

Lét, egyediesülés és részesedés

E helyt nincs mód arra, hogy részletesen kifejtsük az alapvető ontológiai szerkezetekre és azok alkotóelemeire vonatkozó tanításunkat. Ezt jórészt megtettük már a Rendszeres teológiánk első könyvének első részében. Ezúttal a leírt indoklások ismétlése nélkül hivatkozunk az ottani fejezetek állításaira. Az ontológiai alapelvek poláris jellegűek a lét alapvető poláris szerkezetének (az én és a világ) megfelelően. Az első poláris elempár az egyediesülés és a részesedés. Döntő jellegük egyértelmű a bátorság problémakörében, amennyiben a bátorságot úgy határozzuk meg, mint a lét önigenlését a nemlét ellenében. Ha azt kérdezzük, hogy mi ennek az önigenlésnek az alanya, a válasz: az egyedi én, amely részesedik a világban, a lét szerkezeti univerzumában. Az ember önigenlésének két oldala van, melyeket meg kell különböztetnünk, de nem szabad szétválasztanunk: az egyik az én önmagaként való megerősítése, tehát egy elkülönült, önközpontosult, egyediesült, összehasonlíthatatlan, szabad és önmagával rendelkező én önigenlése. Az önigenlés valamennyi

aktusában erre az énrre mondunk igent. Ezt az ént védelmezzük a nemléttel szemben, és erre mondunk bátor igent azzal, hogy magunkra vállaljuk a nemléteket. A lét elvesztésének fenyegető lehetősége a szorongás lényege, és az erre vonatkozó konkrét fenyegetések tudata a félelem lényege. Az ontológiai önigenlés megelőzi az énrre vonatkozó összes metafizikai, etikai és vallási meghatározást. Az ontológiai önigenlés nem naturális és nem spirituális, nem jó és nem rossz, nem immanens és nem transzcendens. Ezek a fogalmi eltérések csak azért lehetségesek, mert az én önmagaként való ontológiai önigenlése mindent megelőz. Ugyanígy: az egyedi ént jellemző fogalmak megelőzik (és megalapozzák) az eltérő értékeléseket: az elkülönülés nem elidegenedés, az önközpontosultság nem önzés, az önrendelkezés nem bűnösség. E fogalmak szerkezeti leírások, illetve a szeretet és gyűlölet, a kárhozat és üdvösség feltételei. Itt az ideje, hogy véget vessünk annak a helytelen teológiai megszokásnak, mely erkölcsi méltatlankodással ugrott neki minden olyan szónak, melyben az „én” vagy „ön” szócska is előfordult. Még az erkölcsi méltatlankodás sem létezhetne központosult én és ontológiai önigenlés nélkül.

Az önigenlés szubjektuma tehát a központosult én. A központosult én egyediesült én. Elpusztítható, de nem osztható: valamennyi részének ez az én (és nem egy másik én) a jellemzője. És nem cserélhető: az én önigenlése úgy irányul önmagára, mint egyedi, megismételhetetlen és helyettesíthetetlen egyedre. Az a teológiai állítás, hogy minden egyes emberi léleknek végtelen értéke van, nem más, mint erre az oszthatatlan és felcserélhetetlen énrre irányuló ontológiai önigen-

lésnek a következménye. Nevezzük ezt így: „bátorság az önmagaként való léthez”.

Ám az én csak azért én, mert világa van, egy olyan szervezett univerzuma, melyhez hozzátartozik és amelytől ugyanakkor el is különül. Az én és a világ korrelációban állnak, és ugyanez a helyzet az egyediesüléssel és a részesedéssel is. Mert a részesedés ezt jelenti: része lenni valaminek, amelytől ugyanakkor el is különülünk. Szó szerint értve a részesedés ezt jelenti: „részt venni”. Ez három értelemben használható. Használhatjuk abban az értelemben, hogy valaki „részt kap”, például helyet kap egy szobában; azután használhatjuk abban az értelemben, hogy „köze” van valakihez, valamihez, ahogy Platón beszél a *methexisz*-ről (vele együtt bírni), ez az egyén részesedése az általánosban; és használhatjuk abban az értelemben, hogy valaki „része” valaminek, például egy politikai mozgalom tagja. Ennek a legismertebb példája a test és a testtagok viszonya. Az én része annak a világnak, amelyet úgy birtokol mint önnön világát. E nélkül az egyedi én nélkül a világ nem lenne az, ami. Szoktuk mondani, hogy ez vagy az az ember azonosult egy mozgalommal. Ez a részvétele részben azonossá teszi az ő és a mozgalom létét. A részesedés dialektikus természetének megértése megkívánja, hogy ne dolgokról, hanem erőkről gondolkodjunk. A határozottan különböző dolgok részleges azonosulása nem valamiféle elgondolható dolog. Ám a lét hatalmában eltérő egyedek is részesedhetnek. Egy állam léterejében annak minden polgára részesedhet, s kiemelkedő módon persze az állam vezetői is. Az állam ereje részben a polgárok ereje is, jóllehet az állam ereje felülmúlja az ő erejüket, és az ő erejük meghaladja az államét. A részese-

désből fakadó identitás a lét hatalmában való identitás. Ebben az értelemben az egyedi én létereje részben azonos világának léterejével, és fordítva.

Az önigenlés és a bátorság fogalmait illetően ez azt jelenti, hogy az én egyedi énként való önigenlése mindig magában foglalja a lét hatalmának igenlését is, melyben az én részeseedik. Az én úgy mond igent önmagára, mint aki részeseedik egy csoport, egy mozgalom, bizonyos lényegi dolgok erejében, magának a létnek a hatalmában. Az önigenlés, amennyiben a nemlét fenyegetése ellenére történik, bátorság a léthez. Ám ez nem az önmagaként-léthez való bátorság, hanem a részként-léthez való bátorság.

A kifejezés: „bátorság a részként való léthez”, egy sajátos nehézséggel szembesít. Mert míg az önmagaként-léthez való bátorság követelménye nyilvánvaló, addig a részként való lét kívánalma mintha éppen a bátorság hiányát fejezné ki, nevezetesen azt a vágyakozást, hogy egy nagyobb egész védelme alatt éljünk. Mintha tehát nem a bátorság, hanem a gyengeség készítené arra, hogy részként mondjunk igent önmagunkra. De a részként-lét arra a tényre utal, hogy az önigenlés szükségszerűen magában foglalja a „részesedő” én igenlését is, és hogy önigenlésünknek ezt az oldalát legalább annyira fenyegeti a nemlét, mint a másik oldalt, az egyedi énként való önigenlést. Nemcsak az fenyeget, hogy elveszítjük egyedi énünket, hanem az is, hogy elveszítjük a világunkban való részesedést. Ennélfogva a részként való önigenlés legalább ugyanúgy bátorságot kíván, mint az önmagaként való önigenlés. Egy az a bátorság, mely magára vállalja a nemlét kettős fenyegetését. A létbátorság lényegénél fogva mindig bátorság az önmagaként való léthez és

bátorság a részként való léthez, ezek kölcsönös függésében. A bátorság a részként való léthez szerves része az önmagaként-léthez való bátorságnak, és a bátorság az önmagaként való léthez szerves része a részként-léthez való bátorságnak. Ám az emberi végesség és elidegenedés feltételei között egzisztenciálisan kettéhasad az, ami esszenciálisan egy. A részként-léthez való bátorság elkülönül az önmagaként-léthez való bátorsággal való egységétől, és megfordítva; s mindkettő elszigetelt állapotba kerül. Az a szorongás, melyet magukra vettek, elszabadul és rombolóvá válik. Ez a helyzet meghatározza további mondandónkat: először a részként-léthez való bátorság megnyilvánulásaival foglalkozunk, azután az önmagaként-léthez való bátorság megnyilatkozásaival, és harmadszor arról a bátorságról szólunk, mely révén e kettő újra egyesülhet.

A részként-lét bátorságának kollektivista és fél-kollektivista megnyilatkozásai

A részként-léthez való bátorság: bátor igenlése az ember részesedés általi létezésének. Az ember részesedik abban a világban, amelyhez hozzátartozik és amelytől ugyanakkor el is különül. Ám a világban való részesedés úgy válik valóságossá, hogy a világnak azon részeiben részesedik, melyek az ő saját életét alkotják. A világ mint egész: lehetőség, de nem ténylegesség. A világnak azok a részei ténylegesek, melyekkel az ember részben azonos. Minél erősebb egy lény ön-relációja, annál inkább képes – a valóság poláris szerkezetének megfelelően – a részesedésre. Az ember mint teljesen központosult lény, vagyis mint személy mindenben ré-

szesedhet, ám részesezni csak a világ azon része révén tud, mely rész személyé teszi őt. Valamely személy csak más személyekkel való folyamatos találkozások révén lehet és maradhat személy. A találkozás helye a közösség. Az ember részesezése a természetben közvetlen, amennyiben testi létezése révén maga is meghatározott része a természetnek. Az ember találkozása a természettel közvetett és közösség által közvetített, amennyiben az ember ismerete és alkotásai révén meghaladja a természetet. Nyelv nélkül nincsenek általános fogalmak; általános fogalmak nélkül nem lehetséges a természet meghaladása és a természethez mint természethez való viszonyulás. Ám a nyelv közösségi, és nem egyéni. A valóságnak az a szelete, melyben az ember közvetlenül részesezik, az a közösség, amelyhez hozzátartozik. Ez által és csak ez által valósulhat meg a részesezések a világban mint egészben és a világ valamennyi részében.

Ezért az az ember, aki bátor arra, hogy részként létezzen, bátor arra, hogy igent mondjon magára mint annak a közösségnek a tagjára, melyhez hozzátartozik. Önigenlése azon társadalmi csoportok önigenlésének a része, mely csoportok azt a társadalmat alkotják, melyhez ő hozzátartozik. Ez – úgy tűnik – magában foglalja azt, hogy van egy kollektív önigenlés is, és nemcsak egyéni önigenlés van, és hogy a kollektív önigenlést is fenyegeti a nemlét, mely kollektív szorongást vált ki, és ezzel a kollektív bátorságnak kell szembeállnia. Azt kell hát mondanunk, hogy ennek a szorongásnak és ennek a bátorságnak az alanya egy sajátos „mi-én” lenne, s ennek részei lennének az úgynevezett „ego-én”-ek (vagy „én-én”-ek)? Aligha. Az „én” jelentésének ez a kibővítése elfogadhatatlan. Az én-

ség: én-központosultság. Mindazonáltal egy adott csoportban nincs olyan értelemben vett központ, mint amilyen központ egy személyiségben van. Lehetséges, hogy egy csoportban van központi hatalom, egy király, egy elnök, egy diktátor. Ez még arra is képes lehet, hogy akaratát rákényszerítse a csoportra. De nem a csoport dönt, amikor ő dönt, noha a csoport feltehetően követni fogja. Tehát nem megfelelő, ha „mi-én”-ről beszélünk, és a kifejezés nem is alkalmas arra, hogy a kollektív szorongást és a kollektív bátorságot ennek a segítségével tárjuk fel. Amikor a szorongás három korszakáról szóltunk, utaltunk rá, hogy bizonyos speciális szorongások kerítették hatalmukba a tömegeket, mivel nagyon sokan ugyanazt a szorongás-kiváltó szituációt élték át, és mivel a szorongás – ha már felszínre tört – járványként terjedt. Kollektív szorongás nincs, kivéve azt a szorongást, mely egy csoport számos vagy valamennyi tagját megragadta, és általános jelleget öltve elmélyült vagy megváltozott. Ugyanez áll arra is, amit helytelenül kollektív bátorságnak neveznek. Nincs olyan „mi-én”, mely a bátorság alanya lehetne. Emberi ének vannak, akik részesednek valamely csoportban, és akiknek a jellemét részben ez a részesedés határozza meg. A feltételezett mi-én a csoporthoz tartozó ego-én-ek közös minősége. A részként-léthez való bátorság ugyanolyan mint a bátorság összes többi formája: az egyedi én-ek egyik minősége.

A kollektivista társadalomban az egyén létezését és életét a csoport létezése és intézményei határozzák meg. A kollektivista társadalmakban az egyén bátorsága: bátorság valami részének lenni. Az úgynevezett primitív társadalmakban a szorongás tipikus formái ismerhetők fel, és egyúttal azok a tipikus intézmények

is, melyek révén a bátorság kifejezésre juthat. A csoport egyedi tagjai egyenlő mértékű szorongásokat és félelmeket táplálnak. És ugyanazokat a módszereket használják a bátorság és az erő elérésére is, melyeket a hagyományok és az intézmények írnak elő. Ez a bátorság olyan bátorság, melyet a csoport valamennyi tagjának birtokolnia kell. Számos törzsnél az a teljesjogú tagság próbája, hogy valaki bátran vállalja a szenvedést, sok csoport esetében pedig a halállal való bátor szembenézés a végső próbatétel. Az efféle próbákat kiálló személyek bátorsága: bátorság részként lenni. Az ilyen ember azáltal a csoport által mond igent önmagára, melyben részesedik. Az amiatt való lehetséges szorongás, hogy elveszítheti magát a csoportban, nem válik valóságossá, hiszen teljes a csoporttal való azonosulás. Itt még nem bukkan fel a nemlétnek az a fenyegetése, hogy az érvessztés a csoportban következik be. A csoporton belüli önigenlés magában foglalja annak a bátor elfogadását, hogy a bűn és következményei közösségi jellegűek, akár az egyik egyén felelős érte, akár valaki más. A bűn a csoport problémája, és a csoportnak kell jóvátennie azt a csoport érdekében, és az egyének elfogadják a büntetésnek és az elégtételnek a csoport által meghatározott módszereit. Az egyéni büntudat csak úgy létezik, mint büntudat a közösség intézményeitől és szabályaitól való elhajlás miatt. Az igazság és az értelem a csoport hagyományaiban és szimbólumaiban testesül meg, nincs helye autonóm kérdésnek és kételkedésnek. De még a primitív közösségben is, miként minden emberi közösségben, vannak kiemelkedő tagok, ők a hagyományok őrzői és a jövő vezetői. Nekik megfelelő távolságra van szükségük ahhoz, hogy ítélni és változtatni tudja-

nak. Nekik vállalniuk kell a felelősséget és kérdeznük kell. Ez elkerülhetetlenül kiváltja az egyéni kételkedést és a személyes bűnt. Mindazonáltal, a primitív csoportokban a részként-léthez való bátorság a döntő minta.

Az első fejezetben, amikor a bátorság fogalmát taglaltam, utaltam már a középkorra és e korban a bátorság arisztokratikus értelmezésére. A középkori bátorság – mint minden más feudális társadalomé – alapvetően a részként-lét bátorsága. A középkor úgynevezett realista filozófiája a részesedés filozófiája. Ez azt feltételezi, hogy az általános fogalmaknak logikailag, a közösségeknek pedig ténylegesen több valóságuk van, mint az egyedi fogalmaknak, illetve létezőknek. A részes (szó szerint: aki, vagy ami egy kicsiny részecske) létereje abból fakad, hogy részesedik az általánosban. Például, az egyén önbecsülésében kifejeződő önigenlés lehetett a feudális úr hűbéresének önigenlése, vagy egy céh tagjának önigenlése, vagy egy akadémiai testület diákjának önigenlése, vagy egy-egy sajátos funkció (mesterség, kereskedelem, hivatás) betöltőjének önigenlése. Ám a középkor az összes primitív elem ellenére sem primitív. Két dolog történt az antik világban, melyek határozottan elválasztják a középkori kollektívizmust a primitív kollektívizmustól. Az egyik a személyes bűn felfedezése volt – ezt a próféták Isten előtti bűnnek nevezték; s ez döntő lépést jelentett a vallás és a kultúra személyes jellegének kialakulása felé. A másik a görög filozófiában következett be, ez az autonóm kérdezés kezdete volt, s ez döntő lépést jelentett a vallás és a kultúra problemaként való megélése felé. Mindkét elemet az egyház vitte tovább a középkori nemzetek életébe. S velük együtt vitte tovább a vétek és a kárhoztatás miatti szorongást, illetve a két-

ség és az értelmetlenség miatti szorongást is. S miként a késői antikvitásban ez olyan helyzetet teremthetett volna, melyben szükségessé válik az önmagaként-lét-hez való bátorság. Ám az egyház ellenszert nyújtott a szorongás és a kétségbeesés fenyegetésével szemben: önmagát nyújtotta, a hagyományait, szentségeit, nevelési munkáját és tekintélyét. A bűn miatti szorongást magába zárta a szakramentális közösség részeként való létbátorság. A kétség miatti szorongást magába zárta a bátorság egy olyan közösség részeként való létezésre, mely közösségben a kinyilatkoztatás és az ész egyikek voltak. Ily módon a középkor létbátorsága – a primitív kollektívizmustól való eltérésekkel együtt is a részként-lét bátorsága volt. Azt a feszültséget, amit ez a helyzet okozott, elméleti síkon a nominalizmusnak a középkori realizmus elleni támadása és e két irányzat szüntelen konfliktusa fejezte ki. A nominalizmus az egyedinek tulajdonít végső valóságot, és már sokkal korábban kiválthatta volna a részesedés középkori rendszerének felbomlását, ha az egyház mérhetetlenül szilárd tekintélye nem késlelteti azt.

A vallásos gyakorlat terén ugyanezt a feszültséget a mise és a bűnbánat szentségeinek feszültsége fejezte ki. A mise az üdvösség objektív hatalmát közvetítette, melyben mindenki részesült, amennyiben jelen tudott lenni annak naponkénti bemutatásán. Következésképpen ez az általános részesedés a bűnben és a kegyelemben nemcsak személyes, hanem közösségi élményt is jelentett. A bűnös megbüntetése reprezentatív jellegű volt, abban az értelemben, hogy az egész közösség vele együtt szenvedett. És a bűnös feloldása a földi és a purgatóriumbeli bűnhődése alól részben a szentek szentségének reprezentatív jellegétől, illetve a bűnö-

sért szabadító áldozatot hozók szeretetétől függött. Semmi nem jellemzi jobban a részesedés középkori rendszerét, mint ez a kölcsönös reprezentáció. A részként-lét bátorsága, illetve a nemlét miatti szorongással való szembesülés bátorsága a középkori intézményekben testesült meg, hasonlóan a primitív életformák intézményeihez. Ám a középkori félkollektivizmus véget is ért, amikor az antikollektivista pólus (melyet a bűnbánat szentsége reprezentált) előtérbe lépett. Az az elv, hogy csak a „töredelem”, az ítélet és a kegyelem személyes és teljes elfogadása teheti az objektív szentséget hathatóssá, azzal járt, hogy az objektív elemet, a reprezentációt és részesedést redukálták, sőt ki is zárták. A töredelem aktusában mindenki Isten előtt áll; és ezt az elemet az egyház nem nagyon tudta objektív eszközzel közvetíteni. S miután a közvetítés sikertelennek bizonyult, az egész rendszer összeomlott. Ugyanakkor a nominalista hagyomány is erőre kapott, és kiszabadította magát az egyházi heteronómiából. A reformációban és a reneszánszban a részként-lét középkori bátorsága és félkollektivista rendszere véget ért, és olyan változások kezdődtek, melyek az önmagaként-lét bátorságát állították előtérbe.

A részként-lét bátorságának újkollektivista megnyilvánulásai

Az újkori nyugati történelemben az önmagaként-lét-hez való bátorság túlsúlyával szembeni ellenhatásként egy újkollektivista jellegű mozgalomegyüttes bontakozott ki: a fasizmus, a nemzeti szocializmus és a kommunizmus. Mindegyiket három jellegzetesség külön-

bözteti meg a primitív kollektívizmustól és a középkori félkollektívizmustól. Először, az újkollektívizmust megelőzi az öntörvényű ész felszabadulása és a technikai civilizáció kialakulása. Az újkollektívizmus a maga szolgálatába állítja ennek a fejleménynek a tudományos és technikai vívmányait. Másodszor, az újkollektívizmus egy olyan helyzetben lépett fel, amikor számos vetélytárral kellett szembenéznie, még magán az újkollektívista mozgalmon belül is. Ennélfogva kevésbé szilárd és biztos, mint a kollektívizmus régebbi formái. Ez vezet el a harmadik és legerőteljesebb különbséghez: korunk kollektívizmusa (akár mint nemzetállam, akár mint nemzetek feletti birodalom) totalitáriánus módszereket alkalmaz. Ennek magyarázata abban van, hogy itt már egy központosított technikai szervezetre van szükség, és még inkább minden olyan törekvés eltiprására, mely az eltérő lehetőségek és egyéni döntések révén szétbomlaszthatná a kollektívista rendszert. Ám ez a három különbség nem iktatja ki az újkollektívizmusból a primitív kollektívizmus jegyeit, legfőképpen nem annak a kizárólagosságát, hogy az önigenlésnek részesedés által kell végbemennie, tehát hogy a döntő hangsúly a részként-léthez való bátorságra esik.

A törzsi kollektívizmushoz való visszatérés a nemzeti szocializmusban vált egészen nyilvánvalóvá. A *Volkgeist* (nemzeti szellem) német eszméje igen jó alapot teremtett ehhez. A „vér és a rög” mitológiája felerősítette ezt a tendenciát, és a Führer misztikus istenítése tette fel a pontot az i-re. Ezzel összevetve, az eredeti kommunizmus racionalista eszkatológiának számít, egy kritikai és reménykedő mozgalomnak, mely sok tekintetben hasonlóságot mutat a prófétikus esz-

mékkal. Ám az oroszországi kommunista állam megalakítása után a racionális és az eszkatologikus elemeket félrehajították, és azok el is tűntek, és a törzsi kollektivismushoz való visszatérést kényszerítették rá az összes életterületre. Az orosz nacionalizmus politikai és misztikus megnyilvánulásait a kommunista ideológiával ötvözték. Ma a kommunista országokban a „koz-mopolita” szó a lehető legrosszabb eretnekséget jelöli. A kommunisták – dacára az egykori prófétikus indíttatásnak, az ész értékelésének és látványos technikai eredményeiknek – gyakorlatilag szinte csaknem a törzsi kollektivismus állapotába jutottak.

Éppen ezért az újkollektivista részként-léthez való bátorság elemzése főleg e forma kommunista megnyilatkozásának vizsgálata által válik lehetővé. A kommunizmus világtörténeti jelentőségét az önigenlés és a bátorság ontológiájának fényében kell szemlélnünk. Elvétenénk a dolog lényegét, ha a kommunista újkollektivismus jellegzetességeit olyan járulékos okokra vezetnénk vissza, mint az orosz jellem, a cárizmus története, a sztalinista terror, a totalitárius rendszer dinamikája vagy a világpolitikai konstellációk. Mindezek fontos részelemek, de nem a forrás. Hozzájárulnak a rendszer fenntartásához és terjesztéséhez, de nem annak lényegéből valók. A kommunizmus lényege a részként-lét bátorsága, a rendszer ezt nyújtja a nemlét fokozódó fenyegetése és a mélyülő szorongásérzet közepe tette élő tömegeknek. Azok a hagyományos életformák, melyekből a részként-léthez való bátorság formáit, vagy – a 19. század óta – az önmagaként-lét bátorságának új lehetőségeit örökségként kapták, igen gyorsan kiüresedtek a modern világban. Ezt történt és történik Európában, valamint Ázsia és Afrika legtávo-

libb zugaiban is. A kommunizmus tehát egy új kollektívizmust és ezzel együtt új bátorságot ad a részkéntléthez mindazoknak, akik elveszítették vagy éppen most veszítik el a régi kollektivisták önigenlését. Ha egy pillantást vetünk a kommunizmus meggyőződéses követőire, azt látjuk, hogy készek bármilyen egyéni beteljesedést feláldozni a csoport önigenlése és a mozgalom célja érdekében. Meglehet azonban, hogy a kommunista harcos nem fogadná el tevékenységének ezt a jellemzését. A különböző mozgalmak fanatikus híveivel hasonlóan, ő sem érzi úgy, hogy áldozatot hoz. Inkább úgy érzi, hogy rálépett az egyetlen helyes útra, melyen elérheti saját beteljesülését. Ha igent mond önmagára azáltal, hogy igent mond arra a közösségre, melyben részesedik, akkor visszanyeri önmagát a közösségtől, immár a közösség által beteljesedetten. Odaszánja azt, ami egyedi énjéhez tartozik, akár a térben és időben létező sajátos lényét, egész létezését is, ám sokkal többet kap vissza, mert igazi lénye immár a csoport létébe van belefoglalva. Azzal, hogy alárendeli önmagát a csoport ügyének, személyének azon részét adja föl, mely nem tartozik bele a csoport önigenlésébe; és amit fölad, azt nem is tartja méltónak arra, hogy ragaszkodjon hozzá. Így az egyéni nemlét miatti szorongás átalakul a közösség miatti szorongássá, a közösség miatti szorongást viszont az a bátorság győzi le, mely révén az egyén úgy mond igent önmagára, hogy részesedik a közösségben.

Mindez jól látható a szorongás mindhárom fő típusában. Mint minden emberi lényben, a meggyőződéses kommunistában is jelen van a végzet és a halál miatti szorongás. Egyetlen élőlény sem képes elfogadni a saját nemlétét valamely negatív reakció nélkül. A totali-

tárius állam terrorja értelmetlen lenne annak lehetősége nélkül, hogy alattvalóiban rettegést vált ki. Ám a végzet és a halál miatti szorongás éppen annak az egésznek a részeként való létezés bátorságába foglaltatik bele, mely egésznek a terrorja az egyes embert fenyegeti. Így a részesedés által az egyes ember éppen igent mond arra, ami a számára romboló végzetté vagy akár a halálának okozójává is válhat. Áthatóbb elemzésben a következőt látjuk: a részesedés részben identitás, részben nem-identitás. A végzet és a halál megsebezheti vagy megsemmisítheti az egyes ember azon részét, mely nem azonos azzal a közösséggel, melyben ő maga részesedik. De van egy másik rész is a részesedés részbeni identitásának megfelelően. És ez a másik rész sohasem sérül vagy semmisül meg az egész parancsai vagy akciói következtében. Ez a rész felülmúlja a végzetet és a halált. Örökkévaló, a szónak abban az értelmében, ahogy a kollektívumot örökkévalónak tartják, tehát örökkévaló, mint az általános létezés lényegi megnyilatkozása. Mindennek nem kell tudatosulnia a közösség tagjaiban. Ám érzelmeikben és tetteikben benne foglaltatik. A kollektívum tagjait végtelenül meghatározza a csoport beteljesedése. És ebből a meghatározottságból merítik a létbátorságukat. Az örökkévaló fogalmát nem szabad összekevernünk a halhatatlanság fogalmával. A régi és új kollektívumokban nincs helye az egyén halhatatlanságát hirdető eszméknek. A egyén halhatatlanságának helyébe a kollektívum lép, melyben az egyén részesedik. Másrészt, mindez nem beletörődés a megsemmisülésbe – máskülönben nem lenne lehetséges a bátorság –, hanem valami olyasmi, ami fölötte áll a halhatatlanságnak és a megsemmisülésnek; részesedés valami-

ben, ami meghaladja a halált, részesedés a közösségben és ezáltal részesedés az önmagaként-létben. Aki ebben a helyzetben van, az élete feláldozásának pillanatában úgy érzi, hogy ő maga benne foglaltatik a kollektívum életében és ezáltal az univerzum életében, annak szerves része, mégha ő maga már nem is tekinthető sajátos lénynek. Ez igen hasonlít a sztoikus létbátorsághoz; és végső soron ezt a magatartást a sztoicizmus alapozza meg. A késői antikvitáshoz hasonlóan ma is igaz, hogy a sztoikus felfogás, öltön akár kollektivistá formát, a kereszténység egyetlen komoly alternatívája. Az igazi sztoikus és az újkollektivista között az a különbség, hogy az utóbbi mindenekelőtt a közösséghez kötődik és másodsoron az univerzumhoz, míg a sztoikus először minden relációt az egyetemes Logosszal tételezett és csak másodsor a lehetséges emberi csoportokkal. De a végzet és a halál miatti szorongás mindkét esetben belefoglaltatik a részként-lét bátorságába.

Ugyanígy a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás is belefoglaltatik az újkollektivista bátorságba. A kommunista önigenlés ereje megakadályozza a kétség felszínre törését, és az értelmetlenség miatti szorongás elhatalmasodását. Az élet értelme a kollektívum értelme. Még azok sem kétlik ezeknek az elveknek az érvényességét, akik a terror áldozataiként a társadalmi ranglétra legalsó fokán élnek. Ami velük történik, az a végzet problémája, és ez bátorságot igényel ahhoz, hogy legyőzzék a végzet és a halál miatti szorongást, ám nem a kétség és az értelmetlenség miatti szorongást. Ebben a bizonyosságban a kommunista megvetéssel tekint a nyugati társadalomra. Látja, hogy a kétség miatt számos szorongás halmozódott fel, és ezt úgy értelmezi, mint a burzsoá társadalom halálos

betegségének és közelgő kimúlásának tüneteit. Ez az oka annak, hogy az újkollektivista társadalmakban megvetik és tiltják a művészi kifejezés modern formáinak többségét, noha azok jelentősen hozzájárultak a kommunizmus előtti időszak művészeti és irodalmi fejlődéséhez, sőt maga a kommunizmus – még a küzdelmek időszakában – e formák burzsoáellenes elemeit jócskán felhasználta a saját propagandájában. A kollektívum létrehozásával és a részként való önigenlés kizárólagossá tételével az önmagaként-lét bátorságának megnyilatkozásai tilalmassá váltak.

Az újkollektivista ember a bűn és a kárhozzátás miatti szorongást is képes belefoglalni a részként-lét bátorságába. A bűn miatti szorongást nem személyes vétke váltja ki, hanem a kollektívum elleni lehetséges vagy valóságos bűn. A kollektívum ebből a szempontból az ítélet, a megbánás, a büntetés és a megbocsátás Istenének a helyébe lép. A bűnvallás a kollektívum előtt történik, gyakran olyan formában, mely emlékeztet a korai kereszténységre vagy a későbbi szektás csoportokra. A kollektívum tagjára a közösség mondja ki az ítéletet és szabja ki a büntetést. A kollektívumnál kell keresnie a megbocsátást és a kollektívum számára kell ígéretet tennie, hogy ezután másképp fog élni. Ha visszafogadják, bűne megbocsátott, és új lehetőség támad a létbátorságra. A kommunista életnek ezek a szembeszökő jellegzetességei nem érthetők meg, ha nem hatolunk el az ontológiai gyökerükig, vagyis a rendszerben foglalt egzisztenciális erőig, mely a részként-lét bátorságán alapul.

Fentebbi leírásunk tipologikus volt, pontosan ugyanúgy, mint a kollektivizmus régebbi formáinak leírása is. A tipológiai leírások természetüknél fogva eleve

feltételezik, hogy az adott típusok igen ritkán valósulnak meg teljes mértékben. Számolni kell a megközelítő arányokkal, keveredésekkel, átmenetekkel és eltérésekkel. Ám a céloom nem az volt, hogy az orosz helyzetet teljes egészében fesse le, ideértve a keleti ortodox egyház, vagy a különböző nemzetiségi mozgalmak, vagy az egyéni lázadók jelentőségét. Szándékom az volt, hogy bemutassam az újkollektivista struktúrát és a hozzátartozó bátorságtípust, mely döntő módon a kommunista Oroszországban valósult meg.

A részként-lét bátorsága a demokratikus konformizmusban

Ugyanezt a módszertani megközelítést alkalmazzuk az általam demokratikus konformizmusnak nevezett jelenség esetében is. Ennek a legjellegzetesebb megvalósulása a mai Amerikában figyelhető meg, ám gyökerei az európai múltba nyúlnak vissza. Az újkollektivista életmódhoz hasonlóan, Amerika sem érthető, ha kizárólag a részelemek fényében nézzük, mint afféle frontvilágot, mint számos nemzetiség öntőtégelyét, mint a világpolitikától hosszú ideig tartózkodó országot, mint a puritanizmus befolyása alatt élő népet stb. A helyes megértés érdekében ezt kell kérdeznünk: melyik bátorságtípus alapozza meg a demokratikus konformizmust, hogyan kezeli az emberi létezés szorongásait, és hogyan viszonyul egyrészt az újkollektivista önigenléshez, másrészt a önmagaként-lét bátorságának megnyilvánulásaihoz? S mindjárt egy másik megjegyzést is szükséges előrebocsátani. A mai Amerika az 1930-as évek elejétől olyan hatásokat kapott Európától és Ázsiá-

tól, melyek vagy az önmagaként-lét szélsőséges formáit képviselik, ilyen például az egzisztencialista irodalom és művészet, vagy azokban a kísérletekben jelennek meg, melyek korunk szorongását a transzcendens bátorság különböző formáival igyekeznek legyőzni. Ám ezek a hatások azokra az értelmiségiekre, illetve azokra az emberekre korlátozódnak, akik felismerték, hogy milyen hatással vannak a világtörténelmi események az egzisztencializmus által felvetett kérdésekre. Ám a tömegeket nem érte el ez a hatás, és nem változott meg az érzelmek és gondolatok alapvető irányultsága, illetve az ezeknek megfelelő magatartások és intézmények valósága. Éppen ellenkezőleg, egyre jobban erősödik a részként-lét utáni vágy, illetve az adott élet-szerkezetekben való részesedésben megélt lét utáni törekvés. A konformitás növekszik, de még nem lett kollektívizmussá.

Az amerikai demokratikus konformizmus létbátorságához voltaképpen a reneszánsz kori újsztoicizmus nyitotta meg az utat, mely a végzet elfogadásának passzív (a régi sztoikusokat jellemző) bátorságát a végzettel való aktív küzdelemmé alakította át. A reneszánsz művészet szimbolikájában a végzetet (sorsot) olykor a vitorlákat dagasztató szél ábrázolja, míg az ember a hajó kormányánál állva próbálja az adott feltételek között megszabni az irányt. Az ember igyekszik megvalósítani valamennyi lehetőségét; és lehetőségei kimeríthetetlenek. Az ember az a kis világ, akiben potenciálisan valamennyi kozmikus erő jelen van, aki részesedik az univerzum minden szférájában és rétegében. Az ember által folytatódik az univerzum teremtő folyamata, mely előbb őt magát alkotta meg, mint a teremtés célját és közepét. Immár az emberre vár,

hogy alakítsa világát és önmagát a rendelkezésére álló kreatív erők révén. Az emberben teljesedik be a természet, mert része lesz az ember ismeretének és átalakító technikai tevékenységének. A képzőművészetekben a természet beleolvad az emberi szférába, és az ember a természet közepette áll, tehát mindkettőt a saját szépségük végső lehetőségei szerint látjuk.

Ennek a teremtő folyamatnak az egyedi ember a birtoklója, aki egyedi ember lévén egyedi képviselője az univerzumnak. A teremtő individuum, a zseni a legfontosabb, akiben – Kant későbbi megfogalmazása szerint – a természet tudattalan teremtőisége tör föl az emberi tudatosság szintjére. Az olyan alkotók, mint például Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Shaftesbury, Goethe, Schelling, mind-mind annak az eszmének a hatása alatt álltak, hogy az univerzum teremtő folyamatában részesednek. Ezekben az emberekben egybeforrt a felfokozott lelkesedés és a racionalitás. Ezt a szintézist az a tanítás tette lehetővé, hogy az egyén a makrokozmosz teremtő folyamatában részesedő mikrokozmosz.

Az ember alkotóképessége a lehetségestől a tényleges felé mozog, mégpedig úgy, hogy minden ténylegessé vált dolog további ténylegesíthető lehetőségeket foglal magában. Ez a haladás alapszerkezete. S bár leírására arisztotelészi kategóriákat használtunk, a haladásba vetett hit teljesen eltér Arisztotelész és az egész antik világ felfogásától. Arisztotelész számára a potencialitástól aktualitásig tartó mozgás vertikális, az alacsonyabb létformáktól a magasabb létformák felé tart. A modern haladáshit szerint a potencialitástól aktualitásig tartó mozgás horizontális, idői, jövőirányú. És ez az a fő forma, melyben megnyilatkozott a modern

nyugati humanizmus önigenlése. Ez is bátorság volt, hiszen vállalnia kellett azt a szorongást, mely az univerzum és a mi saját világunk egyre növekvő megismerésével együtt fokozódott. Kopernikusz és Galilei felismerései nyomán a Föld megszűnt a világ középpontja lenni. A Föld egy kicsiny bolygó lett, s hiába volt Giordano Brunonak „hősies vonzalma” az univerzum végtelensége iránt, a legtöbb ember szívét az az érzés töltötte el, hogy elvesztünk a megváltozhatatlan törvények szerint mozgó kozmikus égitestek óceánjában. A modern kor bátorsága nem lehetett pusztán optimizmus. Egy határtalan és az emberi megismerés számára fölfoghatatlan univerzumban kellett szembesülnie a nemlét mélységes szorongásával. A bátorság ezt a szorongást is magába vonhatta, de nem szüntethette meg, és az így minden esetben a felszínre is tört, amikor meggyengült a bátorság.

Ez hát a döntő forrása a természet és a történelem teremtő folyamata részeként való létezés bátorságának, amint az a nyugati civilizációban, és legnyilvánvalóbban, az Újvilágban kialakult. Ám számos változáson is átesett, mielőtt a részként-lét bátorságának konformista típusává vált volna, ahogy az a mai amerikai demokráciát jellemzi. A reneszánsz kozmikus lelkesültsége elenyészett a protestantizmus és a racionalizmus hatására, s amikor újra előbukkant a késő 18. század és a korai 19. század klasszikus-romantikus mozgalmaiban, már nem tudott komolyabb befolyást gyakorolni az ipari társadalomban. Szétfoslott a kozmikus lelkesültségre alapozott szintézis az egyediesség és a részesezés között. Egy szüntelen feszültség jött létre, egyfelől a reneszánsz individualizmusban megélt önmagaként-léthez való bátorság és másfelől a re-

neszánsz univerzalizmusban megélt részként-léthez való bátorság között. A liberalizmus szélsőséges formáira való visszahatásul megjelentek a középkori kollektivitást újraalapítani igyekvő kísérletek, vagy azok az utópikus törekvések, melyek egy új, organikus társadalmat szerettek volna megalkotni. A liberalizmus és a demokrácia két módon csaphatott össze: a liberalizmus alááshatta a demokratikus társadalmi rendet, vagy a demokrácia válhatott zsarnokivá és alkothatott pusztá átmenetet a totalitárius kollektívizmushoz. E dinamikus és erőszakos mozgalmak mellett egy sokkal statikusabb és lassabban bontakozó fejlemény is létrejöhett: a demokratikus konformizmus, mely anélkül tartóztatja fel az önmagaként-lét bátorságának szélsőséges formáit, hogy lerombolná azokat a szabadság-elemeket, melyek megkülönböztetik a kollektívizmustól. Ez történt mindenekelőtt Nagy-Britanniában. A liberalizmus és a demokrácia közötti feszültség magyarázza meg jórészt az amerikai demokratikus konformizmus jellegzetességeit is. Ám a változások közepette egy valami megmaradt: bátorság a történelem alkotó folyamata részeként való létezéshez. És ez teszi a mai amerikai bátorságot a részként-lét bátorságának egyik kiemelkedő típusává. Itt az önigenlés: igent mondás arra, hogy az emberiség teremtő fejlődésének résztvevői legyünk.

Van valami bámulatra méltó az amerikai bátorságban, különösen az Európából érkező megfigyelő számára: bár ezt a bátorságot jórészt az első pionírok jelképezik, ma is felismerhető a lakosság nagy többségében. Ha valakivel tragédia történik, pusztító végzet tör rá, szétzúzzák meggyőződését, vagy bűntudat és átmeneti kétségbeesés gyötri, mégsem érzi, hogy meg-

semmisítették, hogy minden értelmetlen lenne, hogy kárhozott vagy reménytelen volna az élete. Amikor a római sztoikus ugyanilyen katasztrófákat tapasztalt, a lemondás bátorságával fogadta őket. A tipikus amerikai, miután elvesztette létezésének alapjait, új alapok megteremtésén kezd fáradozni. Ez igaz az egyes emberre és igaz a nemzet egészére. Újra meg újra meg lehet próbálni, hiszen egy kísérlet kudarca nem bántortalanít el senkit. Az alkotó folyamat, melyben az ember részeseedik, természetesen kockázatot, kudarcokat és katasztrófákat is rejt magában. De ezek nem rendítik meg a bátorságot.

Ez azt jelenti, hogy maga az alkotó cselekvés az, amelyben a lét ereje és jelentősége jelen van. Ez részben válaszol arra a kérdésre is, amelyet az idegenből jött megfigyelő, főleg, ha teológus, oly gyakran kérdez: miért? Mi a végcélja az összes bámulatos eszköznek, melyet az amerikai társadalom alkotó tevékenysége létrehoz? Nem nyelték el az eszközök a célokat, és az eszközök korlátlan előállítására vajon nem azt jelzi, hogy egyáltalán nincsenek is célok? Ma már számos született amerikai is hajlik arra, hogy igennel feleljen az utóbbi kérdésre. De az eszközök gyártásában valami több is benne foglaltatik. Nem a szerszám és nem a „bigyó” az alkotás belső célja, *telosz-a*; a belső cél maga az alkotás. Az eszközök többek, mint eszközök, az ember alkotóerejében benne foglalt végtelen lehetőségek teremtményei, jelképei. Az önmagaként-lét lényegileg alkotó. Az a tény, hogy az eredetileg vallásos kifejezést, a „teremtés”-t keresztények és nem keresztények manapság gondolkodás nélkül használják az emberi alkotások jelölésére, jól mutatja, hogy a történelem teremtő folyamatát isteninek érzik. S ez mint ilyen ma-

gában foglalja a bátorságot ahhoz, hogy annak részei legyünk. (Ebben az összefüggésben jobbnak tartottam, hogy alkotóerőről beszéljek és nem kreativitásról, mert most a technikai termelésre esik a hangsúly.)

Eredetileg a részként-lét bátorságának demokrati-
kus-konformista típusát nyíltan összekötötték a haladás eszméjével. Bátran része lenni azon csoport haladásának, melyhez az ember hozzátartozik, vagy része lenni a nemzetnek, vagy az egész emberiségnek, nos ezt fejezi ki az összes specifikusan amerikai filozófia: a pragmatizmus, a folyamatfilozófia, a növekedés etikája, a progresszív nevelélmélet, a demokrácia terjesztése. Ám a bátorságnak ez a típusa nem szükségképpen semmisül meg, ha a haladás elmélete összeomlik, mint például manapság. A haladás kettőt jelenthet. Bármilyen cselekvés, melynek révén valami olyasmi jön létre, ami több, mint ami eddig volt: haladás. Ebben az értelemben a cselekvés és a haladásba vetett hit elválaszthatatlanok. A haladás másik jelentése egy haladó evolúció egyetemes, metafizikai törvényére utal, melynek értelmében a felhalmozódás magasabb és magasabb formákat és értékeket hoz létre. Egy ilyen törvény megléte nem bizonyítható. A legtöbb folyamat azt mutatja, hogy a nyereség és a veszteség egyensúlyt alkot. Mindazonáltal az újabb és újabb nyereség szükségszerű, mert különben minden korábbi nyereség elveszne. Az alkotó folyamatban való részvétel bátorsága nem függ a haladás metafizikai eszméjétől.

Az alkotó folyamat részként-léthez való bátorsága a három fő módon foglalja magába a szorongást. Azt már korábban leírtuk, hogy miképpen szembesül a végzet miatti szorongással. Ez igen fontos egy olyan versenyszellemű társadalomban, ahol az egyes ember

biztonsága szinte nullára csökken. Az alkotó folyamatban való részvétel bátorságával legyőzött szorongás azért figyelemreméltó, mert a végzetten elsősorban a lét fenyegetettségét értik, amit a munkanélküliség vagy a gazdasági alapok elvesztése válthat ki. Csak ennek a fényében érthetjük meg, hogy az 1930-as évek nagy válsága miért gyakorolt olyan mély hatást Amerikára, és csak ebből érthető, hogy miért olyan gyakori az alkotó folyamatban való részként-lét bátorságának elvesztése. A halál miatti szorongással kétféleképpen szembesülnek. A halál valóságát minden lehető módon kizárják a mindennapos életből. A halottat nem lehet megmutatni úgy mint halottat; a halottakat előre maszkírozzák. A másik és igen fontos módja a halállal való szembenézésnek az a hit, hogy a élet folytatódik a halál után, ezt nevezik a lélek halhatatlanságának. Ám ez nem keresztény és nem is platonista tanítás. A kereszténység feltámadásról és örök életről beszél, a platonizmus pedig arról, hogy a lélek részesedik az esszenciák időfölötti szférájában. Ám a halhatatlanság modern eszméje azt jelenti, hogy továbbra is részese-dünk az alkotó folyamatban – „a vég nélküli időben és világban”. Ez nem az egyes ember örökkévaló nyugalma Istenben, hanem a korlátlan hozzájárulása az univerzum dinamikájához, mely bátorságot ad neki a halállal való szembenézéshez. Ez a reménykedés szinte fölöslegessé teszi Istent. Isten felfogató úgy, mint a halhatatlanság biztosító, de ha nem az, attól a halhatatlanság hite még nem rendül meg. Az alkotó folyamat részeként való lét bátorsága szerint a halhatatlanság a döntő és nem Isten, kivéve ha Istent úgy fogjuk fel, mint az alkotó folyamatot magát (erről beszél néhány folyamat-teológus).

A kétség és az értelmetlenség miatti szorongás lehetőségé ugyanakkora, mint a végzet és a halál miatti szorongásé. Ez a véges alkotóerő természetében gyökerezik. Bár azt már láttuk, hogy az eszköz valójában nem mint eszköz fontos, hanem mint az emberi alkotóerő eredménye, a „mivégre?” kérdését nem lehet teljesen felfüggeszteni. El lehet hallgattatni, de bármikor kész a felszínre törni. Ma azt látjuk, hogy ez a szorongás egyre növekszik, és csökken a vele való szembenézés bátorsága. A bűn és a kárhozzátás miatti szorongás igen mélyen begyökerezett az amerikai szellembe, először a puritanizmus, majd az evangélikál-pietista mozgalom befolyására. S bár vallási alapjai meggyengültek, még ma is igen erős. Ám az alkotó folyamat részeként való lét bátorságával összefüggésben megváltozott a jellege. A bűn nem egyéb, mint annak megnyilvánulása, hogy valaki nem tud alkalmazkodni a társadalom alkotó tevékenységéhez, vagy ezen belül nem tud eredményeket felmutatni. Az ítéletet az a társadalmi csoport hozza meg, melyben annak tagjai tevékenyen részesednek, és a megbocsátást és a helyreállítást is ez teszi elérhetővé, miután a megjobbulás és az eredmények láthatóvá váltak. Ez az oka annak, hogy a megigazítás és a bűnök megbocsátása egzisztenciális megtapasztalásának a jelentősége olyan keveset nyom a latba, szemben a megszentelődésre való törekvéssel és az egyes ember és a világ átformálásának az igyekezetével. Új kezdet kell, amit meg kell próbálni. Így vonja magába a bűn miatti szorongást az alkotó folyamat részeként való lét bátorsága.

Az alkotó folyamatban való részvétel megköveteli a társadalmi termelés módjaihoz való alkalmazkodást és hozzáigazodást. Ez a szükségszerűség annál erő-

sebb lesz, minél egyformábbak és átfogóbbak lesznek az alkotás módszerei. A technikai társadalom rögzített mintákba merevül. A termelés és fogyasztás nagy gépezetének lomha működését immár nemcsak az biztosítja, hogy a benne résztvevők alkalmazkodnak e gépezet elemeihez, hanem az is, hogy a társadalmi kommunikáció eszközei egyre fontosabbá válnak. A világpolitikai méretekbe való kitekintés, a kollektivizmussal való küzdelem kollektivista mintákat kényszerített azokra is, akik az ellen harcolnak. Ez a folyamat tovább tart, és egyre inkább erősíteni látszik a részként-lét bátorságának azokat a konformista elemeit, melyeket Amerika reprezentál. A konformizmus megközelítheti a kollektivizmust is, nem annyira a gazdaság terén, és meg kevésbé politikai összefüggésekben, de annál inkább a mindennapos életvitelben és gondolkodásban. Hogy ez bekövetkezik-e vagy sem, és ha igen, milyen mértékben, az részben attól függ, hogy mekkora erővel tudnak ellenállni azok, akik a létbátorság másik pólusán állnak, akik az önmagaként-lét bátorságát képviselik. Miután a részként-lét bátorságának konformista és kollektivista formáit érő bírálatuk döntő részét alkotja saját önkifejezésüknek, ezt a kérdést a következő fejezetben tárgyaljuk meg. Egy ponton azonban minden bírálat egybecseng, abban, hogy a részként-lét bátorságának különböző formái fenyegetik az egyedi ént. Az énvésztes veszélye hívja elő a tiltakozást, és fokozza az önmagaként-lét bátorságát – azt a bátorságot, melyet a világvesztés fenyeget.

Bátorság és egyediesülés

Az önmagaként-lét bátorsága

A modern individualizmus eredete és az önmagaként-lét bátorsága

Az individualizmus az egyedi én oly módon való önigenlése, hogy miközben az én igent mond önmagára, aközben figyelmen kívül hagyja a saját világában való részesedését. Ez a kollektivizmus ellentéte, mely utóbbi úgy mond igent az énrre, hogy azt egy nagyobb egész részének tekinti, lemondva az egyedi én sajátos jellegeről. Az individualizmus a primitív kollektivizmus és a középkori fél-kollektivizmus korlátai között alakult ki. Fejlődését a demokratikus konformitás védőburka segítette, majd mérsékelt vagy éppen radikális formái az egzisztencialista mozgalommal léptek színre.

A primitív kollektivizmust a személyes bűn megtapasztalása és az egyéni kérdésés ingatta meg. Mindkettő az ókori világ alkonyán vált hatékonnyá, és a cinikus és szkeptikus filozófia radikális nonkonformizmusában, illetve a sztoikusok mérsékelt nonkonformizmusában, valamint a sztoicizmusnak, a misztikának és a kereszténységnek a létbátorság transzcendens alapja utáni törekvésében nyilvánult meg. Ezek a törekvések áthatották a középkori fél-kollektivizmust is,

melynek – hasonlóan a korábbi kollektívizmushoz – a személyes bűn megtapasztalása és a radikális kérdezés elemző ereje vetett véget. De mindez nem vezetett azonnal individualizmushoz. A protestantizmus, amely ugyan nagy hangsúlyt helyezett az egyéni lelkiismeretre, szigorú, tekintélyelvű és konformista rendszerként lépett fel, e tekintetben hasonló volt ellenfelének, az ellenreformáció római katolikus egyházának rendszeréhez. Individualizmusról egyik nagy hitágazatban sem lehetett szó. Valamiféle rejtett individualizmus csak a felekezeti határokon kívül létezhetett, hiszen a reneszánsz individualisztikus vonulatai beolvadtak a felekezetekbe, és felszívódtak az egyházi konformizmusban.

Ez a helyzet mintegy 150 évig állt fenn, de nem tovább. E korszak, vagyis a konfesszionális ortodoxia után a személyes elem újra előtérbe került. A pietizmus és a metodizmus újra hangsúlyozni kezdte a személyes bűnt, a személyes élményt és az egyéni tökéletességet. E mozgalmak nem kívántak eltérni az egyházi konformizmustól, de elkerülhetetlenül arra kényszerültek; a szubjektív kegyesség lett az a híd, mely átvezetett az öntörvényű ész diadalmas színrelépéséhez. A pietizmus volt a felvilágosodáshoz átvezető híd. De még a felvilágosodás sem tekintette önmagát individualisztikusnak. Képviselői nem a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló konformizmusban hittek, hanem abban a konformizmusban, melynek az alapja az összes egyedi emberben meglévő értelmi erő. A gyakorlati ész és az elméleti ész alapelveit általánosnak tekintették, s hitték, hogy ezek segítségével (vagyis a kutatás és az oktatás révén) egy újfajta konformitás teremthető meg.

Az egész korszak hitt a „harmónia” elvében – a harmónia itt a világegyetem törvényét jelenti, misze-

rint az egyén tevékenységei – bármilyen individualisztikusak legyenek is azok – elvezetnek eme egyedi szereplő „háta mögé” a harmónikus egészhez, ahhoz az igazsághoz, mellyel legalábbis a nagy többség egyet tud érteni, ahhoz a jóhoz, melyben egyre több ember részesedhet, ahhoz a konformitáshoz, mely az egyének szabad tevékenységén alapul. Az egyén szabad lehet anélkül, hogy lerombolná a csoportot. A gazdasági liberalizmus hatékonysága, úgy tűnt, igazolja ezt a nézetet: a piac törvényei – a piaci versengés felszíne alatt – lehetővé teszik, hogy mindenki a lehető legtöbb javat halmozza fel. A liberális demokrácia működése azt mutatta, hogy az egyén szabadsága a politikai döntések terén nem rombolja le feltétlenül a politikai konformitást. A tudományos fejlődés azt mutatta, hogy az egyéni kutatás és a szabad egyéni tudományos meggyőződés nem akadályozza az átfogó tudományos egyetértésnek. A nevelés azt mutatta, hogy a gyermek szabad egyéni fejlődésére tett hangsúly nem csökkenti annak esélyét, hogy aktív tagjává váljon a konformista társadalomnak. A protestantizmus története pedig megerősítette a reformátoroknak azt a hitét, hogy az egyén szabad szembesülése a Bibliával – az egyéni, sőt felekezeti különbségek dacára – megteremtheti az egyházi konformitást. Ennélfogva nem volt abszurd dolog, amikor Leibniz megfogalmazta az eleve fennálló harmónia törvényét, miszerint az összes dolgot alkotó monádok, melyeknek ugyan nincsenek egymásra nyíló ablakaik és ajtajaik, ugyanabban a világban részesednek, mely mindegyikükben jelen van, akár homályosan, akár tisztán fogják fel azt. Az egyediesülés és a részesedés problémáját – úgy tűnt – mind filozófiailag, mind gyakorlatilag megoldották.

Az önmagaként-lét bátorsága – ahogy azt a felvilágosodás értelmezte – olyan bátorság, melyben az egyén önigenlése magában foglalja az egyetemes, racionális önigenlésben való részesedést. Tehát nem a puszta egyén, hanem az egyén mint az ész hordozója mond igent önmagára. Az önmagaként-lét bátorsága: bátorság az ész követésére és az irracionális tekintély elvetésére. Ebből a szempontból – és csak ebből a szempontból! – ez a bátorság az újsztoicizmus. Hiszen a felvilágosodás létbátorsága nem rezignált létbátorság. Nemcsak a végzet szörnyűségeivel és a halál elkerülhetetlenségével kész szembenézni, hanem igent is mond önmagára mint olyan átalakító valóságra, mely az ész parancsait követi. Ez a létbátorság merész és küzdő bátorság. Az értelmetlenség fenyegetését bátor cselekvéssel győzi le. A bűn fenyegetését pedig azzal győzi le, hogy elfogadja az egyéni és társadalmi tévedéseket, rövidzárakat és hibákat, mint amelyek elkerülhetetlenek, ám ugyanakkor a nevelés által meghaladhatók. Az önmagaként-lét bátorsága a felvilágosodás légkörében bátor igent mondás az énre, mint amely az ésszerűség alacsonyabb és magasabb fokozatait hidalja át. Nyilvánvaló, hogy ez a fajta létbátorság abban a pillanatban konformistává válik, mihelyt az értelemnek ellentmondó tényezők elleni forradalmi támadása okafogyottá válik – s ez a pillanat a győzedelmes polgársággal jött el.

Az önmagaként-lét bátorságának romantikus és naturalista formái

A romantikus mozgalomban kialakult egyéniség-fogalom mind a középkori, mind a felvilágosodásbeli egyéniség-fogalomtól meg kell különböztetnünk, noha mindkettőnek számos elemét magában foglalja. Az egyén a maga egyediségében válik fontossá, az egyén a lét lényegének páratlan és végtelenül jelentős kifejeződése. Nem a konformitás, hanem a különbözés az Isten útjainak végcélja. Az egyén egyediségének önigenlése és az egyes ember egyedi természetéből fakadó követelmények elfogadása – ez a helyes létbátorság. Ez nem jelent feltétlenül önkényességet és irracionálitást, hiszen az ember páratlan egyedisége a maga teremtő lehetőségében van. De a veszély nyilvánvaló. A romantikus irónia minden konkrét tartalomtól túllendítette az egyént és ezzel kiüresítette: az egyén többé nem volt köteles semmiben komolyan részt venni. Például Friedrich von Schlegel esetében az önmagaként-lét bátorsága elvezetett mindenféle részesezés megtagadásához, s ugyanakkor – mintegy visszahatásként erre az üres önigenlésre – megteremtette a kollektívumhoz való visszatérés vágyát is. Schlegel – és vele együtt az utóbbi száz esztendő megannyi szélsőséges individualistája – áttért a római katolikus hitre. Az önmagaként-lét bátorsága kudarcot vallott, és az egyén visszatért a részként-lét bátorságának intézményes megtestesüléseihez. Ezt a fordulatot a romantikus mozgalom másik szárnya készítette elő, mely a múlt közösségeit vagy közösségszerű képződményeit állította előtérbe: az „organikus társadalom” eszményét. Az „organizmus” – mint korábban is számos alkalommal – az egyediesü-

lés és a részesezés egyensúlyának jelképévé vált. Ám az eszmény történelmi funkciója a 19. század elején nem az egyensúly igényének a jelzésére szolgált, hanem a kollektivista pólus utáni vágyakozást fejezte ki. Ebben az időben erre hivatkozott az összes reakcionárius csoport, melyek – akár politikai, akár spirituális megfontolásból, akár mindkettőből – egy „Új Középkor” megalapítására törekedtek. Vagyis a romantikus mozgalom teremtette meg mind az önmagaként-lét bátorságának radikális formáját, mind pedig a részként-lét bátorságának radikális formája utáni (teljesületlen) vágyakozást. A romantizmus mint felfogás túlélte a romantikus mozgalmat. Az úgynevezett bohémesség a romantika bátorságának (az önmagaként-lét bátorságának) meghosszabítása volt. A bohémesség a romantikának a megállapodott polgárság és ennek konformizmusa ellen irányuló támadásait folytatta. Mind a romantikus mozgalom, mind pedig a bohémességben való meghosszabodása döntő mértékben hozzájárult korunk egzisztencializmusához.

De a bohémesség és az egzisztencializmus egy másik mozgalom elemeit is magába olvasztotta, mely mozgalomban az önmagaként-lét bátorsága „naturalizmus”-ként jelent meg. A naturalizmus szót számos eltérő értelemben alkalmazzák. A mi szempontunkból most elegendő arra a naturalizmusra gondolnunk, melyben az önmagaként-lét bátorságának individualista formája dominál. Ennek a naturalizmusnak Nietzsche az egyik kimagasló alakja. Nietzsche romantikus naturalista volt, és ugyanakkor ő az egyik – ha ugyan nem a – legfontosabb előfutára az önmagaként-lét bátorságának az egzisztencializmusban. A „romantikus naturalista” kifejezés fogalmi ellentmondásnak tűnhet. A romanti-

kus képzelőerő önmeghaladását és a naturalista önkorlátozást, úgy tűnik, mély szakadék választja el. De a naturalizmus azt jelenti, hogy a létet azonosítják a természettel, s ennek következtében tagadják a természetfölöttit. Ez a meghatározás teljesen nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mi a természete a természetnek. A természet mechanikusan is leírható. De leírható organologikusan is. Leírható egy szükségszerűen előrehaladó integráció vagy teremtő evolúció fogalmaival is. Jellemezhetjük úgy is, mint bizonyos törvények vagy szerkezetek rendszerét, vagy akár mint e kettő keverékét. A naturalizmus számára mintául szolgálhat az abszolút konkrét, az emberben felismert egyedi én, vagy az abszolút absztrakt is, tehát azok a matematikai egyenletek, melyek az erőterek jellegét határozzák meg. Mindezt, s ezeken kívül még sok minden mást is jelölhet a naturalizmus fogalma.

Ám a naturalizmusnak nem mindegyik típusa nevezhető az önmagaként-lét bátorsága kifejeződésének. A naturalizmus csak abban az esetben romantikus és csak akkor ötvöződhet a bohémséggel és az egzisztencializmussal, ha a természeti valóság szerkezetében az individuális pólusé a döntő szerep. Ez a helyzet a naturalizmus voluntarista típusaiban. Ha a természet (és ez a naturalizmus számára a „lét”-et jelenti) egy tudattalan akarat teremtő kifejeződése, vagy a hatalom akaratának tárgyasulása, vagy az *élan vital* terméke, akkor az akarat központjai, az egyedi én-ek döntő szerepet játszanak az egész mozgásában. Az egyén önigenlésében maga az élet igenli vagy tagadja önmagát. És mégha az én alá is van vetve egy végső kozmikus sorsnak, akkor is szabadon dönt önmaga felől. Az amerikai pragmatizmus jórészt ehhez a csoporthoz tartozik. Az

amerikai konformizmus ellenére és dacára a részként-lét bátorságának a pragmatizmus számos olyan fogalmat alkalmaz, melyek utalásai az európai „életfilozófiával” állnak rokonságban. Etikai alapelve a növekedés, nevelési módszere az egyedi én önigenlése, kedvelt fogalma a kreativitás. A pragmatista filozófusok nincsenek mindig tudatában annak, hogy a teremtés bátorsága magában foglalja azt a bátorságot is, hogy megismételjük azt, ami régi azáltal, ami új – tehát az újjal, melynek nincsenek sem formái, sem kritériumai, az újjal, mely kockázat és amely, amennyiben a régihez mérjük, kiszámíthatatlan. Társadalmi konformizmusuk eltakarja a pragmatisták elől azt, amit Európában nyíltan és tudatosan megfogalmaztak már. Nem ismerik fel, hogy a pragmatizmus a maga logikus kifizetésében (hacsak nem korlátozza a keresztény vagy humanista konformitás) ahhoz az önmagaként való létbátorsághoz vezet, melyet a radikális egzisztencializmus hirdet. A naturalizmus pragmatista típusa a maga jellegében (de nem a szándékában!) a romantikus individualizmus követője és az egzisztencialista függetlenség előfutára. Az irányítatlan növekedés természete nem különbözik a hatalom akarásnak és az *élan vital*-nak a természetétől. De maguk a naturalisták különböznek. Az európai naturalisták tudatosak és önpusztítók; az amerikai naturalistákat egyfajta boldog következetlenség menti meg: ők ugyanis elfogadják a konformista részként-lét bátorságát.

Ezekben a csoportokban az önmagaként-lét bátorsága jellegében az egyedi én önigenlését jelenti, önigenlést a nemlét fegyvető elemei dacára. A végzet miatti szorongást az egyén önigenlése oly módon győzi le, hogy önmagára mint az univerzum végtelen-

nül fontos, mikrokozmosz reprezentánsára mond igent. Ő közvetíti a lét erőit, melyek benne koncentrálnak. Ismerete által önmagában hordja ezeket az erőket, és cselekvése révén átalakítja azokat. Ő irányítja saját élete folyását, elhordozza a tradíciót és a halált, mert „hősies vonzalommal” szereti azt az univerzumot, melynek ő a tükörképe. Még a magány sem abszolút magány, hiszen a világegyetem alkotóelemei benne vannak. Ha összehasonlítjuk ezt a bátorságot a sztoikusok bátorságával, azt látjuk, hogy a legfőbb különbség abban van, hogy a hangsúly az egyedi én páratlan-ságára esik – ez a vonal a reneszánszsal kezdődik és a romantikán keresztül a máig terjed. A sztoikusoknál a bátorság a bölcs ember bölcsességéből fakad, s ez a bölcsesség lényegében mindenkiben egyenlő mértékű. A modern világban ez a forrás az egyén mint egyén. A változás mögött az áll, hogy a kereszténység az egyéni lelket örökkévaló fontosságúnak tekintette. De mégsem ez a tanítás ad létbátorságot a mai embernek, hanem az egyedi emberről szóló tanítás, miszerint az individuum minősége az, hogy ő a világegyetem tükré.

A világegyetem iránti lelkesültség, mint lelkesült megismerés és teremtés, a kétség és az értelmetlenség kérdésére is választ ad. A kétség a megismerés szükségszerű eszköze. Az értelmetlenség pedig nem jelent többé fenyegetést, ha él a világegyetemért és az emberért mint az univerzum központjáért való lelkesült odaadás. A bűn miatti szorongás elvételik: a halál, az ítélet és a pokol szimbólumai sutba kerülnek. Mindent megtesznek, hogy komolyságukat letompítsák. Az öngignélés bátorságát nem rendítheti meg a bűn és a kárhozzátás miatti szorongás.

A késői romantikában a bűn és a bűn következménye miatti szorongásnak egy másik dimenziója nyílt meg. Felfedezték az emberi lélek pusztító törekvéseit. A romantikus mozgalom második szakaszában a filozófia és a költészet egyaránt leszámolt a harmónia eszméivel, melyek a reneszánsz óta egészen a klasszicista mozgalomig és a korai romantikáig meghatározó szerepet játszottak. Ebben a korszakban, melyet Schelling és Schopenhauer filozófiája és E. T. A. Hoffmann irodalmi munkássága jellemez, egyfajta démoni realizmus született, mely hallatlanul nagy hatással volt az egzisztencializmusra és a mélylélektanra. Az önigenlés bátorsága magában foglalta immár azt is, hogy valaki bátran igent mond saját démoni mélységére is. Ez radikálisan ellentmondott az átlag protestantizmus morális konformizmusának, de még az átlag humanizmusának is. Ám a bohémvilág és a romantikus naturalisták lelkesen üdvözölték. A bűn miatti szorongás legyőzésének ez lett az új formája: bátor vállalása a démoni szorongásának, dacára annak, hogy jellege romboló és gyakran kétségbeejtő. De ez csak azért volt lehetséges, mert a gonosz személyes minőségét megszüntette a korábbi átalakulás, és immár mód nyílt arra, hogy a kozmikus rosszal helyettesítsék, amely szerkezeti jellegű és semmi köze a személyes felelősséghez. Megváltozott a bűn miatti szorongás vállalásának bátorsága, az emberben meglévő démonikus hajlamok elfogadásának bátorságává lett. Ez azért történhetett így, mert a démonit nem tekintették egyértelműen negatívnak, hanem úgy gondoltak vele, mint a lét teremtő hatalmának egy részével. A démoni mint a teremtő valóság kétértelmű alapja a romantika késői korszakának felismerése volt, ez a köti össze a bohémséget és a natura-

lizmust a 20. századi egzisztencializmussal. Tudományos kategóriákkal a mélylélektantól nyerte el megerősítését.

Bizonyos értelemben az individualista létbátorság valamennyi formája a 20. századi radikalizmus előfutárának tekinthető, e radikalizmus révén az önmagaként-lét bátorsága az egzisztencialista mozgalomban nyerte el legerőteljesebb kifejeződését. Az az áttekintés, melyet ebben a fejezetben vázolunk fel, azt mutatja, hogy az önmagaként-lét bátorsága sohasem különül el teljesen a másik pólustól, a részként-lét bátorságtól; sőt, azt látjuk, hogy az elkülönülés legyőzése és az ember világának elvesztésével való szembesülés az egyedi ember önigenlésében olyan utat nyitnak, mely elvezet az én és a világ meghaladásához. Az olyan eszmék, melyek szerint a mikrokozmosz az univerzumot tükrözi vissza, vagy hogy az individuális hatalomakarat az magának az életnek a hatalomakaró jellegét fejezi ki – ezen eszmék tehát mind egy olyan megoldás felé mutatnak, mely a létbátorság mindkét típusát meghaladja.

Az önmagaként-lét bátorságának egzisztencialista formái

Az egzisztenciális felfogás és az egzisztencializmus

A késői romantika, a bohémség és a romantikus naturalizmus készítette elő a mai egzisztencializmust, az önmagaként-lét bátorságának legradikálisabb formáját. Az egzisztencializmussal foglalkozó jelentős mennyiségű irodalom ellenére, a mostani célkitűzésünk ér-

dekében szükséges részletesen is foglalkozunk az egzisztencializmus ontológiai jellegével és a létbátorsággal való kapcsolatával.

Mindenek előtt különbséget kell tennünk az egzisztenciális felfogás és a filozófiai és művészeti egzisztencializmus között. Az egzisztenciális felfogás egyfajta belevontságot jelent, szemben a pusztán elméleti és távolságtartó felfogással. „Egzisztenciális”: ez itt azt jelenti, hogy részesedés egy helyzetben, közelebbről egy megértési helyzetben az ember teljes létezésének bevonásával. Ez magában foglalja az idői, térbeli, történelmi, pszichológiai, társadalmi és biológiai feltételeket is. És magában foglalja azt a véges szabadságot, mely reagál ezekre a feltételekre, és megváltoztatja őket. Az egzisztenciális ismeret ezeknek az elemeknek az ismeretét jelenti, tehát az, aki így ismer, az az egész egzisztenciájával részesedik. Ez látványosan ellentmond a megismerő aktus szükségszerű objektivitásának, illetve annak a követelménynek, hogy a megismerés távolságtartást igényel. De az ismeret mindig a tárgytól függ. A valóságnak – vagy még pontosabban, a valóság absztrakciójának – vannak olyan tartományai, melyekben a legteljesebb távolságtartás a megfelelő megismerő eljárás. Ilyen jellegű mindaz, ami mennyiségi mértékekkel kifejezhető. De ugyanennek az eljárásnak az alkalmazása semmilyen módon nem felel meg a valóság végtelen konkrétségének megközelítésében. Ha az emberi én számítás és tervezés tárgya lesz, megszűnik én-nek lenni. Dologgá lesz. Ha meg akarjuk tudni, hogy mi az emberi én, részesednünk kell benne. Ám a részesedéssel meg is változtatjuk. Az egzisztenciális ismeretben mind a szubjektum, mind az objektum megváltozik a megismerés

ténye által. Az egzisztenciális ismeret egy olyan találkozáson alapul, melynek során egy új értelem teremődik, a megismerő felek egy új értelmet ismernek fel. Egy másik személy megismerése, a történelem megismerése, a szellemi alkotás megismerése, a vallási ismeret mind-mind egzisztenciális jellegű. Ez nem zárja ki az elméleti objektivitást, mely távolságtartáson alapul. Ám korlátozza a távolságtartást, mely ezáltal a megismerő részesezés átfigó aktusán belül kap helyet. Egy másik személyt pontos távolságtartással is ismerhetünk, ismerhetjük a pszichológiai típusát, az elvárható reakcióit, ám ezt tudva még nem ismerjük magát a személyt, központosult énjét, önismeretét. Csak ha részesezünk énjében, ha egzisztenciális áttöréssel eljutunk létének középpontjái, csak akkor ismerjük meg őt a hozzá való áttörés helyzetében. Ez az „egzisztenciális” szó első jelentése, tehát részesezés saját egzisztenciánkval valaki más egzisztenciájában.

Az „egzisztenciális” szó másik jelentése nem viszonyulást, hanem tartalmat jelöl. Egy sajátos filozófiára utal, az egzisztencializmusra. Ezzel azért kell foglalkoznunk, mert ez fejezi ki a legradikálisabb formában az önmagaként-lét bátorságát. Ám mielőtt elmélyednénk benne, szólnunk kell arról is, hogy miért ugyanaz a szó – egzisztencia – jelöli a viszonyulást és a tartalmat. Az egzisztenciális viszonyulás és az egzisztencialista tartalom az emberi helyzet értelmezésében közös, s ez konfliktusban áll a nem-egzisztencialista értelmezéssel. Az utóbbi azt állítja, hogy az ember képes ismerete és élete révén meghaladni az emberi létezés végeességét, elidegenedését és kétértelműségeit. Hegel rendszere az esszencializmus klasszikus kifejezése. Amikor Kierkegaard elszakadt Hegel esszenciális rend-

szerétől, két dologra mutatott rá: egyrészt meghirdette az egzisztenciális felfogást, másrészt útjára indította a egzisztencia filozófiáját. Felismerte, hogy annak ismerete, ami bennünket végtelenül meghatároz csak a végtelen meghatározottság felfogásában, egzisztenciális felfogásban lehetséges. Ugyanakkor kialakított egy olyan emberről szóló tanítást, mely az ember saját lényegi természetétől való elidegenedését a szorongás és a kétségbeesés fogalmaival írja le. Az ember a végeesség és az elidegenedés egzisztenciális helyzetében csak egzisztenciális felfogás által ragadhatja meg az igazságot. „Az ember nem ül ott Isten trónusán”, nem részesedik minden létezőnek az Isten által birtokolt lényegi ismeretében. Az ember számára nincs olyan hely, ahol a tiszta objektivitással rendelkezne a végeesség és az elidegenedés fölött. Az ember megismerő funkciója ugyanúgy egzisztenciálisan meghatározott, mint egész léte. Ez az összefüggés az „egzisztenciális” szó két jelentése között.

Az egzisztencialista szempont

Az egzisztencializmusról – immár nem mint felfogásról, hanem mint tartalomról – szólva három jelentést kell megkülönböztetnünk: az egzisztencializmus jelenthet *szempontot, tiltakozást és kifejezést*. Az egzisztencialista szempont szinte minden teológiában jelen van, és számos filozófiai, művészeti, irodalmi alkotásban is felismerhető. Ám szempont marad, gyakran anélkül, hogy felismernék ebben a minőségében. Néhány előfutár felbukkanása után az egzisztencializmus mint tiltakozás a 19. század második harmadában vált tudatos mozgalommá, és mint ilyen nagymértékben kihatott a

20. század sorsára. Az egzisztencializmus mint kifejezés a két világháború táján ható filozófia, művészet és irodalom jellegzetessége, és a mindent átható kétséget és értelmetlenséget tükrözi. Ez a mi saját helyzetünk kifejeződése.

Említsünk néhány példát az egzisztencialista szempontra. A legjellegzetesebb és ugyanakkor a legdöntőbb az egzisztencializmus valamennyi formájának kialakulása szempontjából Platón. Az ember mi-benlétének orfikus leírásait követve azt tanítja, hogy az emberi lélek elkülönült a tiszta esszenciák tartományában levő „hazájától”. Az ember elidegenedett attól, ami lényegileg ő maga. Létezése ebben az átmeneti világban ellentmond annak, hogy lényegileg részesedik az ideák örök világában. Ezt mitológiai szavakkal fejezi ki, mert az egzisztencia ellenáll a fogalmi megközelítésnek. Csak az esszenciák tartománya teszi lehetővé a szerkezeti elemzést. Ha Platón egy mítoszt használ, mindig az ember lényegi létéből az ember létezési létébe való átmenetet írja le, illetve az utóbbiból az elsőbe való visszatérést. A platóni megkülönböztetés a lényegi és a létezési tartományok között alapvető minden későbbi fejlemény számára. Ez a mély alapja a mai egzisztencializmusnak is.

Az egzisztencialista szempont egyéb példáit a klasszikus keresztény tanításokban találjuk meg: a bűneset, a bűn és az üdvösség tanításában. Ezek szerkezete hasonló a platóni megkülönböztetésekhez. Platónhoz hasonlóan, az ember lényegi természete és világa itt is jó. A keresztény gondolkodás szerint azért jó, mert Isten teremtette. Ám az ember lényegi és teremtett jósága elveszett. A bűneset és a bűn nem etikai, hanem megismerő minőségét is megrontotta. Az ember a létezés

konfliktusainak tárgya és értelme sem mentesül ezek alól. Ám ahogy Platón szerint az emberi létezésnek még a leginkább elidegenedett formájában sem veszett el bizonyos transzhistorikus emlékezet, úgy a kereszténység szerint az ember és világának lényegi szerkezetét megőrzi Isten fenntartó és irányító, teremtő cselekvése, mely nemcsak némi jót, hanem igazságot is lehetővé tesz. Csak ezért képes az ember arra, hogy felismerje létezési mibenlétének konfliktusait, és hogy reménységgel várja lényegi állapotának helyreállítását.

A platonizmus és a klasszikus kereszténység szempontja egzisztenciális. Ez határozza meg, hogy miképpen értelmezik az emberi helyzetet. De nem egzisztencialisták a szó technikai értelmében. Az egzisztenciális szempont esszencialista ontológiájuk keretein belül jut érvényre. Ez nemcsak Platón esetében igaz, hanem Augusztinus esetében is, jóllehet teológiája sokkal több mély belátást hoz az ember mibenlétének negatívumai tekintetében, mint bárki más teológiája a korai kereszténységben, és meg kellett védelmeznie álláspontját Pelagius esszencialista moralizmusával szemben is.

Augusztinusnak az ember mibenlétéről adott elemzését folytatva a szerzetesi és misztikus önelemzés mérhetetlen mennyiségű mélylélektan anyagot hozott napvilágra – a mélylélektan ekkor még a teológián belül az ember teremtményi mivoltáról, a bűnről és a megszentelődésről szóló fejezetekben jutott szóhoz. Az augusztinuszi elemzés bukkan fel a démoni középkori értelmezésében is, és ezt használták a gyónok is, különösen a kolostorokban. Annak az anyagnak a jelentős része, melyről a mai mélylélektan és egzisztencializmus értekezik, egyáltalán nem volt ismeretlen a középkor vallási „analistái” számára. Még a reformáto-

rok is ismerték, elsősorban Luther, akinek a jóság kétértelműségéről, a démoni kétségbeeséséről és az isteni megbocsátás szükségességéről szóló dialektikus leírásai mélyen a középkornak azon törekvésében gyökereznek, hogy az emberi lélek kapcsolatot találjon Istennel.

Az egzisztencialista szempont legjelentősebb költői megnyilatkozása a középkorban Dante Isteni színjátéka volt. A mű, hasonlóan a szerzetesek vallásos mélylélektanához, a skolasztikus ontológia keretei között marad. Ám e keretek között az emberi önpusztítás és kétségbeesés legmélyebb rétegeibe jut el, és ugyanígy elhatol a bátorság és az üdvösség legmagasabb szintjeire is, és költői szimbólumokban fogalmaz meg egy átfogó egzisztenciális tanítást az emberről. Néhány reneszánsz művész rajzai és festményei a mai egzisztencialista művészetet előlegezik meg. A démoni témák, melyek olyan alkotókat vonzottak, mint Bosch, Breughel, Grünewald, a spanyol és dél-itáliai művészek, a tömegjelenetek késő gótikus mesterei és még sokan mások az emberi helyzet egzisztenciális felfogását fejezik ki (lásd például Breughel képeit Bábel tornyáról). De egyikük sem szakított teljes egészében a középkori hagyománnyal. Itt még csak egzisztencialista szempontról, s nem egzisztencializmusról volt szó.

A modern individualizmus előretörésével összefüggésben említettem már, hogy a nominalizmus az általános fogalmakat egyedi dolgokra törte szét. A nominalizmusnak van egy olyan oldala, mely a mai egzisztencializmus motívumait elővételezi. Ilyen például a nominalizmus irracionizmusa, mely az esszenciákról szóló filozófiai tanítás összeomlásában gyökerezik, ez Duns Scotus és Ockham támadásai hatására következett be. Annak hangsúlyozása, hogy minden létező

esetleges, egyformán esetlegessé tette Isten akaratát és az emberi létezését. Az ember azt érzi, hogy határozottan hiányzik valami végső szükségszerűség, és nemcsak önmaga, hanem a világ tekintetében is. És ennek megfelelően máris szorongás támad benne. A mai egzisztencializmus egy másik motívuma, melyet a nominalizmus már megelőlegez, a tekintélyelvűségbe való menekülés, mely az általános fogalmak szétfoszlatásának következménye, illetve annak eredménye, hogy az elszigetelt egyén képtelen szert tenni arra a bátorságra, hogy önmagaként létezzen. Így a nominalisták hidat vernek az egyházi tekintélyelvűséghez, mely mindent túlélte a korai és késői középkorban, és elvezetett a modern katolikus kollektívizmushoz. Ám a nominalizmus még e tekintetben sem volt egzisztencializmus, mindössze az egzisztencialista önmagakéntlét bátorságának egyik legfontosabb előfutára lett. Maga a nominalizmus soha nem tette meg ezt a lépést, mert nem kívánt kitörni a középkori hagyomány keretei közül.

Mi hát a létbátorság egy olyan helyzetben, amikor az egzisztencialista szempont még nem törte szét az esszencialista kereteket? Általánosságban véve: ez a részkéntlét bátorsága. Ám a válasz nem kielégítő. Ahol az egzisztencialista szempont jut érvényre, ott az emberi helyzet problémájának individuális megtapasztalása jut szóhoz. A Gorgiász összegzésében Platón az egyes embereket az alvilág ítélőbírója, Rhadamanthosz elé állítja, aki eldönti, hogy helyesen vagy helytelenül éltek-e. A klasszikus kereszténységben a végítélet az egyes emberre vonatkozik; Augustinus szerint az eredendő bűn egyetemessége nem változtatja meg az egyes ember örökkévaló sorsát; a szerzetesi és miszti-

kus önvizsgálat az egyes ember énjére irányul; Dante az egyént a maga sajátos jelleme szerint helyezi el a valóság különböző rétegeiben; a démoni valóság festői azt az érzést keltik, hogy az individuum egyedül van a világban; a nominalizmus tudatosan szigeteli el az egyedit. Mindazonáltal a létbátorság egyik esetben sem jelenti az önmagaként-lét bátorságát. A létbátorság itt még minden esetben egy mindent átfogó egészből származik: a mennyei birodalomból, Isten országából, az isteni kegyelemből, a valóság gondviselési szerkezetéből, az egyház tekintélyéből. De ez mégsem visszatérés az egykori, töretlen részként-lét bátorságához. Sokkal inkább előre és felfelé tartó út ez, a bátorság forrásához, mely mind a részként-lét bátorságát, mind az önmagaként-lét bátorságát meghaladja.

Az egzisztencialista szempont elsikkadása

A 19. század egzisztencialista forradalma reakció az egzisztencialista szempont elsikkadása ellen, mely az újkor kezdetén következett be. A reneszánsz első szakaszát, melyet Nicolas Cusanus, a firenzei akadémia és a korai reneszánsz festészet jellemez, még az augusztinuszi hagyomány határozta meg, ám a késői reneszánsz már leszámolt vele és egy új, tudományos esszencializmust alkotott meg. Descartesnál már a lehető legtudatosabban jelentkezik az antiegzisztenciális kételkedés. Az ember és világának létezése „zárójelek” közé kerül – ahogy azt Husserl, aki Descartes-ból meríti „fenomenológiai” módszerét, megfogalmazta. Az ember tiszta tudattá lesz, pusztán ismertelméleti szubjektummá; a világ (s benne az ember pszichoszomatikus lény) a tudományos kutatás és a technikai eljárások tárgyává vá-

lik. Az ember a maga egzisztenciális mibenlétében eltűnik. Ezért valóban helytálló volt, amikor a mai filozófiai egzisztencializmus rámutatott, hogy a Descartes-i *Cogito ergo sum*-ban a *sum* (vagyok) mögött rejlik eme *sum* természetének problémája, mely sokkal több, mint pusztán *cogitatio* (tudatiság) – ez pedig a térben és időben való létezés a végesség és az elidegenedés feltételei közepette.

Amikor a protestantizmus elutasította az ontológiát, látszólag újra az egzisztencialista szempontra fektetett hangsúlyt. És valóban, az a tény, hogy a protestantizmus a dogmát az emberi bűn és az isteni kegyelem összeütközésére redukálta, illetve eme összeütközés előfeltételeire és következményeire, az egzisztencialista szempontot szolgálta – ám egy döntő korlátozással: elsikkadt az egzisztenciális anyag bősége, mely a középkori szerzetesi önvizsgálat hozadéka volt, ha nem is a reformátoroknál, de követőiknél már feltétlenül, ők már a megigazulás és a predesztináció dogmáira fektették a hangsúlyt. A protestáns teológusok az isteni ítélet feltétlen jellegét és Isten megbocsátásának szabad valóságát hangsúlyozták. Gyanakodva tekintettek az emberi egzisztencia elemzésére, nem érdekelte őket az emberi kondíció viszonylagossága és kétértelműségei. Éppen ellenkezőleg: úgy tartották, hogy ezek a megfigyelések csak gyengítik azt az abszolút Igen-t és Nem-et, mely az Isten és az ember kapcsolatát jellemzi. Ám a protestáns teológusok eme nem egzisztenciális tanításának azt lett a következménye, hogy a bibliai tanítás dogmatikai fogalmait úgy prédikálták, mint olyan objektív igazságot, melynek üzenetét nem kell megkísérelni közvetíteni az ember számára a maga sajátos pszichoszomatikus és pszichológiai

létezésében. (A protestantizmus csak a 19. század végi társadalmi mozgalmak és a 20. századi pszichológiai mozgalmak nyomására vált nyitottabbá a korabeli helyzet egzisztenciális problémái előtt.) A kálvinizmusban és a szektás protestanizmusban az ember egyre inkább absztrakt morális szubjektummá vált, éppen úgy, ahogy Descartes ismeretelméleti szubjektumnak tartotta. És amikor a 18. században a protestáns etika tartalmát hozzáigazították a kiteljesedő ipari társadalom követelményeihez, amit az egyes ember és világa ésszerű igazgatásának neveztek, fellépett az antiegzisztencialista filozófia és az antiegzisztenciális teológia. A racionális szubjektum, a morális és a tudományos szubjektum felváltotta az egzisztenciális szubjektumot és annak konfliktusait és nyomorúságát.

Ennek a fejleménynek az egyik vezető egyénisége, az etikai öntörvényűség tanítója, Immanuel Kant két ponton biztosított helyet filozófiájában az egzisztencialista szempontnak. Az egyik a véges ember és a végső valóság közötti távolságról szóló tanítása volt. A másik pedig az a tanítása, hogy az emberi racionalitás megromlott a radikális rossz miatt. De számos csodálója, köztük a legnagyobbak, Goethe és Hegel komolyan támadták ezekért az egzisztencialista kitekintésekért. Mindkét kritikus antiegzisztencialista volt. Hegelnek abban a kísérletében, hogy az egész valóságot egy esszenciális rendszer keretén belül értelmezze, melynek többé-kevésbé adekvát kifejeződése maga a létező világ, a modern filozófia esszencialista trendje jutott csúcspontjára. Az egzisztencia felolvadt az esszenciában. A világ úgy értelmes, ahogy van. A létezés a lényeg szükségszerű kifejeződése. A történelem a lényegi lét megnyilatkozása a létezés feltételei között. A tör-

ténelem folyása érthető és igazolható. Az egyéni élet negatívumait legyőző bátorság mindazok számára lehetséges, akik részesednek abban az egyetemes folyamatban, melynek során az abszolút szellem ténylegesíti önmagát. A végzet, a bűn és a kétség miatti szorongásokat legyőzi a különböző jelentésfokozatokban való felemelkedés egészen a legmagasabb fokozatig, mely nem egyéb, mint az egyetemes folyamat filozófiai belátása. Hegel megpróbálja egyesíteni a részként-lét bátorságát (különösen a nemzet tekintetében) és az önmagaként-lét bátorságát (különösen a gondolkodó tekintetében) egy olyan bátorságban, mely mindkettőt meghaladja és gyökerében misztikus jellegű.

Mindazonáltal félrevezető lenne, ha figyelmen kívül hagynánk a hegeli filozófiában jelenlevő egzisztencialista elemeket. Ezek ugyanis sokkal erőteljesebbek, mint azt általában vélni szokták. Mindenekelőtt, Hegel tudatában van a nemlét ontológiájának. Rendszerének hajtóereje a tagadás, mely az abszolút ideát (a lényegi valóságot) a létezés felé űzi, majd a létezést űzi visszafelé az abszolút ideához (mely ebben a folyamatban abszolút szellemként ténylegesíti magát). Hegel tisztában van a nemlét misztériumával és szorongató hatalmával; ám a lét önigenlésébe oltja be azt. Hegel filozófiájának egy másik egzisztencialista eleme az a tanítása, hogy a létezésen belül semmilyen nagyszerű dolog nem érhető el szenvedély és érdekelttség nélkül. A *Történelemfilozófia* bevezetéséhez írt formulája azt mutatja, hogy Hegel tudatában volt a romantikusok és az életfilozófusok belátásainak, akik az emberi természet nem-rationális szintjeiről beszéltek. A harmadik elem, mely a másik kettőhöz hasonlóan nagy hatást gyakorolt Hegel egzisztencialista ellenfeleire, a törté-

nelem folyamatában benne foglalt individuum mibenlétének realista értékelése volt. A történelem, mondja Hegel ugyanebben a bevetésében, nem az a hely, ahol az egyén eléri a boldogságot. Ez azt jelenti, hogy az egyedi embernek vagy fel kell emelkednie az egyetemes folyamat szintjére, elérve a felismerő filozófus helyzetét, vagy nem oldódik meg az egyes ember problémája. És éppen ez volt az oka a Hegel elleni és a filozófiájában tükröződő világ elleni egzisztencialista tiltakozásnak.

Az egzisztencialista lázadás

A hegeli esszencialista filozófia elleni lázadást nagyban elősegítették a Hegelnél már meglévő, bár még rejtett egzisztencialista elemek. Az egzisztencialista támadás első vonalában Hegel egykori barátja, Schelling állt, akitől Hegel ifjúkorában számos gondolatot merített. Az idős Schelling az általa „pozitív filozófiá”-nak nevezett elgondolással lépett fel, melynek számos fogalmát használták fel a 19. század forradalmi egzisztencialistái. Schelling az esszencializmust „negatív filozófiának” nevezte, mert elvonatkoztat a valóságos létezésről, és pozitív filozófiának nevezte az individuum gondolkodását, aki tapasztal és gondolkodik, és a saját történelmi helyzetén belül dönt. Schelling használta először az „egzisztencia” fogalmát a filozófiai esszencializmussal ellentétben. Bár filozófiáját nem fogadták el, mert a keresztény mítoszt egzisztencialista fogalmi keretben újraértelmezte, számos személyiséget befolyásolt, köztük Søren Kierkegaardot.

Schopenhauer a voluntarista hagyományt alkalmazta antiesszencialista gondolatai kifejtéséhez. Újra

felismerte az emberi lélek és az egzisztenciális nyomorúság jellegzetességeit, melyeket a modern gondolkodás esszencialista tendenciája elrejtett. Ugyanakkor Feuerbach az emberi létezés anyagi feltételeit kezdte hangsúlyozni, és a vallásos hitet az embernek abból a vágyából vezette le, hogy végességét egy transzcendens világban győzze le. Max Stirner írt egy könyvet, melyben az önmagaként-lét bátorságát egy olyan gyakorlati szolipszizmus fogalmai szerint írja le, mely minden ember és ember közötti kommunikációt megsemmisít. Marx az egzisztencialista lázadókhöz tartozott, amennyiben az ember tényleges létezését a korai kapitalizmus rendszerében szembeállította Hegel esszencialista leírásával, melyben arról értekeznek, hogy az ember ebben a jelenvaló világban békül meg önmagával. Az összes egzisztencialista között Nietzsche a legfontosabb, aki az európai nihilizmusról adott leírásában egy olyan világ képét festi meg, melyben az emberi lét mélységes értelmetlenségbe zuhan alá. Az életfilozófusok és a pragmatisták megpróbálták a szubjektum és az objektum közti szakadékot valami olyasmiből levezetni, mely mindkettőt megelőzi – ez lett volna az „élet”, és úgy értelmezni az objektívált világot, mint a teremtő élet öntagadását (Dilthey, Bergson, Simmel, James). A 19. század egyik legnagyobb tudósa, Max Weber szerint az élet tragikus önpusztításának oka az volt, hogy a technikai ráció jutott hatalomra. A század végén mindez még pusztán tiltakozás volt. A helyzet nem változott meg látványos módon.

A 19. század utolsó évtizedeitől kezdve a tárgyiasított világgal szembeni lázadás határozta meg a művészet és a szépirodalom jellegét. Bár a nagy francia impresszionisták hangsúlyt fektettek a szubjektivitás-

ra, nem haladták meg a szubjektivitás és az objektivitás közötti szakadékot, hanem a szubjektumot tudományos tárgyként kezelték. A helyzet Cézanne, van Gogh és Munch munkásságával változott meg. Ettől kezdve a létezés kérdése a művészeti expresszionizmus felkavaró formáiban nyert kifejezést. Az egzisztencialista lázadás valamennyi szakaszában meghökkentő mennyiségű pszichológiai anyagot szolgáltatott. Az olyan egzisztencialista forradalmárok, mint Baudelaire és Rimbaud a költészetben, Flaubert és Dosztojevszkij a regényírásban, Ibsen és Strindberg a színműírásban az emberi lélek sivatagának és dzsungelének fáradhatatlan feltárói voltak. Felismeréseiket igazolta és módszer-tanilag megerősítette a mélylélektan, mely a század végén bontakozott ki. Amikor 1914. július 31-én vége szakadt a 19. századnak, az egzisztencialista lázadás megszűnt lázadásnak lenni. Ettől kezdve a megtapasztalt valóság tükre lett.

A 19. század forradalmi egzisztencialistáit a végte- len veszteség fenyegetése, nevezetesen az egyedi személység elveszésének fenyegetése készítette támadásra. Felismerték, hogy egy olyan folyamat zajlik, melyben az emberek dolgokká alakulnak át, olyan valóság- töredékekké, melyeket a tiszta tudomány kalkulussá tehet és a technikai tudomány ellenőrizhet. A polgári gondolkodás idealista szárnya az emberi személyiséget egy olyan hordozóedénnyé tette, melyben az általános fogalmak többé-kevésbé adekvát helyet találtak. A polgári gondolkodás naturalista szárnya a személyiséget egy olyan üres mezővé alakította, melyre behatolnak az érzéki benyomások, és intenzitásuk mértéke szerint ott is maradnak. Az egyedi én mindkét esetben egy üres tér és valami olyasminnek a hordozója, ami

nem ő maga, hanem valami idegen, mely által az én elidegenedik önmagától. Az idealizmus és a naturalizmus egyformán viszonyulnak a létező személyhez; mindkettő megszünteti annak végtelen jelentőségét és olyan térré formálja át, melyben valami más mozog. Mindkét filozófia egy olyan társadalom megnyilatkozása, mely az ember felszabadítására kötelezte el magát, de a saját maga által teremtett dolgok fogságába került. Az a biztonság, melyet a természet technikai kontrollálásának jól működő mechanizmusa, az emberi személyiség rafinált pszichológiai ellenőrzése, a társadalom egyre gyorsuló szervezeti ellenőrzése garantált, – nos ez a biztonság súlyos árat követelt: magát az embert, akiért mindezt alkalmazták; az ember is eszközzé lett ezen eszközök szolgálatában. Ez volt a háttérre Pascal támadásának a matematikai racionalitás ellen a 17. században, ez volt az oka a romantikus támadásának a morális racionalitás törvénye ellen a 18. században; ezért támadta Kierkegaard Hegel gondolkodásának elszemélytelenítő logikáját. Ez volt az oka Marx harcának a gazdasági elembertelenítés ellen, és Nietzsche küzdelmének a teremtőiségért, Bergson harcának a halott objektumok térbeli birodalma ellen. És ez a háttér a legtöbb életfilozófus azon vágyának, hogy az öntárgyasítás romboló hatalmától megmentsék az életet. Azért harcoltak, hogy megőrizték a személyt az én önigenlése számára, és mindezt egy olyan helyzetben, amikor az én egyre jobban elveszett a maga világában. Meg akarták mutatni az önmagaként-lét bátorságához vezető utat, olyan körülmények között, melyek megsemmisítik az ént és a helyébe a dolgot állítják.

A mai egzisztencializmus és a kétségbeesés bátorsága

Bátorság és kétségbeesés

A 20. században megjelenő egzisztencializmus az „egzisztenciális” szó legélénkebb és legfenyegetőbb jelentését reprezentálja. Az előbb felvázolt fejlődés ezzel érkezik el arra a pontra, melynél tovább már nem léphet. Az egzisztencializmus a nyugati világ valamennyi országában valóság lett. Az ember szellemi kreativitásának valamennyi tartományában megnyilatkozik, minden műveltségi réteget áthat. Immár nem a bohém filozófus, vagy a neurotikus regényíró alkotmánya; nem valamiféle szenzációs túlzás, melyet a haszon, vagy a hírnév reményében találtak ki; nem is morbid játék a tagadás lehetőségeivel. Bár ezek az elemek is részeivé lettek, de az egzisztencializmus valami más. Az értelmetlenség miatti szorongás kifejeződése, illetve annak a törekvésnek a megnyilvánulása, mely ezt a szorongást az önmagaként-lét bátorságába akarja felvenni.

Korunk egzisztencializmusát e két szempontból kell megvizsgálnunk. Tehát nem pusztán racionalista vagy romantikus vagy naturalista típusú individualizmus. E három előkészítő mozgalomtól eltérően az egzisztencializmus az értelem egyetemes megrendülésének megtapasztalása. A huszadik századi ember elveszítette az értelmes világot és azt az ént, mely valamely spirituális-szellemi középpontból eredő jelentések világában él. Az objektumok emberalkotta világa magába szívta azt, aki teremtette, és az ember elveszítette saját alanyiségét. Feláldozta magát a saját alkotásaiért. Ám az ember továbbra is tudatában van annak,

amit elvesztegetett és amit azóta is folyamatosan veszít. Továbbra is van annyira ember, hogy kétségbeesve tapasztalja meg saját elembertelenedését. Nem találja a kiutat, de megpróbálja megmenteni emberségét, s úgy beszél erről a helyzetről, mint amelyből nincs „kiút”. A kétségbeesés bátorságával reagál, bátran vállalja kétségbeesését és az önmagaként-lét bátorságával ellenáll a nemlét radikális fenyegetésének. A mai egzisztencialista filozófia, művészet és irodalom valamennyi elemzője ki tudja mutatni eme a kísérletek kétértelmű szerkezetét: az értelmetlenséget, mely kétségbeesésbe hajszol, ennek a helyzetnek a szenvedélyes elutasítását, és azokat a sikeres, illetve sikertelen kísérleteket, melyek az értelmetlenség miatti szorongást az önmagaként-lét bátorságába akarják felvenni.

Nem meglepő hát, hogy azok, akik rendíthetetlenül állanak a részként-lét bátorságában, legyen annak formája kollektivista vagy konformista, felkavarónak találják a kétségbeesés egzisztencialista bátorságának megnyilvánulásait. Képtelenek megérteni, hogy mi történik a mi korunkban. Nem tudnak különbséget tenni a szorongó egzisztencializmus valódi és neurotikus formái között. A negatívum bátor elfogadását elítélik, mint morbid vágyakozást a tagadás után. Hanyatlásnak nevezik azt, ami valójában a hanyatlás kreatív kifejezése. Értelmetlenségnek tartják azt a értelmes kísérletet, mely igyekszik leleplezni korunk helyzetének értelmetlenségét. Itt nem arról van szó, hogy egyébként is nehéz megérteni azokat, akik új utakat keresnek a gondolkodásban és művészi kifejezésben, s hogy ez okozná a mai egzisztencializmussal szembeni széleskörű ellenállást. Az igazi indok a részként-lét önkorlátozó bátorságának védelme. Valahogy mindenki érzi,

hogyan ez a biztonság nem igazi biztonság; el kell hát fojtani az egzisztencializmus látomásának elfogadására érzett hajlandóságot, és ha e látomások (vagyis az egzisztenciális értelmetlenség és rejtett kétségbeesés megnyilatkozásainak) irodalmi vagy színpadi megjelenítése élvezetet okoz, nem szabad őket komolyan venni. A modern művészetek elleni erőszakos reakciók a kollektivisták (nemzeti szocialisták és kommunisták) valamint a konformisták (amerikai demokratikus) csoportok körében azt mutatja, hogy komoly fenyegetést látnak benne. De az ember nem érzi spirituális fenyegetésnek azt, ami nem része saját magának. És mivel itt annak a tünetéről van szó, hogy a neurotikus úgy áll ellent a nemlétnek, hogy leszűkíti a létet, az egzisztencialista azt feleli a gyakori vádra, hogy ő maga azért neurotikus, mert neki kell rámutatni annak a védekező mechanizmusnak a neurotizmusára, mely a hagyományos biztonság érdekében anti egzisztencialista állásokat épít ki.

Nem kérdés, hogy a keresztény teológiának mi a teendője ebben a helyzetben. Az igazság mellett kell döntenie – a biztonsággal szemben, még akkor is, ha a biztonságot az egyházak támogatják és szentesítik. Nyilván az egyházban kezdetétől fogva létezik egyfajta keresztény konformizmus is, és az egyház történetének bizonyos szakaszaiban volt keresztény kollektívizmus – vagy legalább félkollektívizmus – is. Ám ez nem vezetheti arra a keresztény teológusokat, hogy a keresztény bátorságot a részként-lét bátorságával azonosítsák. Fel kell ismerniük, hogy az önmagaként-lét bátorsága szükségszerű korrektívuma a részként-lét bátorságának, még akkor is, ha egyébként jogosan feltételezik, hogy a bátorságnak eme két formája közül egyik sem ad végleges megoldást.

A kétségbeesés bátorsága a kortárs művészetben és irodalomban

A kétségbeesés bátorsága, az értelmetlenség megtapasztalása, és az ezek ellenére való önigenlés nyilvánvalóak a 20. századi egzisztencializmusban. Mindegyiknek az értelmetlenség a problémája. A kétség és az értelmetlenség miatti szorongás, mint már láttuk, a mi korunk szorongása. A végzet és a halál miatti szorongás, illetve a bűn és a kárhozat miatti szorongás itt is megvan, de nem döntő módon. Amikor Heidegger a saját halálunk elővételezéséről beszél, akkor nem a halhatatlanság kérdésével foglalkozik, hanem azzal, hogy mit jelent a halál elővételezése az emberi szituáció számára. Amikor Kierkegaard a bűn problémájával foglalkozik, akkor nem a bűn és a bűnbocsánat teológiai kérdése izgatja, hanem az a kérdés, hogy lehetséges-e a személyes létezés a személyes bűn fényében.

Az értelem keresését és az értelem elvesztése miatti kétségbeesést a 20. században egy 19. századi esemény teszi oly nyomatékossá: az Isten elvesztése. Feuerbach szerint Isten nem egyéb, mint az emberi szív végtelen vágyakozásának kivetítése; Marx szerint Isten nem más, mint ideologikus kísérlet az adott valóság felülmúlására; Nietzsche szerint Isten az emberi hatalom-akarás meggyengítése. A végeredmény az a kijelentés lett, hogy „Isten halott”, és vele együtt halott mindazon értékek és jelentések egész rendszere is, melyben korábban az ember élt. Ezt sokan egyszerre érzik veszteségnek és felszabadulásnak. Az ember vagy nihilizmusba sodródik, vagy ahhoz a bátorsághoz, mely felveszi magába a nemlétet. Feltehetően senki nincs, aki oly mértékben befolyásolta volna a modern egzisten-

cializmust, mint Nietzsche, és feltehetően senki nincs, aki nála következetesebben és abszurdabban mutatta volna be az önmagaként-lét vágyát. Nietzsche számára az értelmetlenség érzése kétségbeejtő és önromboló késztetéssé vált.

Ezen az alapon az egzisztencializmus, vagyis a 20. század kimagasló művészete, irodalma és filozófiája, a dolgokkal való szembenézésnek és az értelmetlenség miatti szorongás kinyilvánításának a bátorságát hozza. Ez a bátorság teremtető, és a kétségbeesés teremtető kifejezéseiben jelenik meg. Sartre egyik nagyhatású színművének címe: *No Exit* – klasszikus kifejezés ez a kétségbeesés helyzetére. De maga Sartre talált kiutat: ugyanis ő az, aki azt *mondja*, hogy nincs kiút, s ezzel vállalja az értelmetlenség helyzetét. T. S. Eliot egyik nagyívű költeményének „*Átokföldje*” a címe. Ebben a civilizáció felbomlását, a meggyőződés és a célok hiányát, a modern tudat nyomorát és hisztériáját írja le (ahogy az egyik műelemző jellemzi a verset). De egy nagyszerű költemény csodálatosan megművelt kertje ad leírást az *Átokföldje* értelmetlenségéről és ad hangot a kétségbeesés bátorságának.

Kafka regényeiben, a *Kastélyban* és a *Perben* az értelem forrásának elérhetetlen távolságát és az igazság és a könyörület forrásának feltárhatatlan rejtettséget tiszta és klasszikus nyelvezet fejezi ki. Az ilyen kreativitással együttjáró magány és az ilyen iszonytató látomások vállalásának bátorsága az önmagaként-lét bátorságának kimagasló példája. Az ember el van szakítva a bátorság forrásaitól – de mégsem teljesen: mégis képes szembenézni ezzel az elszakítottsággal és képes vállalni azt. Auden versében, a *Szorongás korá*-ban a szorongás vállalásának bátorsága egy olyan világban,

melyben elveszett az értelem, kétségkívül ugyanúgy jelen van, mint eme veszteség mélységes tapasztalata: a „kétségbeesés bátorsága” kifejezés két pólusa egyformán hangsúlyos. Sartre művében, *Az ész korá*-ban, hő-sünk egy olyan helyzettel néz szembe, melyben szenvedélyes vágya, hogy önmaga legyen, minden emberi elkötelezettség elutasításához vezet. Semmit sem hajlandó elfogadni, ami szabadságát korlátozhatja. Semminek sincs végső értelme számára, sem a szerelemnek, sem a barátságnak, sem a politikának. Az egyetlen mozdíthatatlan pont a változtatás végtelen szabadsága, a szabadság tartalom nélküli megőrzése. Ezzel az önmagaként-lét bátorságának egyik legszélsősége-sőbb formáját képviseli: bátran lenni úgy, hogy szabadok vagyunk minden köteléktől, és meg is fizetjük ennek a teljes ürességnek az árát. Ennek a figurának a megalkotásával Sartre a kétségbeesés bátorságát bizonyítja. Az ellenkező oldalról mutatja be ugyanezt a problémát Camus *Az idegen* című művében. Camus ugyan az egzisztencializmus határvonalán áll, de ugyanolyan élesen látja az értelmetlenség problémáját, mint az egzisztencialisták. Hőse egy szubjektivitás nélküli ember. Semmi különleges nincs benne. Éppen úgy jár el, mint egy átlagos, alacsony rangú tisztviselő. Azért idegen, mert sehol sem találja meg az önmaga és a világ közötti egzisztenciális kapcsolatot. Bármilyen törté-nik vele, annak sem valósága, sem értelme nincs a számára; egy szerelem, mely nem igazi szerelem, egy per, amely nem igazi per, egy kivégzés, melynek nincs való-ságos jogalapja. Nincs őbenne sem bűn, sem megbo-csátás, sem kétségbeesés, sem bátorság. Camus nem úgy jellemzi őt, mint egy személyt, hanem mint egy pszichológiai folyamatot, mely teljesen feltételes, akár

dolgozik, akár szeret, akár gyilkol, akár eszik, akár alszik. Tárgy a tárgyak között, önmaga számára sem jelent semmit, és ennél fogva képtelen értelmet találni a saját világában is. Az abszolút objektíválódásnak azt a végkimenetelét testesíti meg, mely ellen minden egzisztencialista harcol. A legradikálisabban, feloldás nélkül képviseli ezt. E figura megteremtésének bátorsága egyenlő azzal a bátorsággal, mellyel Kafka alkototta meg K. úr alakját.

Ha a színházra tekintünk, megerősödik ez a kép. A színház, különösen az Egyesült Államokban, az értelmetlenség és a kétségbeesés képeivel van tele. Bizonyos színdarabokban ezen kívül semmi mást nem látunk (például Arthur Miller *Egy ügynök halála* című darabjában), másokban a negativitás kevésbé mindent átható (például Tennessee Williams darabjában, *A vágy villamosában*). Ám ez csak ritkán fordul jóra: sőt, a viszonylag pozitív megoldásokat is kétség járja át, és annak a tudata, hogy minden megoldás kétértelmű. Figyelemre méltó, hogy ezeket a színműveket óriási tömegek tekintik meg egy olyan országban, ahol a győzedelmes bátorság ezt jelenti: bátran része lenni a demokratikus konformitás rendszerének. Mit jelent ez a mai Amerika helyzetére nézve, s ebből adódóan az egész emberiségre nézve? A jelenség fontosságát akár könnyen alá is becsülhetnénk. Akár arra a kétségbevonhatatlan tényre is utalhatnánk, hogy még a legnagyobb számú színházlátogató tömeg is csak kicsiny százalékát teszi ki a teljes amerikai lakosságnak. Vagy elhessenthetnénk az egzisztencialista színház vonzerejének jelentőségét, mondván, hogy ez csak holmi behozott divatjelenség, mely hamarosan elenyészik. Ez valóban lehetséges, de nem szükségszerűen. Lehetsé-

ges, hogy az, ami viszonylag kevés (és ez még akkor is kevés, ha hozzávesszük a felsőoktatási intézményekben ténykedő cinikusokat és reményvesztetteket), azt az előrsöt alkotja, mely a szellemi és társadalmi-lélektani szituáció valamely jelentős változását előzi meg. Lehetséges, hogy a részként-lét bátorságának korlátai sokkal több ember számára váltak nyilvánvalóvá, mint azt a növekvő konformitás mutatja. Ha ez az értelme annak a vonzerőnek, amit az egzisztencializmus a színpadon kifejt, akkor gondos elemzés tárgyává kell tennünk, és elejét kell vennünk annak, hogy a részként-lét bátorságának kollektivista formáját késztse elő – ez olyan veszedelem, melynek fennforgását a történelem számos példával igazolja.

Az értelmetlenség megtapasztalásának és az önmagaként-lét bátorságának kombinációja a kulcs a képzőművészet század eleje óta tartó változásához is. Az expresszionizmusban és a szürrealizmusban a valóság felületi szerkezetei felbomlanak. A közönséges tapasztalatot hordozó kategóriák elvesztették erejüket. A szubsztancia kategóriája elveszett: a szilárd objektumok, mint valami kötél hullanak magukba, a dolgok oksági összefüggése nem számít többé, a dolgok abszolút esetlegességben jelennek meg, az idői folyamatosságnak nincs jelentősége, nem számít, hogy egy esemény egy másik esemény előtt vagy után következett be, a tér dimenziói lecsökkennek vagy feloldódnak valamely ijesztő végtelenségben. Az élet organikus szerkezetei darabokra hullanak, és ezek a darabok új kompozícióba rendeződnek (nem művészeti, hanem biológiai szempontból): a végtagok szétszóródnak, a színek elszakadnak természetes hordozóiktól. A lélektani folyamatok megfordulnak (ez sokkal inkább

az irodalomra, mint a képzőművészetre jellemző): az életfolyamat a jövőből tart a múlt felé, nincsen ritmusa és nincs semmilyen értelmes szerveződése. A szorongás világa olyan világ, melyben a kategóriák, a valóság szerkezetei érvényüket veszítették. Mindenki beleszédülne, ha az oksági rend érvényét veszítené. Az egzisztencialista művészetben (ahogy ezt nevezni szeretem) az okság érvényét veszítette.

A modern művészetet sokan támadják mint a totalitárius rendszerek előfutárát. Erre nem elégséges az a válasz, hogy az összes totalitárius rendszer azzal kezdte pályafutását, hogy a modern művészeteket támadta, mert bárki mondhatná, hogy a totalitárius rendszerek éppen azért támadták a modern művészetet, mert megpróbáltak szembeszállni az ebben kifejeződő értelmetlenséggel. A valódi válasz sokkal mélyebben rejlik. A modern művészet nem propaganda, hanem leleplezés. Azt mutatja meg, hogy létezésünk valósága olyan, amilyen. Nem leplezi el azt a valóságot, amelyben élünk. A kérdés tehát ez: propaganda-e egy szituáció leleplezése? Ha így állna a dolog, akkor minden művészetnek becstelen szépítgetéssé kellene válnia. A totalitárizmus és a demokratikus konformizmus által propagált művészet becstelen szépítgetés. Az efféle művészet idealizált naturalizmus, melyet azért részesítenek előnyben, mert kiiktatja a művészet kritikai és forradalmi veszélyét. A modern művészet alkotói képesek meglátni létezésünk értelmetlenségét, részesednek annak reménytelen voltában. Ugyanakkor van bátorságuk, hogy szembenézzenek vele, és kifejezzék azt képekkel és szobraikkal. Bátrak arra, hogy önmaguk legyenek.

A kétségbeesés bátorsága a mai filozófiában

Az egzisztenciális filozófia adja meg az elméleti megfogalmazását annak, amit a képzőművészetben és a irodalomban már láttunk – ez a kétségbeesés bátorsága. Heidegger a *Lét és idő*-ben (mely munkának önálló filozófiai státusza van, bármit is nyilatkozott róla Heidegger később a kritikai fogadtatás fényében) a kétségbeesés bátorságát filozófiailag pontos fogalmakkal írja le. Gondosan kidolgozza a nemlét, a végesség, a szorongás, a gond, a vétek, a lelkiismeret, az én, a részesedés stb. fogalmait. Ezek után tér rá az általa „elhatározottság”-nak nevezett jelenség magyarázatára. A jelenséget a német *Entschlossenheit* szóval fejezi ki, és ez arra utal, hogy feltárjuk azt, amit a szorongás, a konformitásnak való alávetettség és az önbezárkózás bezárt. S amint megtörténik a felnyitás, az ember képes cselekedni, de immár nem valaki vagy valami által megadott normák szerint. Senki sem adhatja meg az „elhatározott” egyén cselekvésének irányát – sem Isten, sem a szokások, sem az ész törvényei, sem a normák, sem az alapelvek. Ön-magunk kell, hogy legyünk, nekünk kell eldönteni, merre megyünk. Lelkiismeretünk szólít meg bennünket, mely nem mond semmi konkrétat, nem az Isten hangja és nem is az örök princípiumok tudata. A lelkiismeret önmagunkhoz hív bennünket az átlagember viselkedéséből, a mindennapos beszédből, a napi rutinból, az alkalmazkodásból, a rész-ként-lét konformista bátorságának legfőbb elvéből. De ha követjük ezt a hívást, elkerülhetetlenül vétkesek leszünk, noha nem az erkölcsi gyengeség miatt, hanem az egzisztenciális helyzetünk miatt. Ha miénk az önmagunkként-lét bátorsága, vétkesek leszünk, és ma-

gunkra kell vennünk ezt az egzisztenciális vétket. Az értelmetlenséggel csak azok tudnak minden aspektusában szembenézni, akik elhatározottan magukra veszik a végeesség és a vétek miatti szorongást. Nincs normája vagy kritériuma annak, hogy mi a jó és a rossz. Az elhatározottság teszi helyessé azt, aminek helyesnek kell lennie. Heidegger történelmi szerepe az volt, hogy ő vitte végbe a legteljesebben – és történetileg szólva: a legpusztítóbban – az önmagaként-lét bátorságának egzisztenciális elemzését.

Sartre a korai Heideggerből von le olyan következtetéseket, melyeket az idős Heidegger nem fogad el. De ettől eltekintve is kétséges, hogy a Sartrenak történelmileg igaza volt-e, amikor ezekre a következtetésekre jutott. Sartre könnyebben megtehetette ezeket, mint Heidegger, mert Heidegger ontológiájának háttérében a lét misztikus fogalma áll, melynek semmi jelentősége nincs Sartre számára. Sartre úgy vitte tovább Heidegger egzisztencialista elemzéseit, hogy mellőzte annak misztikus megszorításait. Ez az oka annak, hogy mára ő lett az egzisztencializmus szimbóluma, ám ezt a rangot nem annyira alapvető fogalmainak eredetiségével, mint inkább radikalizmusával, következetességével és az elemzéseiben érvényesített pszichológiai megfeleltetéssel érdemelte ki. Mindenekfölött arra a tételére utalok, mely szerint „az ember lényege: létezése”. Ez a mondat, mint valami villámcsapás, az egész egzisztencialista terepet bevilágítja. Mondhatnánk, ez a legkétségbeesettebb és a legbátrabb mondat az egzisztencialista irodalomban. Azt állítja, hogy az embernek nincs lényegi természete, kivéve azt az egy pontot, ahol azzá teszi magát, amivé ő maga akarja. Az ember teremti meg azt, ami ő maga. Semmi sincs, ami

meghatározhatná teremtőiségét. Az emberi lény lényege – a „kell” és a „legyen” – nem valami, amire rátalál, ezt ő maga hozza létre. Az ember az, amivé önmagát teszi. És az önmagaként-lét bátorsága nem más, mint bátorság arra, hogy azzá tegye magát, ami lenni akar.

Más egzisztencialisták nem ennyire radikálisak. Karl Jaspers egy újfajta konformitást javasol egy mindent átfogó „filozófiai hit” kategóriái szerint, mások valamiféle *philosophia perennis*-ről beszélnek, Gabriel Marcel pedig az egzisztencialista radikalizmustól egy olyan pozíció felé halad, mely a középkor fél-kollektívizmusán alapul. A filozófiai egzisztencializmust senki sem képviseli olyan erővel, mint Heidegger és Sartre.

A kétségbeesés bátorsága a nem-kreatív egzisztencialista felfogásban

Az előbbi részekben olyan emberekről esett szó, akiket a teremtő bátorság képessé tesz arra, hogy kifejezzék az egzisztenciális kétségbeesést. De nem mindenki kreatív. A nem-kreatív egzisztencialista felfogást cinizmusnak nevezzük. A mai cinikus nem ugyanazt jelenti, mint amit a görögök értettek a kifejezés alatt. A görögök számára a cinikus a korabeli kultúra kritikusa volt, aki az ész és a természeti törvény alapján érvelt, vagyis forradalmi racionalistának számított, Szókratész követőjének. A modern cinikusok senkit sem akarnak követni. Nem hisznek az észben, az igazság valamely kritériumában, az értékek rendjében, és nem keresnek választ az értelem kérdésére. Megpróbálnak minden eléjük kerülő normát megingatni. Bátorságukat nem kreatívan fejezik ki, hanem sajátos életmódjukkal. Bátran elutasítanak minden olyan megoldást, mely megfosztaná őket

attól a szabadságtól, hogy bármit elutasíthassanak, amit el akarnak utasítani. A mai cinikusok magányosak, bár társaságra van szükségük, hogy megmutathassák magányukat. Megüresítették magukat. Sem előzetes jelentések, sem valamely végső értelem nem köti őket, ezért könnyű prédái a neurotikus szorongásnak. A önmagaként-lét nem-keratív bátorságának leginkább az indulati önigenlés és a fanatikus önátadás a kifejezője.

Az önmagaként-lét bátorságának korlátai

Ez vezet ahhoz a kérdéshez, hogy melyek az önmagaként-lét bátorságának korlátai mind a kreatív, mind a nem-kreatív formák között. A bátorság önigenlés „ának ellenére”, és az önmagaként-lét bátorsága az én énként való önigenlése. De fel kell tennünk a kérdést: Micsoda ez az én, amely igent mond önmagára? A radikális egzisztencializmus azt feleli erre, hogy „az, amivé önmagát teszi”. Ez minden, amit mondhat, hiszen minden egyéb már korlátozná az én abszolút szabadságát. Az én, ha elszakítjuk a saját világában való részesedésétől, üres kagylóhéj, csupasz lehetőség. Azért kell cselekednie, mert él, de vissza kell vonulnia minden cselekvéstől, mert a cselekvés bevonja a cselekvőt abba, amire cselekvésével hat. A cselekvés tartalmat ad, és éppen ezért korlátozza a cselekvő azon szabadságát, hogy azzá tegye önmagát, amivé akarja. A klasszikus teológiában (mind a katolikusban, mind a protestánsban) egyedül Isten rendelkezik ezzel a tulajdonsággal: Isten *a se* (önmagától) van, Isten abszolút szabadság. Benne semmi nincs, ami nem általa van. Az egzisztencializmus, azon elképzelés alapján, hogy Isten halott, az embernek adja az isteni „aszeitást”. Nincsen

semmi az emberben, ami nem az embertől való. Ám az ember véges, és úgy adatik önmagának, ahogy van. Létét kapta, és ezzel együtt létének szerkezetét is, s ebben véges szabadságának szerkezetét is. A véges szabadság pedig nem aszeitás. Az ember csak akkor mondhat igent önmagára, ha nem egy üres kagylóra, egy csupasz lehetőségre mond igent, hanem egy létszerkezetre, melyben bármiféle cselekvést és nem-cselekvést megelőzően ott találja magát. A véges szabadságnak meghatározott szerkezete van, és ha az én megpróbálja áthágni ezt a szerkezetet, önelvesztésben ér véget. Sartre művének, az *Ész korának* nem-részese-dő hőse az esetlegességek hálójának foglya, mely esetlegességek részben saját énjének tudatalatti szintjeiről valók, részben pedig abból a környezetből, melyből nem léphet ki. Az üresnek gondolt én telve van olyan tartalmakkal, melyek rabszolgává teszik, s éppen azért, mert nem tud róluk, vagy nem fogadja el őket tartalomként. Ez áll a cinikusra is, amint az előbb mondtuk. A cinikus nem menekülhet el énjének erői elől, melyek akár annak a szabadságnak a teljes elvesztésére is rákényszeríthetik, melyet meg akar őrizni. Az önmagaként-lét radikális bátorságának ez a dialektikus önrombolása világméreteket öltött, amikor a század totalitáriánus reakciói felléptek a 19. század forradalmi egzisztencializmusával szemben. A humanitás elvesztése és a tárgyiasítás elleni egzisztencialista tiltakozás és vele együtt az önmagaként-lét bátorsága átalakult a kollektívizmus mindeddig ismert legalaposabban kimunkált és elnyomó formáivá. Korunk egyik nagy tragédiája, hogy a marxizmus, melyet eredetileg úgy fogtak fel, mint az összes ember felszabadításának mozgalmát, az összes ember rabszolgaságá-

nak a rendszerévé alakult át, melyben még azok is rabszolgák, akik a többieket rabszolgaságban tartják. Nehéz elképzelni ennek a tragédiának a mértékét pszichológiai szempontból, különösen az intelligencia körében. A létbátorság megszámlálhatatlan tömegek esetében rendült meg, hiszen a marxizmus a 19. századi forradalmi mozgalmainak értelmében létbátorság volt. Miután megtört, az emberek vagy a újkollektivisták rendszerek felé fordultak, fanatikus-neurotikus reakcióval viseltetve tragikus csalódásuk okával szemben, vagy a cinikus-neurotikus közömbösséget választották minden rendszerrel és minden tartalommal szemben.

Világos, hogy hasonló megfigyelést tehetünk az önmagaként-lét nietzschei típusú bátorságának átformálódásával kapcsolatban is, mely a újkollektivizmus fasiszta-nemzeti szocialista formáiban csapódott le. A totalitáriánus gépezetek, melyeket ezek a mozgalmak produkáltak, szinte mindazt magukba foglalták, ami ellen az önmagaként-lét bátorsága kiáll. Minden lehető eszközt felhasználtak, hogy az efféle bátorságot lehetetlenné tegyék. S a nemzeti szocialista rendszer – mely a kommunizmustól eltérően elbukott – kihatása zűrzavar, közömbösség, cinizmus lett. És ez az a talaj, melyen a tekintély utáni sóvárgás és egy újfajta kollektivizmus fölnövekedhet.

Az utolsó két fejezet – vagyis a részként-lét bátorságáról és az önmagaként-lét bátorságáról szóló részek – azt mutatta, hogy az előbbi – amennyiben radikálisan megvalósul – a kollektivizmusban való érvényesítéshez vezet, míg az utóbbi az egzisztencializmusban való világvészteszt eredményezi. Ez vezet az utolsó fejezet kérdéséhez: van-e olyan létbátorság, mely úgy egyesíti ezt a két formát, hogy meg is haladja őket?

Bátorság és transzcendencia

Az elfogadtatás elfogadásának bátorsága

A bátorság a lét önigenlése a nemlét ténye ellenére. A bátorság az egyedi én aktusa, mely révén magára vállalja a nemlét szorongását azáltal, hogy igent mond önmagára, vagy mint egy átfogó egész részére, vagy pedig mint egyedi énvalóságra. A bátorság mindig magában foglal egyfajta kockázatot, a bátorságot mindig fenyegeti a nemlét, mely lehet az érvessztés és a dologgá válás kockázata a dolgok teljességén belül, vagy lehet a világvesztés kockázata valamely üres önvonatköztatásban. A bátorságnak szüksége van a lét hatalmára, arra a hatalomra, mely meghaladja a végzet és a halál miatti szorongásban megtapasztalt nemlétet, mely az üresség és az értelmetlenség miatti szorongásban van jelen, és amely a bűn és a kárhoztatás miatti szorongásban válik hatékonyvá. Az a bátorság, mely magába vonja ezt a hármas szorongást, a lét hatalmában gyökerezik, mely nagyobb mint az egyes ember ereje és az ember világának ereje. Sem a részként való önigenlés, sem a teljes én önigenlése nem képes túllépni a nemlét sokrétű fenyegetésén. Azok, akiket a bátorság ezen formái képviselőiként tartunk számon, azért törekszenek arra, hogy meghaladják (transzcen-

dálják) önmagukat és azt a világot, melynek részesei, hogy megtalálják az önmagaként-lét hatalmát és azt a bátorságot, mely fölötte áll a nemlét fenyegetésének. E szabály alól nincs kivétel, és ez azt jelenti, hogy mindenfajta létbátorságnak van egy nyílt és rejtett vallási gyökere. Mert a vallás az önmagaként-lét hatalma által megragadott létállapot. Bizonyos esetekben a vallási gyökérzetet gondosan eltitkolják, más esetekben szenvedélyesen tagadják, megint más esetekben mélyen rejtve marad, s megint máskor fölöslegesen takargatják. De valamiképp mindig jelen van. Hiszen minden, ami van, részesedik az önmagaként-létben, és mindenki valami módon tudatában van ennek a részesedésének, különösen azokban a pillanatokban, amikor megtapasztalja a nemlét fenyegetését. Ez vezet az utolsó elemzéshez, a kettős kérdéshez: Hogyan gyökerezik a létbátorság az önmagaként-létben, és hogyan kell értenünk az önmagaként-létet a létbátorság fényében? Az első kérdés a lét alapjával mint a létbátorság forrásával foglalkozik, a második kérdés a létbátorságot mint a lét alapjának kulcsát vizsgálja.

A lét hatalma mint a létbátorság forrása

A misztikus megtapasztalás és a létbátorság

Mivel az ember saját létalapjához való viszonyát olyan szimbólumokkal kell kifejeznünk, melyek a lét szerkezetéből valók, a részesedés és egyediesülés polaritása meghatározza ennek a viszornak a sajátos jellegét, s így meghatározza a létbátorság sajátos jellegét is. Ha a részesedés a döntő, akkor az önmagaként-léthez való

viszony misztikus jellegű, ha az egyediesülés dominál, akkor az önmagaként-léthez való viszony személyes jellegű, ha pedig mindkét pólust elfogadjuk és meghaladjuk, akkor az önmagaként-léthez való viszony a hit jellegét veszi magára.

A misztikában az egyedi én arra törekszik, hogy részesedjen a lét alapjában, ennek révén identifikálódik. A kérdés nem az, hogy ez a cél elérhető-e egyáltalán egy véges lény számára, hanem hogy a misztika lehet-e és miképpen lehet a létbátorság forrásává? Korábban már utaltunk Spinoza rendszerének misztikus alapjaira, valamint arra, hogy miképpen vezet le az emberi önigenlést az isteni szubsztancia önigenléséből, melyben az ember részesedik. Hasonló módon minden misztikus a velük egyesülő önmagaként-lét hatalmának megtapasztalásából meríti az önigenlés erejét. De fel kell tennünk a kérdést: egyesülhet-e a bátorság a misztikával bármi módon is? Úgy tűnik, hogy Indiában például a bátorságot a *kshatriya* (lovag) erényének tekintik, aki a Brahman vagy az aszketikus szent szintje alatt helyezkedik el. A misztikus azonosulás meghaladja a bátor önfeláldozás arisztokratikus erényét. A misztikus azonosulás egy magasabb szintű, teljesebb és radikálisabb formájú önfeladás. Ez az önigenlés tökéletes formája. De ha ez így van, akkor itt a bátorságot a szó tágabb s nem szűkebb értelmében kell vennünk. Az aszketika és az eksztatikus misztikus a saját lényegi létét a nemlét elemeivel szemben erősíti meg, mely utóbbiak a véges világban, Maya birodalmában vannak jelen. Rettentő bátorságra van szükség ellenállni a látszatok csábításának. A lét hatalma, mely az ilyen bátorságban megnyilatkozik, oly nagy, hogy még az istenek is reszketnek tőle való féltükben. A miszti-

kus igyekszik áthatolni a lét alapján, a Brahman mindenütt jelenvaló és mindent átható hatalmán. Ez által mond igent lényegi létére, mely azonos a Brahman hatalmával, míg mindazok, akik a Maya fogságában mondanak igent önmagukra, nem a saját igazi énjükre mondanak igent, legyenek azok állatok, emberek vagy istenek. Ez emeli a misztikus önigenlést a bátorság fölébe, mely az arisztokratikus katonai réteg sajátos erénye. Ám mégsem emelkedik teljességgel a bátorság fölé. Ami a véges világ szempontjából öntagadásnak tűnik, az a végső lét szempontjából a legtökéletesebb önigenlés, a bátorság legradikálisabb formája.

Ennek a bátorságnak az ereje által győzi le a misztikus a végzet és a halál miatti szorongást. Mivel az időben és a térben és a végesség kategóriáiban való lét végsősoron nem-valóságos, a belőle fakadó rossz és az azt lezáró végső nemlét ugyancsak nem-valóságos. A nemlét azért nem jelent fenyegetést, mert a véges lét, e végső meglátás szerint, maga is nemlét. A halál annak a tagadása, ami negatív, és annak az igenlése, ami pozitív. Ugyanígy a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás is felvételük a misztikus létbátorságba. A kétség immár arra irányul, ami van, és ami van, Maya jellegét hordozván, kétséges. A kétség lebbenti félre Maya fátylát, a kétség oszlatja szét a végső valósággal szembeni pusztá vélekedéseket. És ez a megnyilatkozás azért nem tárgya a kétségnek, mert ez a feltétele mindenféle kételkedésnek. Maga az igazság tudata nélkül az igazság kétségbevonása lehetetlen lenne. Az értelmetlenség miatti szorongás akkor győzhető le, ha a végső értelem nem valami meghatározott dolog, hanem minden meghatározott értelem ősmélyisége. A misztikus lépésről lépésre tapasztalja meg az értelem

hiányát a valóság különböző szintjein, melyekbe belép, azután végigjár és végül elhagy. S amíg ezen az úton halad, a bűn és a kárhozzátás miatti szorongást is legyőzi. Mert ezek is ott vannak. A bűn minden szinten bekövetkezhet, részben azáltal, hogy nem sikerül teljesíteni a belső parancsokat, részben pedig azáltal, hogy nem sikerül továbblépni egy adott szinten. De amíg a végső beteljesedés bizonyossága adott, a bűn miatti szorongás nem válik kárhozzátás miatti szorongássá. A karma törvénye szerint fennáll az automatikus büntetés, de az ázsiai misztikában nincs kárhozzát.

A misztikus létbátorság mindaddig fennmarad, amíg fennáll a misztikus szituáció. Korlátja a lét és az értelem ürességének állapota, ennek rettenete és kétségbeejtő mivolta, melyet a misztikusok oly sokszor leírtak már. Ezekben a pillanatokban a létbátorság arra korlátozódik, hogy a misztikus még ezt az állapotot is elfogadja, mint olyan előkészítő utat, mely a sötétségen át a fényre vezet, az ürességen át a bőséghez érkezik. Mindaddig, amíg a lét hatalmának hiánya kétségbeejtő érzésként jelentkezik, éppen a lét hatalma az, amely érezteti magát a kétségbeesésen keresztül. Ennek megtapasztalása és elhordozása a misztikus létbátorsága az üresség állapotában. Bár a misztika a maga szélsőségesen pozitív és szélsőségesen negatív aspektusaiban viszonylag ritka jelenség, az alapvető felfogás, a törekvés a végső valósággal való egyesülésre és az ennek megfelelő bátorság a nemlét vállalására (mely nemlét a végeességben benne foglaltatik), olyan életút, amit az emberiség egy jelentős része elfogad és gyakorol.

Ám a misztika több, mint a lét alapjához való viszony egyik sajátos formája. A misztika ennek a viszonyoknak valamennyi formájában fellelhető. Mivel

mindaz, ami van, részesedik a lét hatalmában, az identitás eleme, melyen a misztika alapul, nem hiányozhat a vallási tapasztalatból. A véges lénynek nincs olyan önigenlése és nincs olyan létbátorsága, melyben a lét alapja, és ennek a nemléte legyőző hatalma ne lenne hatékony. És ezen erő jelenlétének megtapasztalása az a misztikus elem, mely még az Istennel való személyes találkozásban is benne foglaltatik.

Isten és ember találkozása és a létbátorság

Az egyediesülés pólusa abban a vallásos tapasztalatban fejeződik ki, amit az Istennel való személyes találkozásnak nevezünk. És az ebből származó bátorság a bizalom bátorsága: bizalom abban a személyes valóságban, mely a vallásos tapasztalatban nyilatkozik meg. A misztikus egyesüléstől megkülönböztetve és azzal szemben, ezt a viszonyt a bátorság forrásával való személyes közösségnek nevezhetjük. Bár a két típus ellentétben áll, nem zárják ki egymást, mert egyesíti őket az egyediesülés és a részesedés poláris összefüggése. A bizalom bátorságát gyakran, és különösen a protestantizmusban, a hit bátorságával azonosították. Ám ez nem megfelelő, mert a bizalom a hitnek mindössze az egyik eleme. A hit átfogja mind a misztikus részesedést, mind a személyes bizalmat. A Biblia legtöbb része erőteljes személyes fogalmakban írja le a vallási találkozást. A biblicizmus, különösen is a reformátorok biblicizmusa, ezt a hangsúlyt követi. Luther a római szisztéma objektív, mennyiségi és személytelen elemei ellen irányította támadását. Az Isten és az ember közötti közvetlen, személyt személlyel összekötő kapcsolatért harcolt. A bizalom bátorsága a keresztyén gon-

dolkodás történetében Lutherben ért el a csúcspontjára. Luther valamennyi munkája, különösen ifjúkori írásai, ezzel a bátorsággal vannak tele. Újra és újra használja a „*trotz*” (annak ellenére) szót. Az általa megtapasztalt negativitások ellenére, a korában uralkodó szorongás ellenére Luther az önigenlés erejét Istenbe vetett bizodalmanak és az Istennel való személyes találkozásának megrendíthetetlen erejéből meríti. A Luther korában ható szorongás kifejeződései szerint a bátorság által legyőzendő negativitást a halál és az ördög figurái szimbolizálták. Helytálló a megállapítás, hogy Albrecht Dürer metszete „A lovag, a halál és az ördög” a lutheri reformáció szellemének klasszikus kifejeződése, amihez tegyük hozzá, hogy Luther bizalmi bátorságának, Luther létbátorságának a kifejeződése is. A lovag talpig fegyverben lovagol egy völgyön keresztül, az egyik oldalán a halál figurája, a másik oldalán az ördög alkotja kíséretét. Félelem nélkül, összeszedetten, bizalommal tekint előre. Egyedül van, de nem magányos. Egyedülléte révén részesedik abban a hatalomban, mely bátorságot ad neki ahhoz, hogy igent mondjon önmagára a létezés jelenlévő negativitásai ellenére. Bátorsága minden bizonnyal nem a részkéntlét bátorsága. A reformáció széttörte a középkor félkollektivizmusát. Luther bizakodó bátorsága személyes bizalom, mely az Istennel való személyes találkozásból fakad. Sem a pápák, sem a zsinatok nem adhatják meg neki ezt a bizodalmat. Ezért el kell utasítania őket, hiszen éppen egy olyan tanításra támaszkodnak, mely feltartóztatja a bizalom bátorságát. Olyan rendszert szentesítenek, amelyben a halál és a bűn miatti szorongás sosem győzhető le teljesen. Számos meggyőződés létezett, de nem volt bizonyosság, számos

dolog támogatta a bizalomhoz való bátorságot, de nem volt megkérdőjelezhetetlen alap. A kollektívum sokféle módot kínált a szorongás elhárítására, de egyetlen utat sem biztosított, melyen az egyén magára vállalhatta volna önnön szorongását. Az egyes ember soha nem lehetett bizonyos, soha nem mondhatott igent feltétlen bizonyossággal önnön létére. Hiszen soha sem találkozhatott a feltétlennel közvetlenül önnön teljes létében, közvetlen személyes kapcsolatban. A misztikát kivéve mindig az egyház közvetített, így az Isten és a lélek találkozása mindig közvetett és részleges volt. Amikor a reformáció félreállította a közvetítést és utat nyitott az Isten megközelítésének közvetlen, teljes és személyes módjai előtt, egy újfajta nem-misztikus létbátorság vált lehetővé. Ez nyilatkozik meg a küzdő protestantizmus heroikus képviselőiben a kálvinista és a lutheránus reformációban egyaránt, és később a kálvinizmusban még ennél is egyértelműbben. Ez nem a mártírium megkockáztatásának, a hatalommal való szembeszállásnak, az egyházi és a társadalmi szervezetek átalakításának a heroizmusa, hanem a bizalomhoz való bátorság; ez tette ezeket az embereket hőökké, és ez volt bátorságuk másféle kifejeződésének is a forrása. Mondhatnánk – és a libeláris protestantizmus gyakran mondta is –, hogy a reformátorok bátorságával kezdődik az önmagaként-lét bátorságának individualista típusa. De ez az értelmezés összekeveri az egyik lehetséges történeti hatást és magát a dolgot. A reformátorok bátorsága az önmagaként-lét bátorságát elfogadja, ám meg is haladja. A bátor önigenlés misztikus formájával összehasonlítva, a bizalom protestáns bátorsága egyedi énként mond igent az egyedi énre annak Istennel való személyes találkozása szerint. Ez

radikálisan megkülönbözteti a reformáció perszonalizmusát az individualizmus és az egzisztencializmus minden későbbi formájától. A reformátorok bátorsága nem az önmagaként-lét bátorsága – mint ahogy nem is a részként-lét bátorsága. Meghaladja és egyesíti mindkettőt. A bizalom bátorsága ugyanis nem az önbizalomban gyökerezik. A reformáció éppen az ellenkezőjét hirdeti: az embernek csak akkor lehet bizodalma a saját létezésében, ha előbb megszűnik a bizodalma önmagára alapozni. Másrészt a bizalom bátorsága semmiképpen nem alapulhat valamely véges valóságon, még az egyházon sem. Istenen alapszik és egyedül Istenen, aki egy egyedi és személyes találkozásban tapasztalható meg. A reformáció bátorsága mind a részként-lét bátorságát, mind pedig az önmagaként-lét bátorságát meghaladja. Sem az érvesztesés, sem a világvesztés nem fenyegeti.

Bűn és az elfogadtatás elfogadása

A protestáns bizalom bátorságának középpontjában az a bátorság áll, hogy elfogadjuk az elfogadtatást, a bűn tudatának ellenére. Luther, és voltaképpen az egész korszak, úgy tapasztalta meg a bűn és a kárhoztatás miatti szorongást, mint szorongásuk fő formáját. Az önigenlés bátorsága ezen szorongás ellenében az a bátorság, melyet a bizalom bátorságának nevezünk. Ez a bátorság az isteni megbocsátás személyes, teljes és közvetlen bizonyosságában gyökerezik. Az emberi létbátorság valamennyi formájában, még az újkollektívizmusban is megtalálható a megbocsátásban való hit. Ám nincs még egy olyan értelmezése az emberi létezésnek, melyben ez a hit annyira erőteljes volna, mint

az igazi protestantizmusban. És nincs még egy olyan történelmi mozgalom, melyben ennyire egyformán mély és egyformán paradox volna. A lutheri formula, miszerint „az igazság nélkül való ember megigazult” (ti. az isteni megbocsátás szemszögéből), vagy modernebb kifejezéssel: „az elfogadhatatlan ember elfogadtatott”, igen erőteljesen fejezi ki a bűn és a kárhozzátás miatti szorongás legyőzését. Mondhatjuk, a létbátorság: bátorság elfogadni önmagunkat mint elfogadtakat, dacára annak, hogy elfogadhatatlanok vagyunk. Nem szükséges emlékeztetnünk a teológusokat arra a tényre, hogy a „hit általi megigazulás” páli-lutheri tanításának ez az igazi értelme (e tanítás a maga eredeti megfogalmazásában ma már szinte a teológiai hallgatók számára is felfoghatatlan). De arra emlékeztetnünk kell a teológusokat és a lelkészeket, hogy a bűn miatti szorongás elleni küzdelemben a pszichoterápiában komoly figyelmet kapott az elfogadás eszméje, és olyan jelentőségre tett szert, mint amilyen fontos volt a reformáció korában a „bűnök bocsánata”, vagy a „hit általi megigazulás”. Az elfogadtatás elfogadása az elfogadhatatlanság ellenére – ez a bizalom bátorságának az alapja.

Ebben az önigenlésben döntő, hogy független bármiféle morális, intellektuális vagy vallási előfeltételtől: nem a jók vagy a bölcsek, vagy a kegyesek azok, akiknek szükségük van az elfogadtatás elfogadásának bátorságára, hanem azok, akik híján vannak ezeknek a minőségeknek, és tudatában vannak annak, hogy elfogadhatatlanok. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az ember úgy fogadja el önmagát ahogy éppen van. Ez az elfogadtatás nem az ember eseti individualitásának igazolása. Ez nem az egzisztencialista önmagaként való

létbátorsága. Ez inkább az a paradox aktus, melyben az embert elfogadja az ember egyedi énjét végtelenül meghaladó valóság. A reformátorok megtapasztalásában ez az elfogadhatatlan bűnös befogadása az Istennel való megítélő és átformáló közösségbe.

Ebből a szempontból a létbátorság: bátorság a bűnbocsánat elfogadására, mely nem egy elvont tétel elfogadása, hanem az Istennel való találkozás alapvető élménye. Az önigenlés a bűn és a károztatás szorongása ellenére feltételezi, hogy az ember részesedik valamiben, ami meghaladja saját énjét. Egy gyógyító közösségben, például egy pszichoanalitikai szituációban, a páciens részesedik segítője gyógyító erejében, aki elfogadja őt, noha ő elfogadhatatlannak érzi magát. A gyógyító – ebben az összefüggésben – nem úgy jelenik meg, mint individuum, hanem az elfogadás és az önigenlés objektív erejét reprezentálja. Ez az objektív erő munkálkodik a páciensben a gyógyítón keresztül. Természetesen, ennek az erőnek olyan személyben kell megtestesülnie, aki felismeri a bűnt, aki képes megfelelő ítéletalkotásra, és aki képes az elfogadásra ezen ítélet dacára is. A személyes önelvetést soha nem győzheti le olyan elfogadtatás, mely valami olyasmi felől érkezik, ami a személyes valóságnál kevesebb. Egy fal, amelynek meggyónom bűneimet, nem bocsáthat meg nekem. Az önelvetés nem lehetséges, ha az elfogadtatás nem személyek közötti relációban megy végbe. De ha a személyes elfogadtatás meg is történt, még akkor is szükség van az önmeghaladó bátorságra, hogy ezt az elfogadtatást elfogadjuk, szükség van tehát a bizalom bátorságára. Mert az elfogadottság nem jelenti azt, hogy a bűnt megtagadjuk. A gyógyító segítő, aki arról próbálja meggyőzni páciensét, hogy való-

jában nem is követett el bűnt, igen komoly kárt okoz páciensének. Meggátolja, hogy bevonja bűnösségét az önigenlésébe. Abban talán segíthet, hogy a rosszul érzékelt, neurotikus bűntudatot átalakítsa valódivá, és ezzel – úgymond – a helyére tegye azt, de azt nem mondhatja, hogy nincs benne semmi bűn. Úgy fogadja be a páciens, hogy nem kárhoztat semmit és nem takargat semmit.

Éppen ez az a pont, ahol az elfogadtatás vallási értelmű elfogadása meghaladja az orvosi gyógyászatot. A vallás azt a végső erőforrást keresi, mely az elfogadtathatatlan elfogadása által gyógyít – Istent keresi. Az Istentől való elfogadtatás, Isten megbocsátó, vagy megigazító aktusa az egyetlen és végső forrása annak a létbátorságnak, mely képes magára venni a bűn és a kárhoztatás miatti szorongást. Az önigenlés végső ereje nem lehet más, mint az önmagaként-lét hatalma. Minden más kevesebb, mint ez. Az én véges léterőm, vagy egy másik emberé nem győzheti le a nemlét radikális, végtelen fenyegetését, melyet az önkárhoztató kétségbeesésben tapasztalunk meg. Ez a magyarázata annak, hogy a bizalom bátorsága, amint az például Luthernél megnyilatkozik, szüntelenül az Istenben való kizárólagos bizodalmat hangsúlyozza, és elutasítja, hogy létbátorságának bármilyen más alapja lehetne, s nem csak azért, mert azok nem elégségesek, hanem mert még több bűnre készítetik és még mélyebb szorongásba kényszerítik az embert. A reformáció üzenete mérhetetlen szabadságot hozott a 16. század embere számára, és megteremtette az elfogadtatás elfogadásának leggyőzhetetlen bátorságát. Mindez a *sola fide* tanításának volt köszönhető, annak az üzenetnek, hogy a bizalom bátorsága nem valami véges feltételtől függ, ha-

nem egyedül attól, ami feltétlen és amit személyes találkozásban feltétlenül tapasztalunk meg.

Végzet és az elfogadtatás elfogadásának bátorsága

Ahogy a halál és az ördög alakja mutatja, ennek a korszaknak a szorongása nem korlátozódott a bűn miatti szorongásra. Ott volt a halál és a végzet miatti szorongás is. A késő antik világ asztrológiai elméletei újraéledtek a reneszánszban, és még azokra a humanistákra is hatást gyakoroltak, akik a reformációhoz csatlakoztak. Korábban utaltunk már az újsztoikus bátorságra, mely bizonyos reneszánsz korabeli festményeken kifejeződik. Ezeken a képeken az ember kormányozza életének a csónakját, ám a végzet szelei hajtják. Luther egy másik szinten szembesült a végzet miatti szorongással. Tapasztalatában a bűn miatti szorongás és a végzet miatti szorongás összekapcsolódott. A nyugtalan lelkiismeret számtalan irracionális félelmet produkál a mindennapos életben. A bűn miatt elátkozott embert egy száraz falevél suhanása is megrémíti. Éppen ezért a bűn miatti szorongás legyőzése a végzet miatti szorongás legyőzését is jelenti. A bizalom bátorsága egyformán magára veszi a végzet miatti szorongást és a bűn miatti szorongást. Mindkettővel szemben ezt mondja: „annak ellenére”. Ez a gondviseléstán valódi értelme. A gondviselés nem Isten bizonyos cselekvéseiről szóló elmélet. A gondviselés a bizalom bátorságának vallási szimbóluma a végzet és a halál összefüggésében. A bizalom bátorsága ezt mondja: még a halál ellenére is.

Pál apostolhoz hasonlóan, Luther is tudatában volt a bűn miatti szorongás és a halál miatti szorongás ösz-

szefüggésének. A sztoicizmus és az újsztoicizmus szerint a lényegi ént nem a halál fenyegeti, mert a halál az önmagaként-léthez tartozik és meghaladja a nemlétet. Szókratész, aki saját lényegi énje erejével legyőzte a halál miatti szorongást, a halál bátor vállalásának szimbóluma lett. Ez az igazi értelme a platóni tanításnak, amit a lélek halhatatlanságának szoktak nevezni. E tanítást vizsgálva nem szükséges most a halhatatlanság mellett szóló érvekkel foglalkoznunk, még azokkal sem, melyek Platón Phaidónjában szerepelnek. Most a haldokló Szókratészre koncentrálnunk. Az érvek, melyeket Platón szkeptikusan kezel, arra irányulnak, hogy megmagyarázzák Szókratész bátorságát, annak bátorságát, hogy halálát bevonja az önigenlésébe. Szókratész bizonyos abban, hogy az én, melyet az ítéletvégrehajtók elpusztítanak, nem az az én, amely igent mond önmagára a létbátorságban. Nem sokat mond e két én kapcsolatáról, de nem is mondhat, hiszen e két én nem szám szerint kettő, hanem az egy én két aspektusa. Ám világossá teszi, hogy a meghalás bátorsága a lét-hez való bátorság próbája. Az olyan önigenlés, mely elmulasztja a halál elfogadását önmagába vonni, menekülni igyekszik a bátorság próbájától, a nemléttel való legradikálisabb szembesüléstől.

A halhatatlanság népszerű hite, mely a nyugati világban nagyrészt felváltotta a feltámadás keresztény szimbólumát, a bátorság és a menekülés keveréke. Igyekszik megőrizni az önigenlést a meghalással szembesülve is. Ám oly módon, hogy végtelenül meghosszabbítja az ember végességét, vagyis azt, hogy meg kell halnunk, s így a tényleges halál soha sem következik be. Ez azonban illúzió, és logikailag szólva: fogalmi önellentmondás. Végtelenné teszi azt, aminek ha-

tározottan véget kell érnie. A „lélek halhatatlansága” igen szegényes szimbóluma a meghalással szembesülő létbátorságnak.

Szókratész bátorsága (Platón leírása szerint) nem a lélek halhatatlanságáról szóló tanítson alapult, hanem önnön lényegi, elpusztíthatatlan létének önigenlésén. Szókratész tudja, hogy a valóság két rendjéhez tartozik, és hogy ezek egyike időfölötti. Szókratész bátorsága minden egyéb filozófiai reflexiónál jobban feltárta az antik világ számára, hogy mindenki két renدهz tartozik.

Ám a szokratikus (sztoikus és újsztoikus) bátor halálvállalásnak volt egy előfeltétele is, nevezetesen az, hogy minden individuum képes részesedni mindkét rendben, az idői és az örökkévaló rendben. A kereszténység nem fogadja el ezt a feltételt. A kereszténység szerint az ember elidegenedett lényegi lététől. Nem vagyunk szabadok arra, hogy megvalósítsuk lényegi létünket, csak ellentmondani tudunk annak. Ezért a halált csak egy olyan bizalmi állapotban tudjuk elfogadni, melyben a halál megszűnt a „bűn zsoldja” lenni. Ez viszont az elfogadhatatlansága ellenére az elfogadott létnek az állapota. Ez az a pont, ahol az antik világ átalakult a kereszténység hatására, és itt gyökerезik Luther halállal szembenézni kész bátorsága. Az Istennel való közösségbe befogadott lét ad alapot ennek a bátorságnak, nem pedig valamely kétséges elmélet a halhatatlanságról. Az Istennel való találkozás Luther esetében nemcsak annak szilárd alapja, hogy bátorsággal vállalja a bűnt és a kárhoztatást, hanem annak is, hogy vállalja a végzetet és a halált. Mert az Istennel való találkozás a transzcendens biztonsággal és a transzcendens örökkévalósággal való találkozást

jelenti. Aki Istenben részesedik, az örökkévalóságban részesedik. De Istenben csak akkor lehetséges részesedni, ha elfogad bennünket, és mi is elfogadjuk, hogy elfogadott minket.

Luthernek voltak olyan élményei, melyeket a végső kétségbeesés támadásaiként (*Anfechtung*), a teljes értelmetlenség iszonyatos fenyegetéseként írt le. Ezeket a pillanatokot olyan sátáni támadásnak érezte, mely mindent fenyegetéssel árasztott el: keresztény hitét, munkája eredményét, a reformációt, a bűnök bocsánatát. Ennek a kétségbeesésnek a legszélsőségebb pillanataiban minden összeomlik, semmi sem marad a létbátorságból. Luther az ilyen pillanatokban és a róluk adott leírásaiban, megelőlegzi a modern egzisztencializmus leírásait. Ám számára nem ez volt a végső szó. A végső szó az első parancsolat, annak kijelentése, hogy Isten Isten. Ez az emberi tapasztalatnak arra a feltétlen elemére emlékeztette, melynek akkor is tudatában lehetünk, ha az értelmetlenség ősmélységében vagyunk. És ez a tudat mentette meg.

Ne feledjük, hogy Luther nagy ellenfele, Thomas Münzer, az anabaptista és vallásos szocialista hasonló tapasztalatokat ír le. Arról a végső helyzetről beszél, melyben minden véges feltárja a maga végességét, melyben a véges elérkezik a saját végéhez, melyben a szorongás markába szorítja az ember szívét és minden korábbi értelem széthullik, és amelyben éppen emiatt tudja éreztetni magát az isteni Lélek, és képes az egész helyzetet olyan létbátorsággá átfordítani, amit a forradalmi cselekvés fejez ki. Luther az egyházas protestantizmust képviseli, Münzer az evangélikál radikalizmust. Mindketten alakítottak a történelem menetén, és voltaképpen Münzer nézetei sokkal jobban hatottak

Amerikára, mint Lutheréi. Mindketten megtapasztalták az értelmetlenség miatti szorongást, és a keresztény misztikusok által kidolgozott fogalmakkal írták le azt. Ám egyúttal meghaladták a bizalom bátorságát, mely az Istennel való személyes találkozáson alapul. Olyan elemeket is alkalmaztak, melyek a misztikus egyesülésen alapuló létbátorságból valók. Ez vezet az utolsó kérdéshez: vajon az elfogadtatás elfogadása bátorságának ez a két típusa egyesíthető-e a mi korunkban, amikor olyannyira nyilvánvaló a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás mindent átható jelenléte.

Abszolút hit és létbátorság

A hit fogalmát mindeddig érintetlenül hagytuk. Sem a lét alapjával való misztikus egyesülésből származó létbátorság, sem az Istennel való személyes találkozásból származó létbátorság leírásakor nem foglalkoztunk vele. Részben azért nem, mert a hit fogalma elvesztette eredeti jelentését, és „a valami hihetetlenben való hit” mellékjelentést vette magára. De nemcsak ez volt az oka annak, hogy másféle fogalmakat használtunk s nem a hitet. A döntő indok az, hogy véleményem szerint sem a misztikus egyesülés, sem a személyes találkozás nem meríti ki a hit eszméjét. Bizonytalán van hit abban, ahogy a lélek fölemelkedik a végesen túl a végtelenhez, mely a lét alapjával való egyesüléséhez vezet. De ennél több foglaltatik a hit fogalmában. És van hit a személyes Istennel való találkozásban is. De ennél is több foglaltatik a hit fogalmában. A hit az a létállapot, melyet az önmagaként-lét hatalma ragadott meg. A létbátorság a hit kifejeződése, és pontosan azt kell megértenünk a létbátorság révén, amit a hit jelent. A

bátorságot úgy határoztuk meg, mint a lét önigenlését a nemlét ellenére. Ennek az önigenlésnek a hatalma a lét hatalma, mely a bátorság valamennyi aktusában hat. A hit ennek a hatalomnak a megtapasztalása.

De ennek a megtapasztalásnak paradox természetete van az elfogadtatás elfogadásának jellege szerint. Az önmagaként-lét végtelenül meghalad minden véges létet, Isten az Isten-ember találkozásban feltétlenül meghaladja az embert. A hit hidalja át ezt a végtelen szakadékot azzal, hogy elfogadja azt a tényt, hogy e szakadék ellenére a lét hatalma jelen van, hogy az elkülönült ember elfogadtatott. A hit „annak ellenére” fogad el, és a hitnek ebből az „annak ellenére” jellegéből születik meg a bátorság „annak ellenére” jellege. A hit nem valami bizonytalan dolognak az elméleti elfogadása, a hit a mindennapos tapasztalatot meghaladó valóság egzisztenciális elfogadása. A hit nem vélekedés, hanem állapot. A lét hatalma által megragadott létállapot, s ez a hatalom haladja meg mindazt, ami van, ebben a hatalomban részesedik minden, ami van. Akit ez a hatalom megragadott, az képes igent mondani önmagára, mert tudja, hogy az önmagaként-lét hatalma igent mondott rá. Ezen a ponton a misztikus tapasztalat és a személyes élmény azonosak. Mindketőben a hit a létbátorság alapja.

Ez pedig döntő jelentőségű egy olyan korszak számára, melyben – miként a miénkben – a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás dominál. Természetesen a mi korunkban sem hiányzik a végzet és a halál miatti szorongás. A végzet miatti szorongás oly mértékig fokozódott, hogy világunk skizofréniás megosztottsága a korábbi biztonság utolsó maradványait is szétfoszlatta. És a bűn és a kárhozzátás miatti szorongás sem

hiányzik. Meglepő, hogy a bűn miatti szorongás hogyan kerül a pszichoanalízis és a lelkipozíció előterébe. Az élettörekvések évszázadokig tartó puritán és polgári elfojtása legalább annyi bűntudatot produkált, mint a pokol és a purgatórium prédikálása a középkorban.

Ám e korlátozó jellegű megjegyzések ellenére is azt kell mondanunk, hogy a korunkat meghatározó szorongás a kétség és az értelmetlenség miatti szorongás. Az ember ma attól fél, hogy elveszítette vagy elfogja veszíteni saját létezésének értelmét. Ezt a helyzetet fejezi ki korunk egzisztencializmusa.

Melyik bátorság képes magába vonni a nemlétet a kétség és értelmetlenség formájában? Ez ma a legfontosabb és a legnyugtalanítóbb kérdés a létbátorság után kutatva. Mert az értelmetlenség miatti szorongás megingatja azt is, ami a végzet és a halál, a bűn és a kárhoztatás miatti szorongásban még rendíthetetlenül ott van. A bűn és a kárhoztatás miatti szorongásban a végső felelősség bizonyosságát még nem kezdte ki a kétség. Fenyegettek vagyunk, de nem semmisültünk meg. Ha azonban a kétség és az értelmetlenség győzedelmeskedik, az ember egy olyan ősmélyiséget tapasztal meg, melyben eltűnik az élet értelme és a végső felelősség igazsága. A sztoikus, aki a végzet miatti szorongást a bölcsesség szókratészi bátorságával győzi le, és a keresztény, aki a bűn miatti szorongást a megbocsátást elfogadó protestáns bátorsággal győzi le, másféle helyzetben vannak. Itt még a meghalás miatti kétségbeesésben és az önkárhoztatás kétségbeesésében is van valami elfogadható értelem és megőrizhető bizonyosság. Ám a kétség és az értelmetlenség miatti kétségbeesésben ezt a kettőt is elnyeli a nemlét.

A kérdés tehát ez: Vajon van-e olyan bátorság, mely legyőzheti az értelmetlenség és a kétség szorongását? Vagy más szavakkal: ellenállhat-e az elfogadtatást elfogadó hit a nemlét hatalmának, amikor az a maga legradikálisabb formájában jelentkezik? Ellenállhat-e a hit az értelmetlenségnek? Van-e olyan hit, mely képes együtt élni a kétséggel és az értelmetlenséggel? Ez a kérdés vezet el az eddigiekben tárgyalt probléma egy olyan aspektusához, mely korunk egyik legégetőbb kérdése: Hogyan lehetséges egyáltalán a létbátorság, ha létrejöttek valamennyi útját elzárja az a tapasztalat, hogy ezek az utak végső soron nem alkalmasak erre a célra? Ha az élet ugyanolyan értelmetlen, mint a halál, ha a bűn ugyanolyan kétséges, mint a tökéletesség, ha a lét immár épp annyira értelmetlen, mint a nemlét, akkor mire alapuljon a létbátorság?

Vannak olyan egzisztencialista gondolkodók, akik hajlanak arra, hogy erre a kérdésre azzal válaszoljanak, hogy a kétségtől a dogmatikus bizonyossághoz lendülnek, az értelmetlenségtől azoknak a szimbólumoknak az együtteséhez, melyekben egy sajátos egyházi vagy politikai csoport értelme testesül meg. Ez az ugrás eltérő módokon értelmezhető. Lehet a biztonságvágy kifejeződése, lehet önkény is, mint ahogy – az egzisztencialista alapelvek szerint – minden döntés önkényes, lehet annak az érzésnek a megnyilatkozása, hogy a keresztény üzenet a válasz az emberi létezés elemzéséből fakadó kérdésre, lehet valódi megtérés, mely független az elméleti helyzettől. De egyik esetben sem megoldás a radikális kétség problémájára. Bár azoknak létbátorságot ad, akik megtértek, de nem válaszol arra a kérdésre, hogy miképpen lehetséges ez a bátorság önmagában. A válasznak el kell fogad-

nia, mint eleve adott feltételt, az értelmetlenség állapotát. Az nem válasz, ami ennek az állapotnak a megszüntetését követeli, hiszen éppen ez nem vihető végbe. Aki a kétség és az értelmetlenség karmai közt vergődik, nem szabadíthatja ki magát ebből a szorításból, de választ vár, és pedig olyan választ, mely kétségbeesésének állapotán kívül és belül egyaránt igaz. Azt a végső alapot keresi, amit a „kétségbeesés bátorságának” nevezünk. Csak egy lehetséges válasz van, ha tudniillik nem próbál meg elmenekülni ettől a helyzettől. A kétségbeesés elfogadása a hit és a létbátorság határán áll. Ebben a helyzetben az élet értelme az élet értelme miatti kétségbeesésre korlátozódik. De amíg ez a kétségbeesés az élet aktusa, addig negativitásában is pozitív. Cinikusan szólva mondhatjuk azt is, hogy helyes, ha az étellel kapcsolatban cinikusak vagyunk. Vallásosan szólva mondhatjuk azt is, az ember elfogadja önmagát mint elfogadottat annak ellenére, hogy kétségbe van esve elfogadtatásának értelme felől. Minden radikális negativitás paradoxonja, amíg aktív negativitásról van szó, az, hogy igent kell mondania önmagára, hogy azután tagadhassa önmagát. Tényleges tagadás nem lehetséges valamely implicit igenlés nélkül. A kétségbeesés által kiváltott rejtett öröm az öntagadásnak erről a paradox jellegéről tanúskodik. A negatívum abból a pozitívumból él, amit tagad.

A kétségbeesés bátorságát lehetőségessé tevő hit a lét hatalmának elfogadása a nemlét fogsága ellenére. Még a lét értelme felőli kétségbeesés is rajtunk keresztül nyer megerősítést. Az értelmetlenség elfogadásának aktusa önmagában értelmes aktus. A hit aktusa. Látuk már: az, hogy valakinek van bátorsága igent mondani önnön létére a végzet és a bűn ellenére, nem szün-

teti meg a végzetet és a bűnt. Ezek továbbra is fenyegetik és gyötrik. De elfogadja elfogadtatását az önmagaként-lét hatalma által, melyben részesedik és amely bátorságot ad neki, hogy magára vegye a végzet és a bűn miatti szorongást. Ugyanez áll a kétség és az értelmetlenség miatti szorongásra is. Az a hit, mely megteremti azt a bátorságot, mely magára veszi ezeket, nem rendelkezik sajátos tartalommal. Egyszerűen hit – irányítatlan, abszolút hit. Meghatározhatatlan, mivel ami meghatározott, azt feloldotta a kétség és az értelmetlenség. Mindazonáltal, még ez az abszolút hit sem a szubjektív érzelmek kitörése vagy az objektív alapok nélküli felfogás.

Az abszolút hit természetének elemzése a következő elemeket tárja fel. Az első a lét hatalmának megtapasztalása, mely a nemlét legradikálisabb megnyilatkozása közepette is jelen van. Ha azt mondjuk, hogy ebben a megtapasztalásban az életerő szegül szembe a kétségbeeséssel, akkor azt is hozzá kell tennünk, hogy az életerő a szándékok függvénye. Az értelmetlenség ősmélységének ellenálló életerő tudatában van az értelem pusztulásában rejlő értelemnek. Az abszolút hit második eleme a nemlét megtapasztalásának függése a lét megtapasztalásától, illetve az értelmetlenség megtapasztalásának függése az értelem megtapasztalásától. Még a kétségbeesés állapotában is van annyi létünk, hogy az a kétségbeesést lehetővé tegye. Az abszolút hitnek van egy harmadik eleme is, az elfogadtatás elfogadása. Természetesen a kétségbeesés állapotában nincsen senki és semmi, aki vagy ami elfogadna. De ott van az elfogadtatás hatalma, mely megtapasztalható. Az értelmetlenség, amennyiben valóban megtapasztalás, magában foglalja az „elfogadás hatalmá-

nak” megtapasztalását. Az elfogadás hatalmának elfogadása a vallásos hit tudatos válasza, azé a hité, melyet a kételkedés minden konkrét tartalomtól megfosztott, de mindazonáltal hit, és a létbátorság legparadoxabb megnyilatkozásának forrása.

Ez a hit mind a misztikus megtapasztalást, mind az isteni-emberi találkozást meghaladja. A misztikus megtapasztalás látszólag közelebb van az abszolút hithez, valójában azonban nincs. Az abszolút hit magában foglalja a szkepszis elemét is, melyet a misztikus megtapasztalásban nem találhatunk meg. Bizonytal a misztika is meghalad minden sajátos tartalmat, de nem azért, mert kétségbe vonja azokat, vagy értelmetlennek találta őket, hanem mert előzetes jellegűnek ítéli őket. A misztika a sajátos tartalmakat lépcsőfokoknak tekinti, túllép rajtuk, miután használta őket. Az értelmetlenség megtapasztalása azonban anélkül tagadja ezeket a tartalmakat (s mindazt, ami velük együtt jár), hogy használná őket. Az értelmetlenség megtapasztalása sokkal radikálisabb, mint a misztikus megtapasztalás.

Az abszolút hit az isteni-emberi találkozást is meghaladja. Ebben a találkozásban a szubjektum-objektum séma érvényes: valamely meghatározott szubjektum (az ember) találkozik egy meghatározott objektummal (Istennel). A tétel megfordítható, és mondhatjuk így is: valamely meghatározott szubjektum (Isten) találkozik egy meghatározott objektummal (az emberrel). A kétség azonban mindkét esetben lerombolja a szubjektum-objektum sémát. Azok a teológusok, akik olyan erőteljesen és magabiztosan beszélnek az isteni-emberi találkozásról, nem árt, ha tudatosítják, hogy vannak olyan helyzetek, amikor ezt a találkozást meg-

gátolja a radikális kételkedés, és semmi más nem marad, mint az abszolút hit. Annak elfogadása, hogy egy ilyen helyzetnek van vallási érvényessége, csak abból fakadhat, hogy az átlagos hit konkrét tartalmi kritika és átalakítás tárgyává válnak. A létbátorság a maga radikális formájában a kulcs egy olyan isteneszméhez, mely mind a misztikát, mind a személyes találkozást meghaladja.

Létbátorság mint az önmagaként-lét kulcsa

A nemlét felnyitása a lét számára

A létbátorság a maga összes formájában, önmagában ki nyilatkoztató jellegű. Feltárja a lét természetét, megmutatja, hogy a lét önigenlése olyan igenlés, mely legyőzi a tagadást. Metaforikus megfogalmazással élve (mint-hogy az önmagaként-léttel kapcsolatos állítások vagy szimbolikusak vagy metaforikusak), azt is mondhatjuk, hogy a lét magában foglalja a nemlétet, de a nemlét nem győzhet a lét felett. „Magában foglalja” – a kifejezés tér-metafora, mely azt jelzi, hogy a lét átfogja önmagát és ellentétét, a nemlétet is. A nemlét a léthez tartozik, nem különíthető el tőle. Sőt, magára a létre sem gondolhatunk egy kettős tagadás nélkül: a létet úgy kell elgondolnunk, mint a lét tagadásának tagadását. Ez az oka annak, hogy a létet a legszabatosabban a „lét hatalma” metaforával írhatjuk le. Az erő a létező lehetősége arra, hogy ténylegesítse önmagát más létezők ellenállásával szemben. Ha az önmagaként-lét hatalmáról beszélünk, akkor arra utalunk, hogy a lét igent mond önmagára a nemléttel szemben. A bátorságról

és az életről szólva említettük már, hogy az életfilozófusok dinamikusan értelmezik a valóságot. Ez a felfogás csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk azt a nézetet, miszerint a nemlét a léthez tartozik, hogy a lét nem lehet az élet alapja a nemlét nélkül. A lét önigenlése nemlét nélkül nem lehetne önigenlés, enélkül mozdulatlan önazonosság lenne. Semmi nem tárulna fel, semmi nem fejeződne ki, sem nem nyilatkozna meg. De a nemlét arra kényszeríti a létet, hogy kilépjen a maga elzártságából, és dinamikusan mondjon igent önmagára. A filozófia voltaképpen mindig a dinamikus önigenléssel vagy az önmagaként-léttel foglakozott, amikor dialektikusan beszélt, így az újplatonizmus, Hegel, illetve az élet- és folyamatfilozófusok. A teológia ugyanezt tette, amikor komolyan vette az élő Isten eszméjét, ez a legnyilvánvalóbb az Isten belső életének trinitárius szimbolizálásában. Spinoza, annak ellenére, hogy a szubsztanciát statikusan határozta meg (szubsztancián pedig a lét végső hatalmát érti), egyesíti a filozófiai és a misztikus tendenciákat, amikor arról a szeretetről és az ismeretről beszél, amellyel Isten szereti és ismeri önmagát a véges létezők szeretete és ismerete által. A nemlét (mely Istenben dinamikussá teszi Isten önigenlését) felnyitja az isteni önzártságot, és úgy tárja fel Istent, mint hatalmat és szeretetet. A nemlét teszi Istent élő Istenné. A „nem” nélkül, melyet le kell győznie önmagában és teremtésében, az önmagára mondott isteni „igen” élettelen lenne. Nem nyilatkozhatna meg a lét alapja, nem lenne élet.

De ahol ott a nemlét, ott végesség és szorongás van. Ha azt mondjuk, hogy a nemlét az önmagaként-léthez tartozik, ezzel azt mondjuk, hogy a végesség és a szorongás az önmagaként-léthez tartozik. Amikor a filozó-

fusok és a teológusok az isteni boldogságról beszélnek, implicit módon (és olykor explicit módon) a végesség miatti szorongásról beszélnek, mely örökkévaló módon felvétetett az isteni végtelenség boldogságába. A végtelen átfogja önmagát és a végest, az „igen” magában foglalja önmagát és a „nem”-et, melyet magába von, a boldogság kiterjed önmagára és arra a szorongásra, melynek legyőzése maga a boldogság. Mindezt értjük, amikor azt mondjuk, hogy a lét magában foglalja a nemlétet és hogy a lét a nemlét által tárja fel önmagát. Ez a nyelvezet erőteljesen szimbolikus, ezen a ponton ezt kell használnunk. Ám szimbolikus jellege nem törli el az igazságát, éppen ellenkezőleg, igazságának ez az egyik feltétele. Az önmagaként-létről való nem-szimbolikus beszéd nem igaz beszéd.

Az isteni önigenlés az a hatalom, mely a véges lét önigenlését, a létbátorságot lehetővé teszi. A bátorság egyedül azért lehetséges, mert az önmagaként-lét jellege: önigenlés a nemlét ellenére. A bátorság részeseedik az önmagaként-lét önigenlésében, részeseedik a lét hatalmában, mely legyőzi a nemlétet. Aki megkapja ezt az erőt a misztikus vagy a személyes vagy az abszolút hit aktusában, az tudatában van létbátorsága forrásának.

Az ember nem szükségszerűen van tudatában ennek a forrásnak. A cinizmus és a közömbösség helyzetében nincs ennek tudatában. Ám ez a forrás mindaddig hat, amíg megőrzi bátorságát, mellyel vállalni képes a szorongását. A létbátorság aktusában a lét hatalma ténykedik bennünk, akár felismerjük azt, akár nem. A bátorság valamennyi aktusa a lét alapjának egy-egy megnyilatkozása, bármilyen kérdéses is legyen ezen aktusok tartalma. A tartalom elfedheti, sőt el is torzíthatja az igazi létet, de a benne lévő bátorság feltárja

az igazi létet. Nem az érvek, hanem a létbátorság tárja fel az önmagaként-lét igazi természetét. Amikor igent mondunk önmagunkra, részesedünk az önmagaként-lét önigenlésében. Nincsenek érvényes érvek Isten „létezése” mellett, de a bátorságnak vannak olyan aktusai, melyek révén igent mondunk a lét hatalmára, akár ismerjük azt, akár nem. Ha ismerjük, akkor tudatosan fogadjuk el. Ha nem ismerjük, akkor is elfogadjuk és részesedünk benne. És azáltal, hogy elfogadjuk azt, amit nem ismerünk, a lét hatalma nyilatkozik meg bennünk. A bátorságnak kinyilatkoztató hatalma van, a létbátorság az önmagaként-lét kulcsa.

A teizmus meghaladása

Az a bátorság, mely magába vonja az értelmetlenséget, egy olyan kapcsolatot feltételez a lét alapjával, mely kapcsolatot „abszolút hit”-nek neveztük. Ennek nincsen sajátos tartalma, de mégsem tartalom nélkül való. Az abszolút hit tartalma: „Isten Istene túl”. Az abszolút hit és következménye, a radikális kételkedést, az Istennel kapcsolatos kételkedést vállaló bátorság meghaladja a teista istenezsmét.

A teizmus Isten meghatározatlan igenlését jelenti. Ebben az értelemben a teizmus nem mondja meg, hogy mit ért akkor, amikor az Isten nevét használja. Miután az Isten szónak adott a hagyományos és a pszichológiai jelentéstartománya, még az ilyen üres teizmus is komoly tiszteletet válthat ki, amikor Istenről beszél. Politikusok, diktátorok és mások, akik retorikai fogásokkal akarnak hallgatóságukra hatni, szívesen használják az Isten szót ebben az értelemben. Ez a hallgatóságban azt az érzést váltja ki, hogy a szónok

komoly ember és erkölcsileg megbízható. Még nagyobb a siker, ha ellenfeleiket ateistának titulálják. Egy magasabb szinten vannak olyanok, akik különösebb vallási elkötelezettség nélkül nevezik magukat teistának, de nem azért, mert ezzel valami sajátos céljuk van, hanem mert nem tudják elképzelni a világot Isten nélkül, akárki is legyen ez az Isten. Szükségük van az Isten szó valamelyik jelentéstartományára, és félnek attól, amit ők maguk ateizmusnak neveznek. Ennek a teizmusnak a legmagasabb szintjén Isten nevét úgy használják, mint költői vagy gyakorlati szimbólumot, mely egy mély érzelmi állapotot, vagy a legmagasabb erkölcsi eszmét fejezi ki. Ez a teizmus a második szintű teizmus, és az úgynevezett „meghaladott teizmus” határvonalán áll. De még ez is túlságosan határozatlan ahhoz, hogy átlépje ezt a határvonalat. Ennek a teizmustípusnak az ateista tagadása is éppoly homályos, mint maga ez a teizmus. Az ateista tagadás tiszteletlenséget és türelmetlenséget válthat ki azokból, akik komolyan veszik teista meggyőződésüket. S bár kiválthatja azt az érzést, hogy az ateizmus jogosan lép fel az Isten nevével való retorikai-politikai visszaéléssel szemben, de végül is éppoly érvénytelen, mint az, amit tagad. Éppen annyira képtelen átfogni a kétségbeesés állapotát, mint amennyire az általa támadott teizmus képtelen elérni a hit állapotát.

A teizmusnak lehetséges egy másik jelentése is, mely éppen az ellenkezője az előzőnek: lehet a neve annak is, amit a korábbiakban isteni-emberi találkozásnak neveztünk. Ebben az esetben a teizmus a zsidó-keresztény hagyománynak azokra az elemeire utal, melyek az Istennel való személyes kapcsolatot hangsúlyozzák. Ebben az értelemben a teizmus a Bibliának és

a protestáns hitvallásoknak a személyes jellegű szakaszaira, Isten személyes képzetére, a teremtés és a kijelentés eszközére, az ígére, Isten országának etikai és közösségi jellegére, az emberi hit és az isteni megbocsátás személyes természetére, az univerzum történelmi látomására, egy isteni terv eszméjére, a teremtő és a teremtmény végtelen távolságára, az Isten és a világ közötti abszolút különbségre, a szent Isten és a bűnös ember konfliktusára, az imádság és a vallásos élet személyes jellegére teszi a hangsúlyt. Ebben az értelemben a teizmus a bibliai vallásnak és a történelmi kereszténységnek a nem-misztikus oldalát jelenti. Az ateizmus ennek a teizmusnak a szempontjából az az emberi törekvés, mely el akar menekülni az isteni-emberi találkozás elől. Az ateizmus egzisztenciális – nem pedig teológiai – probléma.

A teizmusnak van egy harmadik jelentése, ez szigorúan teológiai. A teológiai teizmus, mint minden teológia, attól a vallási szubsztanciától függ, amelyet fogalmilag tisztázni akar. Az első értelemben vett teizmustól annyiban függ, amennyiben megpróbálja bebizonyítani, hogy valamiképpen szükségszerű Istent elfogadni, ehhez rendszerint az úgynevezett Isten „létezése” mellett szóló érveket fejleszti ki. De sokkal inkább függ a második értelemben vett teizmustól, amennyiben megpróbál egy olyan Istenről szóló tanítást felépíteni, amely átalakítja az Istennel való személyes találkozást egy olyan tanítássá, mely két személyről szól, akik vagy találkoznak, vagy nem, de egymástól független valósággal bírnak.

Az első értelemben vett teizmust azért szükséges meghaladni, mert nem érvényes, a második értelemben vett teizmust pedig azért kell meghaladni, mert

egyoldalú. Ám a harmadik értelemben vett teizmust azért kell meghaladni, mert hibás. Ez a teizmus rossz teológia. Ezt csak alaposabb vizsgálódással lehet kimutatni. A teológiai teizmus Istene egy adott lény a többi lény mellett, és mint ilyen, egy része a valóság egészének. Kétségtelenül ez az Isten a legfontosabb rész, de csak rész, és ezért alá van vetve az egész szerkezetének. A teológiai teizmus feltételezi, hogy Isten fölötte áll a valóságot alkotó ontológiai elemeknek és kategóriáknak. Ám minden tétele ezek alá rendeli őt. Úgy tekint Istenre, mint egy olyan énré, melynek világa van, mint egy olyan egora, aki kapcsolatban áll egy „te”-vel, mint egy olyan okra, mely elkülönül az általa kiváltott hatástól és amelynek meghatározott tere és végtelen ideje van. Isten egy létező és nem az önmagaként-lét. S mint ilyen, hozzá van kötve a valóság szubjektum-objektum szerkezetéhez, Isten számunkra (szubjektumok számára) egy objektum. Ugyanakkor mi objektumok vagyunk az ő számára (mint szubjektum számára). És ez a döntő, amiért szükséges a teológiai teizmus meghaladása. Mert Isten mint szubjektum olyan objektummá tesz engem, mely semmi más, mint objektum. Megfoszt a saját szubjektivitásomtól, hiszen ő mindenható és mindentudó. Én fellázadok és megpróbálom őt objektummá tenni, ám lázadásom kudarcba fullad és csődbe visz. Isten úgy tűnik fel, mint egy legyőzhetetlen zsarnok, mint az a lény, akivel szemben egyetlen más lénynek sincs szabadsága és alanyi valósága. Isten azonossá válik korunk zsarnokaival, akik terror révén próbálnak meg mindent pusztá objektummá tenni, mindent dologgá változtatni, fogaskerékké abban a gépezetben, melynek ők az irányítói. Isten lesz a mintája mindannak, ami ellen az egzisztencia-

lizmus fellázadt. Ez az az Isten, akiről Nietzsche azt mondta, hogy meg kell ölnünk, mert senki sem tűrheti, hogy egy abszolút tudás és egy abszolút ellenőrzés puszta tárgya legyen. Ez az ateizmus legmélyebb gyökere. Ennek az ateizmusnak az igazsága abban van, hogy visszahatásként lép fel a teológiai teizmussal és annak felkavaró következményeivel szemben. Együttal ez a legmélyebb gyökere az egzisztencialista kétségbeesésnek és az értelmetlenség miatti, széles körben tapasztalt szorongásnak is.

A teizmust a maga valamennyi formájában meghaladja az a tapasztalat, amit abszolút hitnek nevezünk. Az abszolút hit az elfogadtatás elfogadása, úgy, hogy nincs senki és semmi, aki vagy ami elfogadna. Az önmagaként-lét hatalma az, ami elfogad és ami létbátorságot ad. Ez a legmagasabb pont, ahova elemzésünk során elérkezhetünk. Ez nem írható le oly módon, ahogy a teizmus összes formája leírja Istent. S nem írható le misztikus fogalmakkal sem. Meghaladja mind a misztikát, mind a személyes találkozást, mint ahogy meghaladja a részként-lét bátorságát és az önmagaként-lét bátorságát is.

Az Istenen túli Isten és a létbátorság

A létbátorság végső forrása az „Istenen túli Isten”, ez az eredménye annak az igénynek, hogy a teizmust meg kell haladnunk. A kétség és az értelmetlenség miatti szorongás csak akkor vonható be a létbátorságba, ha meghaladjuk a teizmus Istenét. Az Istenen túli Isten a misztikus vágyakozás tárgya, ám a misztikát is meg kell haladnunk, hogy elérkezzünk hozzá. A misztika nem veszi komolyan a konkrét valóságot és a

konkrét valóság iránti kétséget. Közvetlenül elmerül a lét és az értelem alapjába, és elhagyja a konkrét valóságot, a véges értékek és jelentések világát. Éppen ezért nem oldja meg az értelmetlenség problémáját. Korunk vallási helyzete szerint ez azt jelenti, hogy a keleti misztika nem oldja meg a nyugati egzisztencializmus problémáit, bár sokan törekszenek erre a megoldásra. A teizmus Istenen túli Istene nem becsüli alá azokat az értékeket, melyeket a kételkedés az értelmetlenség ősmélyiségébe taszított. Az Istenen túli Isten ezeknek az értelmeknek a lehetséges helyreállítása. Mindazonáltal az abszolút hit egyetért a misztikában benne foglalt hittel, mert mindkettő meghaladja a teizmusnak azt a tárgyiasítását, mely Istent egy adott lényé teszi. A misztika számára egy ilyen Isten semmivel sem valóságosabb, mint bármelyik véges lény, a létbátorság számára pedig egy ilyen Isten minden más értékkel és értelemmel együtt eltűnik az értelmetlenség örvényében.

A teizmus Istenén túli Isten minden isteni-emberi találkozásban jelen van (bár rejtetten). A bibliai vallás és a protestáns teológia tudatában van e találkozás paradox jellegének. Tudatában vannak annak, hogy amikor Isten találkozik az emberrel, akkor Isten sem nem objektum, sem nem szubjektum, és ezért fölötte áll annak a sémának, amelybe a teizmus belekényszerítette őt. Tudatában vannak annak, hogy az Istennel kapcsolatos perszonalizmust az isteni transzperszonális jelenléte egyensúlyozza ki. Tudatában vannak annak, hogy a megbocsátás csak akkor fogadható el, ha az elfogadtatás ereje hathatóssá válik az emberben – bibliailag szólva, ha a kegyelem ereje hat az emberben. Tudatában vannak annak, hogy minden imádságnak para-

dox jellege van, paradox jellegű, hogy beszélünk valakihez, akivel nem beszélhetünk, mert ő nem „valaki”, paradox, hogy kérünk valakit, akitől nem kérhetünk semmit, mert már azelőtt, hogy kértük volna, ad és nem ad, paradox, hogy valakinek azt mondjuk: „te”, noha közelebb van hozzám, mint én önmagamhoz. Ezek a paradoxonok kényszerítik a vallási tudatot a teizmus Istenen túli Istene felé.

A teizmus Istenen túli Istenének megtapasztalásában gyökerező létbátorság egyesíti és haladja meg a részként-lét bátorságát és az önmagaként-lét bátorságát. Ily módon nem jelentkezik sem a részesedés miatti érvesztesés, sem az egyediesülés miatti világvesztés. A teizmus Istenen túli Istenének elfogadása részévé tesz annak, ami nem csak egy rész, hanem az egész alapja. Ennek következtében énünk nem vész el egy nagyobb egészben, mely egy korlátozott csoport életén belül elnyelné énünket. Ha az én részesedik az önmagaként-lét hatalmában, akkor visszanyeri önmagát. Hiszen a lét hatalma válik tevékennyé az egyedi ének erejében. Nem nyeli el az egyedi ént, ahogy azt minden korlátozott egész, minden kollektívizmus és minden konformizmus teszi. Ezért mondhatja magáról az egyház, hogy – az önmagaként-lét hatalmát vagy a vallások Istenét meghaladó Istent hirdetve – a létbátorság közvetítője. Az olyan egyház, amelyik a teizmus Istenének tekintélyére épít, nem állíthatja ezt. Az ilyen egyház elkerülhetetlenül kollektivista vagy félkollektivista rendszerré válik.

Az olyan egyház, amelyik üzenetében és vallási életében a teizmus Istenen túli Istenéhez emelkedik anélkül, hogy feláldozná sajátos szimbólumait, képes arra, hogy a kétséget és az értelmetlenséget magába

vonó bátorságot közvetítse. Ez az egyház a kereszttel áll, mert egyedül a kereszttel teszi ezt meg. Ez az egyház a Megfeszítettet hirdeti, aki ahhoz az Istenhez kiáltott, aki azután is Istene maradt, hogy a bizalom Istene a kétség és értelmetlenség sötétjében hagyta őt. Az ilyen egyházban való részként-lét azt jelenti, hogy megkapjuk azt a létbátorságot, melyben az egyes ember nem veszíti el saját énjét és amelyben az ember elnyeri saját világát.

Az abszolút hit vagy az Istenen túli Isten által megragadott létállapot nem olyan állapot, amely a többi szellemi állapot között tűnik fel. Ez soha sem tekinthető valamiféle elkülönült vagy meghatározott állapotnak, vagy elszigetelhető és leírható eseménynek. Ez mindig a többi szellemi állapotban, állapottal együtt és állapot alatt mozog. Ez az ember lehetőségeinek háttérhelyzetében történik. Ez maga határ. Tehát ez a kétségbeesés bátorsága és a minden bátorságban és bátorság fölött meglévő bátorság. Nem valamiféle hely ez, ahol élnünk kellene, nem védik szavak és fogalmak, nincsen neve, egyháza, szertartása és teológiája. Ám ott mozdul mindennek a mélyén. Ez a lét hatalma, melyben mindezek részesednek és amelynek töredékes kifejeződései.

Ennek a bátorságnak a végzet és a halál miatti szorongás állapotában ébredünk a tudatára, amikor elvesztik erejüket azok a hagyományos szimbólumok, melyek addig képessé tették az embert, hogy elhordozza a végzet balfordulatait és a halál rettentését. Amikor a „gondviselés” babona lesz és a „halhatatlanság” képzelgessé válik, akkor ezeknek a szimbólumoknak az egykori ereje még mindig jelen lehet, és létbátorságot adhat a kaotikus világ és a véges létezés meg-

tapasztalása ellenére. A sztoikus bátorság visszatér, de nem úgy mint az egyetemes észbe vetett hit. Úgy tér vissza, mint abszolút hit, amely igent mond a létre, anélkül, hogy bármi olyan konkrétat látna, ami legyőzhetné a végzetben és a halálban foglalt nemlétet.

A teizmus Istenen túli Istenének a bűn és a kárhoztatás miatti szorongás állapotában ébredünk tudatára, amikor elvesztik erejüket azok a hagyományos szimbólumok, melyek képessé teszik az embert, hogy a bűn és a kárhoztatás miatti szorongást elviselje. Amikor az „isteni ítélet”-et pszichológiai komplexusként értelmezik, és a megbocsátást úgy fogják fel, mint az „apakép” maradványát, akkor ezeknek a szimbólumoknak az egykori ereje mégis jelen lehet, és létbátorságot teremthet annak a tapasztalatnak az ellenére, hogy végtelen szakadék van a között, amik vagyunk és aminek lennünk kellene. A lutheri bátorság visszatér, de nem támogatja már az ítélő és megbocsátó Istenbe vetett hit. Az abszolút hit keretei között tér vissza, mely igent mond, noha nincsen semmilyen sajátos erő, mely legyőzné a bűnt. Az értelmetlenség vállalásának bátorsága az a határvonal, amely mentén a létbátorság mozog. Azon túl a pusztá nemlét van. Azon innen a bátorság valamennyi formája újra létesül a teizmus Istenen túli Istenének hatalmában. *A létbátorság abban az Istenben gyökerezik, aki akkor tűnik elő, amikor Isten eltűnik a kétség miatti szorongásban.*

Utószó

Paul Johannes Tillich 1886-ban született a starzeddeli evangélikus parókián (a mai Lengyelország területén.)

A gimnáziumi évek után Berlinben kezdi el egyetemi tanulmányait, majd Tübingenben és Halléban is hallgat nemcsak teológiát, hanem filozófiát is. Tillich egész pályafutását jellemzi e két tudományágnak már a tanulmányok ideje alatt megmutatkozó, szoros kapcsolata. 1909-ben megszerzi teológiai diplomáját, majd a következő évben a filozófia doktorává avatják. 1912-ben szentelik fel lelkésszé, és még ugyanebben az évben megszerzi a licenciátusi fokozatot.

Az I. világháború nemcsak tudományos pályafutását szakította félbe, egész gondolkodása fordulóponthoz érkezett. Tábori lelkészként az emberi önpusztítást valóban közlőrl látva döbbsent rá arra, hogy az embertelenség elpusztította a kor magasztos eszméjét. Az idealizmus a végéhez érkezett. A liberális teológia és az idealisztikus filozófia nem bírták ki a fegyverek pusztítását.

Tillich a háború után új utak keresésére indult el. Vajon hogyan tud az ember igazán rádöbbseni arra, hogy gyógyulásra van szüksége? Hogyan tud megérkezni a gyógyítóhoz a gyógyító erő által? E kérdéseket először a berlini egyetemen tette fel mint magántanár. Majd 1924-ben Marburgba hívták meg a rendszeres teológia és a vallásfilozófia tanárának. A következő évben már a drezdai műegyetemen a vallástudományok professzora, és 1929-től egészen 1933-ban bekövetkezett eltávolítá-

sáig a frankfurti egyetem filozófiai és szociológiai tanszékének professzora.

Kényszerű száműzetése különös feladattal állította szembe. 46 éves korában el kellett sajátítania az angol nyelvet. Ez mindeképen gyümölcsözően hatott további munkálkodására. Minden egyes teológiai és filozófiai fogalmat, melyet korábban olyan természetességgel használt, újra kellett gondolnia és értelmeznie. Új hazájában, az Egysült Államokban is tanított. Először a New York-i Union Theological Seminaryban mint tanszékvezető, majd a Harvardon és a chicagói egyetemen 1965-ben bekövetkezett haláláig.

Tillich magányos kutatószellem volt, aki az egyensúlyt kereste mindenben. A harmóniáért munkálkodott az egyes tudományágak között, az égi kiáltások sokszínűsége és mindenek előtt a magára maradt világ és a Teremtő között. Vallotta, hogy az ember ugyanúgy segítségért kiált, mint régen, csak nem a hallhatatlanságára kérdez rá, nem a pontosan megfogalmazott bűnvallásban szólítja meg Istenét, hanem a belső szorongások közepette várja a gyógyítót. A 20. század egyik legjelentősebb gondolkodója sajátos fogalomrendszerében és megközelítésben tárja fel a lét titkát. Nem teremtett iskolát, mint többen a kortársai közül, de írásaival mindenkit hívogat, kérdez és gondolkodtat.

Joób Máté

Név- és tárgymutató

————— A —————

abszolút hit 183-185, 187-188, 192-193, 195-196
alkotó folyamat 115-120
állati bátorság 45, 89
Ambrosius 18
Amerika, amerikai 22, 111-112, 114-117, 119-120, 127-128, 149, 153
apakép 196
Aquinói Tamás 13, 16-18
arisztokrácia, arisztokratikus 14-16, 18, 21, 66, 92, 102, 164-165
Arisztotelész 12, 14-15, 36, 42, 87, 113
asztrológia 68, 174
ateizmus, ateista 19-25, 188-192
Auden 151
Augustus 66
Augusztinus 36, 42, 136, 138-139

————— B —————

bátorság *kollektív* 99-100, *meghatározása* 11-12, 19, *bizalom* *~-a* 167-170, 173-174, 178, *kétségbeesés* *~-a* 148, 150-152, 156, 182, 195, *~ és bölcsesség* 14-15, 16-17, 19, 23, 25-26, 180, *~ és élet* 34, 37, 39, *~ és erény* 38,

~ és ész (értelem) 31, *~ és hit (a hit ~-a)* 19, 26, 50, *~ és önigenlés* 14-15, 41, 52, 74-75, *~ és öröm* 24-25, *~ és vallás* 81, 163

Baudelaire 145
Bergson 42, 144, 146
Bergyajev 42
Biblia, bibliai, biblikus, bibli-
cizmus 42-43, 122, 140,
167, 190
bizonyosság 84-85, 87, 166,
168-170, 180-181
biztonság 82-83, 85, 87,
118, 146, 149, 176, 179,
181
Boehme, Jakob 36, 42
bohém, bohémség 126-127,
130-131, 147
boldogság, isteni 187
Bosch 137
Brahman 164-165
Breughel 137
Bruno, Giordano 113-114
bűn *ld. vétek*

————— C —————

Caesar 66
Camus 152
Cézanne 145
cinikusok, cinikus, cinizmus
66, 121, 153, 158-161,
187
Cusanus, Nicolas 139

————— D —————

Dante 47, 137, 139
dekadens 37, (hanyatlás)
148
demokrácia, demokratikus
15-16, 21, 66, 70, 111-
112, 115-117, 121, 123,
149, 153, 155
Demokritosz 41
démoni, démonikus 42-43,
48, 67-69, 78, 130, 136-
137, 139
Descartes 13-14, 139-141
Dilthey 144
Dosztojevszkij 145
Duns Scotus 137
Dürer, Albrecht 168

————— E —————

egzisztenciális felfogás 132,
134
egzisztencialista lázadás
(tiltakozás) 134, 139,
143-145
egzisztencialista szempont
134-138
egzisztencializmus, egzisz-
tencialista 17, 40, 42,
44, 78, 112, 126, 131-
132, 133, 134, 138, 140,
143, 147, 177, 191-192
egyház, egyházi 20, 67, 69,
102-104, 110, 122-123,
138-139, 149, 169-170,
177, 181, 194-195
elembertelenedés 146, 148
élet *sprituális* 55-60, 91
életfilozófia, életfilozófus
37-38, 41-42, 128, 142,
144, 146, 186

elfogadtatás 170-173, 178-
179, 181-183, 192-193
elidegenedés, elidegenedett
57, 60-61, 63, 84-85, 95,
97, 133-136, 140, 146,
176
Eliot, T. S. 151
ellenállás, neorotikus 149
ellenére, dacára (*trotz*) 14,
41, 52, 74, 93, 97, 159,
168, 174, 179
ember *tanítás az ~ről,*
antropológia 80, 137,
157-160
Epiktétosz 23, 27
erény 11-12, 14, 16-20, 31-
32, 38-39, 91
értelmetlenség 49-50, 55-
57, 60, 62, 65, 84, 124,
129, 133, 144, 148-155,
157, 177, 180-184, 188,
193-196
esetlegesség, esetleges 23-
24, 52-54, 61-62, 138,
154, 160
esszencializmus, esszenciális
133, 139-139, 141-144
Európa, európai 44, 106,
111, 115, 128, 144
expresszionizmus 144, 154

————— F —————

fanatikus, fanatizmus 20,
58, 78, 85, 107, 159, 161
fasiszta, fasizmus 89, 92,
104, 161
félelem (+*ld. szorongás és*
félelem) 23, 43-44, 73,
83
fél-kollektivizmus 98, 104,
121, 168, 194

felvilágosodás 69, 122,
124-125
Feuerbach 144, 150
Flaubert 145
folyamatfilozófia 117
fortitudo 15-18, 21, 31
Freud, Sigmund 21-22, 24,
60, 72
Fromm, Erich 32, 58

————— G, Gy —————

Galilei 114
Goethe 113, 141
gondviselés 174, 195
görög 28, 91, 158
Grünwald, Matthias 137
gyógyítás, gyógyászat (orvo-
si, vallásos) 78-80, 85,
172-173

————— H —————

haladás 113, 116-117
halál 38, 50, 118, 150, 165,
175-176, ~ *utáni vágy*
24, 59-60, ~ *és ördög*
168, 174
halhatatlanság 51, 64, 108,
118, 175-176, 195
harmónia *a ~ elve* 122-123
hatalom akarása 36-37, 39-
40, 127, 131
Hegel 42, 133, 141-144,
146, 186
Heidegger 42, 150, 156-
158
hit 164, 167, 178-185, 189-
190, *a ~ kockázata* 17
Hoffmann, E. T. A. 130
humanizmus 18, 28-30, 69,
114, 130
Husserl 139

————— I —————

Ibsen 145
idealizmus 146
impreszionizmus 144
individualista, individualitás,
individualizálódás, indivi-
dualizmus 19, 51-52,
114, 121-123, 125-128,
131, 137-138, 147, 169,
170-171, 194
intencionalitás 46, 89-92
Isten és istenek 25-26, 33,
40, 42, 48, 70, 102-103,
110, 134, 139, 150, 159,
164-172, 176-179, 185-
193
Isten haragja 67-68
Isteneken túli Isten 25, 192-
196

————— J —————

James, William 144
Jaspers, Karl 158
Jézus 20, 75
Julianus 20

————— K —————

Kafka, Franz 151, 153
Kálvin, kálvinizmus, kálvi-
nista 48, 141, 169
Kant, Immanuel 13, 42,
113, 141
katolikus 17, 122, 125,
138, 159
katona, katonai 11, 15-17,
21, 69, 164
kegyelem 93, 103-104,
139, 193
kereszt 195
keresztény, kereszténység
16, 18-20, 28, 50, 59, 64,

67, 109-110, 116-118,
121, 128-129, 135-138,
143, 149, 167, 175-181,
189-190
kétkedés 57-59, 63, 68,
84-85, 101-102, 139,
165, 184-185, 188, 193
kétségbeesés 22, 61-62, 67,
69, 102, 134, 137, 148-
153, 157-158, 166, 173,
177, 180, 182-183, 189,
192, 195
Kierkegaard, Søren 133,
143, 146, 150
kollektív, kollektívizmus,
kollektivista 51-52, 99-
110, 112, 114-115, 120-
122, 125-126, 138, 148-
149, 154, 158, 160-161,
169, 194
kommunista, kommunizmus
104-107, 109-111, 149,
161
konformitás, konformizmus
111-115, 117, 120-123,
125-126, 128, 130, 148-
149, 153-156, 158, 194
Kopernikusz 114
kozmosz lelkesültség 114
középkor, középkori 15-16,
18, 28, 66-70, 89, 93,
102-105, 115, 121, 125-
126, 136-138, 140, 158,
168, 180

L

Leibniz 36, 42, 123
lemondás 27-29
lényegi és egzisztenciális
27, 42, 60, 135-136, 141,
156
Leonardo da Vinci 113

lét alapja 163-167, 178,
186-188, 193
lét hatalma 31, 37, 96, 97,
162-164, 166-167, 173,
178-179, 182-183, 185,
187-188, 192, 194-195
léterő 30, 80, 173
liberalizmus 70, 115, 123
Logosz 20, 22-23, 25-26,
109
Luther Márton, lutheri 48,
69, 137, 167-171, 173-
174, 176-178, 196

M

magány, egyedüllét 40, 58,
129, 159
Marcel, Gabriel 158
Marcus Aurelius 20
Marx, Karl, marxizmus 144,
146, 150, 160-161
megbocsátás (bűnbocsánat)
68, 110, 119, 137, 140,
152, 170-170, 180, 190,
193, 196
megigazulás 171
megismerés, *egzisztenciális*
133
megszentelődés 119
menny és pokol 68, 129,
139, 180
Michelangelo 69
mikrokozmosz, mikrokozmi-
kus 34-35, 113, 129, 131
Miller, Arthur 153
misztérium *a lét ~a* 75
misztika, misztikus 48, 69,
157, 164-167, 169, 178-
179, 184-185, 192-193,
keleti 166, 193, *protestáns*
42, *zsidó* 33
mitosz 135, 143

Munch, Eduard 145
Münzer, Thomas 177
művészet 113, *egzisztencialista* 151, 153, 155, *modern* 110, 155

————— N, Ny —————

Nagy Sándor 66
Nagy-Britannia 115
naturalizmus 91, 93, 126-128, 130-131, 146, 155
nemes, nemesség 13-16, 39, 56, 91-92
nemlét 40-57, 60-63, 69, 71, 73-77, 86-88, 94-95, 97, 99, 101, 106-107, 128, 142, 148-150, 156, 162-167, 173, 175, 179-183, 185-187, 196, *erkölcsi* 60, *ontikus* 60, 70, *spirituális* 57, 59, 70
nemzeti szocializmus/szocialista 89, 92, 104-105, 148, 161
Néró 20
neurózis, neurotikus 50, 74-78, 81, 83-85, 88, 148-149, 161, 173
Nietzsche, Friedrich 34, 36-40, 48, 126, 144, 146, 150-151, 161, 192
Nikiasz 11
nominalizmus, nominalista 70, 103-104, 137-139
nyelv 55, 90, 99

————— O —————

Ockham 137
ontológiai és etikai 11-12, 19, 22, 24-25, 30, 32, 34, 40
ontológiai fogalom 35, 95

organikus társadalom 115, 125
Oroszország, orosz 106, 111

————— Ö —————

önelvetés 60, 64, 172
öngyilkosság 22, 64-65
önigenlés 13, 28-29, 33-36, 45, 49, 53-54, 64, 74, 75, 80, 86-89, 93, 94-97, 99, 101-102, 107, 115, 124, 127-128, 162, 171-172, 175-179, 185-188
önigenlés *erkölcsi* 50, 60-63, *indulati* 159, *korlátozott* 76, 81, *ontikus* 49, 50, 52-54, 60, *patologikus* 75-76, 85 *reális* 76, 81, *spirituális* 50, 54-56, 59, 67, ~ és *élet* 37-39, ~ és *erény* 31-32, 38-39, ~ és *ész (értelem)* 22-23, ~ és *öröm* 24, ~ és *szeretet* 32
önmagaként-lét 23, 34-35, 41, 43, 97-98, 103-104, 106, 109-112, 114-116, 120, 124-128, 131, 158-180, 183, 185-188, 191-192, 194
önmeghaladás 37, 39
önmegőrzés 30, 35-37
önszeretet 32, 34, 55, 186
önvédelem (ellenállás) 76, 81, 84-85
önzés 32, 95

————— P —————

Parmenidész 41
Pascal 146
Pelagius 136
perszonalizmus 170, 193
Pico della Mirandola 113

Platón, platóni, platonizmus,
platonista 11-15, 28, 36,
40, 42, 89, 96, 118, 135-
136, 138, 175-176
Plotinosz 42
pragmatizmus 117, 127-
128, 144
predesztináció 68, 140
primitív kollektívizmus 102-
103, 105, 121
protestáns, protestantizmus
17, 42, 114, 122-123,
130, 140-141, 159, 167,
169-171, 177, 180, 190,
193
Pseudo-Dionüsziosz (Aero-
pagita) 41-42
pszichoanalízis, pszichoana-
litikus, pszichoanalitikai,
pszichoterápia 23, 72-73,
78-82, 85, 171-172, 180
pszichoszomatikus 76, 79,
86, 139-140
pszichotikus 50, 75, 78
purgatórium, tisztítóút 67-
68, 103, 180

R

radikalizmus, evangélikál
177
realizmus 103
reformáció, reformátor 67-
68, 70, 104, 123, 136,
140, 167-174, 177
reneszánsz 28-29, 68, 92,
104, 112, 114-115, 122,
129-130, 137, 139, 174
részesedés, részesedik 10,
32-34, 45, 55-58, 94-99,
101-104, 108-109, 113,
123-126, 132-133, 162-
164, 172, 187-188, 194

rezignált, rezignáció 20,
25-26, 29, 124
Rimbaud 145
romantika, romantikus 114,
125-128, 130-131, 142,
146-147

S

Sartre 42, 65, 151-152,
157-158, 160
Schelling 36, 42, 113, 130,
143
Schlegel, Friedrich von 125
Schopenhauer 36, 42, 130,
143
semmi 46-47, 49
Seneca 21-25, 27
Shaftesbury 113
Simmel 144
Spinoza 28, 30-34, 36, 38,
164, 186
spirituális központ 56
Stirner, Max 144
Strindberg 145

Sz

szabadság 58, 60-61, 90-
92, 123, 152, 159
szektás 141
személy, személyiség, sze-
mélyes 98-99, 145, 167-
170, 172-174, 178, 185,
187-193
szepicizmus, szkeptikus
28, 65-67, 121, 184
szeretet *spirituális* 32-33
szeretet és részesedés 45,
47
szimbólum, szimbolikus
185-187, 189, 194-196
szofista 66

Szókratész, szokratikus 11-12, 15, 21, 27, 158, 176, 180
szorongás *alapvető* 48, 51, 73, *egzisztenciális* 50, 72, 78-86, *erkölcsi (morális)* 66, *kollektív* 99-100, *ontikus* 66, *neurotikus* 50, 72, 75-78, 81-83, 159, *patológias* 72-78, 81, 83, 85-86, *spirituális* 66, ~ *és érvelés* 23, ~ *és félelem* 44-47, 54, 88-89, ~ *és nemlét* 44-47, ~ *és végeség* 44, *üresség (kétség) és értelmetlenség miatti* ~ 50, 54-57, 59, 65-70, 88, 102, 109, 119, 147, 165, 178-181, 192-193, 196, *végzet és halál miatti* ~ 20, 25, 49-54, 62, 64-67, 82, 107-109, 128, 165, 174-175, 179-180, 195, *vétek (bűn) és kárhozzátás miatti* ~ 47, 50, 60-64, 67-70, 78, 83-84, 102, 110, 119, 129-130, 166, 171-173, 179-180, 196, *a ~ szakaszai* 66, 71, 78, *a ~ típusai* 49-51, 62-63, 66, 71
sztalinista 106
sztoicizmus, sztoikus 13, 19-23, 25-30, 33-36, 41, 50, 64, 66, 109, 112, 116, 121, 129, 175-176, 180, 196
szürrealizmus 154

T

tanácsadás 79
teizmus, teista 19, 24-25, 188-196
tekintély 58, 69, 84, 103, 122, 124, 138-139, 161, 194
teológia 78, 80-81, 190, 193
teremtés, teremtő, kreatív, kreativitás 29, 54-55, 112-113, 116-117, 135-136, 158, 190
teremtő folyamat 112-113, 116
tökéletesség (perfekcionizmus) 83, 85, 87, 92
tömegneurózis 78
történelem 142-143, 190
trinitárius 186
tudattalan 127

U, Ü

újkollektívizmus, újkollektivista 104-111
újplatonizmus 19, 186
újsztoicizmus, újsztoicista 13, 19, 30, 36, 41, 112, 124, 174-176
üdvösség, megváltás 25-29, 34, 137

V

Van Gogh 145
véges szabadság 60, 132, 160
végeesség 42, 57, 63-65, 79, 98, 133-134, 140, 144, 156-157, 160, 164-166, 175, 177, 186

végső meghatározottság 55,
91
vétek, bűn, bűntudat 27,
39, 50, 61, 79, 84, 101,
103, 156-157, 172-174
vitalitás (életerő) 86-93,
180, 183
vitalizmus 92-93

————— W —————

Weber, Max 144
Whitehead 42
Williams, Tennessee 153