

Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban?

Gondolkodás és istentapasztalat

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

I. A kérdés mélysége

Kérdésünkre csak akkor adhatunk világos választ, ha a kérdés maga is világos. Akkor értjük a kérdést, ha pontosan értjük a benne szereplő kifejezéseket: tudjuk, mit jelent a »technika«, a »civilizáció«, és »isten«. Csakugyan tudjuk? Vagy inkább csak a megszkót köznapi beszédünk kérdéstől-kételytől nem háborított magától értődőségének szürkezónájából kapjuk elő sietős rutinnal e fogalmak jelentését? De vajon nem esünk-e ezáltal észrevétlenül a magától értődőségek csapdájába? Így elvétjük azt a kalandos tágasságot, amelyre a kérdés hív. Hogy az »isten« kifejezés homályos, azt már-már oly világosan tudjuk, hogy úgyszólván e homályt tekintjük a kifejezés lényegének, ilyenformán pedig olybá veszünk, mintha mégiscsak értenénk... A »civilizáció« kifejezés sokértelműségére és értelmezésének sokrétű lehetőségére hosszsan sorolhatnánk az irodalmat. Ami pedig a legkézenfekvőbbnek tűnő »technikai« korhatározót illeti, érdemes megfontolni Heidegger figyelmeztetését, aki szerint attól, hogy körülvesz bennünket, még szikrányit sem értjük a technikai civilizáció lényegét – az ugyanis „rejtelkedik”.¹

¹ „...minden technikai folyamatban értelem uralkodik, amely az emberi tevé-vevést veszi igénybe, értelem, amelyet nemcsak az ember talált ki és alkotott. Nem tudjuk, mi értelme van az atomtechnika ijesztővé fokozódó uralmának. *A technikai világ értelme elrejtőzik.*” Érzetlenség. (Ford. Redl Károly). In *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/2. 274–281.

Egyelőre a »technika« és a »civilizáció« kifejezéseket egyesítsük a »világ« kifejezésben. Ezt megtehetjük, hiszen technikai civilizáción, bármi legyen is mélyebb jelentése, voltaképpen a mai modern világot értjük, annak egyik jellegzetességét emelve ki, nevezetesen az ember által előállított technikai apparátus hangsúlyos és szembeötlő jelenlétét. Ekkor így fogalmazható meg a probléma: Ha »világ«-on mindazt értjük, ami természetes elevenséggel és magától értődőséggel körülvesz bennünket, beleértve önmagunkat is; »isten«-en pedig a vallási beszéd ismert normái szerint olyan valóságot, ami/aki éppenséggel meghaladja a világot, akkor máris feltárul a kérdés ellentmondásos jellege. E jelentések alapján ugyanis a kérdés azt kérdezi, hogy van-e helye a mi mindennapi világunkban annak, ami/aki lényege szerint éppen nem a mi világunk része, hanem meghaladja azt.

Karl Rahner (†1984) így fogalmazza meg e problémát:

„...Istent nem lehet belerakni a világba, amellyel érintkezünk, mert akkor nem lenne többé Isten: átválna egyedi dologgá... Úgy látszik, Isten *per definitionem* nem lehet a világon belüli. Ha valaki erre sietve kijelenti: nem is kell hogy ilyen legyen, mivel Istent mindig világfelettinek kell elgondolnunk, akkor valószínűleg nem is érezte át még soha ezt a valóban súlyos nehézséget. A nehézség ugyanis az, hogy Isten úgy látszik, *per definitionem* nem lehet ott, ahol mi *per definitionem* vagyunk.”²

A problémát, hogy van-e helye Istennek a »technikai civilizáció«-ban, megelőzi az a kérdés, hogy *egyáltalán* jelen lehet-e Isten ebben a világban? A Rahner által idézett gondolatmenet formálisan járt el, és tárgyi-dologi modellt vett alapul: Istent afféle tárgyi létezőként gondolta el, a világot pedig a tárgyi létezők összességének, illetve az ember által érzékelhető-észlelhető létezők foglatának, a fenomenológia kifejezését használva: horizontjának. Ámde a vallások arra figyelmeztetnek, hogy a kérdés nem válaszolható meg az imént alkalmazott formális logikai okoskodással és tárgyi modell szerint. Azt állítják, hogy Isten éppenséggel jelen van a világban, de nem a tárgyi létezés módján, ugyanakkor bizonyos pontokon és helyeken a tárgyi valóság szerint is észlelhetővé vált. Isten e különleges jelenvalóságának *tényét* és még különlegesebb megnyilvánulásának *eseményeit* a bibliai vallások »kinyilatkoztatás«-nak nevezik. E vallások története nem egyéb, mint a világot meghaladó, *transzcendens* Isten amaz ember által való meg tapasztalásának története, aki a világon *belül* – sokszor nagyon szűkös világon belül, gyakran nagyon szűkösen – él és létezik. E vallások olyan térnek mutatják a világot, amelyben nem csupán tár-

Vö. Heidegger, Martin: *Gelassenheit* Neske, Pfullingen, 1959. 11–28. – idézet: 280.

² Rahner, Karl: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába.* (Ford. Endreffy Zoltán) SZIT, Budapest, 1983. 99–100.

gyi-dologi elemek vannak, hanem amelyet bizonyos transzcendens *jelenlét* jellemez, illetve *nyitotta* transzcendencia irányába.

És mi a helyzet a »technikai civilizáció« világával? Vajon nyitott-e a transzcendencia irányába, képes-e befogadni nem tárgyi, de nagyon valóságos jelenlétet? Erre irányul kérdésünk, hogy „van-e helye Istennek a technikai »civilizáció«-ban?”

Miben különbözik ez a kérdés attól, hogy „*egyáltalán* jelen lehet-e Isten ebben a világban?” – amire a bibliai vallások válasza egyértelmű igen, noha nem az „*egyáltalán*”-ra adnak feleletet, hanem *megvallják* Istent a világban: nem úgy általában, hanem konkrét helyen, térben és módon. Válaszuktól, tanúságtételükből nem következik *szükségszerűen*, hogy Isten mindig és mindenütt jelen van a világban, minthogy nem filozófiai választ adnak. Nem valami *a priori* lehetőségről beszélnek, hanem konkrétumokról, amelyeknek az a priori lehetőségi föltételeire nem kérdeznak rá, vagy ha igen, azaz filozófiailag reflektálnak a kinyilatkoztatás eseményére, akkor sem olyan feleletet adnak, amely egyszer s mindenkorra okafogyottá tenné a konkrét kérdést: *itt és most* jelen van-e Isten a világban.

Van azonban még egy oka annak, hogy a vallástörténet önmagában nem teszi fölőssegessé a mindenkori jelennel kapcsolatban Isten megtapasztalásának kérdését. Amikor ugyanis nem elégszünk meg a vallástörténeti válasszal, hanem külön rákérdezzük a jelen állapotra, akkor feltételezzük, hogy a technikai civilizáció világa *döntően más*, mint a Bibliáé volt.

Rudolf Bultmann (†1976) a *Jézus Krisztus és a mitológia* c. tanulmányában³ a Biblia korának átlagos világgképét „mitologikus”-nak, a jelenkorét pedig „tudományos”-nak mondja, s a következőképpen jellemzi:

„A mitologikus gondolkodásban úgy értelmezték Isten cselekvését... mint olyan cselekvést, amely beleavatkozik a dolgok természet szerinti vagy történelmi vagy pszichológiai menetébe, ezek törvényszerűsége szerinti folyamatába. [...] Bevezették az isteni kauzalitást, mégpedig úgy, mint ami egy láncszem az események láncolatában. [...] Isten cselekvését valóban úgy képzelték el, mint ahogyan a világi cselekvéseket vagy eseményeket képzeli el az ember.” (60.)

Ezzel szemben: „... A modern tudományok semmi esetre sem tételezik fel, hogy a természet folyását természetfeletti erők áttörhetik... – Ugyanez érvényes a modern történeti kutatásra is, amely nem számol azzal, hogy Isten, vagy ördög, vagy a démonok belenyúlnának a történelem folyásába. [...] A mai ember általában úgy gondolkodik és tervez, hogy a természet és a történe-

³ *Jézus Krisztus és a mitológia*. Az Újszövetség a bibliakritika fényében (Ford. Takácsné Kovácsházi Zelma) [»Teológiai gondolkodók« 1.] Teológiai Irodalmi Egyesület, Bp., 1996.

lem folyamatait és saját belső életét, valamint külső gyakorlati életfolyamatait nem törli meg, nem szakítja félbe természetfeletti erők beavatkozása.” (14. kk.)

– „Isten cselekvése (...) hozzáférhetetlen azon objektív tudományos bizonyítás számára, amely az objektív világképen belül lehetséges” (60.) – szövegi le Bultmann, s ebben teljes az egyetértés közte és katolikus pályatársa, az imént idézet Karl Rahner között.

Kérdésünk egyre drámaibb: van-e helye Istennek ebben a *mi mai* világunkban? Hogyan lehet *itt és most* megtapasztalni? Világunk olyan mértékben átalakult, hogy feldereng a félelmetes gyanú: *Isten immár nem „képes” benne megmutatkozni.* Az eddigi vallási tapasztalatok a jelek szerint semmit nem, vagy csak nagyon keveset segítenek. Úgy tűnik, hogy e vallások az emberiség tudatának, tapasztalat-történetének egy elmúlt szakaszához tartoznak, s nem adnak kellő bizonyosságot a ma embere számára. Nem a múltban nyert tapasztalat veszítette el érvényét; nem arról van szó, hogy nincs igaza a Bibliának, Isten soha nem mutatkozott meg az embernek. Sokkal inkább arról, hogy nekünk nincs – s ha Bultmannnak igaza van, akkor nem is lehet – részünk olyan tapasztalatban, mint amilyenben a bibliai kor emberének volt, így a múltban nyert vallási tapasztalat érvényessége nem egyéb, mint egy *emlék* érvényessége, amely jöttányival sem lesz élőbb és beszédesebb azáltal, hogy a vallási tapasztalat esetében nem egy-egy ember személyes múltjának emlékezetéről van szó, hanem az emberiség kollektív-kulturális emlékezetéről. A technikai civilizáció egyik jellegzetessége ugyanis az, hogy éppen az efféle kollektív történelmi emlékezettel szemben tanúsít közömbösséget.

Az eddigieket úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember által észlelt világban radikális változás következett be: a „mitologikus gondolkodás” helyébe az ún. „tudományos gondolkodás” lépett, amelynek világából kizárattott a vallás Istene. Ezek szerint a világ és a gondolkodás megváltozása kihatással van Isten jelenlétére a világban. Hogyan lehetséges ez? Nem azt várnánk Istentől, hogy akkor és ott jelenik meg, amikor és ahol akar?

Ebben a kérdésben ismét óvatosnak kell lenni, vigyázni kell, nehogy az »isten« kifejezésben benne foglalt *mindenhatóság* vulgáris jelentése elvakítson bennünket, s pattogó definíciók ütemére masírozzon gondolatmenetünk.

Nem azt kérdezzük, hogy *Isten* hol akarhat megjelenni a technikai civilizációban. Ennek kutatása gőg lenne, hiszen az a kérdés, hogy Isten hol akarhat esetleg megjelenni, egyedül Isten döntésén múlik, ezért az ember számára nem felelős kérdés. Ráadásul illetlen. Seperjen mindenki a maga portája előtt. Ne azt kutasuk, hogy mit akarhat Isten, hanem azt, hogy mit akarhatunk *mi*. Ezért csupán azt kérdezzük, *mi* hol várhatjuk technikai civilizációnkban Isten esetleges jelenlétét?

Istenről egyébként sem célszerű az emberi definíciók szerint gondolkodni, hanem újra és újra vissza kell térni azokhoz a forrásokhoz, amelyek Isten világban való megjelenésének eddigi módjairól tartalmazznak feljegyzéseket. Ez a Biblia.⁴ Mármost a bibliai vallások istentapasztalatának érzékenyebb vizsgálata arra világít rá, hogy Isten mindenhatósága nem olyan *jogi-formális* módon nyilvánul meg, hogy akaratát bármikor *képes* érvényesíteni, hanem olyan *egzisztenciális* módon, hogy akarata egyszersmind az emberi akarat érvényességét is *elismeri* vagyis a mindenható isteni akarat az emberi akaratot is akarja (ha másképp nem, a megengedés formájában, mint pl. a bűn esetében). Következésképpen, ha az ember akarata ellenáll, akkor nem is fogja megtapasztalni Istent, mert Isten ezt a tagadó akaratot is tiszteletben *akarja* tartani, s nem *akarja* megtörni. – Ebből a tagadhatatlanul megrendítő megfigyelésből súlyos következmények fakadnak kérdésünkre vonatkozóan: meglehet ugyanis, hogy kapcsolat van a technikai civilizáció emberének *akarata* és ugyanezen ember lehetséges *istentapasztalata* között. Ez roppant nehéz és szerteágazó probléma, amelyre most nem térünk ki. Helyette egy hasonlóképpen nehéz kérdést kell megvizsgálunk: a gondolkodás által megváltozott világtérkép és a lehetséges istentapasztalat viszonyát. Miként befolyásolhatja Isten jelenlétét, megtapasztalhatóságát az ember a maga alkotta »világ«-ával, a kultúrával és az ennek alapjául szolgáló gondolkodásával?

Ha a modern világ kialakulása a tudományos gondolkodással vált lehetővé, akkor nem a világ határozza meg a gondolkodást, hanem a gondolkodás alkot magának »világ«-ot, ilyenformán pedig Isten lehetséges helye e »világ«-ban úgyszintén a gondolkodással függ össze. Kérdésünket tehát akkor tudjuk megválaszolni, ha megvizsgáljuk a gondolkodás természetét, illetve a technikai gondolkodás sajátosságát.

⁴ Gondolatmenetünkben az egyszerűség kedvéért, de remélhetőleg nem az igazság rovására, a bibliai Isten helyét keressük a technikai civilizációban. Ennek az egyszerűsítésnek filozófiailag ára van: lemondunk arról a kérdéstről, hogy a Biblia embere által megtapasztalt Jahve, illetve Atya azonos-e a technikai civilizáció horizontján esetleg megmutatkozó »isten«-nel. Mindazonáltal a filozófia, ha készpénznek nem is, de tudomásul veheti az istenkérdésben mégiscsak eredendően illetékes bibliai vallások ama hitbeli meggyőződését, hogy az általuk megvallott Isten az egyetlen »isten«. Eljárásuk mindaddig elfogadható a filozófia számára, ameddig várakozásukat nem a priori, hanem történelmi okokkal támasztják alá. Ezt ugyanis a filozófia minden további nélkül respektálhatja. (Egészen más kérdés, hogy azután a filozófia a maga részéről ennek a történelmi várakozásnak az *a priori* alapjait igyekszik tisztázni, a vallás viszont arra figyelmezteti, hogy ez meghaladja a filozófia kompetenciáját, s ezért állandó vita zajlik vallás és filozófia között.)

II. Isten „helye” és a gondolkodás

A gondolkodás, minden látszat ellenére, nem előzetesen adott tárgyakról gondolkodik, hanem maga teremti, állandó kísérletezésben keresi, megalkotja, feloldja, majd újra alkotja tárgyait-gondolatait. – Hogyan kell ezt érteni?

A dolgok a *lét* alapján lesznek létezők (vö. ontológiai differencia) és a *gondolkodás* alapján lesznek a létezők *tárgyak*. A gondolkodás ugyanis csak úgy tudja elgondolni a létező létét, hogy tárgyasítja. Mivel azonban a lét nem tárgyasítható maradéktalanul, ezért a gondolkodás tárgyalkotó tevékenysége soha nem meríti ki a létező létét, hanem vég nélkül folyhat.

A gondolkodás éppúgy nem tárgyakról gondolkodik, mint ahogy a költészet nem a költészettől független, objektív tárgyi létet, eseményt mondja el, nem arra vonatkozik, nem ahhoz tesz hozzá valamit, s nem azzal tesz valamit, mintha az a tárgy, dolog, esemény megelőzné a költészetet, s éppenséggel meglenne a költészet nélkül is. A költészet valódi tárgya valójában magának a költészetnek a teremtménye, amennyiben csak a költői megfogalmazásban létezik teljes valóságában. Ady *Párizsban járt az ősz* c. verse nem egy meteorológiai állapot poétikus feljegyzése – amely nélkülözi a szakember tárgyszerűségét, ezért nem ad pontos és megbízható képet ama konkrét nap párizsi időjárásáról –, hanem az *elmúlás* költői megfogalmazása-elgondolása, s ezáltal az *elmúlás* emberi valóságának *megteremtése*. Persze, az emberek meghalnak e költemény nélkül is. De a meghalás mint emberi esemény nem a biológiai dimenzióban valóságos, hanem csak a költeményben születik meg. Enélkül csak a biológiai pusztulás van. A biofizikai felbomlás, jóllehet a költeménytől függetlenül van, semmiféleképpen nem előzménye a versben megfogalmazott *elmúlásnak* – minden efféle feltételezés káprázat. Nincs az a biológiai változás, ami valaha is az *elmúlás* gondolatává lehetne (ráadásul a biológiában nincs is pusztulás, hiszen a pusztulás már maga is az önmagában folytonos átmenetben létező biológiai folyamatba helyezett emberi gondolati elem). Az *elmúlás* csak a költemény révén létezik; s ha senki nem énekelte volna meg, akkor nem lenne *elmúlás*, hanem csak a biológiai folyamat állandó hőmpölygése.

Mindazonáltal nem arról van szó, hogy a gondolkodás számára nem lehetséges tárgy, vagy hogy ne kezdődhetne valami előzetesen adottal. Am a valódi gondolkodás, bármi kerüljön is előzetes léttel bíró tárgyként a közegébe, minden adottságot felold, minden tárgyiságot lebont, hogy maga építse meg az új tárgyat immár mint maga által elgondoltat.⁵

⁵ A gondolkodás eredetisége nem abban áll, hogy olyasmit gondol, amit még soha senki, hanem abban, hogy saját gondolataként gondolja azt, amit alkalmasint már más is gondolt. Vagyis nem más gondolataként *ismétli*, hanem sajátjaként *gondolja*. A gondolkodás nem az újdön-

Ha a gondolkodásban nincsenek szilárd tárgyak, akkor az igazság nem lehet azonos a gondolat és a tárgya közötti megfeleléssel, hiszen nincs mihez mérni a megfelelést, ha egyszer tárgy és gondolat azonos. Továbbá, ha a gondolkodás folyamat, akkor az *igazság* e folyamat egy sajátos *eseménye*, a gondolkodás tehát nem igazat vagy hamisat gondol, hanem, az a létfolyamat, amelyben *megtörténhet* az igazság.

Az így értett gondolkodás nyilvánvalóan nem intellektuális tevékenység, nem az emberi létezés egyik sajátos szegmense a bonnyolult, több rétegből összetett létezés komplex egészén belül, nem olyasmi tehát, amit mindenki csak olykor-olykor végez, kivéve az ún. gondolkodókat és a filozófusokat, akik szakadatlanul gondolkodnak... Alapvetően minden ember gondolkodón létezik; másként nem is létezhet mint ember. Az eredendő gondolkodás a világban való létezés egyik sajátosan emberszabású módja, az emberi egzisztálás lényege. Nem úgy áll a dolog, hogy az ember előbb megszületik, létezik, majd elkezd gondolkodni, feladatokat old meg stb. Nyelvünk így fogalmaz: az ember *világra jön*. Ez nem valami emelkedett stílusú szövirág, hanem az emberré válás sajátos tapasztalatát fogalmazza meg szépen és pontosan. Világra jönni ezt jelenti: gondolkodón belépni abba a közegbe, amely a megszülető embert várja-fogadja mint jelentések, viszonyok, dimenziók, távlatok és horizontok tárgyakkal, emberekkel, társadalmi és természeti létezőkkel gazdagon tagolt együttese, görög szóval „kozmosz”. Ez az embert váró-fogadó, a megelőző nemzedékek emberi létezésének eredményeként kialakult jelenvalóság a «világ» mint *kultúra*. Világra jönni tehát annyi, mint belépni a kultúra közegébe, mert a kultúra az ember világa. Ez nem a biológiai születéssel kezdődik, s nem annak a folytatása. Biológiaiul a százlábú is megszületik, mégsem találkozik soha »világ«-gal.

Fizikai létezőkkel mint pusztán fizikai objektumokkal nem találkozunk. Az egyén számára minden létező, a bőbitától kezdve a szerelmi bánaton keresztül a végtelen távolságban rejtőző galaxi-

ság kényszeres keresésével, még kevésbé hajszolásával azonos, hanem magának a gondolkodás folyamatának a végig vitelével, mindazon kockázat vállalásával, amivel ez a folyamat együtt jár, ha valaki komolyan veszi, azaz bátran belemerészkedik. – Ezáltal tesz szert a gondolkodás egy sajátos minőségre, a hitelességre. Azt a gondolkodást nevezhetjük hitelesnek, amely kész elfogadni a gondolkodás közben történetet, komolyan véve önmagát vállalja az állandó kockázatot, a szakadatlan bizonytalanságot, az alkotás felelőssége és a semmi szakadéka közötti fáradságos gondolkodó létezést stb. Nyilvánvaló, hogy ez a minőség meghaladja a gondolkodás logikai korrektségét, amelyet természetesen a hitelességre törekvő gondolkodás sem nélkülözhet, de semmiképpen sem merül ki abban.

sokig a kultúra horizontjában, a nyelv megvilágításában jelenik meg, s ezáltal szimbolikus jelentéssel bír. Nyers empirikus tapasztalat önmagában nem létezik, az ilyent nehéz és fáradságos módszerrel kell előállítani, ám így is csak a műszerek közegeben valóságos. – Az ember számára minden külső tárgy már megelőzően s rejtett folyamat eredményeként belső, azaz gondolati alkotás eredménye: nem fizikai mivoltában, hanem abban, amiként a kultúra és a nyelv már mint elgondoltat végiggondolásra felkínálja, hogy azután az ember átgondolván újra kigondolja, majd maga elé állítsa, s ezzel továbbadja új elgondolások gondolati „tárgya”-ként.

S hogyan kerül bele ebbe a »világ«-ba Isten? Elsőre úgy tűnik, sehogy. Ha ugyanis Isten *transzcendens* és »az egészen Más«, akkor még annyira sem lehet tárgyiasítani, mint a világot alkotó létezők létét, vagyis nem lehet elgondolni, hanem csak a »világ«-ot gondoló gondolkodás végső horizontján jelenhet meg. Nem a horizonton belül, vagyis nem ott, ahol és amiből az emberi gondolkodás megalkotja »világ«-át. Istenre csak az a gondolkodás képes ráhangolódni, amely már végképp nem tárgyi módon gondolkodik, hanem meghaladja önmagát is. Isten a »világ«-képző gondolkodást önmaga, azaz mindenkori »világ«-a meghaladására készíti. Ez a gondolkodás úgyszólván lehetetlen. A transzcendens Istent, aki egészen más, az ember nem képes elgondolni. De »világ«-alkotó gondolkodását képessé teheti arra, hogy helyet készítsen Isten lehetséges megnyilatkozása számára. Ezt azáltal éri el, hogy a világot folytonosan a gondolkodás közegeiben tartja, tud »világ«-képző működéséről és ebből fakadó felelősségéről.

Következésképpen: ha a világ az ember által elgondolt, jelentésekkel már mindig felruházott közeg, az ember szimbolikus teremtménye aktivitásának állandóan változó produktuma, akkor kérdésünk – »van-e helye Istennek a technikai civilizációban?« – először is azt kérdezi, hogy vajon az ember képes-e olyan gondolkodásra, amelyben úgy gondolja a dolgokat »világ«-gá, hogy hagy számukra létet-időt kinyilvánítani rejtett értelmüket. Sem a dolgoknak, sem önmagának nem vág elébe vélt tudással, – gyors ismeretre, könnyű birtokra, átmeneti biztonságra törekedvén. Csak ezen a módon válhat képessé úgy gondolni »világ«-ot, avagy elgondolni olyan »világ«-ot, amelynek horizontjában megmutatkozhat egy olyan valóság, amelyet már *nem az ember* gondol el, amelynek már *nem az ember* ad jelentést, és amely ilyenformán éppen *nem az ember* szimbólumteremtő aktivitásának produktuma. – Kérdésünk tehát immár ebben a formában jelenik meg: képes-e a technikai civilizációban a gondolkodás meghaladni önmagát?

III. A gondolkodás akarata és Isten

A bibliai vallások olyan térnek mutatták a világot, amelyben nem csupán tárgyi-dologi elemek vannak, hanem amelyet bizo-

nyos transzcendens jelenlét jellemez, illetve nyitott. Ezzel a világfelfogással szemben az újkori gondolkodás kétféleképpen, egymással ellentétes irányban hatott. Egyrészt a vallásos-mitologikus világfelfogás helyére a természettudományos-objektív, az immanens kauzalitás rendszerébe zárt világot állította, amelyet egyszerűsmind kivont mindenféle „kívülről”, a transzcendencia felől érkező hatás alól. Emlékezzünk Bultmann kijelentésére:

„Isten cselekvése... hozzáférhetetlen azon objektív tudományos bizonyítás számára, amely az objektív világképen belül lehetséges.” (60.)

Ugyanakkor a filozófiai reflexió a korábnál sokkal világosabban feltárta az emberi értelem aktivitását, a szellemnek a megismerés folyamatában rejtetten működő spontaneitását, a nyelv és a kultúra hermeneutikus szerepét minden konkrét tárgy-konstitúcióban és -észlelésben. A vallás számára a világ Isten teremtése. Ez a teremtő funkció az újkori gondolkodásban átkerült az emberi értelembe. Az ember saját magát tekinti önmaga és a technikai civilizáció teremtőjének, amelyet, a természettel szembeállítva, kétségtelenül maga alkotott meg, s amelyben nyilvánvalóan nem kínál helyet a világtéremtő bibliai Isten számára.

Az újkori természettudományos gondolkodás az immanens kauzalitás logikájával operál. Világa ezért ezen logika szükségszerűségével zárt. A már idézett írásában Heidegger úgy jellemzi korunkat mint a növekvő gondolattalanság [Gedankenlosigkeit] korát, amelyben az „ember menekülőben van a gondolkodás elől” (275.).

Ez persze nem nyilvánvaló az ember számára, sőt, szemében épp az ellenkezője tűnik igaznak:

„soha oly szerteágazó tervezés, oly sokféle vizsgálódás, oly szenvedélyes kutatás nem volt, mint ma” (275.).

Ezt a felszínen szorgos, a mélyben azonban gondolkodás nélküli gondolkodást „számító gondolkodás”-nak nevezi a német filozófus, és szembeállítja az „eszmélődő gondolkodás”-sal [rechnendes Denken – besinnliches Nachdenken]. Az előbbi sajátossága abban áll, hogy „...mi, amikor tervezünk, kutatunk, és egy üzemet berendezünk, mindig adott körülményekkel számolunk. Számításba vesszük őket, meghatározott célokra irányuló, kiszámított szándékunk alapján. Előre számítunk meghatározott eredményekre. Ez a számítás jellemez minden tervező és kutató gondolkodást. Az ilyen gondolkodás akkor is számítás marad, ha nem operál számokkal és nem alkalmaz nagy számítógépeket. A számító gondolkodás kalkulál. Folytonosan új, egyre kecsegtetőbb és egyszersmind jutányosabb lehetőségekkel kalkulál. A számító gondolkodás az egyik esélytől a következőkhöz rohan. ... sohasem marad veszteg, sohasem eszmél fel.” (275.)

Ennél érzékletesebben aligha lehetne leírni azt a gondolkodást, amely mindennel számol, kivéve Istennel, amire jó oka van:

Isten nem kiszámítható. Ennek a gondolkodásnak a világában Isten nem létezik, de nem is fordulhat elő, ha ugyanis történetesen megjelenne, ez a gondolkodás nem »isten«-nek észlelné, hanem valami új, érdekes, kutatásra érdemes, az ember céljaira kiaknázandó adottságnak.

A számító gondolkodás mindent a cél-eszköz modelljének perspektívájában lát, ennél fogva mindig csak az emberi rendelkezés számára adódó tárgyi mivoltában észleli a létezőt. Az így adódó világot nevezi Martin Buber „Az-világ”-nak.⁶

„Ez a világ valamennyire megbízható, sűrű és tartalmas, tagolása áttekinthető, mindig újra elővehető, csukott szemmel fölmondhatjuk magunknak, s nyitott szemmel ellenőrizhetjük önmagunkat.” (40.)

Az „Az-világ”-ban korlátlanul működik az okság. (62.) Itt nem lehetséges olyan valóság, amelyet ne lehetne a cél-eszköz racionalitás optikájába állítva maradéktalanul elgondolni. Következésképpen ebben a világban nincs valódi »Te«, vagyis olyan jelenlét, amely szabadsága folytán kivonná magát az elgondolhatósággal kezdődő és manipulációban végződő tárgyasító törekvés alól. A »Te« ugyanis természeténél fogva nem rögzíthető, nem tartozik koordinátarendszerhez. (39.)

Csak hogy, mondja Buber, az ilyenformán „rendezett világ nem a világrend” (39.).

Honnan tudható ez? Martin Buber a bibliai *hit* tapasztalatára hivatkozik. Jelen gondolatmenetünkben inkább a gondolkodásról adott leírásunkból következik. A lényegi gondolkodás éppen annak *reflexív tapasztalata*, hogy az ember által elgondolt »világ« és a »világrend« különbözik egymástól. Az eszmélődő gondolkodás pedig ennek a tapasztalatnak a *forrása*. Hogyan lehet a gondolkodás valamely tapasztalatnak a forrása? Úgy, hogy az eszmélődő gondolkodás nem tárgyi leképezés, ezért nem tárgyi tapasztalás határozza meg. A számító gondolkodás tapasztalati mezőjét már mindig betölti a tárgyi világ, ezért nem tapasztalja magának a gondolkodásnak a tárgyalgó munkálkodását. Ezzel szemben az eszmélődő gondolkodás a tárgyiség megszületésének az észlelése, s ezáltal a gondolkodás »világ«-alkotó aktivitásának a megtapasztalása. Ezt az aktivitást csak az eszmélődő gondolkodásban és az eszmélődő gondolkodás által lehetséges megtapasztalni, ezért csakis ez a gondolkodás lehet a „helye” a »világrend«-ről való ama tudásnak, amely meghaladja a számító gondolkodás tudását.

Heidegger ennek a *gondolkodásnak a tapasztalata* alapján állítja, hogy az ember továbbra is rendelkezik az eszmélődő gondolkodás képességével.

⁶ Buber, Martin: *Én és Te*. (Ford. Bíró Dániel) Európa, Bp., 1991. passim.

„Mint ahogyan csak azért lehetünk süketek, mert hallók vagyunk, mint ahogyan csak azért öregedhetünk meg, mert fiatalok voltunk, éppúgy csak azért lehetünk gondolatszegények vagy éppen gondolattalanok is, mivel az ember gondolkodásra való képességet ‘szellemet és értelmet’ birtokol lényének alapjában és gondolkodásra rendeltetett. Csak azt, amit tudva vagy tudtunkon kívül birtokolunk, veszíthetjük el, vagy ahogyan mondják, szabadulhatunk meg tőle.” (275.)

Ezért bár a technikai civilizációt előállító és folytonosan fenntartó gondolkodás nehézkedése roppant nagy, mégis az ember bármikor átválthat a merőben számító gondolkodásról az eszmélődő gondolkodásra, minthogy ez lényegében adott számára, elveszíteni sem tudja. Mindazonáltal, ha az ember lényegéhez tartozik is, éppoly kevésbé adódik magától, mint a számító gondolkodás. A számító gondolkodás az irányadó képzetek néhány évszázada folyó forradalmasodásán alapszik. Ha ennek kidolgozásában az emberi akarat munkált, akkor az eszmélődő gondolkodás sem érhető el akarati elszánás nélkül.

„Az eszmélődő gondolkodás olykor nagyobb erőfeszítést kíván. Hosszabb begyakorlást követel. Nagyobb művességet igényel, mint bármely más valódi mesterség. Tudnia kell azonban várni is, mint a földművesnek, vajon a vetés kikel és beérik-e.” (276.)

A számító gondolkodásról az eszmélődő gondolkodásra való áttérés a gondolkodás megváltoztatása. Ezt görög szóval így hívják: *metanoia*. – De vajon a metanoia nyomán az emberi gondolkodás képessé válik-e Isten gondolására? Befejezésül ezzel kapcsolatban álljon itt egy rövid – tagadó – gondolatmenet.

IV. Gondolkodás az elgondolhatatlan Istenről

Istent nem lehet elgondolni, hanem csak a gondolkodásban mintegy várakozón megidézni. A számító gondolkodás erre eleve alkalmatlan, de hogyan lehet alkalmas az eszmélődő gondolkodás, és mire képes egyáltalán?

A számító gondolkodás annyiban gondolkodás, amennyiben saját maga formálja tárgyait, megalkotva azt a koordinátarendszert, amelyből néz, és amelyben számolva gondolkodik. Ez a gondolkodás nem vizsgálja önmaga optikáját. Ezzel szemben az eszmélődő gondolkodás alapja a gondolkodásnak az a képessége, hogy reflektálni tud önmagára: mintegy látja önmagát. Am ez sem elegendő Isten látására. A gondolkodás hordozó alapjainak feltárása a reflexióban még nem Istennek a megpillantása. A számító gondolkodás nem számol Istennel, nem is tud róla semmilyen formában sem. Nos, a szó szigorú értelmében az eszmélődő gondolkodás sem tudhat Istenről, legalábbis pozitív formában nem. Felkészítheti azonban önmagát Isten esetleges bejelentkezésének észlelésére. Hogyan? Úgy, hogy a gondolkodás önreflexió-

jában megtapasztalt »világ-alkotó« aktivitása nyomán megsejti azt a tudhatatlan tágasságot, amelyben maga a gondolkodás történik. Ezt a tágasságot nevezi az európai filozófia *lét*-nek, amely minden gondolkodásnak és tárgyiságnak, így magának a tárgyi és eszmélődő gondolkodásnak is a végső lehetőségi föltétele. De még ez sem Isten, bár a kegyes bölcseleő gondolkodás mindig is kellő késztetést és jámbor sürgetést érzett és érez arra, hogy e végső transzcendentális föltételét Istennel azonosítsa. A *semper maior* már-már misztikus gondolkodása azonban óvatos: ami gondolható, az nem Isten. Márpedig a transzcendentális reflexió valamilyént mégiscsak *gondolja* önmaga végső lehetőségi föltételét – mégpedig szükségszerűen –, az tehát semmiképpen nem lehet Isten. Lehet az abszolútum: akár az önmagát gondoló gondolkodás (Arisztotelész), akár az, aminél nagyobbat gondolni nem lehet (Canterbury Anzelm), lehet az abszolút szellem (Hegel) – de nem lehet az a bizonyos Isten, akiről a Biblia tudósít. Ez a negatív tudás a legtöbb, amit a gondolkodás gondolva tudhat Istenről. Amúgy pedig a kritikai filozófia is óvatosságra int: ami a tudatban transzcendentális, az még nem feltétlenül transzcendens a tudathoz képest; ami a gondolkodás transzcendentális lehetőségi föltétele, az nem a vallási értelemben vett transzcendencia, akivel Jób perlekedik, vagy aki elől Jónás menekül. A kritikai filozófia állandó és szívós gyanú táplálója, mondván: a ravasz reflexió cselével befogott transzcendencia nem Isten, hanem a gondolkodás elgondoltja, ami lehet szükségszerűség, de valóságossága elmarad Isten valóságossága mögött, aki – tehetjük hozzá a bibliai „gondolkodás” felől – nem foglya, hanem *teremtője* minden szükségszerűségnek. A filozófiai szükségszerűséget csak gondolatisága különbözteti meg attól, amit a Biblia így nevez: bálvány. Minden bálvány szükségszerűségekből épül föl. A kritizmus maradandó érdeme, hogy az általa transzcendentális látszatnak nevezett gyanú – amit sokan tévesen agnoszticizmusnak vélnek – e sajátos veszélyt van hivatva elhárítani: a gondolkodás önnön szükségszerűségeiből faragott metafizikai bálványainak elfogadását. Ez a veszély annál félelmetesebb, minthogy ott támadja meg az embert, ahol a leginkább önmaga fölényes birtokában és a legéberebbnek véli magát: a gondolkodásban. Immár két évszázados filozófiai és teológiai hatástörténete alapján kijelenthetjük: a königsbergi filozófus a legnagyobb bálvány, az elgondolt Isten abszolút bálványa előtti pogány-intellektuális behódolás veszélyétől óvja a gondolkodást.

Nos, akkor tehát hogyan képes a gondolkodás megidézni Istent? Magasra törő kérdéssel indult büszke gondolatmenetünk egy csöndes »talán«-ban ér véget: *Talán* az a gondolkodás képes erre, amely egyé válik Istennel Eckhart mester logikája szerint: „A szem, amellyel Istent látom, ugyanaz a szem, amelyben Isten en-

gem lát; az én szemem és Isten szeme egy szem, egy látás, egy megismerés és egy szeretet.” – hangzik híres mondata.⁷ Nyilvánvaló, hogy itt a legmélyebb és legelevenebb misztikáról van szó, egyesülésről: a gondolkodó és az elgondolt egyesüléséről. Ez azonban kikövetelhetetlen állapot, vallási kifejezéssel kegyelem, ami nem áll gondolkodásunk hatalmában. A mi gondolkodásunknak be kell érnie azzal, hogy nem Istenről gondolkodik – akit mindig csak a *maga* módján, azaz szükségképpen gondolt abszolútumként, nem pedig a *semper maior* Istenként képes elgondolni –, hanem Istennek a vallási tapasztalatban adott valóságáról. Ha ebből a tapasztalatból képes kiemelni a gondolati tartalmat és magában a tapasztalatban szervesen implikált gondolkodást, akkor megtette azt, amit Istennel kapcsolatban egyáltalán megtehet: gondolkodott a *bibliai Istenről* – akiről a gondolkodásnál meszszebb merészkedő hit állítja: az egyetlen valóságos Isten. Ekkor viszont nem is kell várnia Isten esetleges, kiszámíthatatlan bejelentkezésére: az ugyanis már *megtörtént*. Így hát van *min* gondolkodni, és van *mit* meggondolni – a technikai civilizáció világában is.

⁷ Eckhart Mester: *Beszédek*. [»Helikon Stúdió« VII.] (Ford. Adamik Lajos) Helikon Kiadó, 1986. 31.