

tárt mégsem lehetnek képesek átlépni; továbbá arra is, hogy Kosztolányinál az 1930-as években az állati mibenléte már nem egyértelmű: az nem egyszerűen az emberi lét oppozíciójában, hanem kérdésként jelenik meg. Pataki Viktor tanulmánya pedig a madárénekek – és általa a természetlira – költészettörténeti hagyományát és a madarak Oravecz Imre költészetében játszott szerepét tárgyalja.

Az összeállítás tehát kettős fókusszal bír: tanulmányai egyfelől az állat, az ember és a nyelv viszonyát vizsgálják, másfelől az állatmotívumok prózapoétikai és -történeti, valamint az állat egy formájának költészettörténeti dimenzióiba nyújtanak betekintést. Reméljük, hogy az itt közölt írások nemcsak ráirányíthatják a figyelmet az irodalomtörténet hazánkban eddig kevésbé tárgyalt, ám annál jelentősebb vonulatára, hanem hasonló jövőbeli kutatások számára is inspirációul szolgálhatnak.

EISEMANN GYÖRGY

## *Az eszkimó és a fóka*

BIOPOÉTIKAI ALAKZATOK A ROMANTIKÁBAN

Napjaink biopoétikai tájékozódásai olykor az egzisztenciális nivellálás bővületében élnek, s nagy igyekezetükben arra is képesek, hogy az antropológiai és az etológiai jelenségeket az emberi és az állati *világ* összefüggései szerint értelmezzék, mintha az előbbi önismerete az utóbbi idegensége felől is nélkülözhetetlen tapasztalatokat nyerhetne. Holott a kettő különbsége – és lehetséges kapcsolataik sajátossága – eleve abból adódik, hogy a bioszférának éppenhogy saját „világa” nincsen. Bár e különbségtételt sokan mesterkéltnek vélik – mint például Jacques Derrida, aki szerint a filozófia az emberi léteget úgy határolja el, hogy az állatot megfosztja a világ fenomenológiai fogalmától és a nyelvtől. Ezért illeti kritikával Martin Heidegger álláspontját, az *Unterwegs zur Sprache* sorait: „A világ mindig a szellem világa (*geistige Welt*). Az állatnak nincs világa, környező világa sincs.”<sup>1</sup> Azért nincs, tehető hozzá, mert a világ mint olyan alkotása-érzékelése nemzedékeken átívelő idői folyamatok – tehát az áthagyományozódó emlékezet – velejárója: a régmúlt tapasztalatából és a jövőre várakozásból bomlik ki. Amennyiben a történelmi távlatú szellemi kontinuitás megszakad, az ember maga is világ nélküli lesz.<sup>2</sup>

Mindenesetre nehéz tagadni, hogy a világ „fenomenológiai és nyelvi” megalapozású ontológiája – a nemzedéki emlékezettel együtt – kevésbé tűnik az állati létezés meghatározó összetevőjének. Ebből a nyelvi-emlékező történetiségből – a múlt és a jövő időiségében létesülő változékony állapotából – következik továbbá az emberlét *meghatározatlansága*, a modern antropológia egyik kiinduló tétele, a milétozi Anaximandrosz apeiron-elméletére hivatkozó, az embernek ennek nyomán Nietzsche-nél is kidomborított *határtalansága* („noch nicht festgestellte Tier”), mely éles ellentétet mutat az állat jól körülhatárolható viselkedésével.<sup>3</sup> Mind a preszókratikus filozófia kutatása, mind annak nietzschei értelmezése rávilágít, e határtalanság egyáltalán nem végtelenséget jelent, hanem a szilárd stabilitás, a határo-

zott körvonalak hiányát. Az iménti tézisekből levonható következtetés szerint tehát az ember és az állat szembesítésében az előbbihez tartozik többek között a végesség, az időiség tudata és az egzisztenciális határolatlanság, míg az utóbbihoz az időtlenség és a létforma határoltsága. Vagyis éppen a végesség tapasztalata föltételez határolatlanságot, míg a végtelenségé egzisztenciális határoltságot. E fogalmak vázlatos applikálásához a romantikus eszmetörténet és a korabeli magyar irodalom néhány fejleménye is fontos adalékokat nyújt.

A romantikus filozófiai antropológia „kályhájának” tartott herderi életmű kezdeti szakasza az ember és az állat különbségét többek között az előbbi világra *nyitottságának* és az utóbbi „szférikus” (határolt) környezeti függésének az ellentétében látja. E korai felfogásától azonban, mely az 1772-es *Értekezés a nyelv eredetéről* című tanulmányában is megfogalmazódott,<sup>4</sup> Herder később határozottan eltávolodik. Mégpedig olyképp, hogy elutasítja a felvilágosodás korának átfogó, egységesítő és utópisztikus-teleologikus történelemszemléletét, ezzel összefüggésben az emberi nyitottságból célba vehető társadalmi *integrációt*, hogy helyette az ön-elvű kultúrák sokféleségét ismerje el. Talán meglepő, de a nyitottság ilyen ambíciója – mint a valahonnan valahová nyitás óhatatlanul terjeszkedő attitűdje – és a sokféleség türelmes elfogadása már e távlatban is *kizárják egymást*. E kölcsönös tagadás szinte teljesen feledésbe merült, manapság tiltakozást válthat ki, mivel éppen a kettő összefüggése tűnhet természetesnek. Legfeljebb a közelmúlt kolonializációs vitái vették a maguk módján figyelembe, hogy az emberiségre mint egészre irányuló és ekként megnyíló stratégia képviselője távolról sem ártatlan állapot. Univerzalista törekvése eleve kizárja, vagy éppen a magához hasonítással kioltja a „másságoknak” a kiinduló nézetből hozzáférhetetlen tartományait, így nem képes az idegenséget önnön idegenségében hagyva elismerni. Eszerint amilyen mértékben mondunk igent az ember „egyetemességére”, olyan mértékben tagadjuk egyes kultúráinak meghaladhatatlan eltéréseit, összemérhetetlenségét. Herder munkássága észleli, feltárja s egyúttal leplezni próbálja e feszültséget.<sup>5</sup> Egyrészt a sokféleség elismerése során kifejti, minden nemzet boldogulásának lényege, középpontja önmagában van. Másrészt, ezzel ellentétes módon, az európai civilizáció humanitásfogalmát kiterjesztené az egész emberiség értékrendjének meghatározásához. Az emberiségre tekintő nyitottság utcája tehát már itt is szükségképp egyirányúnak bizonyul. A romantika korában artikulálódó dilemmának igen találó posztmodern folytatása olvasható Richard Rortynál, aki ugyancsak arra a következtetésre jut, nincsen kultúrák feletti metapozíció, holott az ezredvégen napirendre került a „koz-mopolita világtársadalom” olyan építése, mely a domesztikálandó másik fél tiltakozására álszent toleranciával válaszol, a saját normák szerinti cselekvés általános jogaira hivatkozva.<sup>6</sup>

Kétségtelen, vagy legalábbis remélhető, a felvilágosodás átfogó társadalmi utópiájának „nagy elbeszélése” éppúgy végleg felbomlott, mint történelmi – és eszmetörténeti – ikertestvérének, a forradalmi terror üdvözítő erejének az ideológiája. Madách Imre művében, *Az ember tragédiájában* a jakobinus hatalom párizsi színen az első mondat így hangzik: „Egyenlőség, testvériség, szabadság!” A második pedig így: „Halál reá, ki el nem ismeri!” E kettősség – voltaképpen szoros összefüggés – a mondottak alapján szükségszerű, s a levonható következtetés a modern

történelem alaptapasztalatává és immár a posztmodern eszmélkedések közhelyévé vált. Elég a mondott „nagy elbeszélések” kritikáját, a felbomlásukhoz reflexszerűen idézett Jean-François Lyotard tézisét figyelembe venni annak belátásához, hogy az emberiség mint általában vett közösség – mint egyetlen átfogó narratíva alanya – nem létezik, egyetemességének eszméje teljesen alaptalan fikció. S ha így van, akkor az általános fejlődés és kiegyenlítődé, melybe a visszamaradottnak és provinciálisnak látott lokálisok csatlakoznának, egyrészt naiv tündérmesének, másrészt pusztító, a kifosztást igazolni akaró ideológiának bizonyul. A mindent átfogó összembari világra hivatkozás öncsaló és megtévesztő hatalmi stratégiaként vagy a madáchi paradoxonnal jellemezhető jakobinus rögeszmekeként lepleződik le. Általános és egyetemes emberi történelem mint olyan tehát nincsen, csak az egyes emberi közösségeknek lehet egyáltalán történelmük.<sup>7</sup> Egyébként Herder végül szintén a humanizmus egységesítő fogalmának cáfolatánál kötött ki, miként egyre általánosabb 19. századi felismerésnek mutatkozott, hogy az egységes világtörténelemben gondolkodás pusztán a nyugati világ önelvű integrációján s annak hódító kiterjesztésén alapul.

Mindebből megkerülhetetlen következmények adódnak. Ha egyetemes emberi közösség és annak történelme kulturális értelemben nem létezik, ahogy nyelve sem, akkor az emberi lények bárhogy felfogott összessége, az ún. emberiség nem alkothat koherens szellemi-társadalmi együttest. S ha továbbá az „emberiség” nevű elvont névszónak megfeleltethető globális társadalmi gyakorlat és kulturális tapasztalat nincsen, akkor a homo sapiensként rendszerezett földlakók tömege fogalmilag csak egyetlen módon hozható közös nevezőre: biológiailag, mintegy az állati lét fentebbi normái szerint. Az emberiségként jelölt konglomerátum csakis ilyen összetartozás mintájára tartható valamilyen evilági közösségnek, ezen kívül semmi sem lehet univerzális benne. Mint immanens képződmény – a humanista antropológia szekularitása felől – merőben biológiai tartalmúnak bizonyul tehát, mely kulturális szintről megragadhatatlan, szellemi egészként értelmezése önellentmondásos igény, látványosan képtelen vállalkozás.<sup>8</sup> Mindezt nem cáfolja, ha a forradalmi felajzottságtól („egyenlőség, testvériség, szabadság”) lelkesült és persze az annak megfelelő kíméletlen ítélkezéstől („halál reá, ki el nem ismeri”) sem mindig tartózkodó ideológiai sablonjaink és sztereotípiáink az emberiséghez „emelkedést” propagálják, főleg akkor, amikor a „világban-benne-lét” meghatározó tapasztalatait kívánják háttérbe szorítani vagy „meghaladni”. A 19. század irodalmában talán Petőfi költészetét, „világszabadság”-motívumát degradálták e téren a legfeltűnőbben. A „fölemelkedés” – éppen művelődési szempontból tekintve – ehhez képest csakis fordított irányú lehet. Bármilyen szellemi közösség egyedül a szükségképpen világtalan „összembari” szintről *kiemelkedve* születhet meg, többek között a fenti ismérvek: a végesség, a világalkotón emlékező időiség és az apeironként felfogható határolatlanság *nyelvfüggő* megjelenésével. Ezúttal nincs mód kitérni rá, csak említendő, hogy a rousseau-i nyelvelmélet és történetfilozófia szintén hasonló összefüggések irányába mutat.

A nyelvi attribútum egyedül a sokféleség kiegyenlítődé nélküli – arcot nem vesztő – megőrzésével érvényesülhet, ami eleve kizárja az univerzalitás létmódját, így a történelemnek nincs, semmiképp sem lehet ún. „általános emberi” távlata. A

*párbeszédképesen* nyitott kezdeményezés maga is csak nemzeti nyelveken szólalhat meg. A saját történelmében bontakozó *emberi* kondíció csak az *emberiség* mint olyan állapotát meghaladó – szféránként és nyelvenként *különböző* – kultúrák közegeiben képzelhető el. Így, ugyancsak a fentiekből következően, már a legegyszerűbb, nyelvileg differenciált – tehát ekként „szellemi” – közösségi formák, például a történelmileg kezdetlegesnek tartható törzsi szerveződések, szó szerint mérhetetlenül (összemérhetetlenül) fölötte állnak az emberiségi integráció (egész) víziójának, amennyiben a nyelvet és annak világát sajátlag emberi jelenségnek véljük. Ezért az „emberiség” eszméjéhez és bioszférikus tömegéhez csatlakozás nem „emel fel”, sokkal inkább a véges formációkba és a sokféle nyelvi-nemzeti közegbe „emelkedés” hozza létre azt, amit az állati formáról – annak bármilyen hipotézisééről – leválasztva emberinek nevezhetünk, ha az említett európai eszmélkedések jegyében egyáltalán igényt tartunk erre a megkülönböztetésre.<sup>9</sup> Ha nem, akkor – újra Madách művét, annak utolsó történelmi színeit idézve – előbb a falanszterben iskolázott, uniformizált, érzelmeitől elidegenedett, technicizált, majd végül a kihűlő földön fókára vadászó, lepusztult csoportosulásban tételezzük az emberlét „nembeliségét”. Ekkor az eszkimó és a foka, az ember és az állat már lényegében csak úgy különböztethető meg egymástól, hogy az előbbinek – aki itt mégiscsak a civilizáció utolsó bajnoka – bunkósbot van kezében. Madách művében ez lenne tehát az egységes-egyetemes emberiség – egyébként luciferi univerzálé – történelmének a lezárása. Akár humoros benyomást is kelthet, hogy Ádám e pillanatban megpróbál állatvédőként viselkedni, s mint egy fehérnadrágos aktivista, ráförmed az éhezőre: mi „jogod” van a fókához? De az eszkimó, jogi érvelés helyett, a darwinista biológiai érvre, az evolucionista táplálkozási lánkra hivatkozik: „látom, körüllem / Miként eszi a férget ürge hal, / Halat a foka, a fókát meg én.” Téged pedig a nálad is nagyobb erő, teszi hozzá Ádám, az eszkimó készséges helyeslésétől kísértve. A jégkunyhó lakójának helyzete ugyan lehet nyomorúságos, de kétségtelen, hogy bioszférikusan tökéletesen nyitott, perspektívája emberiségi és fölülmúlhatatlanul egyetemes: készségesen alárendeli magát az egész ontogenezisnek.

Madách drámai költeménye – kantianus módon – az emberi „fajzat” egységesítő fogalmához persze feltételezi annak egyetlen lehetséges szellemi összetartó erejét, nevezetesen az Istenhez tartozás közösségét. A fentebb mondottakhoz annyi okvetlenül hozzáteendő, hogy emberiségi közösség – az európai tradíció szerint – igenis létezhet, az emberiség mint olyan kulturális eszméje mégiscsak fenntartható. De természetesen nem a biológiai-faji összetartozás szintjén maradó vagy onnan levezetett általánosító normák szerint, hanem egyedül a kulturalitás önmagát *előfeltételező* szellemi megalapozása, azaz a *teremtettség* transzcendens eredeztetése és egyetemessége szerint. S ez nyilvánvalóan nem pusztán vallási kérdés. Csak felvillantva egy jól ismert, lényeges összefüggést: hitéleti megfontolásoktól függetlenül, a Madáchra ható kanti „als ob” filozófia horizontján is belátható, az egyetlen általános-univerzális emberi közösség egyedül Isten gyermekeinek testvériségéként – teológiailag: Egyházaként – lenne igazolható.<sup>10</sup> Más kérdés, újkori történelmünk szekularitása éppen az ettől távolodás jegyében zajlik, így a „transzcendens instanciák” még a kanti történefilozófiai belátások gyakorlatiasságát tekintve is eltűnedeznek belőle. Tán a leghíresebb korabeli magyar vers, mely mégis a kettő

összetartozását retorizálja, Vörösmarty Mihály *Pázmán* című költeménye, nem véletlenül, a mennyekben játszódik, s Isten színe előtt mondatik ki a szentencia: „Legszentebb vallás a haza s emberiség”. E sor éppen az ellenkezőjét jelenti annak, amilyen összefüggésben gyakran idézik. Megjegyzendő, az emberiségi egymásba borulás jól ismert programverse, a testvériség himnuszaként ünnepeelt schilleri *Öröm-óda* egyedül csak azért beszél az egyetemes béke és egyenlőség boldog állapotáról („Alle Menschen werden Brüder”), mert az isteni szándék, a transzcendens érdekű sors távlatos érvényesülését feltételezi a történelemben. Minden strófája az „ég Urára” hivatkozással zárul, s ennek fényében tartja lehetségesnek az emberiség mint *szellemi* és *testvéri* közösség létezését.

A Herdertől exponált dilemmákat Kölcsey Ferenc *Mobács* című értekezése tárgyalja tovább. A romantika sokat emlegetett antropomorf nyelvezetével élve, az állatvilágra általában jellemző helyhez kötődést – mint az otthonosság jelölőjét – annyiban mutatja az emberlét megfelelőjének, amennyiben az ember újra csak a „végesség” mentén lép túl az állat pusztá „határoltságán”. Hiszen a *Parainesis* nevezetes – a már idézett S. Varga-kötet címet ihlető – kijelentése szerint „az ember véges állat”. Most csak felvillantani lehet e fogalom fenomenológiai jelentéstartományát, a végtelenséggel szemben az emberi egzisztenciánál kimutatott autenticitását. Kölcsey jelzője a koncepciójának megfelelően áll szemben belőle képzett el-lentétével, a végtelennel. A végtelen jelző és a végtelenség főnév grammatikailag-szemantikailag a fosztóképzővel jön létre. A nyelv ezzel azt mondja, a végtelenség a végesség kifosztása, azaz lefokozása, ontológiailag nem több, hanem kevesebb annál. Az emberi jelenlét feltárulásában a végesség lényegibb, alapvetőbb és teljesebb tapasztalat, mint a végtelenség. Mindenesetre ez utóbbi fogalom pályafutása nem kis részben az európai gondolkodás tipikusan „metafizikai” vonulatába illeszthető. (A végtelenről való fenomenológiai célzatú elmélkedésből Lévinasnál ezért állapítható meg, hogy e fogalom transzcendál, azaz „túlcsordul a végtelent elgondoló gondolkodáson” magán.<sup>11</sup>)

Mindazonáltal Herder történetfilozófiája sem mellőzi a transzcendens célképzetet, míg Kölcsey Ferenc nem sokat foglalkozik az emberi üdvtörténet túlvilági teleológiaiával, ehelyett a kulturális szférát, a fentiek szerint, az állati létből kiemelkedés mintájára írja le. Az *emelkedés* révén – mint a *Celesztina* című értekezésében fogalmazza – az ember magát az állati körből „kikapja”, ami úgy lehetséges, hogy *hazát* alkot magának. Az állati fészkek metaforája itt válik történetfilozófiai kategóriává, nevezetesen az emberi bioszférából kikülönülő *haza* fogalmának olyan értelmezésévé, mely nem egyszerűen az összetartozás valamilyen patrióta érzelmének felel csak meg, hanem amely az emberré válás léttörténeti feltételének mutatkozik.<sup>12</sup> A fogalmazás amilyen radikális, olyan félreérthetetlen: „az ember nem egyéb állatnál, mindaddig, míg magát a mindennapiság világításában látja.”<sup>13</sup> Az innen kiemelkedés a saját világ megőrzésének-megteremtésének állandó feltétele. Nem jelent ki-rekesztő hozzáállást más nemzetek saját világát illetően, nem mellőzi tehát a párbeszédet, de tagadja az egypólusú összememberiségi távlat érvényét.

Szépirodalmi téren, Madách életművénél maradván, e ponton említendő *A civilizátor* című alkotás, rématikus alcíme szerint komédia Arisztophanész modorában. A darab 1859-ben készült, s a szabadságharc bukását követő erőteljes osztrák

hatalmi-beolvasztási kísérletről szól, benne a szokásos újkori séma szerint a művelt nyugat civilizálná a barbár keletet. A civilizáció terjedését a mű mint kolonializációt mutatja be, ahol Magyarország lenne a meghódítandó gyarmati terület. A címszereplő civilizátor, a beszélő nevű osztrák Stroom természetesen az „áramlón” hódító önkényt és a saját világa képére formálást – mi más? – tartja civilizálásnak, s a görög dráma mintáját idéző kórus képezi segítő kíséretét. Ez a kar groteszk módon svábbogarakból áll. Napjaink közönsége tán a fejét csóválja az ilyen – bármily képletes – ötletekre, „Svábia” ügyvivőinek a hasonló nevű, általában ellenszenves benyomást keltő rovarokként történő színrevitelére. A svábbogarak karának és vezérüknek a globalizáló ambíciója persze jóval túlnő az elvadult magyar ugar hátárain. Céljukról ők maguk a következőt mondják: „Óh, háládatlan az emberfaj! / Pusztít és útál, ahová csak / A civilizációt vittük. / De mi, hajh, szent szemtelenséggel / Megyünk, mert tudjuk, új világrészt / Csak féreg alkot, nem oroszlán.” Nyers beszéd ez, aligha ünnepelteti az inváziót úgy, mint a tőke és a munkaerő szabad áramlását. De a függetlenségért küzdő nemzeti ellenállás tán még a huszonegyedik század érzékenysége számára is valamivel többet engedhet meg magának a szokásosnál, főleg ha a vaskosabb stílustól sem idegenkedő Arisztophanészre hivatkozva nehezményezi a megszállást. A terjeszkedés féreg- vagy hernyó-metáforája egyébként nem ritka irodalmi toposz, s a politikai közbeszédet is elérte, távolról sem az iménti önkritikus felhangokkal. Arany János *Kertben* című verse még illúziótlan lelkiismerettel érzékeltette: „Közönyös a világ... az ember / Önző, falékony húsdarab, / Mikép a hernyó, telhetetlen, / Mindég előre mász s – harap.” S a hermeneutikai gondolkodás szinte heurisztikus felismeréssel döbbenhet rá éppen a temporális megfosztásra, mellyel az Éj monológja Vörösmarty *Csongor és Tündéjében* a férget jellemzi. Itt éppen a lét és az idő szakad el egymástól: „A féreg, a pillanat buboréka, / Elvész; idő sincs lételének.” *Az ember tragédiája* szintén gyakran él e hasonlattal, az említett eszkimó-szint követően Lucifer nevezi így az embert, ébredését követően, álmában vizionált végpusztulása után: „Remegjen a föld – kérdezi Ádámot – ha egy féreg elvész?” Ádám tehát – vehetjük észre tán nem túlzó karkai modernizálással –, nyugtalan álmából felébredvén, szörnyű féreggé változva találhatja magát, ha nem is az ágyában, de a paradicsom mellett – legalábbis ahogy a történelmi immanencia ügynöke, Lucifer minősíti őt.

*Az ember tragédiája* tehát azon művek közé tartozik – s ezt először Mészöly Miklós vette észre, amikor Camus és Beckett nevét kapcsolta értelmezéséhez<sup>14</sup> –, amelyek az emberlét kitüntetett státuszát a történelem immanens logikájából kiindulva dekonstruálják úgy, hogy a pusztá élőlényvé lefokozódást elsőrendűen az emberiséghez tartozás általánosító nihilizmusából vezetik le. Legalábbis a történelmi színeken. S hogy az így elgondolt történelem végén sok az eszkimó és kevés a főka, számos apokaliptikus kedélyű utópikus-fantasztikus alkotás témája lett, újabban például a filmiparban is. Nemrégiben egy olyan regényben jelent meg, mely az Egyesült Államok területén képzelte el a pusztulást, annak szokásos járulékaival: kifogy a nyersanyag, nincs energia, itt a világunk vége, járványok törnek ki, kihalófélben az emberi faj. Egyedül az ügyes kínaiak szaporodnak sokmilliárdnyira, de csak azért, mert tanultak a nyugati tudományból, és sikerült bacilusnyira zsugorítaniuk magukat, így aztán kevés táplálékkal is beérik. A többi ember belé-



legezi őket, ők pedig a járványok módján terjedve, idegen testekbe költözve háborítatlanul és bőségben élnek tovább. Ezzel az áttelepüléssel végrehajtják a világtörténelem legsikerültebb migrációs műveletét. Kurt Vonnegut *Bőrleszk* című regényében történik mindez, így néz ki benne a globalizáció kelet felől, humoros-groteszk változatban. Aligha vitás, a svábbogarakhoz képest ez még kevésbé „korrekt” vízió, de a kritika nemigen fájlalta ezt. Az emberi véredényekben jól érzik magukat a parányi hódítók, de kérdés marad, mi lesz, ha kihálnak maguk a fertőzött betegek? Akkor valóban vége lehet a történelemnek, hacsak az ügyes kínaiak megint ki nem találnak valamit. És persze hogy kitalálnak valamit, ők is gyarmatosítanak egy területet, a Mars bolygót, de ez már csak a biológiai túlélés további stádiuma lesz. Az emberiség a vírustörzs alakjában beteljesítené univerzalitását, biológiai alapú boldogulását, az ennek megfelelő jóléti állam vívmányait és a totális egyenlőséget. A kínai paradicsom tenyészetében minden érték megtalálható lenne, ami a humanista haladás eszményeiből következik, utópiája így a „történelem végének” jól ismert teleológiáját is beteljesíti. Igaz, a virológiában sem látszik érvényesülni a világ említett fenomenológiai fogalma, a nyelv, a végesség és az időiség tapasztalata, hogy az apeiron határolatlan egzisztencialitásáról már ne is beszéljünk. S az sem vigasztaló, hogy bár merő vegetációként, de mégiscsak győzedelmeskedik ekkor a felvilágosultan nyitott és egyetemes emberiség programja, vagyis mindaz, ami e programban – lássuk be – mindig is benne rejtett.<sup>15</sup>

## JEGYZETEK

1. Jacques Derrida, *A szellemről*, ford. Angyalosi Gergely, Babarczy Eszter, Osiris, Budapest, 1995, 81. Ezt megelőzően Derrida úgy fogalmaz, hogy Heideggernél „[a]z állatnak egyszerre van és nincs világa.” *Uo.*, 69.

2. Pontosabban az anyagi dolgok „világ nélküliek” (weltlos), míg az állat „szegényes világú” (weltarm), s csak az ember „világalkotó” (weltbildend). Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hg. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 263. Vö. Vajda Mihály, *Heidegger és az élet kísértete*, Café Babel, 1995/3, 63–67.

3. Friedrich Nietzsche, *A filozófia a görögök tragikus korszakában*, ford. Molnár Anna = Uő., *Iffjúkori görög tárgyú írások*, vál. Tatár György, Európa, Budapest, 1988, 75–76. Lásd még Martin Heidegger, *Anaximandrosz mondása*, ford. Kocziszky Éva = Uő., *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, 279–325.

4. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache = Herders Werke in fünf Bänden, II*, hg. Wilhelm Dobbek, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 80–190.

5. Lásd S. Varga Pál: „... az ember véges állat...” *A kultúranropológia irányváltása a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey*, Fehérgyarmat, Társasági Füzetek 10., 1998, 15–20. A továbbiakban hasznosítjuk e tanulmányban a romantikus és a posztmodern látásmódot összehasonlító (Herder-, valamint Rorty- és Lyotard-megállapításokat idéző) fejtegetéseit.

6. Richard Rorty, *Kozmopolitizmus emancipáció nélkül. Válasz Jean-François Lyotard-nak*, ford. Bujalos István = *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, vál. Bujalos István, Osiris, Budapest, 1993, 268–290; vö. S. Varga, *i. m.*, 24.

7. Vö. Jean-François Lyotard, *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*, ford. Bujalos István = *A posztmodern állapot*, 251–267.

8. Ez a kulturális antropológia relativizmusának belátása is, lásd Franz Boas, *Népek, nyelvek, kultúrák*, ford. Bónis György, Sárkány Mihály, Gondolat, Budapest, 1975. Boas és iskolája éppen ezért állítja szembe az embert és az állatot, tagadva az evolucionizmus átfogó és leegyszerűsítő ideológiáját. Hozzátehető még Claude Lévi-Strauss álláspontja, miszerint az emberi univerzalitás nem kulturális fogalom, hanem biológiai vagy lélektani. „Mivel az általános jellemzők egyetemesek, ezek a biológiára és a pszichológiára tartoznak.” Idézi Tzvetan Todorov, majd hozzáteszi: „Bármit papolnak is végső célokról

és mélystruktúrákról, az etnológusoknak a társadalmak közötti különbségekkel kell foglalkozniuk; s ez a tény elkerülhetetlenül a relativizmus irányába hajlítja álláspontjukat. Lévi-Strauss elsőként az erkölcsi ítélet egyetemességét veti el. [...] »El kell fogadnunk, hogy minden társadalom a meglévő emberi lehetőségek skáláján belül döntéseket hozott, s a különféle döntéseket nem hasonlíthatjuk össze egymással.« Tehát szembe kell néznünk azzal, hogy »lehetetlen erkölcsi vagy filozófiai kritériumokat felállítani, amelyek segítségével értékelhetnénk azokat a döntéseket, amelyek az egyes civilizációkat arra indították, hogy bizonyos élet- és gondolkodásmódokat előnyben részesítsenek, másokat pedig elvessenek.« Tzvetan Todorov, *Lévi-Strauss*, ford. Orzós Ágnes, Magyar Lettre Internationale, 18, 1995, ősz, 2–5.

9. A „humanizmus” metafizikája voltaképpen e megkülönböztetést negligálja vagy halványítja, s az embert mint a biológiailag létező emberiség tagját tekinti. »A metafizika az *animalitas* felől gondolja el az embert, nem pedig a *humanitasa* irányulóan. [...] Ezért az ek-szisztencia soha nem is gondolható úgy el mint egy specifikus élőlény egyéb élőlények között, feltéve, hogy az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét...» Martin Heidegger, *Level a „humanizmusról”*, ford. Bacsó Béla = Uő., „...költőien lakozik az ember...» *Válogatott írások*, szerk. Pongrácz Tibor, T-Twins/Pompeji, Budapest, Szeged, 1994, 127–128.

10. Az emberi nemnek „szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére, akinek általános rendelkezése közös munkára egyesíti az egyének önmagukban elégtelen erőit.” E magasabb lény, mint Tengelyi László idézi és értelmezi e sorokat, természetesen Isten. Tengelyi László, *Kant*, Kossuth, Budapest, 1988, 130. »Ezzel pedig a kritikai rendszer alapköve, az *autonómia* eszméje mintegy kimozdul helyéből. Kant etikája *önállóságát veszti, és vallásfilozófiává bővül.*» Uo. *A vallás a pusztá és batárain belül* című Kant-értekezés egyébként helyesli az emberi kultúra és az emberi faj között Rousseau-nál megtett különbséget. Eszerint Rousseau „igen helyesen mutat rá arra az ellentmondásra, amely a kultúra és az emberi faj mint *fizikai* nem között feszül...” Immanuel Kant, *A vallás a pusztá és batárain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, vál. Hermann István, Gondolat, Budapest, 1974, 99.

11. Ugyanakkor e gondolatmenet folytatásában a végtelenség „ideája” mégis a szubjektivitásban teljesedne be. Emmanuel Lévinas, *Teljesség és Végtelen*, ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs, 1999, 9–10.

12. Ahogy a „haza” szó elgondolását Hölderlin *Heimkunft* című versében „nem a patriotizmus, nem a nacionalizmus, hanem a léttörténet vezérli. [...] A *Heimkunft*öt költő Hölderlinnek viszont az a gondolja, hogy »földjei« benne lényegükre leljenek. Ezt azonban nem népe egoizmusában keresi. Épp ellenkezőleg, a Nyugat küldetése sorsába való beletartozás felől látja e lényegét.” És éppen ezért, innen kiindulva nyerhet világtörténeti perspektívát. Heidegger, „...költőien lakozik az ember...”, 142–143.

13. Idézi és értelmezi S. Varga, *i. m.*, 72.

14. Mészöly Miklós, *Madách – Beckett – Szisziphosz* = Uő., *A tágasság iskolája*, Szépirodalmi, Budapest, 1977, 122–125.

15. Csak néhány ismert, a fentiekkel összefüggő mondat a vonatkozó kritikákhoz: »A felvilágosodás úgy viszonyul a dolgokhoz, mint a diktátor az emberekhez. [...] Minden kísérlet a természeti kényszer (Naturzwang) áttörésére azzal, hogy megtörik a természetet, csak annál mélyebben sülyed bele abba. Ezt a pályát írta le az európai civilizáció. [...] A felvilágosodás a radikálissá vált, mitikus szorongás. Végző terméke, a pozitívizmus tiszta immanenciája sem egyéb, mint egy univerzálissá vált tabu. [...] A hit paradoxiója végül csalássá, a XX. század mítoszává fajul, irracionálitása pedig racionális intézkedéssé a maradéktalanul felvilágosultak kezében, akik a társadalmat végképp barbárságba taszítják.» Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, ford. Bayer József és mások, Gondolat/Atlantisz (Medvetánc), Budapest, Budapest, 1990, 25–37.