

Miként gondozzuk a lelket?

Kérdések

Mezei Balázs *A lélek és a másik* című könyvéről,
a szerző válaszaival

MEZEI BALÁZS – ULLMANN TAMÁS

Az alábbi, Mezei Balázs A lélek és a másik című kötetét illető kérdéssor eredetileg Ullmann Tamás leveleként fogalmazódott meg. Megírására a Fenomenológiai Társaság 1999 április 23-i*

* Mezei Balázs az elmúlt években számos publikációval jelentkezett. 1995-ben, angol nyelven közreadott doktori disszertációja után (*World and Life-World: Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Stuttgart, Peter Lang, 1995.) több fordítást jelentetett meg a szövegekhez írt elemző utószóval együtt. 1997-ben publikálta *Zárójelbe tett Isten* című munkáját, mely a husserli fenomenológiát kísérli meg vallásfilozófiai összefüggésben értelmezni (Budapest, Osiris). 1998-ban előbb angol nyelvű könyve látott napvilágot (társszerzője Barry Smith) *The Four Phases of Philosophy* címmel (Amszterdam, Rodopi), mely kihívó filozófiatörténeti koncepcióval áll elő. Ugyanebben az évben jelent meg az alábbiakban szemlézett *A lélek és a másik* című könyve, mely korábban publikált tanulmányainak egy részét fűzi össze tematikusan: Jan Patockával foglakozó, illetve a fenomenológia egy-egy problémakörét elemző írásait. Ez a könyv, annak ellenére, hogy tanulmánygyűjtemény, egységes felépítésű: érezhető, hogy a szerző a fenomenológiában felvetett egyes kérdéseket egyre inkább olyan átfogó szempontból mérlegeli, mely először ontológiai jelleget ölt (*A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája*), majd metafizikai dimenziót nyer (*A szubjektív fenomenológia és prozontológia*). Végül a szerző a metafizikai koncepciót vallásfilozófiai elméletbe vezeti át (*Fenomén és relevancia*), mely lépés az elmúlt években fokozatosan erősödő filozófiai tájékozódásának hangsúlyos kifejeződése. Az elmúlt időszak néhány újabb tanulmánya (pl. „Filozófia és teológia”, *Pannonhalmi Szemle* 1999/3) világossá teszi, hogy Mezei – noha a fenomenológiát illető tevékenységét minden jel szerint

ülése után került sor, amelyen a kötet tanulmányait vitattuk meg. Néhány kérdést már akkor megválaszolt a szerző, néhány azonban csak az ülés után merült föl; ezek a problémák jelennek meg az alábbiakban. Noha a kérdések első megközelítésben a kötet egyes lényeges pontjait érintik, valójában olyan átfogó, fenomenológiai és vallásfilozófiai problémákat feszegetnek, melyek minden bizonnyal sokak érdeklődésére tarthatnak számot. Az idehaza kibontakozott fenomenológiai gondolkodás – korábbi kezdetek folytatásaként – az 1970-es években indult el; a rendszerváltozás után pedig egyszer szélesebb körben folytatódott. Megfigyelhető, hogy a Husserl bölcséletét továbbgondoló törekvések ma már rendkívül szerteágazóak; közöttük is erőteljesen érvényesül a vallásfilozófiai kapcsolat, mely a kortárs fenomenológiában főképpen Emmanuel Lévinas munkássága nyomán nyert teret. A vallásfilozófiai kérdések gyakran kötődnek metafizikai kérdésekhez, s ez a fenomenológiai filozófia azon, már Husserlnél is beteljesületlen törekvéséből fakad, hogy a tapasztalatelemzést metafizikává fejlessze tovább. E törekvések felbukkannak az alábbi kérdések és válaszok során is, így a beszélgetés rendhagyó recenziónak is tekinthető.

Először mindig Ullmann Tamás – dőlt betűvel szedett – kérdéseit olvashatjuk, majd Mezei Balázs válaszait.

– *Hogyan lehet összeegyeztetni a vallásinak azt a tágabb értelmét, amelyet több helyen bevezetsz, és azt a szűkebb, vagy ha úgy tetszik konkrétabb értelmét, amelyben a vallási gyakorlat megjelenik? Az elsőre példa a kötet 65. oldala: „Minden értelmes cél megvalósítására törekvő emberi cselekvés áttételesen ‘vallási’”. Ez definícióként elfogadható, bár semmiképpen sem magától értetődő. A 344. oldalon azonban a „vallásinak” egy egészen más fogalma jelenik meg, itt a vallásról mint tevékenységről van szó, mégpedig mint alkotó módon átélt tevékenységről. Ez utóbbi pedig mint gyakorlat elválaszthatatlannak tűnik egy konkrét vallástól. Nem hiszem, hogy bármilyen más módon át lehetne élni alkotó módon a vallási tapasztalatot, minthogy egy bizonyos vallás fogalmi körében gondolkodunk stb. Aligha van általában vett vallási tapasztalat egyes vallásokhoz kötődő képzetek nélkül. Beszélhetünk természetesen megrendülésélményről, a fenséges*

folytatja – egyre hangsúlyosabban egy metafizikaként értett, átfogó vallásfilozófiai elméleten dolgozik.

Ullmann Tamás jelenleg az ELTE Doktoriskolája Fenomenológiai Alprogramjának doktorandusza. Doktori munkáját Edmund Husserl filozófiájáról írja. Az elmúlt években számos tanulmánya és fordítása látott napvilágot. Szorosan együttműködött Husserl *Az európai tudományok válsága* c. könyvének fordításában, valamint ellenőrizte Husserl *Kartezianus elmékedések* c. munkájának magyar fordítását.

tapasztalatáról stb., de ezek még nem jelentenek a szó szoros értelmében vallási élményt. (Ahogy Wittgenstein beszél etikai előadásában három pillanatnyi, belátásszerű élményről, amelyek túl vannak a világon belüli létezésen és a kimondhatóságon: a világ léte feletti csodálkozásról; az élményről, hogy nem érhet semmi baj; és végül a bűnösség élményéről. Ezek mind túl vannak az elmesélhetőségen, de nem vallásiak, hiszen akkor – wittgensteini értelemben – már belefoglalnánk őket egy olyan keretbe, ami biztosítja az elmesélhetőségüket, s ezáltal meghamisítja őket, hiszen olyasmiről beszélünk, amiről hallgatni kellene.)

A vallási tapasztalat ebben az értelemben nehezen látszik összeköthetőnek a „vallásinak” az előbbi tág fogalmával. Másrészt felmerül a kérdés, miképpen gondold, hogy egy olyan valaki is elfogadja ezt a megközelítést, akinek nincsenek sem alkotó módon átélt vallási tapasztalatai, sem olyan hajlandósága, hogy valamilyen konkrét vallási gondolatkörben mozogjon. Az utóbbira természetesen rengeteg példa akad, hiszen vallástalan korban élünk (megjegyzem, kissé problematikusán azonosítottad a teizmussal szembehelyezkedő gondolkodást az ateizmussal, mintha nem állna fenn annak a lehetősége, hogy valaki a teizmus elutasításával mégsem ateista, vagyis mintha nem állna fenn a nem vallásos – sem teista, sem ateista – gondolkodás lehetősége; hiszen az ateizmus ugyanabban a gondolatkörben mozog, mint a teizmus, csak éppen ellenkező előjellel). Az előbbire vonatkozóan pedig az a probléma, hogy ha fenntartjuk a vallási tapasztalatnak mint alkotó átélésnek ezt a fogalmát, akkor ebből szinte következik, hogy mindazokat, akik ezt még nem élték át, egyfajta „lelki vaksággal” vádoljuk. Ezeket viszont meg kellene győzni, hiszen a puszta rámutatás nem elegendő.

Ráadásul a 347. oldalon a „vallásinak” egy harmadik fogalma is megjelenik: „a vallási tárgyval való kapcsolat ... (...) az alany alany mivoltát annak lényegében érintő fontosság. Ez az érintettség ... (...) a szükségességnek, a fontosságnak, a múlthatatlanságnak, a pótolhatatlanságnak egyedülálló jellegét mutatja.” Először is nem világos, hogy a vallási tárgy a „vallásinak” melyik értelmében merül itt fel. Valószínűleg a szűkebb, konkrétabb értelemben, hiszen utána közvetlenül már arról beszélsz, hogy valamennyi vallási praxisban megtalálható ez a fontosság. Ám mégsem egy konkrét vallási tapasztalásról van szó, hanem arról, ami úgyszólván mindegyikben közös, vagy mindegyik mögött megtalálható. Tehát elkülönül három fogalom, (1) a vallásos nagyon tág fogalma, (2) az átélhető vallási tapasztalat, s végül (3) a minden konkrét vallási tapasztalat mögötti általános vallási fontosság. Ha ezt a három fogalmat a relevancia tartja össze, akkor a vallási első fogalma mégiscsak magyarázatra szorul, az nevezetesen, hogy miért vallási minden értelmes célra irányuló emberi cselekedet?

– A vallás fogalmának meghatározása általában véve is problematikus. Ezért a könyv tanulmányaiban nem is tettem kísérletet arra, hogy olyan szabatos definíciót fogalmazzak meg, mely feketén-fehéren eldönti, hogy egy adott jelenségcsoport vallásinak számít-e vagy nem. A kötet tanulmányaiban mégis találni arra választ, hogy felfogásomban hogyan értendő a „vallás” kifejezés. Nyilvánvaló, hogy az Általad megjelölt három vallásfogalom – a vallás tág fogalma, a tapasztalati, végül a fontosság fogalma – nem zárja ki egymást. Mi több, egymásra épülnek, és véleményem szerint ez ki is fejeződik a kötet zárótanulmányában (*Fenomen és relevancia*). A vallás általam használt tág értelme tehát véleményem szerint alkalmas arra, hogy bizonyos szinten magába foglalja a történeti vallásokhoz kötődő vallásfogalmakat, a tapasztalati fogalmat, végül a fontosság (a relevancia) jelzett fogalmát. Kijelentésem, mely szerint „Aligha van általában vett vallási tapasztalat egyes vallásokhoz kötődő képzetek nélkül”, több okból is problematikus. Először azért, mert a „kötődő” kifejezés ködös. Ha ez azt jelenti, hogy „szorosan kötődő”, „attól függetlenül nem létező”, akkor nyilvánvalóan nem igaz – akkor soha nem kerülhetne sor olyan új vallás kialakulására, mint például a buddhizmus. Ha a „kötődő” tágabb jelentésű, akkor azzal a megszorítással fogadható el, hogy a laza kötődés fogalma olykor nem zárja ki a teljes elszakadást, például a történeti Buddha esetében. Meg kell említeni továbbá, hogy a vallási tapasztalat *per definitionem* univerzális: a vallási tapasztaló (hívő) nem azt tapasztalja, hogy ő egy bizonyos vallásban szerez élményeket, szemben más vallásokkal, melyekben ugyancsak vallási élményekre lehet szert tenni, hanem az igazságot, a helyességet, az értelmességet tapasztalja meg, melyet másodlagosan felruház azzal, hogy ezen értelmesség, helyesség stb. elnevezése szerint „buddhista”, „keresztény” stb. A vallási élmény ezen *intern* megközelítése a szakirodalomban több formában is elfogadott. S nyugodtan állíthatjuk, hogy szoros értelemben véve minden vallási tapasztalat egyetemes, általános érvényű, ti. a hívő szempontjából – de ne feledjük, hogy ebben az esetben aligha van más legitim szempontunk. Vagyis kijelentésem, mely szerint a valláshoz „kötődő” vallási tapasztalat nem köthető össze a vallás tág fogalmával, nekem nem tűnik helytállónak. S ennek alapján már az is világos lehet, hogy a vallási tapasztalatot relevanciaként felfogni, tehát olyan lényegi és általánosan érvényesülő értelmességként, mely az ember egész életét átszövi és természete szerint azon is túl nyúlik – helytálló gondolatnak tűnik. Ne feledjük: az a szokásos megközelítés, mely szerint léteznek „vallások”, melyek szociológiailag, lélektanilag, történetileg, antropológiailag stb. leírhatók valamiféle metodikát alkalmazva – a modern tudományos naivitás egyik csúcsteljesítménye. A szokásos válasz e naivitásra az, hogy a buddhizmust mint vallást valóban megismerni csak úgy lehetséges, ha valaki valóban buddhis-

tává válik. E felvetést a tudományos naivitás követői kézlegyintéssel szokták elintézni, holott a benne megjelenő konzisztencia talán a leginkább figyelemre méltó: mi van a vallásos ember vallásán kívül? Mit lehet egyáltalán külső szempontként jogosan fölvetni? E kérdés hasonlítható ahhoz, amelyet a tudatfilozófiában Thomas Nagel fogalmazott meg csattanósan: nem tudjuk és nem is tudhatjuk meg, hogy „milyen az, denevérnek lenni”. Ezen érv csak *mutatis mutandis* érvényes a vallás esetére, hiszen a vallásos ember a maga felfogása szerint nem másfajta lény, hanem valóban ember – az ember, aki fölismeri a világ és önmaga valóságos, helyes, megfelelő összefüggéseit, levonja az ebből eredő következtetéseket, és ennek megfelelően gyakorolja emberségét, vagyis él.

A „lelki vakságra” vonatkozó megjegyzésre így könnyebb válaszolni: kétségtelenül létezik inadekvát tudományos módszer, s ennek megfelelően tudományos vakság. Például alig hiszem, hogy egy van Gogh-festmény valódi mibenlétét meg lehetne állapítani az eredeti pozitivistá módszertan szerint. Mert ebből csak a vázson és a felfestett anyag fizikai-kémiai összetételének leírása következik, illetve az ezekre vonatkozó elemi érzékelési mondatok megfogalmazása. De hol van ehhez képest az esztétikai erő, amelyet egy ilyen festmény felmutat? Hasonlóképpen: ha elvonatkoztatunk is az objektivisztikus tudomány egyes módszertanaitól, de mégis alapjában ezek értelmében közelítünk a valláshoz, soha nem fogjuk megérteni, hogy *a vallás megértése magában a vallásban van*. E tétel filozófiai igazságát az elmúlt évtizedekben jól védhető formában tette közzé D. Z. Phillips vagy – Karl Barth nyomán – Alvin Plantinga. Vagyis létezik egyfajta vakság, melyet a magam részéről „illegitim eltolásnak” neveznék: ez azt jelenti, hogy a tárgyra vonatkozó eredeti tapasztalatunkat megfelelő reflexió nélkül egy adott módszertani minta összefüggésében értjük, tehát azt, ami a vallás, annak alapján, amit erre vonatkozóan a tudományos naivitás kifejlesztett az elmúlt évszázadok során. E jelenség olyan, mintha hosszú gyakorlás eredményeképpen bármilyen jelentős festményt minden további nélkül csak a felhasznált anyagok fizikai és kémiai összetétele szerint vennénk tudomásul. Vagy egy ismertebb hasonlattal élve: a nagyiparos fakitermelő a természeti környezetet minden további nélkül a feldolgozható faanyag szempontjai szerint veszi tudomásul – nem pedig abból a szempontból, amelyet a természetjáró alkalmaz, aki a tájban elsősorban gyönyörködik.

A fentiek alapján megválaszolható az 1. kérdés utolsó mondata. Azért *vallási* minden értelmes célra irányuló emberi cselekedet, mert a vallás helyes megközelítésében az értelmesség olyan totalitása jelenik meg, mely másutt nem található. Ha tehát az értelmesség végső fogalmát keressük, helyes azt – mind kronológiailag, mind logikusan – a vallásban tennünk. Semmilyen más törté-

neti, lélektani, társadalmi vagy tudományos képződmény nem rendelkezik az átfogóság, egyetemesség, totalitás azon kifejezett egészével, ami a vallásban megjelenik. Ehhez a gondolathoz még: ha az értelmesség fogalmát történeti vetületében fogjuk föl, azt kérdezzük, miképpen beszélhetünk egyáltalán értelmességről, első megközelítésben több válasz is kézenfekvőnek tűnik: például csak a modern tudomány fedezte föl az értelmesség valódi kritériumait s ennek megfelelően értelmes az, ami ezen ismérveknek megfelel. De Husserl – mások mellett – rámutat arra, hogy a tudományos értelmesség az életvilág köznapi értelmességében gyökerezik. Ennek mi az eredete? Egyes mai fenomenológusok szerint a történeti genézis fenomenológiája ad választ erre a kérdésre. Felfogásom ebben a körben is elhelyezhető, ha azt értjük alatta, hogy minden történeti genézis konkrét megnyilvánulási formákban megy végbe, tehát kulturális-civilizációs képződményekben. De – ugyanezen történeti perspektívában – azt hiszem, hogy bármelyik kulturális-civilizációs képződmény lényegében vallási képződmény. Ez most történeti-induktív állítás: valamennyi eddig létezett és számunkra ismert civilizáció vallási eredetű volt és lényegében az is maradt. Ez nem jelenti, hogy egyes civilizációk fejlődésük során nem mennek át olyan fázisokon, melyekben az eredeti alapítás körvonalai elhalványulnak, esetleg fel is bomlanak (mint Európában a felvilágosodás után). Az ilyen esetekben véleményem szerint az adott civilizáció dezintegrációjáról beszélhetünk, melyet csak újabb vallási alapítás újíthat meg. Joggal mondhatod, hogy e mondat második fele nem következik az előzőekből – hogy az már hipotetikus állítás. Valóban az. De valószínűsíthető állítás. Először is az említett történeti alapon: eddig minden civilizáció vallási alapításra megy vissza. Másodszer logikusan: ha ugyanis a vallás az értelmesség olyan totalitását fejezi ki, amely semmilyen más formációban nem található – hiszen például a politikai ideológiák eltekintenek az egyéntől –, akkor azt, amit „vallásnak”, „religióknak” nevezünk, a civilizáció alapformájaként határozhatjuk meg. A civilizációk lineáris fejlődése mint hipotézis elég gyenge lábakon áll. De az itt felvetett megközelítés a civilizációk sokaságának *monadologikus* felfogását eredményezi, ami máris értelmesebbé teszi az állítást, hogy egy felbomló civilizáció újjáteremtése minden jel szerint csak vallási alapon képzelhető el. A monadologikus felfogás szerint a civilizációk sokasága nem szeriálisan fogható föl, hanem organikus kibontakozásként, autopoieszisként, illetve az ilyen organizmusok halmazaként, telepeként.

– *A prozontikus lét fogalmának bevezetésénél azt mondom, hogy a szubjektivitás és az aszubjektív mező különbsége mögött egy mélyebb egymásra vonatkozás található. A harmadik mozzanatot a kettő mögött a „valóságos”, ami sem nem önmagában nyugvó, mint a reális, sem nem intencionális, mint a szubjektum.*

Nincs léte, hanem minden pillanatban aktualizálódik. Nekem úgy tűnik, hogy ez a fogalma a létnek tulajdonképpen az erő fogalmát írja le. Az erő az, ami nem jelenik meg a létezők szférájában, de folytonosan aktualizálódik: s az erőt nem csak fizikai értelmében vesszük, hanem abban szubtilisabb metafizikai értelmében, ami pl. Leibniznál a fizikai erő fogalmának kitágítására épül, de mégsem azonos azzal (minden látszólagosan szubsztanciális lét csupán az erők vonatkozása, amelyeknek csomópontjai a monászok). Vagy pl. Spinoza kapcsán a *conatus-ra* gondolhatunk (Esetleg Schopenhauernél a *Wille* mint általános mozgóerő stb.) Vagy ha az erő fogalma túlságosan is „természettudományi”, akkor a másik tippem az élet, ill. az eleven természet. Az, ahogyan pl. Merleau-Ponty használja a természet fogalmát, az szerintem egybeesik azzal, amit mondasz, vagyis hogy van valami, ami megelőzi mind a szubjektív tudatosságot, mind a reális mezejét, s aminek e kettő csak egy-egy megjelenési formája. De ismét lehetne említeni Spinozát, akinél a *natura naturans* végülis nem isteni teremtést jelent, hanem a természet eleven erejének kiáramlását és élettelen, élő, valamint szellemi formákban való megjelenését. Mi tehát a különbség a „proszontikus lét” és az erő, ill. eleven természet „hagyományos” filozófiai fogalmai között?

– A proszontikus létének, vagyis a „proszon” fogalmának a bevezetését az indokolja, hogy a kérdéses dolgozatban (*A szubjektív fenomenológia és proszontológia*) fenomenológiai alapokról kiindulva törekszem a metafizika rekonstrukciójára. Közismert, hogy e feladatot Husserl kezdeményezte, és az úton – más és más módon – sokan követték: Max Scheler, Heidegger, Edith Stein, majd a következő generációk vezető alakjai. A fenomenológia egyik lényeges vonása a gondolkodás „előlről” való kezdése, az újrakezdés gondolata. Kétségtelen, hogy ez a gondolat támadható, én mégis úgy érzem, hogy Husserl gondolkodásának valódi megértése egyben az általa vállalt feladatok megértése is, melyek között jelentős szerepet játszik az új metafizika kialakítása. Tudjuk, hogy Husserl ennek teljes kifejtéséhez soha nem jutott el, a *Karteziánus elméletek* és a *Válság* kísérlete ellenére sem. A magam részéről Husserlt több ponton is bírálhatónak tartom – egyik legfontosabb állításom e teizmushoz való viszonya.¹ De problémák adódnak az intencionalitás kérdésében is: ha az intencionalitás eredetileg korreláció, hogyan magyarázható az intencionalitás konkrét exemplumainak *irreverzibilitása*? Saját válaszom erre a kérdésre az, hogy maga a létezés, ennek bármilyen formájában, eredetileg is intencionális (tehát nem korrelációs), a szónak az irreverzibilitást is magába foglaló értelmében. Vagyis a létezés bármilyen formája *intenciós, vagyis szándékozott*: minden

¹ Lásd ehhez a „Nulladik karteziánus meditáció” c. dolgozatom. In: E. Husserl, *Karteziánus elméletek*, Budapest, Atlantisz, 1999. Ford.: Mezei B., a fordítást ellenőrizte Ullmann T.

létező közvetlenül intencionált, ami nem jelenti azt, hogy létrejöttében és fennállásában ne jelennének meg különböző tényezők. Ezért az ontológia alapja nem lehet a „lét” statikus fogalma, hanem csakis a dinamikus; de nem akármilyen értelemben dinamikus, hanem csakis intencionális értelmében. A szándékosság, úgy tűnik, a valóság legkülönösebb és legegységülállóbb mozzanata, olyan, melyre a valóságnak mint valóságnak a végső magyarázata is fölépíthető.² De egy ontológiának nem kell azonnal és kifejezetten teisztikusnak lennie, ami az intencionális magyarázat legfelsőbb szintjét jelenti; az ontológia építhet az intencionalitás alacsonyabb komplexitású fogalmára is, melyet a magam részéről a proszon elnevezéssel illetem, a tanulmányban kifejtett okból. Tehát már jól látható e fogalom különbsége az erő többi fogalmához képest: a proszon fogalma az intendátság elemi értelmét hordozza, és nem ringatja magát abba az illúzióba, hogy a matematikai-geometrikus objektivitásból elvont általánosságok, melyek a fizikai alapfogalmakban is kifejeződnek, valóban alkalmazhatók lennének a valóság azon rétegére, amelyben e valóság a maga alapjaiban tárul föl. Ez a réteg a közvetlen tapasztalásé, melynek leírására és jellemzésére a magam részéről a *soliloquium* fogalmát vezettem be. Ennek tartalmára alább még kitérek.

Ami Merleau-Ponty természetfogalmát illeti: e fogalmat az említett tanulmányban nem bíráltam kifejezetten, ezért a proszon és a „la nature” valóban rokon értelműnek tűnhet a francia bölcselet életművét jól ismerők számára. De a fentiek alapján egy bizonyos szint fölött mégis tagadnom kell e hasonlóságot. Jól ismert, hogy Merleau-Ponty „kétértelmű metafizikája” minden megkapóan művészi vonzereje ellenére³ – világosan immanentisztikus: nem ismeri el, hogy a valóságon kívül bármi más is létezhet. Ez pedig döntő különbség: a valóságot totalitásnak, ráadásul végtelen totalitásnak állítani ellentmondásos. Az én állításum az, hogy a valóság (könyvem vonatkozó fejezetében: a „valóságos”) mint végtelen totalitás, akár statikus, akár dinamikus értelemben véve, nincs, és nem is létezhet (mert ellentmondásos). A valóság létezik: de csak mint intencionalitás eredménye, vagy a szavakat tágabban értve: csak mint intencionalitás. Az intencionalitást persze a fenti értelemben kell vennünk. A valóság, mint említett beszélgetésünkön már igyekeztem kifejtetni: gesztus. Gesztus abban az értelemben, hogy egy személyes intenció kifejeződése; gesztus abban a köznapibb értelemben is, hogy felénk, a mi érdekünkben végrehajtott tett. S gesztus abban az értelemben is, hogy olyan tett, mely bizonyos célra irányul, mely

² Lásd ehhez R. Swinburne „személyi magyarázat” fogalmát. In: uő: *Van Isten?* Budapest: Kossuth, 1998.

³ M. Merleau-Ponty: *La Nature*. Paris, Seuil. 269. o. ssk.

cél meghaladja az általunk tartalmilag vagy formálisan elképzelt és elképzeltető célok exemplumait és ezek teljes totalitását is. Mégis: célról kell beszélnünk, a szónak egy olyan értelmét alapul véve, melyre az összes többi a maga sokféleségében, eltérő tartalmában és formájában, ráépül.

– *A relevanciával kapcsolatban az a kérdésem, hogy vajon az összes hagyományos fenoménfogalom helyett vezeted-e be, vagy pedig egy olyan mozzanatot mutatsz meg, amit ezek a fenoménfogalmak „nem vettek észre”, vagyis hogy általa minden fenoménfogalom érvényen kívül kerül-e, vagy pedig érvényben maradnak, csak éppen a leírásuk gazdagodik egy olyan alapvető fontosságú vonással, ami az ő mozzanatuk, csak ez azelőtt még nem vált világossá? Lehet, hogy csak nem értettem jól, de úgy tűnt, hogy ingadozol e kettő között. A fenoménfogalmaknak mint a természettudományi tárgyfogalom lefűződéseinek elutasítása az előbbire utal (pl. 358–359. o.), s főleg az az állításod, hogy az egyes fenoménértelmezések csak a relevancia aspektusai (361.), vagyis hogy a relevancia alapfenomén. A relevancia konkrét leírása Alfred Schütz nyomán viszont az utóbbira utal, nevezetesen arra, hogy a relevancia nem egy új fenoménfogalom, hanem figyelembe nem vett mozzanata a különféle fenoménfogalmaknak; vagyis a fenoméntől mint egésztől függő önálló mozzanat, olyasmi, mint valamilyen kvalitása, ha úgy tetszik „nem-intencionális kvalitása” a fenoménnek. Ami, ugyanez, mint az aktusqualitás, a tekintet megfelelő irányításával tárggyá tehető. Röviden tehát: alapfenoménről van-e szó, vagy a fenomén mozzanataról? Úgy tűnik, hogy az elsőt akarod igazolni, a példák mégis a másodikra utalnak. (Szerintem egyébként egyáltalán nem kisebb feladat a fenomén egy újabb mozzanatát és annak lényegi, vagyis állandó jelenlétét kimutatni, mint egy alapfenomént bevezetni.)*

– A relevanciafogalom esetében, szándékom szerint, nem ingadoztam az általad kifejtett két jelentés között, hanem mindkettőt szerettem volna bevinni a „relevancia” kifejezés hatókörébe. A relevancia nem kívánta volna kiszorítani a többi fenoménfogalmat – ez szerintem világos a szövegből. A relevancia egyrészt az *unum necessarium*, tehát valóban alapfenomén, mely tartalmilag is különbözik a többi fenoméntől, hiszen megjelenik: a vallás intern értelemben vett értelmességének a jelenségében. Ugyanakkor világos, hogy az alapfenomén szükségképpen minden más fenoménnek, tehát minden más számunkra relevánsként felbukkanó jelenségnek határozott vonását adja: tudniillik relevanciáját a szó legtágabb értelmében. Olyan alapfenoménről van szó, mely minden egyéb fenomén alapmozzanata is, noha ezt – az objektívizmus hatása alatt – hajlamosak vagyunk nem észrevenni.

– *Ugyanerre vonatkozó kiegészítő kérdés: mindig az alany számára való fontosságról beszélsz, ugyanakkor nem világos,*

hogy ez az alany tulajdonképpen kicsoda. A mindenkori pszichikai tudat, az érdeknélküli szemlélő, vagyis a tiszta tudat, esetleg egy nagyon általános antropológiai fogalma az embernek, vagy netán az Ur-ich stb.? S valamilyen okból relevanciáról csak a tárgy felől beszélsz, mint ami egy adott szubjektív állapot, vágy, törekvés stb. szempontjából fontos. Nem válik azonban tematikussá a szubjektivitás oldaláról az a sokféle konstitutív összetevő, aminek a szempontjából releváns az, ami releváns. Pedig az epokhét nem csak tárgyi oldalon, hanem a szubjektivitás oldalán is véghez kell vinni, és ekkor kiderül, hogy a szubjektum vágyai és törekvései, amelyek maguk is relevanciát generálnak, ugyancsak „lebonthatók”. És ezt az epokhét nem okvetlenül azért hajtjuk végre, mert Husserl módjára tudományt akarunk alapozni erre a tapasztalatra, hanem azért, mert nem lehet megállni félúton: ha úgy tetszik, azért, mert releváns számunkra az a kérdés, hogy miért van releváns megjelenés. Ekkor pedig a szubjektumra irányul a figyelem. A szubjektum is részt vesz a relevancia „megformálásában”, ezért tisztázni kell, hogy mit tartunk meg a saját pszichikai és antropológiai konstitúciónkból. Ha például az epokhében eltekintek a sajátos pszichikai és antropológiai jellegzetességeimtől, akkor marad-e valami a relevanciából, s ha marad, kinek lesz az releváns? Vagyis: nem túlságosan szubjektív fogalom-e a relevancia? Nem kötődik-e túlságosan a pszichikai, szociális énhez, ennek vágyaihoz, érdekeihez stb? (Talán nem véletlen, hogy a relevancia fogalma a szociológiában jelent meg, vagyis abban a tudományban, amely az embert mindenkori pszichikai és társadalmi összefüggéseiben veszi.)

– E kérdésed a dolgozat egyik gyenge pontjára tapint rá. A szubjektum mibenléte valóban tisztázatlan marad. Ennek oka talán az, hogy tisztázatlan magánál Husserlnél is: hiszen ismerjük, hogy milyen nehézségeket okoz nála az eredeti én (Ur-ich) és a transzcendentális én „összehangolása”. Másrészt maga a téma hozza magával a nehézséget: voltaképpen „ki az az én”? Kérdésed tartalmaz egy alproblémát: azt állítod, hogy a relevancia általános fogalma a szubjektum szintjén a releváns összetevőkre, a tapasztalati világ konkrét szerveződésének egyes meghatározó faktoraira bomlik le, mi több, talán – mintha kérdésed ezt sugallná – valójában a szerveződésnek csupán ezen konkrét összetevői adják a valódi relevanciaproblémát, míg annak elvont fogalma már absztrakció eredménye. Ez utóbbi felvetésre persze könnyebb válaszolni, mint a szubjektum mivoltának a kérdésére. Azt hiszem, hogy az emberi alany nem lenne képes érdeklődését semmilyen konkrét relevanciaösszefüggés felé fordítani, ha nem haladná meg egyben ezen összefüggéseket. Például: érdeklődésünk, úgy tűnik, magának az ételnek az elfogyasztására irányul – mint például a francia fogolyé Pilinszky versében. De milyen értelemben mondhatjuk, hogy „csak” arra irányul? A tudásnak egy adott

összefüggése alapján – mely azonban egy folyamat kimetszett szelvénye. Hiszen a francia fogoly tudata továbbáramlik és az étel gyors elfogyasztása után más objektumokra terelődik – folytonosan mozgásban van. De térjünk vissza normális esetekre: itt a mozgás, úgy tűnik, a homályosan meghatározott életfenntartás kulturális módozatainak területére terjed ki: anyagcsere, szexualitás, közösségi tevékenység, majd kifáradás, alvás – s minden kezdődik előlről. Valóban erről lenne szó? Érdeklődésünk csak ezekre az összefüggésekre terjed ki? Csak ezek jelennek meg nekünk relevánsként? Nyilvánvalóan nem így áll a helyzet. Például belefeledkezünk egy látvány szépségébe; lelkiismereti problémáink támadnak, ezeket meg akarjuk oldani. Mi több, életünk egészének is bizonyos értelmességet tulajdonítunk, ennek mibenlétét is vizsgálhatjuk. Nos, a relevanciaösszefüggések egymást váltó sokfélesége átolvad az egységes relevanciába, melynek természetesen azonban dinamikus marad: végtelenre irányulóan dinamikus. De éppen ezen dinamizmus az, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy bármi is relevánsként mutakozzék meg nekünk.

De kinek mutakozzék meg? Hol az alany? Ezt a kérdést, még egyszer mondom, sajnálatos módon nem vizsgáltam a dolgozatban. A kérdés megválaszolásához hadd térjek vissza a prozontikus lét fogalmához. A létezés prozontikus; szándék-jellegű, vagy, mint fõntebb irtam, gesztus, „gesztusértékű”. Maga a létezés ilyen, tehát amennyiben a szubjektumot létezésnek vesszük, a szubjektum maga az õsgesztus; az eredeti prozon. De fölteheted a kérdést: ha a szubjektum prozontikus, mi különbözteti meg a többi prozontikus mozzanattól, tehát például a relevanciõsszefüggésektõl? Véleményem szerint az, hogy a szubjektum „gesztusértéke” az eredeti gesztust a maga teljességében a lehetséges keretek között tartalmazza. Az eredeti gesztus tartalma a tiszta, irreverzibilis, teleologikus intencionalitás, mely meghatározása szerint szabadon jön létre (ezért mondhatjuk, hogy „gesztus”). Ezen eredeti szabadság átruházódik a szubjektumra: maga a szubjektum nem más, mint ennek a szabadságnak a lehetséges teljességben történõ átvétele, befogadása. Átvétele: a teleologikus összefüggésben. Minden szándék valamilyen célra irányul, s e cél elérésének létezik egy bizonyos közege. Ez a közege kétféle lehet: ágens-, illetve eszközjellegű. Szubjektumnak nevezhetjük azt, amiben a teleologikus intencionalitás ágens- és eszközjellege egyrészt eredeti egységben olvad össze, másrészt folyamatosan szétválk, és cselekvést hoz létre. A cselekvés nem más, mint a szabadon létrejövõ teleologikus intencionalitás szabad realizálódása az ágens- és eszközszerúség egységében és különbségében. Tegyük ehhez hozzá: különbség van a teleologikus intencionalitás szubjektuma mint végsõ és mint végtelen szubjektum között. A végtelen szubjektum az, mely az intencionalitást eredetileg létrehozza; az, mely a véges szubjektumot a fentiek szerint megalkotja. A véges

és a végtelen összefüggését az „analóg fenomenológia” tárja fel – e téma dolgozatomban nem kerülhetett kifejtésre, hiszen gondolatát csak az elmúlt időkben, az analógia eredeti és különösen husserli fogalmára irányuló vizsgálódásaimban vetettem fel és fogalmaztam meg a magam számára.

– Ugyanerre vonatkozó második kiegészítő kérdés: maga a relevancia mint alapfenomén megjelenik-e? Ha minden fenoménfogalom mögött működő alapfenoménről van szó, akkor az pontosan ezen „alapfunkciója” következtében nem jelenik meg. Ha megjelenne, akkor maga is fenomén lenne, s ráadásul az egyéb fenoménfogalmak nem lehetnének az aspektusai. Ha viszont nem jelenik meg, akkor hogyan lehet a vallásfilozófia tárgya? Számomra logikusabbnak tűnik, hogy a relevancia nem alapfenomén, hanem csupán alapvető mozzanata minden fenoméntípusna. Vagyis mintegy az értelem fogalmának hasonló súlyú kiegészítő fogalma, de nem önálló létmód vagy megjelenés. Minden, ami megjelenik, valamilyen alakot és értelmet ölt. A relevancia, úgy tűnik, nem egy ezek közül, hanem az, ami mindegyik megjelenést kíséri, illetve qualitative gazdagítja. Ettől még nem válik okvetlenül részévé az intencionális struktúrának, úgy, mintha maga is intencionális lenne. Vannak nem intencionális összetevői a tudatnak, pl. a hylé, vagy az időtudat áramlása. S ugyanúgy, ahogy ezek sem fenomének, viszont elengedhetetlen mozzanatai minden fenoménként való megjelenésnek, ugyanígy nem ilyen nem-intencionális mozzanat-e a relevancia? Hasonlóképpen fontos, mint az értelem, ill. a megjelenés, de maga nem jelenik meg fenoménként, viszont ahhoz, hogy tárggyá tegyünk, rá vagyunk utalva a lehetséges értelmes megjelenésre. Vagyis hogy a relevancia és az értelem között nem egész-rész, ill. megalapozó-megalapozott viszony van, hanem kölcsönös egymásraultaltság. S ezzel esetleg élesebben meg is lehetne mutatni a két fogalom közötti különbséget. (Vagy az egészre csak ráhúzom a husserli intencionalitás sémáit oda nem illő módon?)

– E kérdésekre bizonyos mértékig már választ adtam a fentiekkel. A relevancia alapfenomén és önálló fenomén is. Mint utóbbi is megjelenik; állításom, hogy a vallásban jelenik meg, a vallási tapasztalatban, a vallásra jellemző teljes értelmességben. Csak röviden utalok a fentiekben már leírtakra: a vallási tapasztalat nem valamiféle *extern* megközelítésben rekonstruálható fogalom, hanem csak és kizárólag *intern* módon adott a maga lényegében. Ezen megközelítésben azonban a vallás nemcsak – Hegelre utalva – érzés, nemcsak képzet, mi több, nem is csak fogalom, hanem az egésznek az együttese, *sajátos evolúciója*. Ezért az ezen a ponton esetleg felmerülő kérdés – akkor melyik vallásra kell gondolnunk? – értelmét veszíti. „Valamilyen vallásra” precízen fogalmazva, csak *extern* megközelítésben gondolhatunk, mely viszont nem alkalmas a vallás mibenlétének megragadására.

Ha tehát azt mondom: a vallás sajátos önmozgása maga az önálló alapfenomén, s mindezt a fenomenológia összefüggésében teszem, jogosan járok el: a vallás intern megközelítése teszi lehetővé eljárásomat, ennek kiterjesztését tetszés szerint bármilyen területre, hiszen csak ez a megközelítés teszi lehetővé a kiterjesztést valójában; hiszen nem a tudomány, nem az ideológia, nem a bölcsélet, hanem csak a vallás tartalmazza a valóság totalitásának és a rá vonatkozó leírás totalitásának azon maradéktalanul érvényesnek tekintett, dinamikus egységét, mely egységnek minden más megközelítés fragmentuma csupán.

Hadd utaljak itt a következőre: a magyar „vallás” kifejezés nem a *religio*, hanem a *confessio* fordításából honosodott meg. Szeretném kihasználni az ebben a szóban rejlő lehetőségeket. Könyvemben kifejtem, hogy a valóság eredeti alakja a *soliloquium*, mely kommunikál azzal, ami a valóságot mint gesztust létrehozza. Ez az alaplétezés: a soliloquium. Benne tárul föl a valóság valódi arca, vagyis irreverzibilis intencionális jellege és teleologikussága. Ez a feltárulás megy végbe a soliloquiumban, akkor is, ha a soliloquiális folyamat nem válik tudatossá. A soliloquium mint alaplétezés a konkrétabb soliloquium talaja, tehát a vallás talaja. A vallás visszahatolás a soliloquiumhoz, általa a valóság gesztusértékéhez, az intencionalitáshoz, mely visszautal a gesztus végrehajtójára. Tehát a vallásban a végtelen tárul föl, a végtelen mint a valóság gesztusának a forrása, mint olyan, mely a soliloquiumban – mely a szubjektum aktusa is egyben – folytonos kommunikációban áll ezzel a valósággal; maga a valóság is ez, kommunikáció (a fenti megszorításokkal: teleologikus, intencionális, irreverzibilis). S a „vallás” kifejezést még mindig a betű szerinti (tehát nem *religió*ként vett) értelmében használom, jelezve, hogy a soliloquiumhoz való odafordulás *mint vallás, bevallás, rávallás* gyakorta ölti a vallomás formáját. Az igazsághoz hozzátartozik föltárulása – amint ezt Heidegger szerette hangsúlyozni a görög „alétheia”, „igazság” szó eredeti jelentésére utalva, mely szófejtése szerint „elrejtetlenség”. Ami engem illet, egy lépéssel továbbmennék: az igazság nem egyszerűen elrejtetlenség, mint ahogyan például a természeti jelenségek föltárulása az, hanem *intencionális* elrejtetlenség, ezen belül is: vallás, bevallás, rávallás. Az igazság, formálisan nézve, nem „magától” tárul föl, hanem a mi szabad döntésünk következtében, melyet az eredeti és végtelen szabad döntés tesz lehetővé. A mi szabad döntésünk következtében rávallunk az igazságra, bevalljuk az igazságot. Az igazság tehát: vallás. Nemcsak formálisan az; tartalmilag is vallásszerű; hiszen közvetlen és alapvető terepe az igazságnak saját mivoltunk igazsága, az ezzel való szembesülés – tehát az életünkkel, a tetteinkkel való szembesülés, aminek bevallása: az igazság személyesen eredeti alakja. Tudományos igazság, logikai, matematikai igazság: csupán távoli derivátumok. Ezért gondolom, hogy az

igazság mint vallás kifejeződésének formai megnevezése jogszerűen lehet a *soliloquium*, nemcsak általában, hanem oly műfajlag-tartalmilag konkrét formában is, mint például Szent Ágoston *Vallomásai*.

A relevancia tehát nem lehet abban az értelemben nem-intencionális mozzanat, mint például az időtudat áramlása, hiszen – mint fentebb rámutattam – a valóság teljes egésze intencionális a szónak a husserli jelentéshez képest kissé átértelmezett, az eredeti brentanói és skolasztikus fogalomhoz viszont közelebb álló értelmében. Hadd utaljak egy közismert hasonlatra: az a tény, hogy egy tájat egy adott helyzetből ilyennek és ilyennek látok, sok mindent tartalmaz. Tartalmazza, hogy legkisebb elmozdulásomra megváltozik a táj színopszisa; egy új szempontból kitekintve annyira megváltozik, hogy azonossága sem ötlük fel azonnal. De bármely színopszis úgy jelenik meg nekem, mint *maga a táj*. Tudhatjuk, hogy a tájnak ez a vélt objektivitása egy folyamatosan változó szubjektum szempontjából adott, miközben maga az objektum, a táj is folytonosan változik. Mármost azt állítani, hogy a színopszis spontán jelentkező stabilitása egy objektív tájra utalna, nyilvánvalóan abszurdum. Ez a stabilitás nem utalhat ilyesmire; de még a tudati totalitás stabilitására sem utalhat, mert ez sem létezik. Ez a stabilitás „látszat”, persze nem a Daniel Dennett-i „intentional stance” értelmében, hanem abban, hogy indexe az eredeti stabilitásnak, mely nem más, mint a valóság prozontikus mivoltának, vagyis intencionált mivoltának a stabilitása. Ha a stabilitást ennél „alacsonyabb” szinten igyekszünk megalapozni, véleményem szerint súlyos következetlenséget vétünk: nem állhatunk meg, hanem vállalnunk kell a regressus ad *infinitum* tétjét. Ez az *infinitum* persze nem a logikai végtelen, hanem a teisztikus értelemben vett végtelen személyes *döntése*, mely az intencionális gesztust eredményezi.

– *A nézőpont kérdése: nem mindig világos, hogy milyen nézőpontból beszélsz. Néha a „fenomenológiai” tapasztaló nézőpontjából, vagyis abból a legintimebb belső szempontból, ami a sum-ban fejeződik ki (de valójában nem fejeződik ki kommunikatíven, mivel az én sum-omról adott élményleírás mindössze utalhat a te sum-odra, s ezáltal válik esetleg hozzáférhetővé a te sum-odban); néha viszont a külső megfigyelő, vagyis a harmadik személy nézőpontjából beszélsz, ami éppen hogy nem a sum nézőpontja, hanem az általános ego nézőpontja. Ennek következtében olyan kijelentéseket teszel (pl. 160. o.) hogy az etika és a beszédkészség antropológiai állandók, és genetikusan meghatározottak. Azután azonban azt állítod, hogy ez az antropológizmus nem pszichologizmus, mivel nem az ember általában vett fogalmából indul ki: „nem az embernek az objektív-természettudományos fogalmára hivatkozik, hanem arra, ami az ember reflektív önvonatkozásában valósul meg.” (163. o.) A kérdés az,*

hogy az ember mindenkori reflektív önvonatkozásában feltáruló „emberi valóság” (amivel kapcsolatban eleve kétséges, hogy van-e benne bármilyen értelemben utalás a genetikai meghatározottságra) vajon a mindenkori reflektáló saját személyes, korlátozott érvényű valósága, vagy az általános érvényű „ember” valósága? Vagyis lehet-e a sum tapasztalata alapján következtetni „az ember” mibenlétére? És ha lehet, akkor e következtetés során éppen melyik nézőpontot foglaljuk el, a személyest vagy az általánost, vagy valamilyen harmadikat?

– Értem és elfogadom kritikus megjegyzésedet. A nézőpont fluktuációjának oka abban rejlik, hogy fenomenológiai munkáimban kezdettől fogva azon fáradoztam, hogyan fejleszthetném a fenomenológiát konzisztens metafizikává. Ezért gyakorta vontam be megfontolásaimba antropológiai, pszichológiai, tehát szaktudományos elemeket, melyek persze az egyes szám harmadik személy-jellegű leírásokat készpénznek veszik. Csak később ébredtem rá a „vallásinak” nevezett szempont eredetiségére és egységességére. A dolgozatok részben ezt a küzdelmet tükrözik. Ehhez azonban hadd tegyem hozzá: nem világos, hogyan érted a „mindenkori reflektáló” ember „saját, személyes, korlátozott érvényű valóságát”. Vigyáznunk kell, hogy az ilyen valóságot ne tévesszük össze az objektivizmus erőszakos konstrukcióival, hanem annak vegyük, ami, vagyis a teleologikus intencionalitás mindenkor konkrét feladatösszefüggéseként, mely a maga szubjektív egységét konkrétan megfogalmazott célok sokaságában és egységében valósítja meg s ezáltal a valóság eredeti alakját tárja föl. Az „általános érvényű ember” ennek az eredeti valóságnak az absztrakciója; de az eredeti emberi valóság a maga mindenkor individualitásában, haecceitásában maga a reális egyetemesség. Mármost itt fölmerülnek a jól ismert kérdések: akkor minden ember egy és ugyanaz? Hogyan lehetséges az individualitás? A válasz, dióhéjban, talán ez lehet: minden ember véges univerzalitás a maga módján. Monadikus létező, mely a maga valóságát – ami tehát a valóság maga – szervesen és a saját intencionális összefüggésében bontakoztatja ki. E monadikusság elve a perszonalitás, ami nem más, mint a szabad intencionalitás szabad eredményének sajátos, haecceisztikus létezése. Vagyis a „sum” tapasztalatát tévedés lenne extern megközelítésben értenünk, mintha ennek köze lenne a „sum” mivoltához. A „sum” intern valósága a valóság eredeti alakja, ennek extern kifejeződései többé vagy kevésbé szabadon lebegő dimenziók, melyek azonban szervesen a sum-ban gyökereznek. Az a megközelítés, mely feljogosítva érzi magát arra, hogy a „sum”-ról egy állítólag létező külső szempont alapján leírást adjon, olyan, mintha a szemlélt táj adott színopszisztát magával a tájjal azonosítanánk.

– *A filozófia kezdetéről úgy beszéltél, mint egy egyszeri aktusról, ami egy csapásra megváltoztatja a szemléletet, s Husserl*

módjára vallásos megtéréshez lehetne hasonlítani. Ugyanakkor a gondolkodásod középpontját képező vallási tapasztalást soliloquium-ként jelölöd meg, ami, ha jól értem, megfelel a patockai fogalomnak, a lélek gondozásának. Mármost sem a soliloquium, sem a lélek gondozása nem gondolható el egyszeri aktusként. Folyamatos tevékenységről van szó mind a lélek gondozása, mind a lélek önmagával való beszélgetése során. Hogyan egyeztethető ez össze a filozófia kezdetének egyszerűségével? Ha ez a kezdet megtörténik, akkor már mindig is a filozófiai létben vagyunk? Nem arról van-e szó, hogy a lélek gondozása nem más, mint a filozófiai létbe való ismételt visszahelyezkedés? Másképpen: ha a filozófiai megfordulás egy csapásra történik, akkor mi szükség a lélek gondozására mint folyamatos tevékenységre? Én inkább úgy képelem, hogy a lélek gondozására nagyon is szükség van, mert a filozófiai fordulat ugyan egyszeri belátásokra épül, de újra és újra vissza kell nyerni ezeket a belátásokat. Mégpedig az önfeledéstől kell visszanyerni, nyilván ezt célozza a lélek gondozása is. Ekkor azonban a lélek gondozása, vagyis a soliloquium, gyakorlásként jelenik meg, aminek újra és újra nekikezdünk. Mit jelent tehát a lélek gondozása? Az igazi – és tulajdonképpen már nem filozófiai – kérdésem azonban az, hogy miként kell gondozni a lelket.

– Kérdésed itt is jogosnak tűnik, és megfogalmazásaim fogyatékoságát valószínűsíti. De annyit hadd szögezzek le, hogy a két lehetőség – a filozófia egyszeri kezdete, illetve a soliloquium kontinuitása – nemhogy kizárná egymást, hanem egyazon dolog két oldala. Hasonlatként hadd utaljak a fény kettős – hullám, illetve részecske – természetére. S hadd utaljak arra is, hogy a husserli felfogásban a transzcendentális én akkor is jelen van az „emberben”, ha ő erről nem tud, ha még a természetes beállítódás foglya. A soliloquium szó szerint annyit tesz, mint „egyedüli beszélgetés”, monológ. De közismert, hogy Ágoston óta már inkább a párbeszédnek egy sajátos fajtáját jelenti: „a lélek magánbeszélgetéseit Istennel” (mint az ágostoni Soliloquia egyik régi magyar fordításának a címe mondja). Különös párbeszéd tehát a soliloquium, hiszen a Másik, akivel a beszélgetés folyik, nem egy másik „sum”, hanem – a fenti fogalmaknál maradva – a véges szubjektum visszafordulása a végtelen szubjektumhoz, az ember odafordulása Istenhez. Természetes, hogy ez az odafordulás csak azért lehetséges, mert az ember már mindig is oda fordult. Már mindig is úgy létezik, hogy oda van fordulva. (Fontos: az intencionalitás irreverzibilitása azt jelenti, hogy a gesztusban létrejövő szubjektum nem képes ezt a gesztust azonképpen viszonzni; de „odafordulni”, a soliloquiumban a feltároló igazságot fölfedezni képes). Ez adja szubjektum-jellegének tenorját, ami a fenti jellemzésben nem jelent meg. A feladatösszefüggés, az ágens- és eszközszerűség kettőssége és egysége, vagyis a személy dinamizmusa egyrészt

egy eredeti odafordultságot jelent, amit most nem ontológiaiilag kell elképzelünk, hanem az ember sajátosságának megfelelő módon, vagyis – emberileg. Az odafordultság folyamat, dinamikusan evolválódó státusz; személyesség. E dinamikus evolúció jelzésére választottam a soliloquium kifejezést – mely persze még mindig nem egészen egyértelmű. Az ember akkor is Istenhez fordul, amikor erről kifejezetten nem tud – hiszen csakis ennyiben ember. Az ember akkor is Istennel beszélget, amikor erről kifejezetten nem tud – hiszen ezáltal ember. Akkor is a soliloquiumban él, amikor erről kifejezetten nincs tudomása – hiszen ezáltal él. De tudomása lehet; de ráébredhet; de fölfedezheti ilyen vagy olyan formában, többé vagy kevésbé tartós eredménnyel. Valamiképpen mindannyian újra meg újra fölfedezzük soliloquiális mivoltunkat olyan élményekben, melyek az értelmesség teljes horizontját, a relevancia legtágabb értelmét ilyen vagy olyan formában felviláglantják előttünk. A felvillanás elmúlik, s a rá vonatkozó felismerés, legyen bármilyen élességű is, ugyancsak elmúlik. Mégis lehetőség van arra, hogy a felismerések fényében bekapcsolódjunk szabad akarati döntéssel a soliloquiumba, hogy magunk hozzuk létre a magunk oldalán azt, ami már eleve létezik. Ezáltal a soliloquium sajátos megismétlődése valósul meg, pillanatra csak, avagy megmegújuló próbálkozások formájában, avagy esetleg kitartóan és folyamatosan: olyan megismétlés, melynek sajátos tendenciája, hogy eggyé váljék az eredeti soliloquiális dinamizmussal. *Ez a vallás terepe* – a fenti értelemben véve a vallás szót. Azt hiszem, hogy az ember létét képező prozontikus alap, a teleologikus intencionalitás és a szubjektivitás ágens- és eszközszerűsége akkor hangolódik egybe, ha a megismételt soliloquium habitualizálódik azzal a természetességgel, ahogyan a gyakorlott Zen-mester egy mozdulattal tökéletes kört képes festeni a papírra. A soliloquium azonban nem egy-egy ilyen körrajz, hanem folyamatos körrajz, hogy úgy mondjam, mely alapjában véve csak a gyakorlásban valósulhat meg.

Ez a gyakorlás a „lélek gondozása”. Ez a gyakorlás az, melyben a lélek visszafordul eredetéhez, fölismeri gesztusszerűségét, fölismeri azt a feladatösszefüggést, melybe állítatott – mely mivoltát kiteszi. A lélek gondozása tehát a vallás.

– *A relevancia fogalma radikális igényeket hordoz. Nem világos azonban, hogy miért „korlátozott” epokhéről beszélsz? Ennek részint az lehet az oka, hogy a husserli epokhé-fogalomtól akarod elhatárolni. Viszont hogyan fér össze a korlátozott epokhé a relevancia korlátlan radikalitásának igényével? A korlátozott epokhé helyett nem sokkal inkább valamilyen totális epokhét kellene alkalmazni – ha egyáltalán lehetséges ilyen? Vagyis a minden értelemről való elfordulást, hogy a végső értelemadó relevanciát láthassuk? Némiképp hasonlóan ahhoz, ahogy a Krízisben arra*

kapunk felszólítást, hogy minden világon belül létezőtől tekintsünk el, hogy a tekintetünket magára a világra irányíthassuk.

– De nem beszélhetek másról, mint korlátozott epokhéről, ha nem fogadom el Husserl immanentsztikus gondolkodását, mely rokon azzal, amit Merleau-Pontyval szemben fölvettem. Az epokhé nem azért nem hajtható végre tökéletesen, mert „semmi sem tökéletes”, hanem azért, mert a szubjektum per definitionem véges, mert a valóság végeessége által az, ami; mert a végső korreláció (legyen ez belső időtudat vagy monadikus interszubsztivitás) nem végső, hanem valóságos, s ezért: intencionált. Tehát a husserli redukciót, mely egy olyan végsőre irányul, mely valójában nem végső, korlátozni kell; vissza kell szorítani saját határai közé, hogy látásunk elől ne takarja el azt, ami csak a végeesség helyes megállapítása nyomán tárulhat föl. A korlátozott epokhé így fér össze a relevancia korlátlan radikalitásával: a redukcióknak gátat kell szabni – hiszen módszertanuk immanentsztikus előfeltevéseken alapszik –, hogy a valódi visszahatolás megtörténhessen. Kissé hasonlóan ahhoz, ahogyan Heidegger értelmezi át a redukciót az *Identität und Differenz*-ben a visszafelé tett lépés azért szükséges, hogy helyet adjon annak, ami különben nem mutatkozik meg.

– *A fenomenológia teológiai fordulatának követelményében a teológia a vallásinak melyik fogalmával kapcsolódik össze? A természetes teológia, ha nem vallásszociológiaként és kultúranropológiaként jelenik meg, vagyis nem összehasonlító vizsgálatokra támaszkodik, akkor vajon elszakadhat-e a kereszténységtől, amelynek története során egyáltalán felmerült? Ha a vallásinak a legtágabb értelmét kapcsoljuk hozzá, akkor aligha beszélhetünk a fenomenológia teológiai fordulatáról, hiszen ekkor a fenomenológia „csupán” minden értelmes emberi cselekvéssel foglalkozik, ami még nem implicál sem teológiai, sem egyéb fordulatot, annál is kevésbé, mivel eddig is ez volt a fenomenológia „tárgya”. Ha viszont a vallásinak konkrétabb fogalmait vesszük alapul, akkor nem beszélhetünk arról, hogy ez a teológiai fordulat elszakadt a hagyományos teológiáktól, még ha a természetes teológia révén ezt az igényt támasztja is. A fenomenológia teológiai fordulatát vajon nem abban a heideggeri értelemben kell-e inkább érteni, hogy „már csak egy Isten menthet meg bennünket”? Ekkor azonban olyan kijelentésről van szó, ami a filozófia határát jelöli ki, ráadásul a filozófián belülről, annak peremén, de mentesen mindenfajta konkrét teológiától. Mi értendő tehát a teológiai fordulaton, és a hagyományos teológiák miként kapcsolódnak hozzá?*

– Tehát a fenomenológia teológiai fordulata, ha már Heidegger neve szóba került, inkább az említett heideggeri művel (*Identität und Differenz*), illetve a *Vom Ereignis* egynéhány gondolatkörével (Az utolsó isten) hozható összefüggésbe. De hadd

legyek konkrétabb: teológiai fordulaton értsük először is azt, amit másutt már összefoglaltam: Husserl Descartes-ra és Leibnizre hivatkozik, de nem fogadja el e két szerző teológiai dimenzióját – mindkettőt törli. De problémáikat mégis meg kell oldania, tehát a cogito megalapozását, illetve a monásközösség harmóniájának biztosítását. Mindkét megoldását felemásnak látom. A cogito nem játszható át olyan transzcendentális szubjektivitássá, mely a „végső”, „abszolút” valóságnak felel meg. Ha a „transzcendentális realizmus” Husserl számára jogosan abszurd kifejezés – mivel az, ami transzcendentális, már nem lehet reális, amiképpen az, ami totális, nem lehet merőben modális –, ehhez hasonlóan azt kell mondanom, hogy az abszolút transzcendentális ugyancsak abszurdítás. A transzcendentális is „valami” a szónak lehető legtágabb értelmében. Ekkor azonban – mint „valami” – eredmény. De önmagának az eredménye? Nincs olyan valami, ami önmagának az eredménye. A „valami” definíció szerint valami másnak az eredménye. Nos, ezért tartom az immanentizmust ellentmondásosnak. Persze fölveheted: a valóság nem „valami”, hanem „valamik” nyílt halmaza, s mint ilyen, már nem valami. Ha pedig nem valami, nem is lehet valami másnak az eredménye. Ellenérvem: a nyílt halmaz „valamijeit” mégis valamik, tehát mégis eredmények. Minek az eredményei? Erre két lehetséges válasz adható: vagy egymáséi, vagy az egészéi. Ha az egész eredményei, akkor az egész mégis valami, s mint ilyen: eredmény. Ha egymáséi, akkor ebben az öngenézisben valamilyen struktúra, rend, design uralkodik. Nos: ez a struktúra, rend, design ugyancsak valami: s mint ilyen, eredmény. De per definitionem nem lehet a valamik interszubjektivitásának az eredménye, hiszen ez újabb struktúrát, rendet, deszignációt feltételez. Itt lepleződik le a transzcendentális fogalmának az ellentmondásossága: mert hasztalan vezetjük vissza a valóságot a transzcendentális körre, ez a kör mint a valóság meghatározója ugyancsak valóságos, amennyiben struktúrája, rendje, deszignációja van. De ez a deszignáció [jelzettség, strukturáltság, designare]: *eredmény*. A deszignáns, a jelző, a strukturáló eredménye. Hadd hangsúlyozzam még egyszer: modern világunk alaptévedése fedhető fel ezen a ponton: a „transzcendentális immanencia” tévelyge.

Másrészt sokan fölvetik, például J. L. Mackie, a híres agnosztikus: jó, legyen ellentmondásos, hogy a valóság *causa sui*. De az nem ellentmondásos, hogy Isten *causa sui*? Ez csak akkor ellentmondásos, ha az „Isten” kifejezést mondjuk a „száz aranytallér” analógiájára értjük, mint egy dolgot, egy dobozt, egy valamit. De Isten nem valami, mi több, még csak nem is minden, hanem minden felfoghatót és elképzelhetőt meghaladó „végtelen”. Ha a modernitás tévelyéről beszéltem, hadd egészítsem ki: minden ott kezdődik, hogy – mint Lévinas tökéletesen fölismerte – Isten felfoghatatlan végtelenségét száz talléreként *dologgá* értjük félre,

hogy eldologiasítjuk. Talán fölvethető: van ebben egyfajta szükségyszerűség; miként a lágynövényszár megkérgesedik, a befogadóképesség gyengül, az organizmus rugalmassága egy idő után visszafejlődik, úgy a civilizáció is egyre kevésbé képes fölfogni e végtelen lágyság valódi minőségét. Ha ezt elfogadjuk, abból jelentős civilizációkritikai és -elméleti következtetések vonhatók le. Nem akarok ebből drámai kijelentésekre jutni, de azért, amennyire lehet, legyünk tisztában azzal, hogy hol élünk. Ne hagyjuk félrevezetni magunkat a kor domináns – és arrogáns – önértelmezéseitől.

A fenomenológia teológiai fordulata azonban mégis elsősorban azt jelenti, hogy a fenomenológiát mint a heideggeri ontoteológia egyik sajátos – ateisztikus – változatát kapcsoljuk vissza ahhoz a teológiai megalapozáshoz, amit a magam részéről korántsem tartok olyan reménytelennek, mint Heidegger. A fenomenológia átmehet egy hagyományos értelemben vett teológiai fordulaton, s ezáltal szabatosabb, koherensebb metafizikává alakulhat. De ez nem elég akkor, ha a gondolkodást komolyan vesszük. Mert ebben az esetben nem fogunk megelégedni a teológia iskolás kifejezésének alkalmazásával, hanem sajátos megértésére törekszünk – saját, ismételhetetlen megértésünkre. Ezen ismételhetetlen s talán lényegében kommunikálhatatlan megértés a filozófia valódi célja – hiszen a filozófia eredetileg sem a kifejezésről, hanem a megvalósulásról szólt. A mi feladatunk sem elsősorban a kifejezést, hanem a megvalósulást illeti: azt a megvalósulást, amire a soliloquium leírása kapcsán utaltam. De a megvalósulás spontán módon mégis kifejeződik: ekkor már a közreadott bölcsesség terepén találjuk magunkat, tehát hozzá kell látnunk a „fenomenológia teológiai fordulata” gondolkörének lehetőleg szabatos kifejtéséhez. Az a kérdés, hogy ez a teológia keresztény legyen, vagy buddhista, vagy bármi más, irreleváns annak fényében, amit a vallás mivoltáról fentebb igyekeztem megfogalmazni. A vallás „belsőleg” létezik, s mint ilyen, folytonos dinamizmus: az érzésből átmeget a képzeletbe, a képzeletből a fogalomba, a fogalomból az „egészbe” (ez utóbbi értelmezésében már nem követem Hegelt), tehát a vallás dinamikus totalitás. Ennek megfelel az, hogy a hívő nemcsak köznapi ember, nemcsak skolasztikus, nemcsak misztikus, hanem bölcselő, gondolkodó is, s ez nem éppen úgy, hogy ezen minőségében részt vesz a vallásban, más minőségében pedig nem, hanem: a vallás működésében vesz részt, mely benne, ha úgy alakul, olyan formákhoz is eljut, melyek nem mindenkor alakulhatnak ki. Nem minden skolasztikus misztikus, és nem minden misztikus skolasztikus. De a vallás spontán evolúciója átmeget a filozófiába is, tehát a reflexív gondolkodás kritikus és racionális formájába, noha ezen a ponton nem áll és nem is állhat meg. A filozófia csak azáltal lehet az, ami, ha a gondolkodás továbblép a teológiába. A teoló-

gia még mindig kérdéseket tesz föl, noha eljárása másféle: lehet axiomatikus – tehát kifejezett tanításra épülő –, de lehet misztikus is, vagyis a tanítások megértésére irányuló. Ennek keretében válik lehetővé a filozófiai teológia a maga egészében, tehát nemcsak mint racionális vagy természetes teológia, hanem mint misztikus teológia is. De ez utóbbi sem határolódik el mereven a filozófiától vagy a vallás mozgásának belső egységétől, hiszen ehhez az egységhez tartozik mind kronológiailag, mind logikailag. Feladatunk, hogy megértsük ezt az egységet és ennek mozgását.

A „hagyományos teológiák” fogalma – melyre kérdésedben utalsz – ennek megfelelően eléggé homályos. Ha dogmatikára gondolsz, vagy éppen a lényegi elvek kifejtésére, akkor a teológia – bármelyik konfesszionális felfogásban – nyilvánvalóan több ennél. A teológia nem egyszerűen dogmatika, nem egyszerűen a hagyomány összefoglalása. Szent Tamás különbséget tesz a *sacra doctrina* és a *theologia* között. Az első az egyházi hagyományban kinyilatkoztatottként kezelt tételek gyűjteménye, az utóbbi az Istenről való gondolkodás, mely lehet filozófiai (mint Platón vagy Arisztotelész esetében), s lehet szűkebben teológiai is (mint Ágostonnál). Mondjuk azt: dogmatika és teológia egymást áthatják, de mégis megkülönböztethetők. Saját megközelítésemben soha nem implikálom a *sacra doctrina* körét, hanem csupán a teológiát, mely tehát vagy merőben filozófiai, vagy filozófiai-teológiai, vagy vallásfilozófiai. Ez utóbbit tartom a döntőnek, a fentebb kifejtett okokból: a vallás az alapvető, ennek „elágazása” a kinyilatkoztatás *sacra doctrinája*, illetve a természetes és természetfeletti teológia. A vallásfilozófia tehát megalapozó szerepre törekszik mindkettő terén. Ezért az ilyen módon kialakított teológia – ha így nevezzük – nem lesz azonos a *sacra doctrinával*, miként új helyzetet vindikál magának a filozófiai vagy természetes teológia terén is.

De ezen a ponton már kénytelen vagyok megállni. E kérdések véleményem szerint helyesen csakis abban az összefüggésben vethetők föl, melyet fentebb a vallás kapcsán fejtegettem: igaz valóságuk bennük magukban van, s külsődleges megközelítésben minden szavukat félreértjük. Ezért az a helyes eljárás, ha először saját gondolkodásunk alapjainak nézünk utána; ha radikális kérdéseket teszünk föl önmagunknak, mint például: Gondolkodásomnak mik a forrásai? Elfogadott racionalitásom min alapszik? Történetileg mennyire meghatározott, logikailag mennyire megalapozott? Van-e a gondolkodásnak más kezdete, mint maga a gondolkodás – mint teljesség? De mit nevezünk ilyennek? A logikai törvények összességét? Az általam használt nyelvek szavainak összességét? Egy fizikalista világgép törvényeinek halmazát, esetleg a Nagy Elmélet lehetséges rendjét? De ezek a nyelvek fejlődnek; a logikai törvények mellett pedig vannak másféle törvények is; egyelőre nincs Nagy Elmélet, s talán nem is lehet... és

Mezei Balázs – Ullmann Tamás

így tovább. Így kezdünk magunkra eszmélni, így fedezzük fel az igazság evolúcióját, melynek forrása túlmutat saját, jól érzékelhetően véges lényünkön. Az igazság evolúciójában felismerjük a gesztust, tehát a szabad intenciót. Az igazság megnyilvánul, s ez a megnyilvánulás már kezdetől fogva és mindig is: vallás.