

# A BŰN ONTOLÓGIAI ÉS ETIKAI VONATKOZÁSAIRÓL <sup>1</sup>

---

BOHÁR ANDRÁS

A Z INDIVIDUUM SZABADSÁGÁNAK és egzisztencialitásának probléma-összefüggései már Schelling és Kierkegaard kérdésfeltevéseiben jelezték az ontológiai kiindulópontok első etapját. Majd ugyanennek, mintegy ellenpólusaként vehetnénk számba a nietzschei hatalomra törő akarat diagnosztikáját, ami mutatja a biológikum és a tudomány terrénumában megjelenő és az ontológiai alapokból kiszakadó ember léthelyzetét.

Három kérdést fogalmazunk meg előzetesen a bűn jellegzetességéről. Az egyik a bűn *fenoménjének* tetten éréséhez kötődik: látjuk-e, érzékeljük-e és tudjuk-e milyen megnyilatkozási formái vannak a bűnnek, amelyek radikálisan másképp jelentkeznek mint a huszadik század derekának morális-etikai katasztrófája. S itt most nem a már jól elemzett történeti szituációk távlati felől közelítünk, mint mondjuk Hannah Arendt, aki a Gonosz megjelenésének következményeként kétségesnek látta, de végérvényesen nem nyilvánította lehetetlennek a bűn ellenében megjelenő erények létét, vagy más, transzcendenciához kötődő perspektivikus igények megfogalmazását is zárójelbe tesszük, mint amit Simone Weil láttatott nagyon egyedí módon, mert úgy érezzük, hogy éppen a már jelzett bűn-fenomén eltűnése és másképp keresése jelezheti problémánk lényegileg más megközelítését. Ezt érzékeltetjük Virilio fenomenológiai ihletettségtől kritikai meglátásainak segítségével.

Másodjára a *létbeágyazottságot*, a léttapasztalatból eredeztethető bűn-fogalom tettenérhetőségét vesszük szemügyre. Nem az egészről való tudásunk avagy megfeledezésünk lesz a tét, hanem töredékesség és teljesség viszonyának tisztázása, a valóság és virtualitás határterületei felé való mozgás jegyében megfogalmazódott fenomenológiai keretek hermeneutikai érvényességének felmutatása jelenti a kihívást.

S harmadjára ismét egy más nézőpontból történeti szituáltságunkra, ennek értelmére pillantunk, ami hozzájárulhat a jelenidejű és az ontológiai fenomenológia bázisán nyugvó kérdések időbeli alakulásának és jövőbeni esélyeinek sejtetéséhez.

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány a Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő *Etikai horizontok* című monográfiám egyik részlete.

A *virtualitás fenomenalitása és ontológiája* az első jelenségszintű kiindulópont. Mikor Virilio<sup>2</sup> a tegnap totális háborújáról beszél, ahol még a mennyiség uralkodott, az atombomba tömege és ereje, majd pedig a holnap *globális háborújának* eljöveteletét jósolja, ahol a minőség elnyomja a geofizika és demográfia jelentőségét az információ robbanását követően. Már *nem* tiszta háborút emlegethetünk ekkor, amelyben nincs egyetlen halott sem, hanem *üres háborút*, ahol nem lesz egyetlen újszülött sem, s eltűnnek a biológiai sokféleségből született fajok. Az íróasztalok mellett elkövetett büntettekhez hasonlatos háború zárt laboratóriumokban zajlik majd, a géneken kívüli fajok fényes jövőjének tágra nyitott ajtóin túl, mert azok a bizonyos gének által „életre hívott” fajok jobban tudnak alkalmazkodni a telekommunikáció éterében lebegő bolygó környezeti ártalmaihoz.

Ebből két feladat is adódhat. A virtuális bűnök feltárása és lehetséges visszavétele, valamint a léttapasztalatból s magából a létből eredő/eredeztethető bűn fogalmának újragondolása. A Virilio által jelzett bűn fenoménként is érthető virtualitás burjánzása így azt valószínűsíti, hogy a keresést a virtuális világban is meg kell indítanunk, s ezt mintegy visszavezetni a ténylegesen meglévő – néha már csak nyomokban fellelhető – emberi cselekedetekre és egzisztenciaviszonyainkra.

Három – a virtuális világgal összefüggő és egyre inkább abban megjelenő – vizsgálódási területet is megjelöl szerzőnk. Az *atomrobbanást*, ami hozzászoktatott bennünket a nukleáris veszélyhez, az *információs robbanást*, ami az állami politika kibernetikai ellenőrzésének veszélyét jelenti az általános katasztrófa közvetett fenyegetésével együtt, valamint a *demográfiai robbanást*, amely ugyancsak a számítógép nélkülözhetetlen használatának következménye. Csak itt a géntérképek megfejtésekor lép színre, utat nyitva a fajok tökéletesítése előtt, már nem a természetes kiválasztódás, hanem az emberi faj mesterséges kiválasztása alapján.<sup>3</sup> Ám azt is hozzátehetjük, hogy ebben az esetben is feltűnnek azok a kettősségek, amelyeket az egyes kérdésfeltevések megfogalmazásakor feltétlen szükséges figyelembe vennünk: mert önmagában a valóság és virtualitás entitása nem érhető tetten csak a kettő viszonylatának erőterében lehet esélyünk a bűn fenomenális megmutakozását kutatnunk. Azaz sem a feltétlen előre tekintő evolutív kognitívizmussal és a technika kritikát végletekig hajszoló filozófia-utáni projektkezés nem lehet feladat, sem az abszolút közvetlenségre és létre apelláló vonatkozásrendszer reaktivizálása nem kivitelezhető. A döntő mozzanat az lehet, amiként megtaláljuk az elszemélytelenített és csak a közvetítésekre apelláló virtualitásban a

<sup>2</sup> Paul Virilio: *Az információs bomba*. Bp. Magus design Stúdió. 2002, 133-144. o.

<sup>3</sup> Im. 136-137. o.

közvetlenséget, a tettek eredőjéhez kötődő embert. Újra fel kell tárni az egyedi dimenziók sokféleségét, amelyeknek tetten érése, bemutatása és értelmezése, valamint a szembesítés lehetőségének kimunkálása alapfeladat. Persze mint látjuk majd, ez az erkölcsfenomenológiai beállítódáshoz kötődő filozófiai aprómunka csak az egyik lépcső lehet a folyamatban. Az ontológiai mozzanatokra való reflexivitás megjelenítésekor a hermeneutikai szituáltság közvetlenséget és közvetettséget egybelátó megoldásai döntő szerepet kell hogy kapjanak.

#### A BÜNFENOMÉNEKTŐL A HERMENEUTIKAI HORIZONTOKIG

Az egyedi dimenziók jelenthetik az első lépcsőt, aminek megvilágításához a *heideggeri* fundamentálonológia, s ezen belül a felelősség analitikai értelmezése döntő pontokon járult hozzá.<sup>4</sup> Ugyanis ahol az egyedi vétségek egy „eredeti” és „állandó” bűnös létre vezethetőek vissza és a „bűnös létet” vállaló ember a létszerű elháríthatatlansággal szembesül, s nem az etikai világlátás „legyen”-jellegű kötelesség fogalma jelentkezik, ott az adottságok s a bűn: a véges szabadság sorseseeményként fogalmazható meg.

A lehetséges problématorténeti rekonstrukciókat<sup>5</sup> két szempontból is továbbgondolhatjuk. Egyfelől az immanens kérdésfeltevések tükrében, ahol a fundamentálonológiai bűnértelmezés és a felelősség-analitikai megközelítések egymásrakövetkezései jelzik az értelmezés útját egyfajta hermeneutikai és erkölcsfenomenológiai epokhé közvetítésének segítségével. Másfelől azzal az igénnyel is újragondolhatjuk a történeti rekonstrukciók helykijelölő funkciójának és a rossz bűntapasztalatának, erkölcsfenomenológiájának végkövetkeztetéseit, hogy vajon miért nem épültek/épülhettek be azok a tartalmi mozzanatok a bűntapasztalat konkrét fenomenológiájába, amelyek már megmutatkoztak a Descartes-tól Heideggerig ívelő elemzésekben. Itt utalhatunk Luhmann jellegzetesen modern analizisére, akinek rendszerben minimális hely jut az erkölcsnek: s szerepét a kommunikatív szituációk keretében találhatjuk meg.<sup>6</sup>

A rosszal való számvetés különböző szintjei és dilemmái, a bűnjelenségen túli értelmezés *eredendő negativitás* koncepciója (Heidegger), a *gyökeres alteritás* elmélete (Levinas) és a *radikális ellentmondás* kimunkálása (Nabert) együttesen utalják az értelmezéseket annak a *hermeneutikai fordulatnak* az irányába (Ricoeur), ahol a szimbólumok gondolkodást és cselekvést jelentő

---

<sup>4</sup> Vö: Tengelyi: *A bűn mint sorseseemény*. Bp., Atlantisz. 1992. 89-104. o.

<sup>5</sup> Vö: Tengelyi: *Im*. 13-88. o., ahol a Kanttól Heideggerig terjedő szabadság és bűnösség fogalmak kiváló elemzését találjuk

<sup>6</sup> Niklas Luhmann: *Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról* In: Niklas Luhmann: *Látom, amit te nem látsz*. Bp., Osiris. 1999. 237-257. o. és Niklas Luhmann: *Szociológische Aufklärung 1. Westdeutscher*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1984.

mozzanatai meghúzódnak. A bűnre irányuló reflexió próbája, ami a bűntapasztalat antinómiájában ölt testet, az hogy a készen talált rosszért felelősek vagyunk, még akkor is, ha az nem a saját tettünk. Ehhez kapcsolódik a felelősség kérdésköre: saját sorsunk felé mutat a tett történéshorizontja. Majd végül kirajzolódik a *rossz enigmatikus* természete és a *bűn sorseseeményének* egybekapcsolása. Olyan gondolati háló, értelmezési pozíció nyomvonalán haladhatunk, ahol a szabadság jóra és rosszra való képessége akkor jelentkezik, ha a döntéshelyzeteket a tettek átfogó történéshorizontjába állítjuk. Ezzel összefüggésben, az önazonosság csak az életsors egyszerűségéként értelmezhető, s a rosszban rejlő ellentmondásért, ha ez nem tettként, hanem tettek sorsfordulataként is áll elő, felelősséggel tartozunk. Ez a felelősség maga is sorsunk, ami másokkal való „sorsösszefüggések” folytán eleve ránk hárul. A bűn sorsot idéz föl a tettek sorsszerű feltételei közepette: és e feltételek között találhatjuk az eredendő, bár esetleges bűnösséget, amely azért nehezedik ránk, mert mint Levinas joggal állítja: nemcsak saját cselekedeteinkért és sorsunkért, hanem mások, a „másik” szabadságáért is viseljük a felelősséget. Az erkölcsfenomenológiai epokhé kibontásaként az élettörténet egzisztencia-meghatározottságai különböző nyitott dialóguspozíciók létrehozását segítheti elő. Mert itt-létünk reflexív és folyamatosan újraértelmezett foglalataként jelentkezik a bűn formális fogalma. „A bűn sorseseemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, melyet – ‘eredendő szétválasztásként’ avagy ‘eredendő megfordításként’ – a ‘sorsösszefüggésben’ készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is feltörő ellentmondásban kényszerűen ‘saját’ sorsára ismer.”<sup>7</sup> Ehhez kapcsolódik a rossz általános fogalma, amely *fölfoghatatlan esetlegességgént* fogalmazódik meg, s ellenereje csak a megváltás és megigazulás misztériuma lehet, amelyet azonban csak a hitben helyezhetünk szembe a rossz enigmájával.

A hit metafizika határpontjait megkísértő értelmezése, amely a bűn és a rossz tapasztalatának formális fogalmához kapcsolódik a záró fejtegetés során, ismételten felveti a már az előzőekben megfogalmazott kérdést *Vajon miért nem épültek be azok a tartalmi elemek a rekonstrukcióba, amelyek az újkori metafizika kritika már feltárt? Vagy másként fogalmazva, miért csak azok formalizált változatok, erkölcsfenomenológiai „epokhékoncentrátumok” jelzik a végső akkord harmóniarendszerét ?*

Azt nyilvánvalóvá tette Tengelyi, Descartes, Kant, Hegel, Schelling és Heidegger nyomán, hogy a jelzett szerzők korántsem formális bűntapasztalat-

---

<sup>7</sup> Tengelyi: Im. 259. o.

értelmezésekkel járultak hozzá a fundamentálonológiai bűnértelmezés kialakíthatóságához, amelyet végül Heidegger körvonalazott alapművében. Azt is egyértelművé tette szerzőnk, hogy az önszeretet és morális törvény megfordítása, a rossz antropológiai és etikai vonzatai nem pusztán formális mozzanatai az etikai világlátásnak (Kant); a szeretet, az evangéliumi élet-példa, a tragikus létszemlélet konkrét tradíciók újraértelmezéséhez kötődik (Hegel); a szabadság reális, eleven szemlélete, a „fattyú gondolkodás”, a hamisság alapvétké, s mindezek létfeltételként jelentkező rajtunkkívülisége, a felette érzett szorongással és melankóliával mindennapjainkhoz kötődő adottság (Schelling). Mindezeket a hermeneutikai, történeti közvetítettségeket azonban már nem építi be azoknak a szerzőknek az elemzéseibe (Nemo, Naber, Levinas, Ricoeur), amelyek kapcsán megkísérli a bűntapasztalat és rossz enigmájának felfejtését. Ezt értékelhetjük akként is, hogy a maga közvetlenségében megjelenő beállítódás eredményeként előálló *bűn és rossz formális fogalma*, azt a *fenomenológiai többletet* hordja magában, amely minden előfeltételezés alól kihúzza a talajt, ami meg kívánná határozni, hogy a bűn és a rossz nem-formális fogalma. Ennek a filozófiai intenciónak háttérben századunk történeti tapasztalatai is valószínűsíthetőleg meghúzódnak. Ám, ha feltételezzük ezt az előzetes tapasztalati mezőt, tradícióhálót, szimbólum-összefüggések ismeretét, akkor már egy másik pálya ívét is szemlélhetjük, azaz annak a bizonyos *hermeneutikai körnek* az előfeltevésekkel megtűzdelte kiindulópontjait és a máshova érés bővített újraértelmezéseit. Ennek szellemében azt is mondhatjuk, hogy Tengelyi olyan *nyitott erkölcsfenomenológiai* bemutatását adta a bűn és rossz fenoménjének és enigmájának, amelynek tartalmi vonatkozásai hozzáilleszthetők az általa körvonalazottakhoz.

Mindez három aspektusból is fontossá lehet számunkra.<sup>8</sup> Elsőként említhetjük a *skepszist*, amely *megalapozhatatlannak* ítéli jelenvalólétünket és az *egészsre* irányuló reflexióinkat, s a beláthatatlanság kezdetektől fogva ismeretes jellegzetességeit bontja ki újra. Másodjára a modernista attitűd jegyében fogant filozófiai reflexiót és értelmezést emeljük ki, amely ugyan elfogadja a tradicionális örökség filozófiai-metodológiai zárványainak jelenlétét, de tartalmi meghatározottságok nélküli *kommunikatív racionalitást* tűz zászlajára. Amely egyfelől emlékeztet a kanti kritizmus programjára, másfelől nem nyújt fogódzókát a világban-való-lét minél szélesebb körű értelmezésének kimunkálására.

S alapjellegzetességében, ti. a *formális kritériumok* megfogalmazásában, a harmadik beállítódás is, a fent áttekintett végső soron erkölcsfenomenológiai program is laza kapcsolatot tart az előző kettővel, hisz' itt is a közvetlen

---

<sup>8</sup> Vö: Bohár András: *Filozófiai n.é.ző.p.o.n.t.o.k.* Bp., Magyar Műhely. 2001. 181-194. o., ahol Kolakowski, Habermas és Tengelyi László jellegzetes elemzéseit nyomán érintettük részletesen az etika lehetőségfeltételeit érintő mozzanatokot.

fenomenológiai redukció jelenti az ideáltipikus értelmezés végpontját, s itt is „kicsúszik a talaj” a hitet és sorsösszefüggést, közösséget reprezentáló bölcséleti értelmezése alól, miként Habermasnál.

Ám ez a *közvetlenség*, mert akárhogy is nézzük az előző beállítódásokat, a szkepszis abszolútum és egó között cirkáló szövevényét, a modernitás kommunikatív racionalitásra épülő ideáltipikus fogalmát és a bűn formális fenomenológiáját: *együttesen feltételezi a közvetítettség hermeneutikájának újragondolását*. Azaz a „hiány fenomenológiája”, amelyre épülnek az előzőekben jelzett attitűdök mindannyiunknak feladatát ad mind a kérdésés, mind a válaszadás egymást megjelenítő tartalmi vonatkozásában: egy olyan *hermeneutikai ontológia* sokféle ágazó kimunkálásának létrehozása tekintetében, amely tartalmi vonatkozásaiban is értelmezhetővé teszi a kétely erdőinek megjelenítését, a modernitást önmagát felszámoló vagy továbbépítő antropológiai konfliktusának természetét és az erkölcsiség alapkategóriáinak újragondolását.

#### TÖRTÉNETI FENOMENOLÓGIA AZ ÉRTELEMVESZTÉS ELLENÉBEN

Mondhatjuk azt is, hogy a fent jelzett hiány fenomenológiájának ki/betöltése, amely természetszerűleg jelezte az ontologikumra való reflektáltságot is, mint azt a Heidegger elemzésre való utalás kapcsán láthattuk, más perspektívák bevonását is szükségessé teszi. Patočka a *Történelem sémája* című dolgozatában jegyzi meg, hogy többek között az olyan kultúr-morfológusok, mint Spengler vagy Toynbee történetietlenül, biológiailag gondolkodtak, s a történelem értelmének újragondolását, s az emberi cselekvéshetőségek szféráját másképpen kellene megközelítenünk. Mi most nem elvetve az előzőek kritikai tendenciáit, a bergvajei sajátos szabadság – és szellemfilozófiai vívmányait vagy a történeti horizont önállóságáért folytatott nagyszabású spengleri proféciát a fenomenológiai megközelítés sajátosságait idézzük meg Patočka felismeréseit segítségül hívva.

A természetes világ és a szabadságában és nyitottságában kiteljesedő ember esélye, a különböző történeti korok – prehistorikus, historikus, planetáris – formavariációi együttesen mutatnak rá a *felelősség* és *kezdet* problémáira, aminek kapcsán azok a bizonyos történelem értelmére vonatkozó kérdések is megfogalmazhatóvá válhatnak. Természetesen itt érintenünk kell a filozófia és hit kötődését és elválását, valamint azt a kordiagnózist is, aminek nyomán továbbgondolható etikai intenciókat is megfogalmazhatunk.

A természetes világ fogalmának visszaperlése Husserl nyomán azt kívánja tudatosítani, hogy ez a kérdés olyasmire vonatkozik, ami ismerős, de nem megismert, s hogy ezt fel kell fedezni, le kell írni és elemezni kell. A reális dolgok helyett a dolgok jelenség jellegére, megjelenésére kell irányulni a vizsgálódásnak, s ebben Heidegger is egyetértett mint tanítvány, ám a közép-pontba az emberi létező került nála, akinek a jelenségek megjelennek. Ez az

egészen különleges szerkezettel bíró létező azonban minden más létezőtől abban különbözik, hogy érti a létet, viszonyul hozzá: így nyitottá válik. A passzív genezis szerepét, az átélés minden látszólag kívülről felfogott elemének a belső időtudatban való geneziséét hangsúlyozó Husserl számára a történelem azt a legmélyebb tartalmi szintet jelenti, ahová a fenomenológia alá tud merülni. Ám Patočka a problémát ott ragadja meg, hogy miképpen áll akkor a helyzet, ha a történelmen a szabad cselekvést, döntés és mondjuk ezek előfeltéveit értjük, mert ebben az esetben *nem kielégítő* az elfogulatlan szemlélő husserli szerepköre, a külső reflexió. Ezzel szemben Heidegger történetisége, a lét iránti elfogultsága kiindulópontként és feltételként jelentkezik a fenomenológiai alapozású ontológiai kérdésben.<sup>9</sup>

Ennek a felismerésnek a birtokában dolgozza ki szerzőnk az emberi élet három alapvonatkozását, amit a későbbiekben egybekapcsol a történelem-szemléletével és a cselekvéseket meghatározó attitűdökkel. Az *elfogadás* jellemzi a történelem előtti embert, aki saját életét ontológiai metaforaként fogja fel s a dolgok, élőlények, elsőbbségének ad helyet, a világ mint szerető, meleg fészek jelenik meg kívánságaiban, elfogadtatja magát – mindazokkal akikkel ragaszkodik, akiket szeret, akiket ugyancsak befogad – mások jóvá tételével önmaga is jóvá válik.<sup>10</sup> A második mozgás *az önátadás*, ami az előzővel korrelatív, ám itt már a munka teherterele jelentkezik gondoskodásainkban, s az élni vagy nem élni választása előtt áll az ember. Ezt a két prehisztorikus mozgást követi a harmadik *igazság-mozgásként* meghatározott fenomenalitás, ahol a nyitottság és jövőbeniség jelenti az alapkaraktert szemben a múlt-ra és jelenre orientált előző kettővel. Természetesen egyfajta folytonosságot is kimutat Patočka, ám mégis ez utóbbi keretében jelenik legpregnansabb alakban az élet eredeti jellemzője, ami nem az észre alapozott intencionalitás (Husserl), hanem a transzcendenciára alapozott szabadság (Heidegger).

Ebben az összefüggésben értelmezhetjük szerzőnknek a történelemre is vonatkoztatott meglátásait az értelemről: „Ez a gondolat, ti. hogy hatalmunk van a létező értelmes és értelmetlen volta felett, azonban ellentétes a fenomenálisan megalapozott, a létező és annak értelme iránti nyitottság gondolatával. Az értelemadás különösen nem akarát vagy tetszés dolga. Nem a mi dolgunk, s nem is áll módunkban döntenünk arról, hogy bizonyos körülmények között a dolgok ne legyenek híján az értelemnek, sem arról, hogy ne szólíthasson meg bennünket, ha irányában nyitottak vagyunk. De éppúgy vagyunk nyitottak az értelmes, mint az értelmetlen előtt, és *ugyanaz* a létező egyszer mint értelmes, másszor pedig mint<sup>11</sup> semmitmondó mutatkozik meg. Mi mást jelent ez, mint

---

<sup>9</sup> Patočka: *Mi a cseh?* Esszék és tanulmányok. Pozsony, Kalligram. 1996. 257-258, 289-291, 298. o.

<sup>10</sup> Im. 274-279.

<sup>11</sup> Im.

minden értelmesség *problematikus voltát*? Mi más, mint hogy maga a dolgok és embertársaink iránti nyitottságunk figyelmeztet bennünket: ne adjuk át magunkat ama hajlamunknak, hogy abszolutizáljuk az értelem felfogásának bizonyos módjait, az általuk meghatározott értelmességet?”<sup>12</sup> Mindezt vonatkoztathatjuk a bergyajevi szellemre alapozott szabadságfilozófia túlhajtására, túlspritualizálására vonatkoztatható kritikára vagy Spengler hanyatláselméletének differenciált szemléletére irányuló igényeinkre.

Patočka a történelemelőtti ember lényegét nem az értelem hiányával jellemzi, s ellentétbe állítja korunk nihilista beállítódásaival. A szerény értelem jelentőségét hangsúlyozza, szembeállítva a mindent viszonylagossá tevő szemlélettel. S a planetáris korunk jellemzőjeként megfogalmazott *értelmenlküliség bizonyosságát* hirdetőikkel ellentétben fontos értékelkötelezettségének ad hangot, mikor a felelősségvállalást emeli ki. Felelősségvállalást a tudományos technika csúcán lévő emberiség értelmetlenségéért, fegyelmezettséget és önmegtagadást kell tanúsítani a gyökérlenség közepette, mert csak ebben a helyzetben férhet hozzá az abszolút értelem *problematikus volta*hoz az emberiség. Ez az abszolút értelem nem szükségképpen emberen kívüli Patočka értelmezésében, mert nem excentrikus, mivel az emberben az, amit meg tud szólítani, (meg)felel annak, ami a mindenségnek is értelmet ad.

Így kapcsolódik össze a dolgok értelmének *fenomenológiai* vizsgálata a heideggeri *történeti-ontológiai* látásmóddal, aminek jellegzetes hozadéka az értelemvesztésre történő rákérdezés lehetőségének filozófiai programja: „Az értelemvesztés tapasztalata nyomán felvetődik a kérdés, nem az ember áll-e minden értelem középpontjában, s nem viszonylagos-e minden értelem, ha egyszer az életre vonatkozik? Ha ugyanis így van, nihilizmushoz jutunk. Akkor az értelem, amelyről úgy gondoltuk, hogy mindenben, minden számunkra hozzáférhető létezőben, mind egészében, mind részeiben nyomon követhető, korlátozottnak és semmisnek mutatkozik. Az értelmesség ilyen megrendülésében, ha az értelem tagadásából nem találunk kiutat, az élet szükségképpen pangásnak indul. Mivel pedig az értelem megrendülésének az is velejárója, hogy magáról a létről szerzünk tapasztalatot, a lét pedig semmilyen létezővel nem azonosítható, könnyen megfogalmazódik a nihilizmus, a lét és az értelem antinómiája: vagyis a felmerülő lét tapasztalata egyszersmind a létező teljes értelmetlenségének tapasztalatát jelentené.”<sup>13</sup> Az értelem felfedését és dologként nem magyarázható mibenlétét Patočka a lét kereséseként jelöli. A létező elrejtettsége, ami minden nyitottság és megnyitás alapja magával hozza a naívnul felfogott értelem megrendülését, amelynek homlokterében feltűnhet az abszolút értelem nem emberen kívüli távlata. Azonban mindennek alap-

---

<sup>12</sup> Im. 298. o.

<sup>13</sup> Im. 314. o.



feltétele a *lemondás az értelem közvetlen adottságáról, az értelemkeresés útjának szüntelen kutatása*. Mindez szemben áll a modern tudomány objektiviztikus paradigmájával és az élet közvetlenségét hangsúlyozó és a történelmet értelmétől megfosztott nihilizmust zászlójukra tűző elméletekkel és gyakorlatokkal. Ami már önmagában is a szabadsághoz és kritikai szemlélethez kötődik, miként Bergyajev vagy Spengler esetében, csak itt nagyobb hangsúly tevődik a történelem dolgai felé forduló ember lényegkeresésére, ami az elfogadásban, az önátadásban és az igazságmozgásban egyaránt megjelenik csak az egyedi egzisztencialitástól függ mikor, melyik mozzanat válik hangsúlyosabbá.

Mi is választhatjuk a szellem szabadságának kiépítéséhez kötődő utakat, a mérsékelt kultúrkritikát, fenntartva a távolság hiányából eredő tévedésünket és a fenomenológiai értelemkeresést, ami reményeink szerint értelmet adhat jelenlétünknek és történeti meghatározottságainknak. S ekkor talán az individuum sorsa is a megélt és megértett együttes dinamikájában válik kitapinthatóvá.

#### MAJDNEM TANULSÁGOK

Három kérdést fogalmaztunk meg előzetesen: A bűn fenoménjének látására, érzésére vonatkoztatott, korszituációnkhoz kötődő radikális kihívás volt az egyik (Virilio). Ennek nyomán a valóság és virtualitás átjárható határainak feltérképezése lehet az egyik alapfeladat, tudatosítva mindkettő létezésének egymásrataltságát, elősegítve a Virilio által is emlegetett globális háború lehetséges lokalizálását, minimalizálását.

Másodjára a bűnös lét tapasztalhatóságára irányítottuk kérdéseinket. A szkepszis fontossága, de nem egyedüli üdvözítő volta, racionális kommunikáció esélyeinek kimunkálása és a sorsként értett bűn feltérképezése együttesen jelezheti a létre vonatkozó kérdések többszörösen összetett hozzáférési módját és annak a hermeneutikai szituációnak a bemutatását, ahol láthatóvá tehetőek maguk a kérdések.

S végül a történeti problémafelvetések szükségét tudtuk aláhúzni, magának a történelem értelmének a kérdését új pozícióba helyezve: a nyitottságot és a jövőbeniséget kibontva, a transzcendenciára alapozott szabadságnak teret adva, s a remény sugarait felcsillantva a bűn ellenében kezdeményezett emberi élet aurájában.