

Kovács Gábor BŰN, ISTEN, EMBER, ÁLLAT, GÉP

„ (...) és olyanok léztek mint az Isten: jónak és gonosznak tudói” – a Teremtés könyvében a kígyó alakjában megjelenő kísértő jósolja ezt enigmatikusan – igencsak nehezen megfejthető rejtvény elé állítva az embert. Vajon miért kapcsolódik össze a bűnnel – az ősbűnnel – a jó és a rossz megkülönböztetési képessége? Hát nem ez teszi emberré – Isten képmásává – az embert? Nem a morális belátás képessége miatt különbözik az ember a többi teremtménytől? Ha az ember bűnös, akkor bűnében a Teremtő is részes, mert ő írta a paradicsombeli darabba a kígyó szerepét – mondja felháborodottan a maga rezignált szkepticizmusában nagyon is kortársunknak tetsző Omar Khajjám:

*Ki testté gyúrtad a föld rút sarát
s kinek kígyó volt aljas cimborád:
az Ember bűne a Te bűnöd is:
bocsáss meg néki – s Ő is megbocsát!*

/Omar Khajjám: Rubáját, Szabó Lőrinc fordítása/

Paul Ricoeur szerint a bibliai *emberi állapot* paradoxona a szabadság és a bűn lehetőségének elválaszthatatlanságát jeleníti meg.^[1] Magyarázatot ad arra, miként kerülhetett az abszolút jó Isten világába a bűn. A keresztény teológia számára ez kezdetektől fogas kérdés: ha feltételezünk egy Istennel szembenálló gonosz princípiumot a rossz okaként, olyasféle vallási dualizmusnál kötünk ki, mint a perzsa zoroasztrizmus. Isten eszerint nem a világegyetem mindenható teremtője, hiszen a szorító másik sarkában ott áll a hatalomban hozzá mérhető nehézfiú, kettejük különbsége tulajdonképpen csak annyi, hogy egyikük fehér, másikuk fekete mezt visel. A két fél között időtlen idők óta folyó meccsnek nincs abszolút és végérvényes nyertese: hol egyik, hol másik nyer egy-egy menetet, de aztán újra kezdődik a küzdelem: a nagy kozmikus körforgás hajtómotorja éppen ez: fény és sötétség soha véget nem érő párviadala. Ebben a metafizikai konstrukcióban nemigen lehet szó üdvtörténetről, s a bűnnek is más a státusza, mint a monoteizmusban. A zsidó-keresztény vallási tradíció mélyrétegeiben – ezt éppen a teremtéstörténet bizonyítja – ott lappang ez a dualizmus, de Lucifer bukott angyallá stilizálásával végül sikerül úrrá lenni a problémán.



Am nem kevés fejtörést okozott a keresztény teológia számára a másik megoldás: a bűn eredeztetése az ember szabad cselekvéséből. Hogyan egyeztethető ez össze az isteni mindenhatóság részének tekintett abszolút előrelátás képességével? Ha Isten előre látta az ember bűnbeesését, miért nem alakította úgy a dolgokat, hogy ne történhessék meg? Ha pedig nem látta előre, akkor megint csak az abszolút előrelátás, a mindenhatóság szenved csorbát. Az idős és pesszimista Szent Ágostonnál a bűnbeesés pillanata töréspont: az ember előtte képes volt dönteni és cselekedni anélkül, hogy bűnt követne el, a bukás után – megromlott természettel – erre képtelen. A szabadság az eredendő bűn elkövetése előtt a távolmaradás szabadsága volt a bűntől, ezt követően

összekapcsolódott azzal. Ha nem így volna, nem indulna be az üdvtörténet: nem lenne megváltás, borulna az egész metafizikai építmény.

teremtésmítosz

Számunkra ebből a mai napig tartó és fölöttébb szubtilis – ám korántsem öncélú – morálteológiai vitából moralitás és szabadság összekapcsolódása a legérdekesebb. Ennek a látszólag nagyon elvont problémának komoly gyakorlati, ökológiai és bioetikai következményei lettek. A bibliai teremtésmítosz – noha csak egy, bár fontos momentum a soktényezős szituációban, s nem lehet mindent ezzel magyarázni, ahogyan Lynn White teszi^[2] – megrajzolja azt a metafizikai keretet, amelyben az európai, zsidó-keresztény gyökerű civilizáció etikai viszonyulása a természethez elnyeri a maga helyi értékét. A történet kijelöli az ember helyét a természet rendjében. Hasonlatossá válik teremtményéhez, miközben szembekerül az állatvilággal. Kétféle értelemben is: csak neki van halhatatlan lelke, és kizárólag ő rendelkezik a szabadság képességével. A kettő összefügg. Az állatoknak nincsen lelkük, ebből következően nem szabadok.

Nem képesek morálisan minősíthető cselekedetekre. Nem áll hatalmukban sem jót, sem rosszat elkövetni. Így esetükben nem lehet bűnről vagy gonoszságról beszélni: amit tesznek, morálisan semleges. Az ember és a lelketlen állatok viszonya is kívül esik a moralitás szféráján, a rovásukra elkövetett kegyetlenség nem bűn: az állatok nem tekintendők morális személynek, velük kapcsolatban nem kell morális megfontolásokat érvényesíteni.

Ennek vészterhes következményei csak az újkor századaiban mutatkoznak meg, a középkorban ugyanis az elvont teológiai spekuláció és a hétköznapi tudat – amint arra Gurevics orosz történész rámutat^[3] – jelentősen különbözik egymástól. Az igen szívós, búvópatakként továbbélő, pogány eredetű animizmus sok tekintetben oldotta a monoteizmust, átjárhatóvá téve az ember és állat közötti határt. A népi képzeletben, a hétköznapi tudatban vagy éppen a középkori művészetben az emberi gonoszság hagyományosan állati – bestialitásként jelenik meg. A bűnnel végletesen terhelt gonoszságot állati formában képzelik el: a hívőre leselkedő, őt elveszejteni akaró démonok a középkori képzeletvilágban torz, állati szörnyek. Ebbe nyilván erősen belejátszottak a középkori létviszonyok is. Krónikák gyakorta tudósítanak arról, mennyire valóságos volt a ragadozók jelentette veszély az Európát borító hatalmas erdőségekben. A kor embere felettébb elcsodálkozott volna a természet leigázásának újkori programján. Az állat ontológiai státusza bizonytalan és paradox: Isten teremtménye, ártatlan és büntelen lény, ugyanakkor a gonoszság megtestesítője, a radikális Másik, az embertől idegen kreatúra.



Ebbe az ambivalenciába az is bőven 'belefért', hogy a középkori ember az állatokat jogi személynek tekintse, pereket lehetett ellenük indítani, ha megkárosították a termést, elpusztították a megművelt földet. Számos ilyen per jegyzőkönyve maradt fenn. Ezekben bevett gyakorlatnak számított, hogy az állatokat – az emberi alperesekhez hasonlóan – beidézük a bíróságra, védőt rendelnek ki melléjük, aki körültekintően és lelkiismeretesen képviseli védencai érdekeit.[4] Nemegyszer hoznak felmentő ítéleteket, amelyben hangsúlyozzák, hogy Isten teremtményeiről van szó, akiknek joguk van az élethez, de előfordul ennek ellenkezője is; az állatokat kártevésükért elítélik s kiátkozzák. Arra is van példa, hogy a felperes faluközösség egyezkedni próbál a beperelt kártevőkkel, s egy másik területet kínál fel számukra élőhelyként, miközben az állatok ügyvédje ellenőrzi, hogy ez a csereterület valóban alkalmas hely-e védencai számára.

a gubbiói vérfarkas

Assisi Szent Ferenc alakja azért érdekes, mert működése – végül is zárványnak bizonyuló – kísérlet, hogy a természettel szembeni animisztikus–holisztikus attitűdöt beemelje a teológiai szférába. Ferencnél a szolidaritás az egész teremtett világra vonatkozik – ha ez nem volna anakronisztikus, azt is mondhatnánk, hogy premodern, naiv Föld-etikáról van szó –, Nap-fivéréről, Hold-nővéréről, Szél-öcséről beszél, mi több, prédikál a kabócáknak és a halaknak, akik jámbor figyelemmel, áhítatosan csüggnék szavain. Alapvető pedagógiai célzata is van: az eretnekeket akarja igaz hitre téríteni, ez azonban nem csökkenti a gesztus jelentőségét. A Ferenc tetteit elbeszélő *Fioretti* legszebb gyöngyszeme alighanem a várost pusztító gubbiói vérfarkas esete. A szent, hírül véve a farkas által elkövetett gazságokat, személyesen feddi meg az állatot, az pedig – mi mást tehetne – megbánja bűneit, magába száll, s kéz-, illetve mancsfogással pecsételi meg ígéretét. A jószág ezután elballag Ferencsel a város

piacára, ahol épületes prédikáció után szabályos szerződést köt a városi közösséggel, a város meg haláláig tartó apanázst biztosít a korábban oly sok kárt okozó fenevadnak, mert örökre lemond a vérengzésről. A könyv tudósít arról, hogy a szerződést mindkét fél becsülettel megtartotta; a farkas mindennap bekocogott a városba ellátmányért, s olyannyira megszelídült, hogy egyetlen kutya sem ugatta meg, s a város lakói fölöttébb sajnálkoztak, amikor két év múlva végelgyengülésben jobblétre szenderült. A meghunyászkodott fenevad fényesen hirdette az Úr dicsőségét.[5]

Az újkor korai századaiban végképp elillant az esély, hogy a Ferenc-féle magatartás a hétköznapi viselkedést meghatározó civilizációs mintává váljék. Komplex folyamat volt ez, amelynek elemei a kapitalizmustól és a középkori civilizációt káoszba taszító vallásháborúktól az újkori természettudományig fölerősítették egymást; olyan világtörténetileg egyedülálló konstellációt hozva létre, amely megteremtette a modern világot. Sokan hangsúlyozzák, milyen szerepe volt az átalakulásban az új tudománynak, illetve az új világképnek. Lewis Mumford egyenesen intellektuális imperializmusról beszél, amely az emberen kívüli világot leigázásra váró, meghódítandó területnek tekintette, s kulcsszava a hatalom volt.[6] A kor vezető tudománya, a mechanika átfogó világkép mátrixává lett, segítségével mindent gépezetként lehetett értelmezni, a világmindenségtől az állatokig; az antik eredetű, élő kozmosz vízióját a világegyetem nagy órájának képe váltotta fel, Istent a masinériát gondozó órasmester szerepére kárhoztatva. Az új felfogásban az állatok bonyolult, Isten teremtette szerkezetek. Ez teljesen nyilvánvaló – mondja Descartes –, akik már láttak ember alkotta automatákat, azok „az állati testet gépnek fogják tekinteni, amely, mint Isten kezének műve, hasonlíthatatlanul jobban elrendezett, és sokkal csodálatosabb mozgásokat végez, mint akármelyik, amelyet az emberek feltalálhatnak.”[7] Az ember alapvetően különbözik az állatoktól, mert értelmes és halhatatlan lelke van, mondja majd az analitikus és a módszeres gondolkodást a legfontosabb emberi képességnek tekintő karteziánizmus. Jóllehet maga Descartes árnyaltabb álláspontot képviselt, ebben a gondolatkörben mozogva levonható a következtetés: az állatok bonyolult automaták lévén nem képesek szenvedésre.[8]

a szabadság képessége

A karteziánus racionalizmus előfeltevéseit megkérdőjelező romantika egyik előfutára, Rousseau ambivalens álláspontot képvisel: úgy véli, bár az állatok nem rendelkeznek az értelem s az ebből fakadó szabadság képességével, mégis érzőképeséggel felruházott isteni teremtmények, akikkel szemben az embernek kötelezettségei vannak, végső soron tehát ő is bonyolult szerkezetű gépekről gondolkodik. Egyetért ugyan azzal, hogy az ember is gép, de úgy találja – metafizikai és morális megfontolás után –, hogy az *állat-gép* és az *ember-gép* között éppen a szabadság képessége az alapvető különbség: „Úgy látom az állatok valamennyien leleményes gépek csupán, melyeket a természet érzékekkel ruházott, hogy képesek legyenek ellátni magukat, és bizonyos fokig védekezni tudjanak mindazzal szemben, ami pusztulásukat okozhatja, vagy zavarhatja őket. Ugyanezt látom az emberi gép esetében is, azzal a különbséggel, hogy az állat minden cselekedete egyedül a természet műve, az ember viszont hozzájárul cselekedeteihez, amennyiben szabadon cselekszik.”[9]



A romantika a felvilágosodás elvont karteziánus racionalitásának ellenlábasként az általánossal az egyedit, az ésszel szemben az érzelmet, a mechanizmus műviségével szemben a természet organikus voltát állította szembe. De ami megtörtént, nem lehetett visszacsinálni – ahogyan James Burke a szokásos brit pragmatizmussal a francia forradalomról megjegyezte: a baj már megesezt, nincs mit tenni –, a 18. században induló, s a következőben csúcsebességet elérő technológiai fejlődés sodrában az addig jól definiálható fogalmak körvonalai elmosódnak, legtöbb esetben újradefiniálásra szorulnak.

egy akasztott ember

Mary Shelley *Frankenstein*-könyve 1818-ban jelent meg: a jól ismert és később a populáris kultúra szerves részévé vált mű több egyszerű neogótikus horrorsztorinál. A háttorzongató történet mögött a természetes és a mesterséges közötti határ átjárhatóságának problémája, illetve a technológia használatával óhatatlanul felmerülő morális dilemmák – mai szóhasználattal *bioetikai kérdések* – rajzolódnak ki. Mary Shelley megelőlegezi a dilemmákat, amik a gőzgép korában éppen csak felvetődtek, s amelyek majd a biotechnológia korában válnak aktuálissá. Mégis, szükség volt hozzá a korabeli tudományra is. Elterjedt vélekedés, hogy a történethez az inspirációt – a német folklórból ismert kísértetsztorik mellett – Andrew Ure (1778–1857), a glasgow-i egyetem professzorának egy akasztott ember holttestén végzett kísérletei adták.^[10]

A könyv főhőse, Victor Frankenstein a tudomány adta eszközök segítségével az isteni teremtést akarja megismételni: hullák szerveiből mesterséges embert hoz létre. Frankenstein Mary Shelley számára a modern idők Prométheusza, s korántsem pozitív figura, inkább a modern világ mértéket vesztett hübrisze, az 'istentelen' tudomány képviselője, aki gögijében nem számol azzal, hogy teremténye kiszabadulhat ellenőrzése alól. Az író sugallta tanulság egyértelmű: a tudomány nemcsak áldás. A történetben erős a morális dimenzió. Amikor a

szörny találkozik a tudóssal, teremtője szemére veti felelősségét. A mesterséges teremtmény nem bűnös, tetteinek mozgatórugója csupán az öfenntartási ösztön. „Az élet, bár lehet, nem más, mint kínok halmaza, kedves nekem, s meg is fogom védeni. Ne feledd, te alkottál erősebbre, mint tenmagad vagy. Magasabb vagyok, mint te, s tagjaim hajlékonyabbak. (...) Emlékezz rá, én a teremtményed vagyok. Ádámoknak kéne lennem, de olyan vagyok, mint a bukott angyal, akit megfosztasz minden örömtől, pedig nem is tett semmi rosszat. Mindenütt boldogságot látok, s ebből csak én vagyok visszavonhatatlanul kirekesztve. Én jót akartam, és jó voltam. A nyomorúság faragott belőlem démont. Tégy boldoggá, s megint érényes leszek.”^[11]

A viktoriánus gondolkodók általános vélekedése, hogy az organikus és a gépi princípium metafizikai szembenállásának kozmikus korszakában élnek. A skót Thomas Carlyle ezt nagyon világosan megfogalmazza: „Ha arra kényszerülnénk, hogy korunkat egyetlen jelzővel jellemezzük, abba a kísértésbe esnénk, hogy ne heroikus, vallási, filozófiai vagy morális korszaknak nevezzük, hanem mindenekelőtt mechanikusnak. Ez a Gépezet korszaka, a szó belső és külső értelmében.”^[12]

micsoda veszteség

A gépi–organikus oppozíció a viktoriánus irodalom és filozófia gyakori toposza ^[13]. John Stuart Mill is meghatározónak látja: „Még ha lennének ily olyan gépek – ember formájú automaták –, amelyek tudnának házat építeni, gabonát vetni, pereskedni, sőt templomokat emelni és imádkozni is, képzeljük el, micsoda veszteség lenne ezekre kicserélni akár azokat a férfiakat és nőket, akik ma benépesítik földünk legcivilizáltabb részeit, noha e férfiak és nők minden bizonnyal csupán tökéletlen mintapéldányai azoknak, akiket a természet létre tud és létre is fog hozni. Az ember nem minta után készült gép, amelyet úgy lehet működtetni, ahogy előírják neki, hanem olyan fa, amely az őt élővé tevő belső ösztönzéseknek megfelelően akarja koronáját minden irányban növelni és fejleszteni.”^[14]



Est betua in mari que grece aspido delone dicitur Aspido ul
 Latine u aspido testicudo. Cetero etiam dicta. ob *sete.*
 immunitate corporis. est enim sicut ille q̄ exceptu

Jóllehet a Frankenstein-történet éppenséggel azt példázta, hogy a modern technológia segítségével átjárhatóvá válik a mesterséges és természetes közötti határ, a század második felében a darwinizmus térhódításával párhuzamosan egyre többen próbálkoznak az etikai értékek felülvizsgálatával. Például a Nietzsche által halottnak deklarált Isten és a felettebb ellentmondásosnak bizonyuló emberi természet helyett a külső természetben próbálják megtalálni. Minden attól függ azonban, hogy milyen természetképet konstruálunk magunknak.

ideológiai igazolás

Mert a különböző természetképekből egymással szöges ellentétben álló etikákat lehet levezetni. Míg Kropotkin a kölcsönös segítséget tartja a legfőbb természeti törvénynek, s ezt teszi elsődleges etikai elvvé, a szociáldarwinisták természetképében szakadatlan élethalálharc zajlik. Az agyarak és karmok véres csatája az evolúció legfőbb hajtómotorja. A helyes emberi viselkedést szabályozó etikai maximát a túlélésért folytatott élethalálharcban vélik föllelni.[15] Mumford joggal írja, hogy Darwin elméletének népszerűségét az a társadalmi környezet is magyarázza, amely az értelmezőket körülvette. Az állítólagos természeti élethalálharc nem a természetben zajló folyamatok modellálása, hanem a 19. századi kapitalizmus társadalmi valóságának a természetbe vetítése, és egyben legitimálása. A természetes kiválasztódás szociáldarwinista interpretációja a korabeli ipari társadalom mohóságát, könyörtelenségét és embertelenségét szentesítette. Ideológiai igazolást adott a század végi imperializmusnak, menlevelet a gyarmati kizsákmányolásra, a bennszülöttek gyötrésére. Hiszen mindez a természet parancsaként értelmezett törvény átültetése a társadalmi gyakorlatba: az erősebb, életképebb faj maga alá gyűri a gyengébbet, az életképtelent.[16] Darwin sem volt teljesen vétlen abban, hogy koncepciója erre az értelmezésre is lehetőséget adott – állítja Mumford. Nem tett ugyanis különbséget a túlélés ténye – amely az egyéni képességek mellett számos egyéb tényező függvénye – s a biológiai fejlődés fogalma, a körülményeknek megfelelő alkalmasság és a tökéletesedés között. Kortársai számára egy fölöttébb népszerűnek bizonyuló mitológia konstruktőre lett.

Gép, ember, természet viszonyának problémája az első világháború után különös élességgel vetődött fel. Ez volt az emberiség első, totális technológiai háborúja, amely materiálisan és kulturálisan megalapozta napjaink globális techno-civilizációját. A modern nagyvárosi folklórban a hullák szöveteiből összefércelt szörny-ember mellett megjelent az ember és gép szimbiózisából születő *cyborg*, vele a lélekvesztés motívuma. S a kínzó kérdés: félelmünk vagy csodálatunk tárgyát kell-e látnunk a gépben?

A weimari Németországnak kiemelt szerepe volt a történetben. A háború utáni modernitáskrisziss sajátos nagyító-lencseként funkcionált: megnövelte, új dimenzióba helyezte a századvégi modernitáskritikát; ami akkor keveseket izgató elitista gondolati játék vagy ifjúsági szubkultúra volt,[17] most világszellemként, általános korhangulatként jelentkezett. Legismertebb és legnépszerűbb kifejezője a *kultúra–civilizáció* ellentétpárjára épülő spengleri történetfilozófia.[18] A *Nyugat alkonyának* első kötete 1920-ban bestseller lett. A német olvasók úgy érezték, róluk szól. A befogadást megkönnyítette a könyv közérthető és szuggesztív stílusa, ami távol állt a német filozófia homályosságától. Spengler piacképesen fogalmazta meg a német kultúrkritikából kinövő és a konzervatív forradalom eszmekörében megmártózó gondolatokat.[19] Nincs nála közvetlen ökológia, de fő strukturáló elve kultúra és civilizáció ellentéte, a természeti és mesterséges világ, az organikus és mechanikus létszféra, lélek és szellem éles szembeállítás.

a fausti feltaláló

Spengler víziójában elkerülhetetlenül beköszönt az új cézárizmus kora, amikor is a pénz urai a történelem süllyesztőjébe kerülnek, s felváltja őket a föld és a vér hatalmát megtestesítő új elit.[20] Organicista társadalmi vízió és antiindividualista kollektívizmus azonban nem járt együtt: Spenglernél a majdani új elit legfontosabb erénye, a romantika hősmítoszáinak modern visszfénye, a heroizmus. A racionalizmus elutasítása és a modern technológia igénye között feszülő ellentmondás feloldása, hogy a gép megjelenését nem a mechanikus rációból eredeztette, hanem a feltaláló organikus-intuitív teremtő aktusából vezette le. Spengler szerint a gép a Nyugat fausti dinamizmusának terméke, benne a hatalom akarása testesül meg: „(...) a fausti technika valami egészen más (...) azért nyomul be a természetbe, hogy *uralkodjon* fölötte. (...) A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. Akaratának őseje, vízióinak megvilágító ereje, gyakorlati gondolkodásának acélos

energiája azok számára, akik idegen kultúrából néznek rá, kísérteties és érthetetlen (...) A *scientia experimentalis* – ahogy annak idején Roger Bacon a természetkutatást definiálta –, amely a természetnek emelőkkel és csigákkal való erőszakos vallatásával kezdte, ma gyárkéményekkel és aknatornyokkal borított területek formájában áll előttünk. (...) Újra és újra csak nem tudtak ellenállni ennek a becsvágnak: kicsikarni Istentől titkát, hogy maguk válhassanak Istenné. (...) A gép az ördög szerszáma: mindig is így érezték ezt az igazi hívők. (...) Kolumbuszt és Kopernikust a távcső, a mikroszkóp, a kémiai elemek és végül a korai barokk technikai eljárásainak hatalmas tömege követi.



De követi – a racionalizmussal együtt – a gőzgép feltalálása is, ami mindent felborít (...) A természet egészen eddig szolgálatot teljesített, most rabszolgaként igába hajtják (...) A gépek határozzák meg az emberi élet értékét. A munka válik az etikai gondolkodás központi kategóriájává.”[21]

poszthumán világ

A technicizálódás az ember természetből való kiszakadásának következménye. Jól látja az uralom igényének hübrisz-jellegét, ám ez koránt sincs ellenére. Nem tagadja nosztalgiáját a középkor kisvárosi világa után, amelyben az emberi kéz műve még szervesen simul a természetbe –, de lelkesülten ecseteli a földkerekséget behálózó technológia nagyszerűségét[22]; Marinettit idéző eufóriával jeleníti meg a *poszthumán* világot: „Tolakodó és felfelé törő, és éppen ezért a gótikával mélyen rokon életérzés ez (...) Mámorittas lélek akarja átszelni a teret és az időt. Megnevezhetetlen vágy csal határtalan távlatokba. Az ember szeretne eloldódni a földtől, egybeolvadni a végtelennel, leküzdeni a test kötöttségeit és a világűrben a csillagok között keringeni. Amit annak idején Szent

Bernát izzó, hevült áhítata keresett, amit Grünewald és Rembrandt háttereiben megfestett, és Beethoven utolsó vonósnégyeseinek éteri hangzásaiban megénekelte, az tér vissza megint a találmányok hosszú sorának átszellemült mámorában. (...) ezért a kínzó becsvágy a rekordok és meghódíthatlan lehetőségek után; ezért jönnek létre óriási csarnokok az óriási gépek számára, hatalmas hajók és hídfesztávolságok, eszelős építkezések fel a felhőig (...) És ezek a gépek a maguk megformáltságában egyre embertelenebbekké, egyre askétikusabbakká, misztikusabbakká, ezoterikusabbakká válnak. Az egész földet behálózzák finom erőik, áramlataik, feszültségeik végtelen szövedékével.”[23]

Mindebből Spengler számára szociáldarwinista etika következik. A technika és ember kapcsolatát tárgyaló kései írásának központi motívuma a modern gépi technológia. Szó sincsen itt természettörvényként érvényesülő kooperációról a fajok között. A domináns viszony: ragadozó és környezete, amiben a környezet az ember életét biztosító, neki az erősebb jogán járó zsákmány. A modern technológia a spengleri koncepcióban lényegében ugyanezt a célt szolgálja, végső soron a biológikumban gyökerezik, jóllehet kiteljesedése kulturális konstelláció függvénye. Valódi lehetőségeinek kibontakoztatására csak a fausti kultúrában van mód.[24] A feltaláló-konstruktőr a fausti mágus egyenes ági leszármazottja, aki a föld misztikus hatalmait a megfelelő varázsigékkel mozgósítja.[25] A technológia tehát újra varázssal telíti a kihűlt, laposan racionalista és unalmasan haszonelvű világot. Nem az a célja, hogy biztonságosabbá és kényelmesebbé tegye az életet, éppen ellenkezőleg: az erők korát hozza el, amelyben a gyenge legfeljebb feltétlen engedelmességgel hódoló szolgáló lehet.

nyugodt tekintet

Spengler – egyébként egyetemista korában zoológiát hallgatott, s egy elveszett dolgozata a látás szerveinek kifejlődésével foglalkozott[26] – pályája vége felé írt technikafilozófiai esszéjében összekapcsolja az ember ragadozó mivoltát és a látást: „*Márpedig az ember ragadozó. (...) A ragadozó mozgó élet legmagasabb formája. (...) A ragadozó szeme kijelöli a célt. (...) A látásnak e módjában, amely csak a legnemesebb ragadozókra jellemző – a növényevőknek, például a patásoknak oldalt álló szemük van, melyek mindegyike *perspektíva nélküli* benyomást ad – már ott van az *uralkodás* eszméje. A világ képe: *uralkodás* a környezeten a szem által. (...) Végtelen hatalom honol e messzire néző, nyugodt tekintetben; a *főlény* és az *igazi hatalom* tudatán alapuló szabadságérzés, valamint annak biztos tudata, hogy nem lesz a zsákmánya senkinek. Mert zsákmány a világ! S e tényből nőtt ki végül is az ember kultúrája.*”[27]

A technikafilozófus Spengler alapvető ellentmondásba keveredik a kultúrmorfológus Spenglerrel: kultúrfilozófiáját az organikus kultúra és a mechanikus civilizáció szembenállására alapozza, technikafilozófiájában viszont a technológia naturalizálásával eltünteti a természetes és a mesterséges szféra közötti szakadékot. Heideggernek igaza van: Spengler a Nietzsche-féle Übermensch-etikát naturalizálja.



Ernst Jünger – a korabeli német kultúrkritika népszerű alakja – ugyancsak arra a következtetésre jut, hogy a természeti erőként megjelenített technológiával vívott világháború legfőbb következménye az organikus és mechanikus különbségének eltűnése.[28] A háború utáni helyzet nem végleges: a világ átmeneti állapotban van: egyszerre műhely és múzeum, egyszerre vannak jelen egy anakronisztikus régi korszak relikviái és egy új még félkész szerkezeti elemei. Központi fogalma a *Gestalt*, olyan alak vagy forma, amely egy történelmi korszakot jellemez, egyfajta totalitás.[29] Afféle ősmintaként kívül áll a történelmen, miközben meghatározza az adott kor alapmintázatát. Az átmeneti időszakban a régi, eltűnőfélben lévő polgár *Gestaltja* és a felemelkedő munkás *Gestaltja* között folyik a harc. Munkás és polgár világa alapvetően különbözik. A jövő a munkásé, akin Jünger távolról sem a burzsoá társadalom alávetettjét érti; az új korszak világtörténelmi típusa ő, egyszerre harcos és dolgozó, benne testesül meg az új *Gestalt*, történelmi küldetése az új világ felépítése, amelynek ő az igazi ura. A munka Jüngernél metafizikai jelleget ölt, az egész univerzumot betöltő ontológiai dinamizmusként jelenik meg – ott van az emberi kéz, a szívdobogás, a kultúra és a művészet ritmusában, az atomok és a csillagok mozgásában. A régi, polgári korszak fogalmi és az ezek közötti ellentétek többé nem érvényesek. Igaz ez az individuum és a tömeg, szabadság és szolgaság, természet és kultúra, vér és morál, ész és ösztön anakronisztikus szembeállítására. Az individuumot felváltó típus lényege éppen a polgári individualitás meghaladása.[30]

vér és rög

A típus jellemzően maszkkal takarja egyediségét – a katonák gázmaszkja és a női smink egyaránt ezt a célt szolgálja. A munkás korszakában a társadalmi viszonylatok többé nem mechanikusak és szerződészerűk, hanem organikusak és elementárisak, nem a vértelen humanisztikus morál, hanem a vérben és rögben

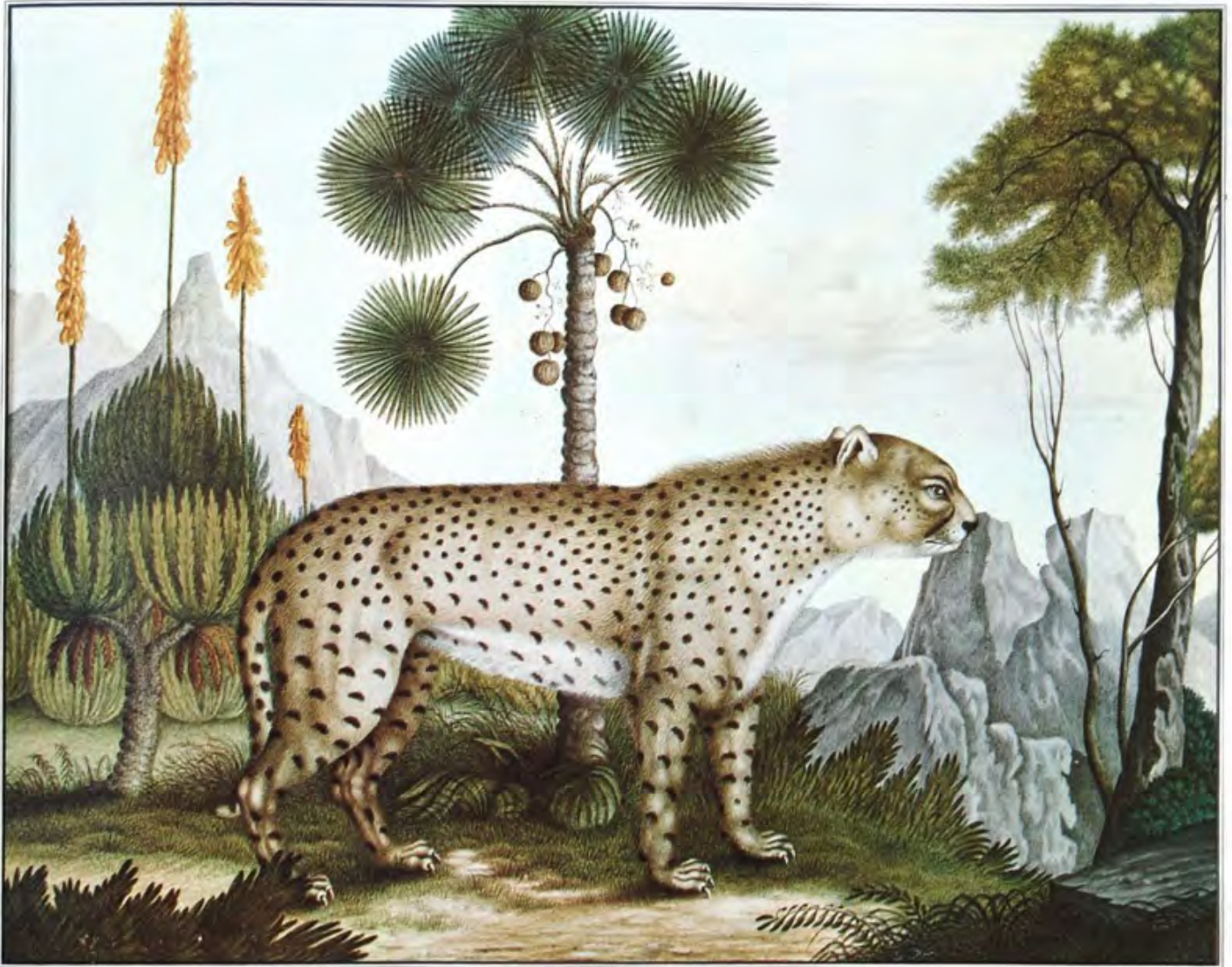
gyökerező harci etika határozza meg ezeket. Ennek legfőbb törvénye minden korban ugyanaz: az ellenség megölése.[31] A technika nem semleges eszköz, és egészen mást jelent a polgárnak meg a munkásnak. Előbbi számára védőgát: elválasztja őt a természettől,[32] megóvjja annak veszélyeitől, kényelmes és biztonságos világot konstruál. Ám ez ellentmond a technika valódi természetének, használata szétzilálja a polgári világot. A technika a polgár számára a haladás eszköze, amelytől az ésszerűség és a moralitás irányította társadalmat reméli.

Ám a technika igazi rendeltetése, hogy összekösse az embert a veszélyekkel teli természeti világgal. A munkás a technikát nem az organikus és mesterséges világ szembeállítására, hanem a kettő egybeolvasztására használja[33] – vállalva az ezzel járó halálos veszélyt, amelyre hősiességgel reagál. A katasztrófák nagy száma – a jelenséget Jünger olyan fontosnak tartotta, hogy összeállított egy katasztrófák fotóit tartalmazó kötetet – a technika polgári jellegű, inadekvát használatának jele. A technika igazi valója csak a most kibontakozó új történelmi korszakban válik nyilvánvalóvá: az a mód és forma, ahogyan a munkás *Gestalt*-ja mobilizálja a világot. Ha ez a megállapítás ismerős, nem véletlen: Jünger megjövendöli a háború utáni globalizációt. Az amerikai taylorizmus és fordizmus társadalom- és iparszervezési módszereit buzgón adaptáló weimari Németországban mindezt már sejteni lehetett. Akkor amerikanizmusnak hívták, s olyan kulturális jelenségekre is alkalmazták, mint a jazz. Hermann Keyserling – Jünger és Spengler mellett a korszak populáris esszé-filozófiájának harmadik legismertebb képviselője – vaskos könyvet ír Amerikáról, ami számos konzervatív értelmiségi szerint már akkor az európai kultúrát fenyegető legfőbb veszély.

Maga Jünger – legalábbis a harmincas évek elejéig – igenli a technika uralta új világot. Amikor a technika varázskörébe lépünk – írja –, elkerülhetetlenül vagy-vagy szituációba jutunk. Vagy elfogadjuk az új technikai eszközöket és beszéljük nyelvüket, vagy elsüllyedünk. Lényeges gondolat, hogy a technika nem csupán eszközök összessége, hanem új nyelv, vagyis szimbolikus világ. Az ember a technicizálódás folyamatának nemcsak alanya, hanem tárgya is: ez óhatatlanul átalakítja egész életvilágát. Azok az elmaradt országok, amelyek most kezdenek gépeket használni, láthatatlan adófizetői státuszba kerülnek, s ez szétrobbantja a régi kötelekeket. A technikai eszközök felbukkanása megoldhatatlan társadalmi problémák sokaságát eredményezi – végül sűrű szövésű hálóként alakul a technikai tér, amelyben minden új eszköz rendszerbe illeszkedik. Az addig ismeretlen és megoldhatatlannak látszó helyzetek egyszeriben átláthatóvá és érthetővé válnak. Megoldásuk – persze mindig technikai jellegű – prognosztizálható. A változás üteme egyre gyorsabb, az új korszak talán legfontosabb jellemzője a növekvő sebesség. A termékek és javak egyre nagyobb mennyiségű előállítására sajátos kontrasztot képez a tömegek növekvő nyomorával. Nem marad semmi állandó – kivéve a változás. Lelepleződik organikus és mechanikus egysége: a technika szervvé válik, hatalomként lép fel, s minél tökéletesebb, annál organikusabb.[34]

szintetikus változat

Jünger próféciája óta közel egy évszázad telt el, s kiderült: jelenünk filmjének forgatókönyve volt. Az elmúlt évtizedekben sikerült reprodukálni a bibliai teremtéstörténet néhány keretfeltételét. Rendelkezünk a teremtés hatalmával: elő tudjuk állítani az Évát megkísértő kígyó szintetikus változatát, s van már elektronikus megváltónk is. De mintha elveszítettük volna, amiért az első emberpár oly nagy árat fizetett: a jó és a rossz megkülönböztetésének képességét.



A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

[1] Paul Ricoeur: 'Az Ádám-mítosz és a történelem eszkatológiai víziója'. Fordította: Martonyi Éva. In: *A hermeneutika elmélete I. Szöveggyűjtemény*, Szeged: József Attila Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtörténeti Tanszék, 1987, 123–177.

[2] Lynn White Jr.: 'Ökológiai válságunk történeti gyökerei'. Fordította: Kiséry András. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Humánökológiai olvasókönyv. Budapest: Osiris, 2000, 27–35.

[3] Aron Jakovlevics Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Budapest: Gondolat, 1987.

[4] Luc Ferry: *Új rend: az ökológia*. Fordította V. Tóth László. Budapest, 1994, 7–20.

[5] Assisi Szent Ferenc *Virágos Kertje – Fioretti*. Fordította: Kapossy József. Budapest: Atheneum, é. n., 124–128.

- [6] Lewis Mumford: *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1970, 118–119.
- [7] 198. Descartes: Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről. In: *Válogatott filozófiai művek*. Fordította: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980, 198.
- [8] Luc Ferry: i. m. 81.
- [9] Jean Jacques Rousseau: Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. In: U.ő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Fordította Kis János. Budapest: Magyar Helikon, 1978, 95.
- [10] Erre Mester Béla kollégám hívta fel a figyelmemet, amiért ezúton is köszönetet mondok. Lásd: Béla Mester: Space and Time in a Global World. *Synthesis Philosophica* 47 I/2009, pp. 136–137,
- [11] Mary Shelley: *Frankenstein, vagy a modern Prométheusz*. Fordította: Göncz Árpád. <http://mek.oszk.hu/02700/02735/02735.htm#12>
- [12] Thomas Carlyle: *Signs of the Times* (1829), <http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html>
- [13] Herbert L. Sussmann: *Victorians and the Machine*. The Literary Response to Technology. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 6. o.
- [14] John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Fordította: Pap Mária. Budapest: Magyar Helikon, 1980, 117. o.
- [15] Richard Hofstadter monográfiája – a szociáldarwinizmus hatásáról az amerikai gondolkodásra – az európai helyzet szempontjából is érdekes: *Social Darwinism in American Thought*. Revised edition, Boston: Beacon Press, 1955.
- [16] Lewis Mumford: 'Darwin: Mythology and Ecology'. In: Lewis Mumford: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972. 197.
- [17] Martin Green: *Mountain of Truth. The Counter Culture Begins*. Ascona, 1900–1920. Hannover & London: Published for Tufts University by University Press of New England, 1986.
- [18] Spenglerre vonatkozóan több kitűnő monográfia is rendelkezésre áll: Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit* München: Verlag C. H. Beck, 1968, Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München: Verlag C.H. Beck, 1988, Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor, 2009.

[19] A konzervatív forradalom fogalmára vonatkozóan lásd: Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

[20] Uo. 232–273.

[21] Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II*. Fordította: Simon Ferenc. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1994, 719–721.

[22] Korábban szembeállítja a korabeli dekadens humán kultúra világát a technika világával, és megvetően anakronizmusnak bélyegzi az előbbit, mint amiből már elillant az élő szellem: „Elcserélném a mai, iparszerűen űzött művészet minden díszes kacatját, a festészetet és építészetet is beleértve, egy gyors gőzhajó, egy acélszerkezet vagy egy precíziós gép tökéletesen tiszta és nagyfokú intelligenciáról árulkodó formáiért vagy bizonyos kémiai és optikai eljárások kifinomult eleganciájáért.” (*A Nyugat alkonya. I*, Fordította: Juhász Anikó és Csejtei Dezső, 89.)

[23] Uo. 721–722.

[24] Spengler technika-képére vonatkozóan lásd: Gilbert Merlio: 'Spengler und die Technik'. In: *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübbe* Herausgegeben von Peter Christian Lude. München: Verlag C. H. Beck 1980, 100–122.

[25] „A technika feltételezi a megigézés és elvarázslás szellemi képességeit A teoretikus kritikus szellemű jós, a technika embere pap, a feltaláló próféta (...) A modern varázsló képe: egy kapcsolótábla karokkal és kijelzőkkel, melynek segítségével a munkás egy gombnyomásra hatalmas erőket hoz működésbe, anélkül, hogy annak lényegéről bármi sejtelve volna. (...) A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. (...) Újra és újra csak nem tudtak ellenállni ennek a becsvágynak: kifürkészni Istentől titkát, hogy maguk válhassanak Istenné. Azért fürkészték a kozmikus taktus törvényeit, hogy aztán erőszakot kövessenek el rajta; a gép eszméjét mint egy olyan kis kozmosz eszméjét teremtették meg, amely már csak az embernek engedelmeskedik.” /Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II*. Fordította: Simon Ferenc. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1994, 375, 716, 719–720./

[26] Anton Mirko Kocktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit* München: C. H. Beck, 1968, 68.

[27] Oswald Spengler: Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához. In: *Uő: Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Fordította: Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Budapest: Noran Kiadó, 2013, 114, 116–117.

[28] Jüngerre vonatkozóan lásd: Jeffrey Herf: i. m.: 70–108., Michael E. Zimmerman: i. m.: 46–65.

[29] Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6., Essays II. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 38–39.

[30] Uo. 129.

[31] Uo. 119.

[32] Uo. 54–55.

[33] Uo. 196–197.

[34] Uo. 197.

kép | Bestiáriumok illusztrációi