

Kelemen Zoltán

PROFÁN FILOZÓFIATÖRTÉNET

„MIDÓN EZT ÍRTAM...”

(Vörösmarty Mihály)

*„nem egykönnyen találtok más
ilyen embert, akit, ha ez
nevetségesen hangzik is, egyenesen
úgy küldött városotokra az isten,
mint valami nagy nemes paripára,
mely éppen nagysága miatt
meglehetősen lomha és rászorul
arra, hogy egy bögöly felébressze.
Úgy vélem, ilyesvalaminek rendelt
az isten a város számára engem,
aki benneteket külön-külön
ébresztgetni, buzdítani és korholni
egész nap soha meg nem szűnök,
hanem mindig a nyakatokon
ülök.”*

(Platón St. 30e-31a)

„Gondolkozz egész testtel

Engedd el magad.”

(Müller Péter Sziámi)

A magyar gondolkodás történetében többen többször próbálkoztak filozófiatörténet írással, és minden bizonnyal a közeli és távoli jövőben egyaránt készülnek majd olyan művek, amelyek újra meg újra megkísérlik az emberi gondolkodás történetének összefoglaló áttekintését. E sorok írója úgy véli, hogy a magyar nyelven írt filozófiatörténetek egyik legfigyelemreméltóbb példánya Határ Győző *Özön közöny* című könyve, melynek harmadik – és egyben első magyarországi – kiadása 1997-ben jelent meg Békéscsabán a Tevan Kiadónál. (A továbbiakban az utalások erre a kiadásra vonatkoznak.) Figyelemreméltó abban a tekintetben, hogy nem kronológikus, hanem problémaközpontú mű, mint az 1945 előtti filozófiatörténetek közül például Pauler Ákos vagy Halasy-Nagy József munkái, és a filozófiát a klasszikus arisztotelészi felosztás szellemében veszi szemügyre. Még az említett munkáktól is különbözik azonban (és ez a különbség is erényei közé tartozik), hogy rányomja a bélyegét egy minden tekintetben szabadon gondolkozó egyéni látásmódja és problémakezelő, kérdező módszere. Akik

csak frappáns kijelentéseket, a francia moralisták megállapításaihoz hasonló bon mot-kat szeretnének olvasni, azok sem csalogdnak Határ könyvében. Olyan mű keletkezett ezáltal, melyet minden filozófiával foglalkozó, vagy csak gondolkodó magyar nyelven olvasó embernek el kellene olvasnia, hogy Határ Győző gondolatai provokálják, és szünni nem akaró gondolkozásra készítsék. Attól tartok azonban, hogy magam támasztotta követelményem mindössze olyan felhívás marad, mint amilyen de Sade márki *Filozófia a budoárban* című könyvének elején szerepel: „Ezt a könyvet minden anyának el kell olvasatnia a lányával.”

Az *Özön közönyt* olvasva nehéz megállapítani, hol is kezdődik a tulajdonképpeni filozófiai eszmefuttatás, hiszen a mű könyvekre tagolt egészét *Exordium* előzi meg, és az első könyv is nagyrészt a szerző filozófiai nézeteinek kialakulásával és változásaival foglalkozik. A szerző a tőle már megszokott autoenumerációval kezdi művét. Alapos bírálat alá helyezi korábbi – „ifjúkori” – filozófiai nézeteit és magát az emberi gondolkodás mechanizmusát – történetét, mely szerinte egyáltalán nem nevezhető fejlődéstörténetnek, mint ahogy a későbbiekben arra is rámutat, hogy az emberi gondolatformák változásának történetéről is csak jelentős megszorításokkal vagy egyáltalán nem beszélhetünk. Az olvasónak az a nézet juthat eszébe, mely Vörösmarty Mihály *A Rom* című kiséposzából is kiolvasható: a kozmoszban az emberrel nem számoló gigantikus istenség „él”, minden jel a haladáseszme tagadására utal, az emberiség gondolkodásának története a felej(tőd)és tudományának története. A szerző kíméletlen világossággal utal arra is, hogy magyar „nyelven, ebből az országból a világhoz bölcselgő/gondolkodó, még senki sem szólhatott.” (17.) Ugyanakkor a magyar nyelvről és kultúráról elmélkedve a herderi borús jóslat hiteltelensége is megmutatkozik: a nyelv, melyen írunk, túlél minket, nem ő a sorvadó és eltűnő, hanem mi vagyunk azok, mi érezzük magunkat annak benne. Határnak személyes oka lehet a gondolat és formába öntése, nyelvi megjelenése illékonyságáról, eltűnéséről elmélkedni, hiszen, ahogy írja: valószínűleg övé „a legnagyobb nemolvasótábor, amelynek olvasói elvárásaiban a filozófia nem él s nincs jelen.” (19.) Mindezzel együtt az író „önleplezése” azonkívül, hogy kíméletlenül leírja korábbi szövegeit, az olvasót is rádöbbenheti filozófiai képességeinek véges voltára. Annak is tudatosodnia kell az olvasó és később esetleg filozófiatörténetet író magyar anyanyelvű vagy bármilyen más nyelven magát kifejező közép-európai gondolkodóban, hogy milyen esélyei vannak ennek a filozofálásnak a nyelvi és történeti helyzet kulturális különössége miatt, és a derűnek meg

a humornak kell uralkodnia elmélkedéseiben. Az emberi gondolkodás történetének kérdése helyett sokkal inkább az emberi gondolkodás mechanizmusának kérdése foglalkoztatja a szerzőt, aki a „rezonancia” elvének mindenhatóságát vezeti be, mint általános fiziológiai és filozófiai törvényszerűséget a kozmoszban. Ez az az elv, amely által a lét a nyelven vagy bármely más jelrendszeren keresztül közvetlenül befolyásolja gondolkozásunkat. „És bármi bődületes s tán lealázó – a nyelv közegén keresztül ez kormányozza és vezérli eszméinket is, és legyen bár filozófia mégoly nagyralátó, annak a felépítésében is döntő szerepet játszanak az olyan, -kezdetlegesnek hitt momentumok, amilyen az alliteráció, az asszonancia, a képzők és ragok összecsengése, az egyszerű »ráhangzás« (rezonancia) – vagyis a rezonancia őselve révén járunk, érzékelünk, gondolkozunk – értelmezzük a multiverzumot.” A magas filozófia és a dajkadal között ezek szerint komoly összefüggés képzelhető el. Erre példát Weöres Sándor életműve adhat, azé a Weöresé, akinek költészetét *A fülem mögött* című könyvében méltatta Határ. Habár a rezonancia-elv is a szerző korai és azóta meghaladott elképzelései közé tartozik, a későbbiek szempontjából mégis érdemes vele foglalkozni. A rezonancia-elvet a szimbiózis-elv követi a „szellemi rovincsolás” során. Ezzel a félig-meddig szociológiai-biológiai elvvel Várkonyi Nándornak ahhoz az elméletéhez csatlakozik a szerző, melyet a pécsi gondolkodó *Az elveszett Paradicsom* című könyvében fejt ki a sejt-, illetve a molekuláris szerveződés és a különböző – nem kizárólag emberi – társadalmak szervezete közötti összefüggésre hívva fel a figyelmet. Határ Győző a humor fogalmát is idekapcsolja, és szemmel láthatólag éppolyan fontosságot tulajdonít neki, mint az említett Várkonyi mellett másik jelentős hatású szellemi kortársa, Hamvas Béla. A humorelv a fiatalság, az egészség filozófiai alapja. „Ha a filozófia a szellem »feje« – írja Határ -, akkor a humor a szellem »nemiszerve«.” (35.) A humorérzék a szellem fokozott potenciálja. A nevetés sora a filozófiában a szerző szerint Arisztotelésszel kezdődött, és Rabelais-n keresztül Bergsonig tart. Az élet(erő), a lét gondolkodik bennünk, és mi nem „védekezhetünk az ellen, ami bennünk gondolkodik.” Az élettani szolidaritást vizsgálva az író felteszi a kérdést: valóban beszélhetünk-e ezen a ponton szolidaritásról, „vagy a lényre összetelepülő sejtek kényszerű menedéke” csupán a „magasabb” életszerveződés, a létező? És ha az okság (legalábbis annak célelvűsége) megkérdőjeleződik, akkor mik a létező kritériumai? „Mi a normalitás kánonja?” Ezek a kérdések pontosan megválaszolatlanságukban provokálják a gondolkozót a filozófiai tevékenység folytatására, még akkor is, ha

már kutatásunk kezdetekor valószínűsíthető, hogy megválaszolhatatlanok.

A gondolkodás (történetének) vizsgálatát a szerző az idegrendszeren kezdi, illetve a kérdéssel: mivel gondolkodunk? Véleménye szerint a molekuláris-sejti szerveződés miatt nem pusztán agyunkkal, hanem egész testünkkel gondolkodunk, és mivel számára gondolkozás és beszéd – nyelv szorosan összefügg: egész testünkkel beszélünk, egyik tevékenység sem korlátozódik az agyra, de e tevékenységek irányítása sem. A fiziológiai értelemben vett létezőn kívül Határ Győző szerint nincs gondolkozás, értelmi tevékenység. Sőt: „Ikertestvére ennek a tételnek az a másik, hogy nincs gondolkozás a nyelv közegén kívül: se gondolatrögzítés, se közlés.” (55.) A süketnémák gondolkozása is összefüggésben van a nyelvi jelek kifejező-készségével. Ehelyt merülhet fel először az olvasóban a zene, mint nyelvtől független jelrendszer kérdése Határ tételének ellenpéldájaként, sőt a kevésbé jóindulatú gondolkodónak még a matematikai tárgyak nyújtotta kifejezési lehetőségek is eszébe juthatnak. Ezt azonban egyelőre hagyjuk függőben, annál is inkább, mert a későbbiekben sokkal árnyaltabban közelíthetjük majd meg. A következő kérdéskör, melyet a szerző szemlélődése előhív, a gondolkodás eredetvidékét kutatja: „hol gondolkozunk és mivel? —prófét hogyan állnak elő eszméink? – hol helyezkednek el?” (61.) A gondolkodás szervezés, tulajdonképpen az érző szerv önészlelése, előidézője pedig az író szerint nem más, mint a belsőelválasztású mirigyrendszer. A létező istenképzetének első megformálását a plexus solaris kéj-fájdalom-felrémülés érzete generálta, ez az érzet pedig közvetlenül van kapcsolatban azokkal a kielégülési formákkal, mint az evés, az ivás, az alvás-pihenés és az orgazmus, a nemi öröm. Határ szerint a középkori szentek, az ókori zsidó próféták vagy az iszlám szúfi bölcseinek látomásokról, misztikus egyesülésekről szóló híradásai is ezt támasztják alá. A tér és az idő szintén az idegi szervezés önészlelése (valószínűleg Kant transzcendentális appercepciók rendszereinek mintájára), szemléleti forma. A szerző azonban ennél tovább megy, amikor a Borel-féle mélytengeri halat például hozva Helmholtzhoz azzal a felismerésével ért egyet, mely szerint amennyiben térszervezésünk testi szerkezetünk és idegi felépítésünk evolúciós függvénye, akkor más fiziológiás felépítésű és más idegi szerveződésű létezők alternatív teret és alternatív geometriát építenének fel tudati úton. Persze ezzel még nem nyert bizonyítást az, hogy ezek az imént tétélezett létezők egyáltalán semmilyen geometriát nem vennének fel, és ennek a kitételnek a későbbiek folyamán, azt hiszem, fontos szerepe lesz.

A filozófiai rendszerek axiómatikus kijelentésekkel kezdődő fejtegetései

azért nem képesek kielégíteni Határ kíváncsiságát, mert ő *valóban* a végső kérdéseket teszi fel, sőt még arra is rákérdez, hogy a végső kérdések válaszai miért és hogyan és milyen értelemben véve lehetnek válaszok. Az axiómákkal pedig valószínűleg az lehet a probléma, hogy a lét valósága, melyet a szerző kutat, valójában nem axiómatikus, hanem – amint az ki fog derülni – a wimbledoni gondolkodó számára az önészlelés bizonyossága és a halál mellett az egyetlen valóság. Éppen a lét kapcsán jutunk el a filozófiatörténet pantheonjában elsőként Martin Heideggerhez, akinek *Sein und Zeit* című művén Határ éppen az időt kéri számon, pontosabban azt, hogy az a bizonyos rész, amelyben Heidegger ígérete szerint lét és idő konkrét kapcsolatáról lett volna szó, sohasem készült el. A szerző szemére veti a Fekete-erdei gondolkodónak, hogy „hangneme a papi *admonitio*, mondandóinak végső kicsengése nem annyira bölcséleti, mint inkább etikai-esztétikai, pseudo-vallásos (...), visszatérő rögeszméje (...) a minden meggyőző erőt nélkülöző, henye etimologizálás.” (372-373.) Határ úgy sejtí, hogy az idő az a közeg, ami által egyáltalán fogalmat alkothatunk a létről: „az »időre« át érzékelt *jelenlét-kontinúuma* az, amit létnek nevezünk – helyesebben az őselmény, amelyre objektíváló fogalomalkotásunk a »lét« zárójeles ideogrammját ráépítette.” (75.) Az író feltételezi, hogy az idő a ténél magasabbrendű érzet, amely azonban kizárólag a létezőre vonatkoztatva létezik, az általa multiverzumnak nevezett kozmoszban sem térnek, sem időnek nincs létjogosultsága.

Határ Győző Diltheyt idézi, mikor arról értekeznek, hogy filozófiáink miért tűnékeny érvényűek, megállapításaik érvényessége miatt behatárolt. Ennek oka egyrészt a gondolkodó lélektani motiváltsága, másrészt a történelmi kor minden társadalmi-politikai-gazdasági velejárója, melyben az adott filozófus élni kényszerül. Itt fogalmazza meg először azt a tételét, miszerint a filozófus természetes és hiteles állapota az ideológiáktól és egyéb béklyózó rémképektől mentes „szabad lengés”, a kötetlen gondolkodás, ami talán Platónnak a gondolkodás gondolására vonatkozó megállapításából származik. Dilthey két, filozofálást gátló tényezője mellé harmadiknak a szerző a „kopási-ráunási” tényezőt vezet be. Az emberiség szerinte idővel elun bizonyos filozófiákat eredményeikkel, kérdéseikkel és módszereikkel egyetemben, s úgy tűnik: kiejti a kollektív feledés szemetesládájába. Ez azonban csak látszólagos. A kopás valójában körkörös visszatérés, az eszmék, elképzelések századonkénti „újrahasznosítása”. Csak a feledés oly tökéletes, hogy megeshet: a patrisztika egy megkövült gondolata mint bámulatós újdonság mutatkozik némely posztmodern filozófiában.

(Mellesleg: a posztmodern egyik legfontosabb felfedezése valószínűleg éppen ez a tétel, melyet ehelyt Határ is taglal.) Amennyiben azonban ez a kopás kollektív neuron-kopás, annyiban az emberiség szelleme-kultúrája hanyatlik (ez az elképzelés pedig a századforduló válságfilozófiáit juttatja eszembe). A vallások, ideológiák, tanok, irányzatok és divatáramlatok szintén a neuron-korrózió befolyása alatt állnak, hiszen mindnyájan emberi találmányok.

A szerző az ontológiát tartja a filozófia legfontosabb ágának, mivel az egyetlen létező dologgal foglalkozik, pontosabban az egyetlen olyan dologgal, melyről valóban tudomással rendelkezünk. A probléma csak az, hogy az ontológiák alapvetése általában logikai, mint ahogy Arisztotelész is a logikát tekintette a filozófia mindenkori propedeutikájának. Határ ugyanis a logikát is az emberi idegrendszer csábító és csalfa játékai közé sorolja, modell létének jogosultságát pedig így cáfolja: „a megismerhetőség mögötti létözőn *káoszában* minden amorf és egyszeri, semminek »modellje« nincs, mert minden maga a modell, semminek eszméje nincs, mert maga az egyszeri megvalósulás.” (84.) Pedig minden bizonnyal léteznek ilyen modellek, az egyik legkézenfekvőbb példa a nyelv, mint jelrendszer lehetne, mely szintén „eszméket” és „modelleket” hoz létre azért, hogy az egyszeri létezőről egyáltalán beszélni tudjunk, hiszen a beszéd az az aktus, amikor valamiről valamit megállapítunk. Ehhez azonban egyedi és általános fogalmak létrehozására egyaránt szükségünk van. Ha másért nem, hát azért mindenképpen, hogy ugyanazt a hangalakot egynél többször használhassuk, s ne járjunk úgy, mint Swift Gulliverjének nyelvészprofesszorai, akik hátizsáukból előszedegetett tárgyak mutogatásával kommunikálnak, megelőlegezve ezzel Wittgenstein osztrévi definícióját. A logika mellett a számmal kapcsolatban is Prótagórasz szofisztikus *homo mensura* elvét, valamint Gorgiasznak a megismerési folyamat adekvát voltát kétségbevonó tételeit használja fel a szerző, mikor úgy véli, hogy a szám nem lehet törvénye egy kaotikus multiverzumnak, melynek ez a káosz a legfőbb s talán egyetlen tulajdonsága. Platón barlanghasonlatát is ebben az értelemben veszi szemügyre, megállapítva, hogy az ideák objektív valóságára vonatkoztatott hasonlatnak bizonyító ereje nincs. Persze nem is biztos, hogy Platón a barlanghasonlattal bizonyítani akart, lehet, hogy csak egy elképzelést szeretett volna modellezni, illetve az is lehet, hogy azoknak van igazuk, akik úgy látják: bajos lenne minenkünk belátni azt, hogy Platón mit is akart mondani tulajdonképpen, szerény értelmezéseinkre vagyunk csupán utalva, melyek közül egy a szerzőé, aki az Arisztotelész óta talán legelterjedtebb

Platón-értelmezéshez csatlakozik ideainterpretációjával.

A létet, mint adottságot tárgyaló könyvben már a lételmélet vérbeli határi terminológiáival találkozhatunk. *Heliáne* című regényéből hosszan idézve fejt ki a bosszúálló élet (lét?) fogalmát: „*az élet megbosszulja azt, aki előle kitér.*” (92.) A gonoszelvűség manifesztálódik az életben, legalábbis abban az értelemben, miszerint a lét (kozmosz?) sem nem jó, sem nem rossz, hanem közömbös. Mindezek a gondolatok a már említett de Sade márki természetfilozófiai nézeteire emlékeztetnek, akárcsak az is, hogy az élet értelmének keresése ellentétben áll az életöröm tényével. Persze kérdés: mi mást szeretnénk megtalálni, mint az élet értelmét? Értelmes lesz-e az, amit végül találunk? És végül: örömünk telik-e majd a leleményünkben? A szerző számára továbbra is a lét a legfontosabb kérdés, de már az önészlelés ténye is felvetődik, mint a létproblémával párhuzamos kérdéskör. Shankarának a létre vonatkozó megállapításait ő is érvényesnek tartja: az élet (lét) törvényei: visszavonhatatlanok, megfordíthatatlanok és keményen (istenien?) büntetik megszegésüket. Egyetlen emberhez méltó (metafizikai) bosszú tűnik kivihetőnek a lét közönyös teremtő-kényszerítő aktusával szemben, ez pedig *A tragédia születését* író Nietzsche szilénoszi „jótanácsa”: a legjobb nem létesülni, és másodsorban legjobb mielőbb meghalni. Erről a jónak tűnő tanácsról mutatja ki aztán Határ, hogy szabad választásában még ez sem releváns, hiszen az amúgy is közönyös lét számára mindegy, hogy a létező mit választ, illetve: a létesülésbe belevetve esélye sem nagyon van mást választani, mint a létet. A létértelmezés kapcsán merül fel egy másik – többek között szintén Nietzschéhez kapcsolható – probléma: Maya fátyla, mely mindig megakadályozza a létezőt a tisztánlátásban. Az író szerint Maya fátyla bennünk van, nem más mint az a vak és orgiasztikus létigenlés, mely az erotikában nyeri el adekvát formáját. Ez takarja el előlünk azokat a lényegiségeket, amelyek valószínűleg sohasem léteztek. Maya fátylába vagyunk mindnyájan beleszöve, érzékelésünk ténye és folyamata fontosabb, mint tárgy vagy eredménye. (266.) Misztika és mitológia ugyanígy az erotika felől értelmeződik: „a magasrendű, hominiform istenfogalom megalkotásában az erotikus kiszolgáltatottság tapasztalatának általában, és az erotikus ősingerképző *plexus solaris* reflexívének különösen, igen nagy szerepe volt.” (109.) A keletkezés kényszerét nem befolyásolhatjuk, a világ tőlünk független létező.

Pascal szerint az igazi filozofálás ott kezdődik, ha csúfoljuk a filozófiát, azaz kétségbe vonjuk, kérdésessé tesszük. Heidegger szerint éppen a

kérdésben, a kérdésségben van a filozófia, a metafizika léte. Határ is kérdéssé teszi filozófia és nyelv viszonyát, és csúfolja a filozófiát, amikor azt tételezi, hogy a filozófia törekvése a nyelv felülvizsgálatára eredménytelen és szükségképpen kudarcra ítélt vállalkozás. Wittgenstein belátta, „hogy a filozófia »álproblémáit« nem a nyelv beépített idiotizmusai eredményezik, hanem a dogmák eszmevilága, annak fogódzói, a kulcsfogalmak »entitássá« bővítése/nagyítása.” (421.) A szerző szerint egyáltalán nem baj, hogy a nyelv nem logikus, ezért még nem kellene megtisztítani önmagától, „hibái” inkább komikusak, semmint tragikusak. „Az embernyelven szóló filozófia (...) a szubjektum szabadsága és kényszere.” (120.) Az embernyelv a jelenségvilágot az emberre vonatkoztatva tartalmazza, mint ahogy a hollók nyelve a hollóra vonatkoztatna. Határ szerint egyébként már Platón kihúzta a talajt a nyelvfilozófiák szofisztikája alól, éppen *Szofisztész* című dialógusában. A nyelvi metaforáktól megtisztított filozófia lenne az igazi filozófia? A szerző a metaforák leleplezésével a gondolati rendszereket is leleplezi, de arra is rámutat, hogy *nyelvi* metaforák nélkül nem létezne a filozófia. Valószínűleg azért éppen a metaforákat vizsgálja, mert ha a gondolati rendszereket axióma- vagy alapkeresés szándékával a lényegi mondanivaló kutatása közben lebontjuk, akkor csupán ezek a metaforák maradnak. Persze azon is érdemes elgondolkodni, hogy modelleznek-e valamit ezek a metaforák, és ha igen, akkor mit, és ha mit, akkor gondolkodásunk számára miképpen és mennyiben ragadható meg az a *mi* (ami egyébként egészen Arisztotelészig a görög filozófia egyik legalapvetőbb kérdése volt.)

Azoknak, akik a nyelvi jelrendszernek és a gondolkozásnak kizárólagos összefüggését tagadják, a 440. oldalon ad választ Határ Győző. Bár ez a válasz nem volt meggyőző számomra. Nem derült ki belőle, hogy a zene vajon miért nem jelez, s miért nem képzelhető el az emberi gondolatok közvetítésére a nyelven kívül más jelrendszer, mint amilyen például a zene vagy a matematika.

A filozófiának, mely teljes tudatlanságunk felfedezése, örök origo pontja a semmi. A semminek talán legszakavatottabb kutatója századunkban az a Heidegger volt, akinek stílusát már kicsúfolta Határ, s a fordításról megformált szigorú nézeteit is beemeli az *Özön közönynek* a fordítás filozófiai problémájáról szóló részébe, mely nem is kezdődhetne mással, mint Origenész híres-hírhedt ουσια - ὑποστασις értelmezésével, melyet sokan felelőssé tesznek azért, hogy az ουσια-t sub-stantia-ként fordították latinra. Határ úgy érzi: az a Heidegger, aki nyelvről és fordításról szólva oly szigo-

rúan ügyel a szó-lalásra, valójában regényesíti a filozófiát. Szomorúan állapítja meg a wimbledoni gondolkodó, hogy Heideggerből kultusza pop-Heideggert gyártott olcsó szemináriumokkal és célzatos brossúrákkal. Úgy látja, hogy az utolsó egzisztencialisták (Camus-t és Sartre-t is ide sorolja), egyben az utolsó romantikusok, akik a szabadság etikai vagy politikai értelemben fölvetett fogalmát belerángatták az ontológiai vizsgálódásokba. A szerző a Fekete-erdei filozófus mestergondolatának tartja viszont a „nyelv a lét háza” gondolatot, még akkor is, ha éppen ez a nyelv gátolja a filozófiát munkálkodásában, habár véleménye szerint a metafizika lényegi tevékenysége éppen önmaga dehonesztálása. „A bölcsélet privilégiuma a tudatlanság.” (144.) A filozófia „szabad lengésének” képzete az avantgarde ad hoc jellegét és a primitivizmussal való kapcsolatát juttathatná az olvasó eszébe, ha Határ gondolatai egyszerű helyett primitívek, és nyílt, szigorú szerkesztésűek helyett rejtjelezve nem jelentve jelentők lennének.

Az *Özön közöny* írója a filozófia elsődleges rendeltetésének az *αρετη* kutatását tartja. Ez a szó eredetileg szellemi-testi-lelki kiválóságot, erényt jelentett. Éppen ezért Határnak ez a kijelentése megkérdőjelezhető, hiszen ő az ontológiát tartja a metafizika központi területének, nem pedig az etikát. Annál is inkább, hiszen a különböző tanokról, ideológiákról és doktrínákról, neki is ugyanaz a véleménye mint az általa idézett Nagardzsunának, aki szerint „csak tévtanok vannak.” Ezeknek a tévtanoknak szomorú története Határ filozófiatörténetében a patrisztika és a skolasztika kora, melyben eleve ítélet alá esik Brabanti Siger „kétféle igazsága”. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a filozófia igazsága alárendelődött volna a teológia igazságának. Sokkal inkább arról, hogy a teológia eleve megkérdőjelezte a filozófia igazságának jogosultságát. Az *Özön közönyt* olvasva Voltaire-nek és Nietzsche-nek szállóigévé vált mondatai juthatnak az eszünkbe, a „Tiporjátok el a gyalázatost!” és az „Átok a kereszténységre!”. Miközben azonban Határ – jogosan – ostromozza és kárhoztatja a középkori egyház diktatórikus gyakorlatát abban a tekintetben, ahogy például az a „Párizsi tétélek” áttekintéséből kiderül, elfeledkeznek arról, hogy az egyház olyan – filozófiai jogcímen felbukkanó – kutatásokat is visszatartott, amilyenek napjainkra a klónozáshoz, több faj végleges eltüntetéséhez, tömegpusztító fegyverek és tömegbutító kommunikációs eljárások felfedezéséhez és elterjedéséhez vezettek. Állandóan szem előtt kell tartani a gondolkozás viszonylagosságát és következményeit, valamint azt, hogy a „minden általunk észlelt dolog antropomorf és minden ember által végigvitt cselekvés- vagy gondolatsor emberi” kijelentés valóban helytálló, tehát nincsen itt sem inkább vagy

kevésbé igaz vélemény. Határ Győző is rámutat, akárcsak *Scientia Sacra II.* című művében Hamvas Béla, hogy a kereszténységnek legnagyobb ellenfele egész eddigi fennállása alatt az egyház volt. Kierkegaard a szerző szerint „belülről” támadta a kereszténységet, mint egy fanatikus, de megszomorodott, megkeseredett hívő. A wimbledoni gondolkodó, aki szerint „minden eszme előjel nélkül, abszolút értékben számít csupán”, úgy véli, hogy a középkori hittudomány legnagyobb haszna a filozófia számára az absztrahálás képességének kifejlesztése volt. A bölcseletben semmi sem megy veszendőbe, a régebbi korok, idegen kultúrák sem voltak primitívek jelenkorunkhoz képest, a vágyott vagy követelményként előterjesztett abszolút tudás csupán absztrakció, nem árt tehát, ha a filozófiatörténet spektrumát lehetőségeinkhez képest a maga teljességében próbáljuk meg szemlélni sine ira et studio, hiszen „több filozófus többet lát” (169.) Vezetőnk az emberi gondolkodás történetének rögzös útjain ezekkel a szavakkal ismét a patrisztika korába utasít, hogy Nagy Szent Baszileosz fénytanának fejtegetése kapcsán rámutathasson: az istenképzet kialakulásában talán nem csak a plexus solarisnak, de az optikus reflexívnek is szerepe lehet. Talán Szent Ágoston használta először a „lelki szem” kifejezést. Ezt veszi át és híresíti el a *Theologica Germanica*, mely szerint a lélek jobb szemével az örökkévalóságot, a ballal a teremtést és az idő folyását szemléli. A jobb szem Meister Eckhart szüinteresziszével vethető egybe, amely majd Spinozánál bukkan fel újra: „az a szem, amellyel látom Istent, ugyanaz a szem, amellyel ő visszanéz rám.” Metaforikánkat egyébként is a fény uralja. A fény mítosza éppen olyan, mint a holdraszállás mítosza, a newtoni fizikáé, Orpheuszé vagy akár az idegrendszeré. A fény felé forduló és a fénybe tekintők valamilyen módon mindnyájan az Istennel való misztikus egyesülésre törekedtek. Max Scheler szerint az ember mikrotheosz, és csak rajta keresztül lehet eljutni Istenhez. Ávilai Szent Teréz tagadta az akaratlagos extázis lehetőségét, az Athosz hegy szent remetéi pedig éppen ennek az akaratlagos extázisnak a megvalósítására törekedtek, saját bevallásuk szerint nem is eredménytelenül. A teremtmény a fény felé hatol, hogy egyesülhessen teremtőjével. Ezt az egyesülést Határ szerint a szúfi bölcsek túlságosan szó szerint vették, mert extatikus beszámolóikból a homoszexuális orgazmus átélésére lehetett következtetni. A *Korán Fény Szűrője* volt egyébként a szúfi misztériozófia alapja. A hívő a fényt az istenséggel, az abszolútummal vagy az abszolút pozitívval azonosítja, illetve társítja. Eckhart mester számára inkább a semmi tűnhetett jobb metaforának az Istennel kapcsolatban, s ezzel a semmivel a nyugati gondolkodás egyik leg-

többet vitatott fejezetéhez értünk el. Heinrich Suso konstanzi apát Eckhart és Tauler tanítványa volt, szerinte Isten „semmilyen”. Ez a semmi és semmiség nem pusztán a teológiában gyökeresedik meg, igazi kiteljesedését a metafora a filozófiában éri el. Mégpedig úgy, hogy az ontológiai és a fenomenológiai vizsgálódásokra egyként hatást gyakorol. Jaspers szerint a tudásélmény felsőfoka a teljes mitsemtudás. Ez az az élmény, melyről Nicolaus Cusanus is beszámol egyik álmát leírván, miszerint a megismerés határain járva nem emberi léptékű, hatalmas falnak ütközött. Ebből a látomásból merít ihletet Határ Győző, mikoris minden korok filozófusait táboroztatja Cusanus Falánál, a megismerhetőség emberi léptékkel felfogható birodalmának határán. A *Letáborozás, seregszemle* című fejezet ilyenformán a mű központjának is tekinthető, de gondolati főtengelynek mindenképpen. A fejezet legfontosabb tanulsága, hogy az ontológiát létünkkel kaptuk, s ez az a csapda, melyből nincs menekvés, igaz, nincs is hova, mivel a semmi létét avagy nemlétét éppúgy tagadja a szerző, mint bármilyen istenség létét. Ahol ismeret- és lételmélet összefonódik, ott helyezi a figyelem középpontjába Descartes „cogito”-ját, illetve annak kritikáit: Georg Christoph Lichtenberg, Hume, Vico, Szolovjov, Schopenhauer és Webb nézeteit. A tudat elsősorban önmagát, pontosabban önmaga létét észleli, de éppen mivel kétségbevonhatatlanul létezik – Határ szerint –, bajos a „cogito” kérdésében dönten. Végül Kant tisztán logikai megoldását idézi: a cogito ergo sum kijelentés azért sántít, mert a létezés nem predikátum. A továbbiakban Empedoklész és Parmenidész episztemológiai és ontológiai nézeteiről olvashatunk. A kereszténység *életszentsége*, Heidegger és Jaspers *autentikus léte* tulajdonképpen az indiai ontológia *satyja*-ja, a „van-ság”, az *életigazság*. Ez pedig valószínűleg nem más, mint a szörnyűséges kozmosz vegetatív lét törvényének egyetlen és emberen kívüli igazsága. Ezen a ponton merül fel a kérdés: miért a lét *képzete* gondolódik, és miért nem maga a lét? És miért nem más, mint a lét? És végül a leibnizi kérdés: „Miért van inkább a létező, és miért nincs inkább a semmi?” Határ azzal kezdi, hogy szerinte a lét gondolódik bennünk, bölcséletünk pedig (Collingwood szavaival) egyetlen lankadatlan kísérlet egyetlen permanens probléma megoldására, ami valószínűleg nem más, mint a létprobléma. Ez a lét ráadásul unos untalan mint Isten vagy istenség kerül elibénk a csábító és csalfa metaforák fiziológias látszat-igazolásai miatt. Talán ezért is tartja Határ emberhez méltóbbnak a keleti vallásbölcséletet a három monoteista vallásnál. Szerinte a monoteisták kipusztították, a léten kívülre helyezték az Istent. Úgy tűnik, hogy a monoteista vallások alapvetően filozófiaellenesek. Ezek szerint valóságos csoda,

hogy létrejött a nyugati civilizáció filozófiája, s hogy a középkorban is léteztek filozófiai fakultások. Újból felmerül Isten létének kérdése, akiről a biológikum felől tekintve könnyen elképzelhető, hogy gonosz, azonban leginkább mégis semmilyen, nemlétező. Teológia és filozófia határterületein járva a szent kategóriája a következő, mely vizsgálódásra adhat okot a szerző számára. Rudolf Otto *A szent* című művét kritizálja, talán túlzottan szigorúan és szabatosan. Főleg azon kijelentésével lehetne vitatkozni, miszerint: Otto „hitének történelmi eklekticizmusa tág ugyan, de nem fér bele sem a klasszikus ókor »pogány« szentsége, sem a buddhizmus *vanaprashta*-remetéinek egyszerű életszentsége.” Mindebből úgy tűnhet, mintha Otto kizárólag a monoteista vallások szentségfogalmával foglalkozna, s azok közül is inkább csak egy bizonyossal. Ezzel szemben *A szentet* minden bizonnyal azért lehet a vallásbölcselet egyik alapvető művének tekinteni, mert szerzője a szent fogalmának legáltalánosabb és minden korok minden teológiai kultúrájában alapként meglévő vagy akként feltételezhető meghatározását próbálta kialakítani, és a vallási eltérések helyett inkább a személy pszichikumának és fiziológiás érzékelésének változásai által próbálta behatárolni a szenttel való szembesülés élményét. Az *Özön közöny* 393. oldalán található Otto-kritika pedig szinte önellentmondásos, hiszen sem a filozofálás, sem a hit nem volt sohasem demokratikus, eltekintve attól a szálnalmas és szörnyű térítési próbálkozástól, amely a kereszténységet és az iszlámot jellemezte, vagy jellemzi ma is. Végül az APPENDIX/20 negyedik és ötödik bekezdése nem száll vitába *A szent* szerzőjével, és nem mond ellent Ottonak, hiszen *A szent* többek között arról szól, hogy a hit egyszerre alkat és választás kérdése, hívők és nem hívők tehát jól megférhetnek a világban. Határ éles határvonalat húz a keleti vallásbölcseletek és a monoteista vallások közé. Buddhát, aki vallásalapító volt filozófusként emlegeti, a monoteista vallások alapítóiról viszont rossz a véleménye. A buddhizmust, mint elitista irányzatot ismeri el, de arról nem ír, hogy a zsidó vallás is elitista volt, és egészen napjainkig az. A szerző sejteti olvasójával, hogy filozófia és teológia valamilyen módon kart karba öltve járnak, csak az a kérdés: milyen módon? Erőszakosan vagy szükségszerűen? Az Isten jóságának, illetve gonoszságának kérdése Leibniz már említett híres kérdésére hasonlít (habár előbbi talán etikai, utóbbi ontológiai): „Miért van inkább a létező, miért nincs inkább a semmi?” A választ Démokritosznál találjuk: „A létező semmivel sem létezik inkább, mint a nemlétező.” Idekívánkozik még a Csontváry Kosztká Tivadarnak tulajdonított kijelentés, aki, mikor megkérdezték tőle, hogy van-e Isten,

állítólag ezt mondta: „Isten nem ember, hogy legyen vagy ne legyen.”

Leibniz kérdésére visszatérve: Heideggernek valószínűleg igaza van, amikor a *Bevezetés a metafizikába* című művében azt írja, hogy ez a kérdés hívja elő a létről való gondolkodást. Nemcsak provokatív szerepe van az ontológiában, de ezt a szerepet a provokált gondolkodók sem vonhatják kétségbe. Lét és nemlét viszonyának pikantériája az, hogy habár létező észlelésünkkel a nemléteket valóban *nem* tapasztaljuk meg, de *egyszer* eljön az idő, amikor nem leszünk, *nem létezőnk* többé, és habár erről a nemlétezésről nem tudjuk, hogy *milyen*, de azt éppen úgy tudjuk, hogy *van*, illetve, hogy számunkra (is) *lesz* ez a nemlétezés, mint ahogy létezésünk boldogságáról is bizonyos tudással rendelkezünk. Ebben a szövegkörnyezetben mellékes, hogy logikus vagy illogikus a fenti gondolatmenet, mint ahogy az is mellékes, hogy van-e (lét)jogosultsága a logikának (bármilyen logikának). A kérdés pusztán ennyi: tudjuk-e bizonyosan, hogy meghalunk avagy nem? Ha igen, akkor azért *van* nemlét, ha meg nem, akkor mi van egyáltalán mint filozófia? És hová tűnt az istentelen káosz özön létbizonyossága? Már maga a tény, hogy Határ Győző igen jelentős teret szentel a semmi, nemlét, nemlétező, nincs kategóriáinak, mutatja, hogy a gondolkodás számára mennyire fontosak ezek a fogalmak még akkor is, ha csak pusztán gondolat-katalizátoroknak használnánk őket. Filozófiai szerepüket tehát vitatni kár.

A teológia mellett, amely szolgálólányává akarta volt tenni a filozófiát, a legnagyobb veszély minden bizonnyal a hasznosság elvéről szónokoló ideológiagyárosok felől leselkedett és leselkedik most is a szellemben szabadon lengő filozófiára. Határ Győző pontosan határozza meg az ideológiák tarthatatlanságát és azt a veszélyt, amit a haszonelvűség jelent a gondolkodás tudományára. Az utilitarista pragmatizmussal szemben a legfontosabb érv: jelentés és igazság *nem lehetnek* szinonímák. A hasznosság nem lehet kritérium a filozófia számára, mert a filozófia nem hasznos vagy haszontalan. „Mindazok az iskolák, amelyek pszichológiai mozzanatokot – készséget, szükségletet – érvül használnak fel, hogy ontológiai felismerések igényével fellépő eszméket, eszmerendszereket fogadtassanak el a *hoi polloi*-val – számunkra, ontológusok számára gyermetegek és használhatatlanok.” (240.) A szerző Bergyajev pragmatizmus-kritikáját is idézi, majd arról értekezik, hogy az ontológia felette áll mindenféle hasznossági megfontolásoknak. „A filozófia és a haladás kizárja egymást.” – írja a 339. oldalon, és ez a pontos kijelentés valószínűleg összefoglalja bölcselet és társadalmi-gazdasági-politikai fejlődés viszonyának kérdéskörét.

Minden filozófiatörténet a gondolkodás változási folyamata időbeliségé-

nek egy bizonyos szempontból történő szemléléséből adódik. Mégpedig úgy, hogy a szemlélt folyamatból kiragadott mozzanatok fontosságát az a bizonyos szempont axiómatikusan meghatározza. Határ Győző szerint „Az igazság elsődlegesen bölceleti kategória.” (252.) De elképzelhető egy olyan szemléleti pont is, ahonnan nézve a bölceletet lenyeli ez az „igazság”, megemésztí és elhullajtja. Éppen azért, mert inkább kötődik a praksiszshoz, mint a tekhnéhez, a metafizika egzakt tartományához. Egzakt igazság viszont nincs, és – Parmenidésszel szólva – mivel csak a létező dolog kutatható (esetünkben, ami a metafizika számára megragadható a maga egzakt-ságában), ezért a nemlétezőt ne kutassuk, arról tudomásunk nem lehet. Tudvalevő, hogy a különböző teológiák mind ennek a bizonyos igazságnak a birtokosaiként tartották számon saját magukat. Azonban ne irigyeljük tőlük nemlétező igazságukat, őket is megette, semmi-sítette ez a nemlétező, mint ahogy erre Határ teológia és klérus bírálataiban már többször rámutatott.

A halál közelségének tudata katalizátorként hat az elme ontológiai eszmefuttatásaira. A halál az élet utolsó és minden bizonnyal legfontosabb feladata. „Ahogy a halálhoz közeledik az ember, úgy távolodik az *élőknek* a halálról alkotott fogalmaitól.” – írja Határ, művének 291. oldalán. Nem az a kérdés, hogy miért, mi célból élünk itt e Földön, hanem, hogy miért szemléli oly kíváncsian a kozmosz a létezők idegi (ön)észlelése által önmagát? Ennek a kérdésnek a kapcsán alkotja meg a szerző a „visszanéző lét” terminusát, mely valamilyen módon azonosnak tűnik az özön közönnyel jellemezhető „multiverzummal”. Ez a multiverzum pedig mintha Platón istenségére emlékeztetne (melyről nem annyira a *Timaios*szban, mint inkább a *Parmenidész*ben vagy a *Szofisztész*ben tudhatunk meg lényeges dolgokat), no meg Plótinosz *vouç*-ára, természetesen más-más nézőpontból. Erről a lét-ről az erkölcs hiánya állapítható meg. Alapvetően ártatlan –mert abszolút közömbös. Határ Győző azt javasolja, hogy a leibnizi kérdést a következő módon alakítsuk át: „a teljes östudatlanságban való ontikus elhenteredés helyett miért, hogy a lét a létezésére *felfigyel?*” (306.) Rendkívüli fontosságúnak tartja, hogy a preszokratikusok központi problémája, a lét korunkban újra a figyelem homlokterébe került. „Az ember úgy van a létben, ahogy a lét van az emberben.” –írja művének 313. oldalán. Csakhogy szerzőnk szerint a metafizikai spekuláció tárgya „nem a létesülés, hanem a megismerés kényszere” (310.), szervült kíváncsiság. „A metafizika tehát az *önészlelékenység ontológiájának* a vizsgálata kell, hogy legyen, az *önészlelékenység* spekulatív lehetőségeinek apóriája.” (311.) A wimbledoni gondolkodó úgy

látja, hogy az emberi szellem történetében ontologikus és aporetikus korok váltják egymást. Ezt a jelenséget a szellem dichotómiájának nevezi el. Szerinte ezt is az „életteni korrózió” eredményének kell tartanunk, mely korrózió az idegrendszert érinti. Akárcsak Várkonyi Nándor, Határ Győző is a bölcsészet- és természettudományok relativitását és az axiómatikus misztikusságot tartja jellemzőnek az ember által létrehozott tudományokra. A világmindenséget kutató tudományos módszerekről megállapítja: „A kozmosz a mi értelmezésünkre nem vár.” (402.) Matematikakritikája azonban elgondolkodtató. Nem hiszem, hogy a szám ígézet és ősparadoxon lenne, a matematika pedig a számmisztika határeseté. A szerző véleményét osztom én is azokkal kapcsolatban, akik az említett okkult fogalmakat látják a számokban, de úgy vélem, hogy a matematikai és geometriai tárgyakra nem pusztán a matematikusoknak, fizikusoknak és csillagászoknak van szükségük, de a preszokratikus szofizmuskritikák óta magának a filozófiának is. Hiszen többek között a pont, mint matematikai létező tételezésével sikerült Gorgiasz agnosztikus tételeinek logikai bukfenceit belátni és beláttatni. Az APPENDIX/27 is mintha inkább alátámasztaná a matematika szükségességét, mintsem kétségbevonná, hiszen egzakt tudomány az is, akárcsak a filozófia. A 329. oldalon a szerző abból a pozícióból kritizálja a matematikát, a fizikát és csillagászatot, amelyet a teológiával kapcsolatban oly élesszeműen bírált, a metaforikus képzettársítást és annak bizonyító erejét, mely valójában semmit sem bizonyít, kérve számon az említett tudományokon: „a számok beszéde, matematikai körülírások, fogalmi struktúrák csupán, melyekhez vagy *semmilyen* érzékletes képet nem tudunk –vagy csak *abszurd* képet tudunk társítani.”

A megismerés létből adódó kényszere az emberiséget mindörökké a filozofálás szükségszerű tevékenységére fogja predestinálni. A lét azonban természeténél fogva kiismerhetetlen marad, talán ezért nem is olyan nevetéses a nyelvfilozófiák aggodalma a kimondhatatlanról, a megnevezhetetlen létről. Ilyenformán új értelmet nyerhet az ifjú Wittgenstein tautológiája: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” A végső dolgokról elmélkedve a létbe vetett létező a semmi(sülés) felé haladtában ráébred, hogy a tudásnak, amennyiben létezik egyáltalán, nincs következménye. A létözön közönye kozmikus. „Szemléleti formánk, az egyetemes emberi tudás,(...) csupán a jelenségre vonatkozik, a világra nem.” (351.) Ebből a szemszögből nézve az isteneszme is úgy határozható meg, mint a jelenségvilág megismerésének egyik legősibb munkahipotézise. Lehetséges, hogy azért filozofálunk, hogy kielégítsük a lét önmagára irányuló kíváncsiságát? A válasz

természetesen nem olvasható ki *betű szerint* Határ Győző tiszeteletet parancsolóan alapos munkájából. Mindenesetre az erre a létre vonatkozatható egyetlen antropomorf jelző – kijelentés a közöny.