

**GABRIEL MARCEL**

**A FILOZÓFUS A MAI VILÁGBAN**

Fordította: Dékány András  
A fordítást ellenőrizte: Szénási Éva

**Gabriel Marcel** 1889-ben született Párizsban. Egyetemi tanulmányait 1906 és 1910 között végezte a Sorbonne-on. 1912-ben tanárként helyezkedik el Vendôme-ban, de csakhamar visszaköltözik Párizsba. Bergson előadásait hallgatja a Collège de France-ban. Az első világháborúban a francia Vöröskeresztnél teljesített szolgálatot, illetve katonának behívott tanárokat helyettesített a párizsi Condorcet gimnáziumban. 1919 és 1922 között ismét vidéken tanított, majd Párizsba visszatérve különböző kiadóknál vállalt állást. 1929-ben katolikus hitre tért. A második világháború idején először Párizsban, majd Montpellier-ben tanított. Gyakran vonult vissza ekkor vásárolt vidéki birtokára. 1952-ben a Francia Akadémia tagjává választották. A második világháború után előadókörutakon vett részt, melyek során szinte az egész világot bejárta. 1973-ban halt meg Párizsban.

**Főb filozófiai művei**

Journal métaphysique (1927)

Être et Avoir (1935)

Homo viator (1945)

Le Mystère de l'Être (1951)

Les Hommes contre l'humain (1951)

L'Homme problématique (1955)

Présence et Immortalité (1959)

A kötetbe felvett tanulmány az 1951-ben megjelent Les Hommes contre l'humain egyik fejezete. Ebben Marcel a nyugati kultúrártékek megőrzése érdekében emel szót, melyeket éppen az emberi világ felől fenyeget a legnagyobb veszély. Véleménye szerint e védelem egyik legfőbb letéteményese maga a filozófus kell hogy legyen.

A hangsúlyt mindenkor a kényes és veszélyes jellegre helyezték, amivel a filozófus helyzete jár a világban. Minden úgy látszik történni, mintha nem gyökerezne oly mélyen benne, mint az átlagember, noha elszakadnia sem lehet tőle a remete magányba merült tisztán elmélkedő ember módjára.

E helyzetnek egyébként az az ellentétele vagy kiegészítése, hogy a világ vagy nem ismeri el, és mulatságos, kissé abszurd személyiségként igyekszik kezelni a filozófust, vagy pedig, ellenkezőleg, miután befogadta, nincs nyugta addig, míg nem kompromittálta és nem tette, ha szabad ezt mondanom, természetellenessé.

Egyébként ezek az igencsak általános megjegyzések csupán bevezető jellegűek. Nincs szándékom az absztrakciók területén maradni: ellenkezőleg, mindenképpen azon szeretnék lenni, hogy legalábbis a lehető legvilágosabb kifejezésekkel tegyek fel, még ha nem is oldom meg őket, néhány nehéz és kellemetlen kérdést a mai világra vonatkozóan, erre a világra itt, melyben élni kényszerülünk, noha annyi oldala háborít fel bennünket, de amelynek nincs jogunk egész egyszerűen hátat fordítanunk, vagy ha kísérletet teszünk erre, akkor igazán az elpártolás bűnébe esünk.

Feltétlenül jegyezzük meg először is, hogy a filozófus fogalma, ha az antikvitáshoz térünk vissza, igazi lealacsonyodáson ment át a modernnekéül s főként a maiaknál, mégpedig abban a mértékben, amelyben maga a bölcsesség-, a *sophia*-fogalom vesztette el, ha nem is tartalmát, legalábbis eredeti tiszteletreméltóságát. A filozófus a XIX. században a filozófia tanárára redukálódott az esetek igen nagy többségében, és pedig korok legvilágosabban látó s legszabadabb szellemei, például egy Schopenhauer vagy egy Nietzsche megbotránkozására. A filozófia tanár igen gyakran a saját szaktárgyától valamilyen fokig megfertőzött szakember, aki diákjai, vagy néha szélesebb közönség előtt árusítja ki akár saját rendszerét, ha történetesen van neki, akár gyakrabban, egy rendszerfőzetet, végül pedig, ami bizonyára kevésbé kompromittáló, akár az övét megelőző rendszerek történetét. Illik egyébként hozzátenni, s e megjegyzés jelentősebb, semmint felületesen hihetnénk, hogy egyes országokban, különösen pedig Franciaországban, a filozófia tanár szó szerint összeroskad a semmi sajátosan filozófiáit nem tartalmazó hivatali kötelességek súlya alatt, tekintetbe véve a diákok óriási számát, akik mind vizsgákat készítenek elő és tesznek le.

Ilyen körülmények között elmondhatjuk, hogy még az egyetemi tanár is, aki valóban filozófus marad, értem ezen, aki megóvja elmélkedő képességét, vagy, még mélyebben, aki nem veszíti el a szellem bizonyos szűzességét, csak szó szerint heroikus erőfeszítés árán és azzal a feltétellel juthat el ide, hogy szinte aszketikusan él. Ám e magában véve csodálatos aszketizmusnak elkerülhetetlenül súlyos ára van. A filozófus valójában azt kockáztatja, hogy kirekeszti magát valamiképpen az életből, és ez utóbbit észrevétlenül gondolati területtel, mely az övé, egy gondosan ápolt, zárt kert-féleséggel helyettesíti, melynek cserjéit gondosan nyescgeti. Megengedem, hogy ebben a kertművészetben van valami szabadság, ám ez a szabadság teljesen különböző-e attól, ami némely rabok ismertek és ízelték?

Nyilvánvaló másrészt, hogy ahol a filozófiát ezen a módon fogják fel, ott kisugárzási lehetőségei erősen korlátozottak. A filozófus egy bizonyos tulajdon kezelésére szorítkozik, melynek, mondhatnánk, a haszonélvezetét bírja; ám sok esetben kiteszi magát annak, hogy, ha nem is ellenségesen, legalábbis bizalmatlanul szemlélje azokat, akiket konkurrensaink vagyunk kénytelenek nevezni. Persze itt is vannak nemesszívú kivételek. A veszély azonban fennáll, és nem becsülhető le. Innen van az a feszélyezett és néha nyugtalanító érzés, ami akkor hat ránk, amikor ezeket a tulajdonos-filozófusokat és azt a módot vesszük szemügyre, ahogyan tevékenységüket felfogják. Egyrészt nem mulaszthatjuk el megcsodálni komolyságukat, mélységes becsületességüket, érdeknélküliségüket, mert semmi sem kevésbé jövedelmező, mint az ily módon értelmezett filozófia, s ha konkurrenciáról beszélhetünk itt, akkor természetesen nem kereskedelmi értelemben beszélhetünk. Másrészt azonban hogyan is ne szörnyednénk el az ilyen kutatások zárt, elszigetelt és nehezen érthető jellegétől? Mindazonáltal rögtön hozzá kell tennünk, hogy a filozófus, aki ellenkezőleg, széles hallgatóságra

törekszik, aki sűrűn szerepel a sajtóban, a rádióban és, ha szabad így mondanom, minden lében kanál, még ha el is kerül az általam jelzett buktatókat, kockáztatja viszont alapvető hivatásának legsúlyosabb módon történő elárulását. Platon mély meglátásai a hízelkedésről, a *kolakeia*-ról, semmit sem veszítettek aktualitásukból. Egyébként ami figyelemre méltó az az, hogy napjainkban ez a hízelkedés szívesen jelentkezik a kihívás vagy a provokáció formájában. Egy szellemi mazochizmus következtében, melynek okait fel kellene tudnunk tárni, mind nagyobb számú ember érzi szükségét, hogy erőszakkal befolyásolják – ne mondjuk azt, meggyőződéseit, mert ez túl nagy szó lenne, hanem – szokásait. Egy ismert filozófus, akit felesleges is megneveznem, ezt nyilatkozta a svájci újságíróknak, akik fogadták őt a repülőtéren, ahová leszállt: „Uraim, Isten halott!” Nagyon is kifejező példája ez annak a hízelgésnek-provokációnak, melyre célozgatok ebben a pillanatban.

Egy pillanatra megállnék ennél a jelentéktelen ténynél. Tegyük félre a legvégső ítéletet, amit mondani illik Nietzsche tragikus és prófétikus állításáról. Ami világos, az az: attól fogva, hogy ezt az állítást újságírók előtt kürtölik szét, hogy bizonyos mértékig vezető helyen közölt újságcikknek kínálkozik, nemcsak azt mondom, hogy minden jelentéstől való kiüresedésig, hanem azt, hogy önmaga legneveltségesebb paródiájává történő átalakulásáig alacsonyodik le. Egzisztenciális különbség van a nietzschei sóhajtozás vagy zokogás és az efféle kijelentés között, amit kedvem lenne reklámnak mondani, mert minden nyilvánvalóság szerint szenzációkeltésre szánták. „Uraim, közlöm Önökkel, hogy Istent megszüntették, most benne vagyunk a pácban!”

Ugyanakkor azonban azt is el kell ismernünk, nem mélységes aggodalom nélkül, hogy mindenfelől fellépnek az ilyen magatartásra való felkérések, mint ez. Attól a pillanattól fogva, hogy a filozófus megengedi: hírverés, impresszáriók vállalják fel őt, tagadja magát, mint filozófust. Egyébként teljesen természetes, hogy a reklámra való törekvés egyre tüntetőbben mint botrány akarása merül fel itt. Tegyük hozzá, hogy annál a gondolkodónál, aki mindenekelőtt antiburzsoának szeretné tartani magát, ez a botrányakarás mint forradalmi fog jelentkezni. Jellegetes itt az az erőfeszítés, melynek bizonyos körökben azért adták át magukat, hogy de Sade márki olvashatatlan és meglehetősen gyalázatos művét feltámasszák. Jegyezzük meg egyébként, hogy az autentikus forradalmárnak tökéletesen igaza van akkor, amikor arra figyelmeztet, hogy bizonyos literátori *antiburzsoá* gondolkodásmód maga is csak *burzsoá* jelenség lehet.

Bizonyára elég szemügyre venni olyan hajlamokat és megnyilvánulásokat, mint ezek, hogy megnövekedett rokonszenvvel és tisztelettel forduljunk ismét az aszkéta filozófus felé. Egy kínos érzésünk mégis megmarad. De akkor is pontosabban meg kell határoznunk ennek lényegét.

Az utóbbi időben újra kiadták Franciaországban Maurice Blondel doktori értekezését, az 1893-as *A tevékenység*-et, amely annak idején annyi végzetes félreértelmezésre adott alkalmat, és amely az egyik nagy francia spekulatív könyv marad. Szintén megjelentek újra Jules Lagneau csodálatos előadásai, aki Alain-nak és még sokan másoknak is a mestere volt, s aki mintaszerű alakja a tiszta filozófusnak. Ha gondolatban visszazárlunk a távoli korba, melyben ezek az előadások elhangzottak, melyben a *A tevékenység* napvilágot látott, akkor megállapítjuk, hogy békés világ volt ez, melyre egyáltalán nem neheztek a nekünk már ismerős fenyegetések. Ebben a békés világban az az attitűd, melyet eme egész lényükkel a legmélyebbnek és a leghitelesebbnek a kutatása felé fordult gondolkodók vettek fel, nem csupán indokolt volt, hanem ez volt az egyetlen, melyet autentikusan filozófiainak lehetett nevezni. Nekem azonban úgy tűnik, hogy ma már ez nem egészen így van, s hogy a filozófusnak kötelessége állást foglalni egy világ nagy bajával szemben, amely világ teljes elpusztításában már nincs semmi elképzelhetetlen. Meggyőződésem, ami engem illet, hogy csakugyan precedens nélküli helyzetben vagyunk, amit nagyon röviden azzal a kijelentéssel definiálnék, hogy az öngyilkosság az egész emberiség méretében vált lehetővé. Lehetetlen e situációt végiggondolnunk annak megértése nélkül, hogy szinte minden pillanatban radikálisan szabad választás-

sal áll szemben mindegyikünk, és hogy azzal, amit gondolunk, amit teszünk, amik vagyunk, mindegyikünk ezen általánossá vált öngyilkosság esélyeinek növeléséhez, vagy, ellenkezőleg, csökkentéséhez járul hozzá. De az is nyilvánvaló, hogy csak a filozófiai reflexió szintjén lehet e szabad választás lényegi természetét megvilágítani.

Megjegyezném egyébként, hogy felmerül itt is egy másik kísértés, amelynek a filozófus tulajdonképpen nagyon gyakran nem tud ellenállni. Ez az a veszély, mely a leggyakrabban manifesztum-aláírások révén történő állásfoglalásban áll, a papíron sokkal hamarabb különben, mint a valóságban oly kérdésekről, melyekről az embernek csak a legfelületesebb ismerete van, hallomás alapján szerzett ismeret, mely az igazságnak megfelelően merő tudatlanság. Itt is vennék egy példát, egy petíció példáját, melyet bizonyos számú értelmiségi írt alá, akik követelték, hogy az Egyesült Nemzetek közgyűlése fogadja körébe a kommunista Kína kormányát. Ez annak meg nem értése volt, hogy itt elsődlegesen *időszerűségi* kérdés vetődik fel, amelyről az aláíróknak semmiképp sem állt módjukban nyilatkozni.

Sok más ilyen természetű példát idézhetnénk. A tévedés csaknem változatlanul abban áll, hogy néhány általános alapelv egészen elvont tételezése után sebtében kijelentik: ebben vagy abban a konkrét esetben ezek az alapelvek ilyen vagy olyan meghatározott következményt vonnak maguk után. De, azonkívül, hogy egyszer-mászor helytelenül tételezik ezeket az alapelveket abszolúttaként, a leggyakrabban az történik, hogy túl rosszul ismerik a konkrét esetet egyediségében és alkalmazásaiban ahhoz, hogy ilyen összetartozás indokolt lehessen. Egy példát az a rendkívüli meg gondolatlanúság nyújt nekünk, amellyel értelmiségiek követelték nálunk Indokína azonnali kiűrését. Abból az elgondolásból indultak ki, hogy a kolonializmus ellentétes az általános fogalommal, melyet az emberi jogokról alkotnak maguknak. Ám azonkívül, hogy a kolonializmus-fogalom módfelett sommás, és hogy nem engedhető meg annak tagadása, miszerint a gyarmatosító tevékenység bizonyos tekintetben hasznos lehet maguk a gyarmatosítottak számára, az egész kérdés annak megismerésében állt, hogy egyrészt, lehetséges-e ez a kiűrés és, hogy másrészt nem lenne-e az a következménye, hogy magát a bennszülött lakosságot a szovjet imperializmus szolgálatában álló bandák terrorista akciójának szolgáltatója ki. Egy ilyen helyzetben minden szinte megfajthetetlenül homályos, és egy józan gondolkodás elévülhetetlen követelményeinek elárulása az, ha a tudatlanság, és sok esetben a szektásság által diktált imperatívuszokat fogalmazzuk meg.

A filozófus első kötelessége, hogy tisztában legyen tudása határaival, és felismerje, vannak területek, ahol inkompetenciája abszolút. Más nyelven szólva, mondjuk ki kereken, hogy állandóan óvakodnia kell egy olyan törekvéstől, mely igazi hivatásával összeegyeztethetetlen. Proudhon mondta azt, hogy „az értelmiségiek könnyelműek”, és sajnos ez szörnyen igaz, annál a mélyreható oknál fogva, hogy az értelmiséginek nincs, miként a munkásnak és a parasztnak, egy ellenszegülő valósággal dolga, hanem szavakkal dolgozik, és a papír mindent kibír. Ennek a veszélynek a filozófus mindig tudatában kell hogy maradjon. Proudhon azt is hozzátette, hogy a nép komoly. Sajnos ez ma már talán nem igaz – a sajtó és a rádió következtében, melyek szinte elkerülhetetlenül bomlasztóak. A nép csak azzal a feltétellel marad komoly, ha önmaga marad, és el kell ismernünk, ez egyre ritkább egy bizonyos elpolgáricosodás következtében, melynek következményei végzetesek bizonyos tekintetben. Bizonyos tekintetben, mondom, más vonatkozásokban ez az elpolgáricosodás kívánatos, amennyiben létfeltételek javulásának felel meg. Itt egyfajta tragikus antinómiával állunk szemben, és nem látjuk tisztán, hogyan lehetünk úrrá rajta.

Ellenünk fogják-e vetni, hogy amikor megtagadjuk a filozófus állásfoglalásra való jogát konkrét politikai kérdésekben, akkor alapjában véve képmutató módon arra hívjuk fel őt, hogy ne kötelezze el magát, hogy maradjon az elvi állítások szintjén? Két példát idéznék, melyek megvilágítják majd, amit jelezni akarok. Habozás nélkül kijelentem, hogy egy országban, melyben faji vagy vallási okoknál fogva egy kisebbséget üldöznek, a filozófusnak kötelessége teljesen elköteleznie magát, bármilyen veszélyeket is jelenthet számára egy ilyen tiltakozás. Ilyen esetben a hallgatás valóban cinkosság. De csak mert itt senki nem állíthatja,

hogy az üldözött több mindenről tud, mint a filozófus. Épp az ellenkezője igaz. Az antiszemita nem tud többet a zsidókról, mint aki az antiszemitizmus ellen harcol. Valójában nem tudásról van itt szó, hanem előítéletekről, melyek ellen a filozófus harcolni köteles. Mondjuk meg azt is, hogy itt az elv közvetlenül fenséges lecgyszerűsíthetetlenségében avatkozik közbe.

Egy másik példa: személy szerint úgy gondoltam, a filozófusnak kötelessége volt tiltakozni a mód ellen, ahogyan a tisztogatást végezték emberek, akik az Ellenállást vélték gyakran visszaélésszerűen megtestesíteni olyan pillanatban, amikor a háború már befejeződött, és ez a szó elveszítette minden jelentést. Ezt, hogy elfogadhatatlan volt kivételes bíróságok felállítása, az ítélkezés jogának az áldozatoknak történő átengedése, tekintve az őket eltöltő bosszúvágyat: ezt kellett a filozófusnak a lehető legteljesebb erővel hirdetnie. Az elv itt is vakító evidenciával jelent meg.

Nyilvánvaló azonban, hogy az általam imént idézett két példa közös jellegetességét mutat. Itt és ott a fanatizmus az, amiről szó van. Effektíve – és csöppnyi tétozás nélkül mondom ezt –, a filozófus első kötelessége a mai világban a fanatizmus elleni harc, bármilyen formában jelentkeztek is.

Jules Lagneau, akire az imént már utaltam, így nyilatkozott a fanatizmusról: „Gondolkodásunk meghatározása, pontos formulákba öntése közben vigyázni fogunk, hogy magunkat ne zárjuk be ide. Arról ábrándozunk, hogy a szavak szolgasága az alapja a fanatizmusnak, és ha ez utóbbi elpusztítja a szabadságot, akkor azért, mert szolgaságból származik. Arról ábrándozunk, hogy csak ha a róluk mindig ítéletet mondó, azaz náluk magasabban álló szellem megőrzi számunkra, van a gondolatoknak életük, és hogy nem jó gondolatok, még csak nem is gondolatok, ha már nem a belső szabadság szilárd rétegei és tevékeny kifejeződései egyidejűleg. A fanatizmus tehát idegen lesz számunkra, a fanatizmus az ellenség, és mi nem állunk át az ellenséghez; a fanatizmus a rossz, mi nem a rosszat fogjuk elvetni, hanem azt, amit majd be is akarunk takarítani. Nyugodtan és állhatatosan fogunk cselekedni magunk körül, megmutatva a mindennapi életben a bennünket eltöltő szellemet, szembeállítva minden szellemmel, mely nem tisztára értelmes és tisztára nagylelkű. Am aktívan fogunk rokonszenvezni mindazzal, ami minden pártban, minden egyházban e tiszta szellem szerint jön létre, anélkül, hogy félnénk az erőnövekedéstől, mely belőle erre a pártra, erre az egyházra nézve következhet. Nem lényeges számunkra, hogy ki által jut napfényre az igazság, hogy ki által jön majd az üdvösség.”

Eme emlékezetes sorokat az *Egyszerű jegyzetek egy egység- és akcióprogram számára*-ból emeltük ki, amely jegyzetek 1892-ben íródtak és az „Unió az erkölcsi cselekvésért” chartájának kellett lenniük. Emlékeztetek rá, hogy ez utóbbi a század elején nevet változtatott, „Unió az igazságért”-tá vált, és politikai hatások alatt jellege fokozatosan jelentősen leromlott.

Ami azonban itt számít, az a filozófus tökéletesen tiszta nézete, aki kétségkívül egyike a legtisztábbaknak, akik korunkban éltek. E nézet ma jóakarató emberek figyelmét és tiszteletét kényszeríti ki. Nem távolodom el tárgyamtól, mert a filozófus önmagát tagadja, amikor először is nem mint jóakarató embert állítja önmagát. Nem a kissé bizonytalan értelemben veszem e szót, melyet Jules Romains ad neki regényében, hanem az evangéliumi értelemben, amennyiben a jóakarata a béke módszeres szeretetével mosódik össze, és nem csupán a népek közötti békére céloz itt, hanem legalább ennyire az önmagammal és a felebaráttal alkotott belső közösségben uralkodó békére is.

A kifejtlet minden várokozáson felül megerősítette Lagneau alapvető gondolatát, miszerint a szavak szolgasága a fanatizmus gyökere. S kijelentem, hogy a filozófus elsődleges hivatása e világban, vagy e világgal szemben e szolgaság visszautasítása. Miként azt Brice Parain látta nálunk rendkívül világosan, a nyelv problémája magában véve metafizikai probléma, s ugyancsak ezt hirdeti Heidegger a humanizmusról szóló levelében, amikor kijelenti nekünk, hogy a nyelv a lét lakhelye, ami azonos azzal, hogy bizonyos szakrális jelleget tulajdonítunk neki. Ami Heideggert illeti, megjegyezném mégis, hogy ő maga teszi ki magát annak, hogy ezt az értéket csorbítsa, amennyiben erőszakot tesz a nyelven és nem habozik szavakat ková-

csolni, melyek kétséges, hogy valaha is megszerezhetik a használat és az idő patináját. Én a magam részéről ellenkezőleg, Bergsonnal együtt lényegesnek hiszem a tartózkodást a neologizmusoktól; úgy gondolom, nemcsak a legegyszerűbb szavakhoz kell visszatérnünk, hanem újra igazi értékükre kell emelnünk őket, eltüntetve azt a pizkokféleséget, mellyel a beszédmódban való helytelen használat borítja el őket.

Ebben az irányban különben a *Dialógusok* Platónjához térünk vissza. De világos, hogy a reflexiót a szavak értelméről pontosan úgy kell irányítanunk, ahogyan Platón akarta, annak, amit a hagyományos filozófusok a lényegeknél hívtak, a megértése felé. Nem lehet eléggé energikusan szembezállni egy olyan karikatúraszerű egzisztencializmussal, mely le akarja értékelni a lényegyet és alárendelt státuszt akar csak engedélyezni neki. Ez egyébként nem jelenti azt, hogy a lényegeket nem kell újragondolni egy olyan filozófia alapján, mely a szubjektivitást, vagy pontosabban az interszubjektivitás elsődlegességét állítja, melyek jogait a skolasztikus gondolkodás a leggyakrabban nem ismerte el.

Mégis, megengedve a filozófusnak, hogy a lényegeket felé kell fordulnia, nem olyan úton való elindulásra hívjuk-e fel, mely túl vezet e világon, s csak valamiféle szellemi birodalomra nyíthat? Az ily módon felfogott filozófia nem kockáztatja-e azt, hogy kibúvó legyen? Más szavakkal, nem ahhoz látunk-e visszatérni, amit fentebb mondtunk?

Nehéz és ingatag terepen járunk itt, s sikerülni kellene a lehető legvilágosabb szavakkal feltennünk e súlyos kérdést. A kibúvó szót valószínűleg senki sem fogadja el, de nem olyan elutasítás lenne-e ez, melyet a filozófusnak kötelessége volna a zavarosság és bűn világával szembeállítani, melyben a szellem nem választhat többé állandó lakhelyet?

Csak hogy mit kell értenünk eme elutasítás szón? A reflexió azt mutatja, hogy egy veszedelmesen kétértelmű fogalom van itt. El lehetne képzelni elutasítást a tevékenység területén, amely például a technikák visszautasításával jutna kifejezésre. El lehet képzelni egy filozófiai gandhizmust. Ámde a filozófusnak a modern élet feltételei szempontjából tényleg a lehető legidegenebb létkereteket kell megteremtenie magának? Merészség, sőt képtelenség lenne ezt állítani. Különben végső soron el kellene fogadnunk, hogy a filozófus kénytelen egy remete vagy egy indiai guru életét folytatni. Ám ez az élet sajátos, misztikus lényegű elhivatottságot foglal magában, melyet bizonyára nem szabad összetéveszteni a filozófuséval.

Azt kell-e tehát mondanunk, hogy a szóbanforgó elutasítás tisztán elméleti? Mint például az, melyet az abszurd filozófiája fejez ki, olyan típusú elutasítás, melyet Albert Camus akart meghatározni az ő *Sziszüphosz mítosz*-ában? Itt a kérdés lényegénél vagyunk, amit fel akartam vetni. De kétségtelenül fontos annak felismerése, hogy e kérdést magát alosztályokra kell osztani. Az első pont arról való gondolkodásban áll, hogy a filozófus jogosult-e vagy sem a világról abszurdításítéletet mondani. A második kérdés: elfogadva, hogy ez az ítélet legitím, milyen következményekkel jár a cselekvés szférájában?

Először is illik megjegyezni, hogy a globális valóságában vett világ, s nem csupán ama történeti világ abszurdításáról van itt szó, amely a miénk és amelyért első látásra az embereknek volna kedvünk felelősnek kijelenteni. Olyan lelkiismeret számára, amilyen Camus-é, a meg nem érdemelt szenvedés (például a gyermekeké, vagy kétségkívül a baleset, véletlenségében tekintve), nem engedi meg egy becsületes gondolkodásnak, hogy elfogadja: ez a világ Isten műve, vagy egyszerűen érthető e szó teljes értelmében. Hozzátehetjük azt hiszem, hogy ilyen perspektívában látva a borzalmat, melyeknek tanúi vagyunk, ezek csak a dolgok bizonyos irracionális altalajában gyökerezhetnek. Egy állásfoglalás mint ez, akárhogyan is ítéljük meg metafizikai szinten, morális szempontból kiváló: becsületes, olyan emberé, aki nem akarja rászédetni magát, s aki egész lényével tagadja, hogy összekeverje azt, amit óhajt azzal, ami van.

De rögtön hozzátenném, hogy ez az állásfoglalás ugyanakkor rendkívül naív, olyan emberé, aki nem emelkedett fel ahhoz, amit gyakran neveztem a második reflexiónak. Van egy alapvető kérdés, melyet Camus nem látzik feltenni magának: milyen jogosultságom lehet ezt az ítéletet hozni a világról? Valójában csak két eset lehetséges, vagy nem tartozom a kérdéses

világhoz, ám ebben az esetben nincs-e alapos okom azt gondolni, hogy a világ áthatolhatatlan számomra és nem vagyok jogosult őt megítélni? Vagy pedig, ellenkezőleg, reálisan a része vagyok neki – s ez esetben nem vagyok más lényegű nála, és ha ő abszurd, abszurd vagyok én is. Ezt, őszintén szólva, talán még engedélyeznék is. Ez az engedély azonban pusztító hatású; itt is valójában két eset lehetséges: vagy abszurd vagyok a legvégső valóságomig – és ez esetben ítéleteim is abszurdak, egymást tagadók, akarom mondani, nem tulajdoníthatok nekik én magam sem semmiféle értéket –, vagy pedig el kell fogadnom, hogy kettős vagyok, hogy van bennem egy nem-abszurd oldal, ám hogyan lehetséges ez az oldal? Nem ismerhetem el létezését dualizmus bevezetése nélkül, mely bizonyos mértékig széthasználja kezdeti állításomat.

Ezt egyébként még másként is meg lehetne mutatni. Nincs értelme állítani, hogy a világ abszurd, csak ha bizonyos rend- vagy racionalitás-ideállal vetem össze, melyről megállapítom, hogy nem egyezik vele; de hogyan van jelen ez az ideál a tudatomban? Honnan meríthettem a fogalmát?

Mindez tehát annyit jelent, hogy amikor gondolkodom, elkerülhetetlenül eljutok az abszurd filozófiájának akár egy bukás valóságát posztuláló gnoszticizmussal, akár tiszta és egyszerű manicheizmussal történő behelyettesítéséhez. E lehetőségek jelenlétében milyennek kell vagy lehet lennie a filozófus mint olyan magatartásának? Külön kiemelem e szavakat: tényleg nem hívhatjuk itt segítségül a hitet, mely a filozófus hite lehet, habár ő például *másrészt* katolikus. A bennünket foglalkoztató problémának csak akkor van jelentősége, ha akár a nem hívó filozófust, akár legalábbis a saját hitétől elvonatkozott filozófust vesszük tekintetbe.

Mielőtt azon lennék, hogy elemi választ adjak e kérdésre, talán nem haszontalan szemügyre vennünk a második problémát, melyet az imént tételeztem. Feltéve, hogy a filozófusnak joga van a világról abszurdítás-ítéletet hozni, milyen gyakorlati következményekkel jár ez a cselekvés területén? Világosnak tűnik számomra, hogy itt majdnem teljes bizonytalanságban vagyunk. Az ember elképzeltet egyrészt egy cinikus filozófust, aki ebben az elítélt világban gúnyolódás tárgyát fogja látni, hacsak nem fordul el tőle egyszerűen megvetéssel és nem igyekszik az életet a lehető legkellemesebbé tenni. Elképzeltünk olyan embert is, aki maradék nagylelkűséggel minden egyes különös esetben igyekszik leleplezni a jogtalanságot és a visszaélést, vagy harcolni a természeti csapások ellen, anélkül különben, hogy nagy illúziókat táplálna magában az eredmények jelentőségéről, melyeket elérhet. Talán már a legelején kedvünk volna ezt a második magatartást kevésbé logikusnak találni, mint az elsőt. Mi is valójában ez a nagylelkűség? Honnan sugárzik, árad ki? Hogyan kísérreljük meg igazolni az abszurdnak kiszolgáltatott világban? Elkerülhetetlenül ráismerünk itt a dualizmusra, melyhez egy percre jutottunk el. Másrészt azonban az első magatartás, a cinikusé, habár felszínesen koherens, mégis mindannak tagadásával jár, amit minden időben filozófián értettek: ne azt mondjuk csupán, hogy ez öngyilkosság, hanem hogy ez a legalsóbb foka az öngyilkosságnak.

Kerülövel ez visszavezet bennünket az alapvető kérdéshez: milyen magatartást kell a filozófusnak mint olyannak elfogadnia a gnózis és a manicheizmus kísértésével, olyan kísértésekkel szemben, melyek, el kell ismerni, azt kockáztatják a világban, mely a miénk, hogy növekvő számú egyén számára válnak ellenállhatatlannokká? A látszatok ellenére ez igaz lehet egy szovjet elkötelezettségű világ számára is. Egy szektáról beszéltek nekem az utóbbi időkben, mely néhány hónapja született meg Oroszországban egy eldugott vidék mélyén. Valamiféle befolyás alatt a lakosok felfedezték, hogy mindent fel kell áldozniuk egy belső megtisztulásnak, melynek végén kiragadtnak majd e kárhozott világból, s a harmadik mennyországba emelkednek. Megtiltották gyermekeiknek, hogy iskolába járjanak, mert mindaz, amit ott tanítanak, a démonoktól jön. A riadóztatott hatóságok közbeléptek, és siker nélkül igyekeztek a materialista katekizmus elemeit e megtévedt parasztek elméjébe bevésni. Az egész deportálásokkal végződik. Ám a szomszédságban e misztikus láng veszélyesen látszott terjedni. E tény nem csupán a nehézségeket illusztrálja, melyekbe úgy látszik, azoknak kell ütközniük, akik az orosz nép egész vallását esztelenül ki akarják irtani. Arra is gondolhat az



ember, hogy egy ilyen lapos, az emberi lélek mély törekvéseivel ennyire ellentétes racionalizmus előbb vagy utóbb többé-kevésbé hasonló reakciók előidézésére való „fejlettebb” népeknél is.

Csak látszólag kitérő ez: nem hiszem, hogy csalódnék ha kijelentem, e feldúlt világ mind kedvezőbb terepet nyújt egy dualizmus kibontakozása, feltámadása számára, melyet a modern filozófia – főként a német idealizmusra célok – már régen ki akart űzni. Filozófiai szempontból itt egyszerű kísértést kell-e látnunk? E szó használata, ahogyan én tettem, már állásfoglalás, belcértése annak, hogy a felelőssége tudatában levő filozófus csak elvetheti e dualizmust. Mindazonáltal jól vigyázzunk. Nyilvánvaló, hogy ortodox kereszténység számára e dualizmus akár kifejezetten manicheus színekben nyilvánul meg, akár nem, csak elvethető lehet. De nincs talán jogunk a priori összhangot tételezni az önmagában vett filozófiai követelmény és a keresztény állítás mint olyan között. Azt akarom csak mondani, hogy ha létezik is, ahogyan személy szerint hiszem, ez az összhang, posztulálni persze akkor sem lehet. Másrészt arra is ügyelni illik, hogy ha a kérdéses dualizmus összeegyeztethetetlen a filozófia mint rendszer bizonyos organikus, vagy pontosabban akadémikus fogalmával, akkor persze magát ezt a fogalmat sem fogadhatjuk el többé vizsgálat nélkül, ahogyan oly sokáig elfogadták, különösen a vaskalapos tanár-típusú filozófusok, akikről fentebb beszéltem.

Eme előzetes megjegyzések megtétele után a kérdés lényegéhez jutok el. Emlékeztessünk először is arra, hogy nem lehetséges ma már filozófia az ember alapvető helyzetére vonatkozó fenomenológiai lényegelemzés nélkül. Ezt látják, elődeiknél kétségtelesen világosabban, a legjobbak a mai német gondolkodók közül, egy Scheler először is, azután egy P. Lantsberg, de egy Jaspers és egy Heidegger is. Ma mint kétségen kívüli jelenik meg az, hogy az ember sajátossága, amennyiben csupán megéli az életét, anélkül, hogy törekedne elgondolni azt, a szituációban levés, és, hogy a filozófus lényege, aki el akarja gondolni az életet és az ő életét, e szituáció felismerése, kifürkészése, már amennyire ez számára lehetséges, anélkül különben, hogy valaha is kimerítő ismerete lehetne róla, amelyre alkalmas az, ami tudományos objektum. Egy ilyen megismerésnek a fogalma is ellentmondásos itt, kétségkívül annál az alapos oknál fogva, hogy más dolog a felismerés mint a megismerés.

Ebben a perspektívában könnyű megérteni, hogy a filozófus egyszerre van benne a világban és kívül a világon, s hogy ez a paradox dualitás bele van keverve magába a létezésébe: egyébként ez nem csupán az oklevéllel ellátott filozófusra igaz, hanem bárkire, aki filozófiai magatartást igyekszik felvenni.

De minél jelenvalóbb marad a tudatban, annál inkább kell ez utóbbinak másrészt felismernie, hogy lehetetlen számára a csatlakozás egy tulajdonképpeni értelemben vett panteisztikus filozófiához. A panteizmus ebből a szempontból csakugyan egy fogalmat foglal magában, melyet a totalitás-fogalmat eltulzónak mondhatunk. Végeredményben nincs totalitás egy őt létrehozó gondolkodás nélkül: és e létrehozás akarati döntés segítségével megy csak végbe egy bizonyos fejlődésen belül. Amikor egy neohegeliánus filozófus, mint Bradley Angliában, abszolútumot tételez, mely az összes látszatot magában foglalja – nem anélkül, hogy átalakítaná őket –, melyeknek a véges tudat foglya marad, akkor szerintem félreismeri a döntő tényt, hogy a befogadási aktus mindig csak részleges lehet, hogy mindig köve marad a gondolkodás bizonyos menetéhez, úgyhogy nem tudjuk mit beszélünk, mikor egy abszolút befogadásról beszélünk. De nem lehet panteizmus ilyen befogadás fogalma nélkül, azaz a határhoz való átmenet nélkül, amit a reflexió helytelennek kell hogy ítéljen. Valószínűleg ezt vette észre William James a pluralista korszakában, de a pluralizmus szerintem maga is csak szakasz egy úton, mely sokkal nehezebben átkutatható tájakon hatol előre. Hiábavaló azt képzelni, hogy a gondolkodás beérheti a több kategóriájával. Elkerülhetetlenül totalitássá alakítja át azt – és ugyanaz a megoldhatatlan probléma tétéleződik ismét a számunkra. Az igazságnak az látszik, hogy meg kell szabadulnunk mindezeketől a kategóriáktól, melyek a kvantitás, a kvantifikálható kategóriái. Úgy illik, hogy a metafizikai képzelet hozzáfogjon itt az alapvető kategóriák megújításához.

A következő módon kifejezve talán jobban megértetném magam: nem tételezhetek abszolút totalitást anélkül, hogy ne helyezzem magam valamiképpen hamis úton, azaz leplezett módon a totalitás helyébe: ám ha világosan felismertem véges helyzetemet, akkor azt is megértettem; hogy egy vagyok mások *közül*, vagy inkább mások-*kal*. Valami létrejött közöttünk, ami meghaladja a tulajdonképpeni viszonyokat, egy *viszony-felettség*, amit nincs módomban átalakítani egyfajta ideális objektummá, amely fölött úgy diszponálhatnék, ahogyan egy formula fölött diszponál az ember. Ez azonban, ami teljesen igaz már rólam és hozzátartozóimról, végtelenül igazabb akkor, amikor valamilyen úton felemelkedem Isten fogalmához, vagy, pontosabban, amikor jelenlétét felismertem. A manicheizmust illetően a kérdés meglehetősen különböző szavakkal vetődik fel. Kétségtelenül helyes volna emlékeztetni arra, hogy helyzetünk annak elfogadásával jár, amit bizonyos gyakorlati manicheizmusnak neveznek: azt akarom ezzel mondani – s korunkban ez talán még jobban érezhető, mint bármelyik másban –, hogy mint erkölcsi lény, mindegyikünk el kell hogy ismerje a jó és a rossz kibékíthetetlen ellentétét, mindegyikünknek döntenie kell az előbbi mellett és az utóbbi ellen. Csakhogy a gyakorlati manicheizmus, mely a módra vonatkozik, ahogyan a jó és a rossz a harcos tudatnak megjelennek, nem alakulhat át visszaélés nélkül teoretikus vagy metafizikai manicheizmussá, mely a jót és a rosszat mint egyenlő valóságelveket kezeli, melyek az emberek birodalmáért versengenek. Amikor azt mondom egyébként, hogy ez helytelen művelet, akkor természetesen a filozófus álláspontjára és nem a hívő álláspontjára helyezkedem, aki egy zsinat döntéséhez tartja magát, mely több mint ezeröttszáz éve hirdette ki a manicheus doktrína eretnek jellegét: azt akarom mondani csupán, hogy a manicheizmus mint metafizikai doktrína, a csúcspontján tekintett emberi tapasztalat félreismerését foglalja magában. A legjobban lesz, azt hiszem, egy világos példát hozni itt.

Teljesen nyilvánvaló, hogy az orvosnak, aki a betegség és a halál ellen küzd, semmiképpen sem kell metafizikai lényegükről kérdezősködni. Megegyezik hivatásával, hogy mindkettőjüket leküzdhetetlenül rossznak tekintse, és így az összes rendelkezésére álló eszközzel harcoljon ellenük. De nem kevésbé világos, hogy a beteg – s különösen a gyógyíthatatlan betegre gondolok –, eljuthat bajának egy más perspektívában történő szemléletéhez, ami nem akadályozza őt különben, hogy rábizzza magát a meggyógyítására törekvő orvosra. Az őt elért betegség, ha nem is mindig, legalábbis egyes kivételes pillanatokban mint út, s nem csupán mint akadály tűnhet fel neki. Kedvem lenne azt mondani, hogy a filozófus a rossz jelenlétében, amely nem csupán *előtte*, hanem *benne* is van, a beteghez hasonló magatartást vehet fel, akinek valódi megtéréssel – s nem sajátosan vallási értelemben használok e szót – sikerült a baján valamilyen módon úrrá lennie, alárendelt helyzetre kényszerítenie.

Azt is mondjuk meg, hogy a filozófus nem ismeri el sem a lehetőséget, sem a jogot arra, hogy a rosszat homályos és sötét szubsztanciaként kezelje, mely belső létezéssel rendelkezik. Ez egyébként nem jelenti azt, hogy beletörődik lekicsinylésébe, Leibniz módjára például, mondván, hogy csak kisebbik jó vagy hiányzó jó. Szemben a rossz misztérium, ám e szavak nem homályos jelentésűek, ahogyan hajlamosak lennénk hinni. Nagyon pontosan ezt jelentik: a rossz semmiképpen sem azonosítható működési hibával, amelyet megfelelő eszközökkel orvosolni lehet. A „gyökeres rossz” kifejezés amit Kant és Schelling használt, egy mély valóság-nak felel meg; ez azt jelenti még, hogy ha teljesen őszinte vagyok, akkor el kell ismernem, hogy a rossz nem csupán előttem, hanem bennem is van, bizonyos mértékig behálóz, bekerít engem. Ám egy teljesen más értelemben azt kell állítanom, hogy a rossz mostantól fogva és örökre le van győzve, vagy inkább érvénytelenítve, mint nemlétező van, s pontosan ez az, amit a manicheizmus nem akar elfogadni.

Miért kell megfogalmaznunk ez utóbbi állítást? Bizonyos vallásos hit-e ez, vagy sem? Én ellenben azt mondtam, hogy a filozófus mint olyan, nem kötheti le magát semmiféle egyháznak sem. Az értékfogalomra kell tehát hivatkoznunk? Azt kellene-e kijelentenuk, hogy a filozófus bizonyos értéket mint abszolútakat kell hogy tételjezen? Bizonyára olyan nyelvezet ez, mely fél évszázada számos filozófiai iskolában felülkerekedett. Be kell vallanom

mégis – és azt hiszem, itt is találkozom a *Sein und Zeit* szerzőjével –, hogy olyan nyelvezet ez, mely személy szerint mind kevésbé elégt ki engem. Értékről csak ott beszélünk, ahol előzetes *elértékelenedéssel* állunk szemben, akarom mondani, az érték kifejezésnek alapján véve pótló kenete van, és ott használják, ahol egy bizonyos szubsztanciális valóság ténylegesen elveszett. Amit ma értékek minősítenek, azt hajdan a lét módusainak vagy tökéletességeknak hívták. Az értékek filozófiája személy szerint mint egy valószínűleg elvetélt kísérlet jelenik meg előttem, hogy a szavakban szerezzük vissza azt, ami az elmékből valóságosan kiveszett.

Döntő választásról van szó lét és nemlét között. De el kell ma ismernünk, hogy a nemlétet jobban szerethetjük, hogy a lét képét veheti föl, s a filozófusnak ezt az eltorzítást kell határozottan lelepleznie. Elég könnyű megérteni, hogy ezt nem leplezhetem le a lét transzcendenciájának állítása nélkül, és ez az állítás az általam mondott ellentétellel jár, hogy tudniillik a rosszát végső soron lehet és muszáj tagadni. Az eltorzításnak, melyre az imént céloztam, csak egy példáját ajánlanám itt, a történelemnek azt a fajta kanonizálását mondanám, melyhez ma nem csupán a szigorúan hithű marxisták, hanem mindazok fordulnak, akik, ha nem is magára a hegeli gondolkodásra, legalábbis a napjainkban róla elterjedt vulgarizált értelmezésre, összpontosítják figyelmüket. Látni kell, mivé lett mára a híres és a szerintem egyébként végtelenül kritizálható formula: *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Legnaívabb módon lebélyegeznek egyes létezési vagy szervezési módokat s kijelentik, hogy megegyeznek a történelem irányával: ahelyett, hogy egy monarchikus vagy az arisztokrácia bizonyos fogalma által uralt politikát például retrográdnak és ezzel az iránnyal ellentétesnek jelentenek ki, mintha egyrészt valóban képesek lennének a jövőről nyilatkozni, s főként mintha másrészt valamiképp jogosultak lennének állítani, hogy ami lesz, valójában elkerülhetetlenül – elvileg – a legjobb lesz. Ez az optimizmus minden nyilvánvalóság szerint egy teljesen kezdetleges gondolkodás szintjére történő transzponálása olyan misztikus eredetű fogalomnak, mint a plerómáé vagy a parúziáé. Ám egy igazán eszkatologikus perspektíván belül ki tiltja meg nekünk a hitet, hogy az idők végén csupán egy üldözött kisebbség testesíti majd meg, életében és gondolkodásában, Krisztus igazságát? Hogy fog akkor a legtüntetőbb és legzsarnokibb módon felülkerekedni egy látszólag győzedelmes, de a Szellem nyomása alatt összeomlásra és szétporlásra rendeltetett technokrácia?

Értsük meg jól egymást: egyáltalán nem azt akarom mondani, hogy e perspektíva (melyet hívóként a magam részéről meglehetősen kész vagyok magamévá tenni) e filozófusé lehetne vagy kell hogy legyen. De ez utóbbi köteles figyelembe venni és szembeállítani, amennyire lehetséges és talán a hit igényeinek is megfelelő, az optimizmussal, mely nem az észben, hanem az előítéletben gyökerezik.

Számomra szükségesnek tűnik a jelen körülmények között, hogy pontosan meghatározzuk a helyzetet, mely szerintem a filozófusé: a filozófus nem kell, mondom kategórikusan, hogy átváltozzon prófétává. Csakhogy maga a prófétikus gondolkodás fogalma kétértelmű, a próféta különböző szinteken helyezkedhetvén el. Van az autentikus próféta, ez az autenticitás egyébként alig ismertethető el az Egyházzal, s olyan feltételek között, melyeket nem kell itt meghatároznom: természetfölötti tekintéllyel és küldetéssel felruházottként jelenik meg. Az autentikus prófétával a filozófusnak rokonszenveznie kell, ám hozzá kell tennünk ugyanakkor, hogy ez a rokonszenv mindig szorongásos, annál a nyomós oknál fogva, hogy a prófécia felvillanó természetű, ha szabad így mondani, haránt irányban árad szét a kanyargós és nehéz utakhoz képest, melyeket a filozófus követ tapogatózva. A prófétikus lerövidítés elrejtenti a filozófust a vele járó végtelen kockázat miatt, de megérti e végtelen kockázat pozitív értékét és mintegy a szükségszerűségét. De van a hamis próféta is, aki a tapasztalat szintjén akar maradni, és próféciait a tudományra akarja alapozni, legyen az a biológia, a gazdaságtan vagy a szociológia. Lehet persze teljesen jóhiszemű; a filozófusnak azért még fáradhatatlanul le kell lepleznie, azt hiszem, szándékai helytelenségét. E leleplezés nem szabad, hogy a szidalmazás formáját öltse. Egy erre a névre méltó filozófia nem lehet pamfletszerű. Mindig kri-

tikusnak kell maradnia, s egy kritikai gondolkodás, mely méltó e névre, mindig magában foglalja a méltányosságra irányuló törekvést, mely alapvetően idegen a pamfletírók mint olyanok számára. Némi bátorságot tételez fel egyébként, mivel arra ítéltetett, hogy megrágalmazza mind a fanatikus, mind a hamis próféta, aki végül is mindig kockáztatja a fanatikusvá válást.

Mіндеbből következik, hogy a filozófus helyzete a mai világban úgy tűnik fel, mint ami legveszélyesebb és a legexponáltabb. Nemcsak azt akarom mondani, hogy el lehet készülni: merészségét valamilyen szovjet vagy más börtön mélyén kell levezekelnie. A veszély szintén és talán mindenekelőtt belső. A filozófus számára nehezen leküzdhető kísértés a menekülés, nem mondanám, hogy a tudományba – mert ez utóbbi ott, ahol a maga igazságában gyakorolják, teljes értékét, teljes méltóságát megőrzi –, hanem olyan állítólagos tudományba, mint a pszichoanalízis például, oda, hol ez utóbbi emancipálódik, és állítólag kezében tartja a szellemi valóság kulcsait.<sup>1</sup> De ez nem minden: engedve annak, amit egy mai gondolkodó<sup>2</sup> „a lét nosztalgijának” nevez, a filozófus a misztika felé sodródhat: ez az, amit felülről való menekülésnek neveznék, de mégis menekülésnek. Nem vagyok biztos, hogy ezen a ponton elég világosan fejeztem ki magam könyveimben, vagy, hogy bizonyos pillanatokban nem estem ez utóbbi kísértésbe. Miközben elismerem, hogy a misztikus minden valószínűség szerint olyan régiókba jut be, melyek a filozófus számára áthatolhatatlanok, úgy gondolom, a filozófus továbbra is fenn kell hogy tartsa nagy láрма, tüntetően kérkedő demonstrációk nélkül a gondolkodási, sőt, mondanám, létezési mód szükségességét, mely az övé. Mert lehetséges, hogy e specifikus gondolkodási és létezési mód annak védelméhez kötődik, amit napjainkig a mára szinte lejárátott szóval civilizációnak neveztek. Mély meggyőződésem, hogy a filozófia sorsa és a civilizációé közvetlenül és szorosan összefügg. Azt is mondhatnánk talán, hogy a technikák világa és a tiszta spiritualitásé között a filozófus közvetítése egyre nélkülözhetetlenebb. Máskülönbben a technikák olyan területet próbálnak előzönlenni, melynek sérthetetlennek kell maradnia; másrészt azonban és egyfajta veszélyes visszahatásként a tiszta spiritualisták ténylegesen talán hatástalan ítéletet próbálnak mondani a technikákról, de amely mégis azt kockáztatja, hogy az elméket a legfélcélmetesebb zűrzavarba taszítja. A zűrzavar. Kétségtelenül ez korunk legnagyobb baja. *Gifford Lectures*-jeimben<sup>3</sup> azt mondtam, oly világban élünk, mely a reflektálás elutasítására látszik épülni. Hozzá tartozik a filozófushoz, s talán csak hozzá, hogy elbizakodottság nélkül nekitámadjon e zűrzavarnak, illúziók nélkül persze, de azzal az érzéssel, hogy ez elévülhetetlen kötelesség és nem vonhatja ki magát alóla autentikus küldetése elárulása nélkül.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Vö. Jaspers utolsó írását: *Vernunft und Wiedervernunft*, München. Piper Verlag, 1950.
- <sup>2</sup> F. Alquié.
- <sup>3</sup> *Le Mystere de l'Etre*, Párizs, Aubier, 1951.