

AZ „ÚJ” ANTROPOLÓGIA LEHETŐSÉGEI

Čovek u modernim naukama, Književna zajednica, Novi Sad, 1986

1983-ban, Castelgandolfóban, II. Janos Pál nyári rezidenciájában, tudományos symposiont tartottak az Az emberről alkotott kép a modern tudományokban címmel. A symposiont az Emberrel Foglalkozó Tudományok Intézetének (Institut für die Wissenschaften vom Menschen) Tudományos Tanácsa szervezte. Az intézet megalapításának ötlete azoktól a lengyel és német tudósoktól eredt, akik már hosszabb ideje együttműködnek a dubrovnikai Egyetemközi Központ (Interuniverzitetski centar) keretén belül.

Krzysztof Mihalski, aki sajtó alá rendezte az előadásokat (s így hírt adott az első symposionról) a következő módon jelöli ki az Intézet célkitűzéseit:

— lehetővé tenni, hogy a tudomány köztársaságának tagjai megértsek egymást, nem tagadva, hogy a perspektívák különbözőek (az elfajta megismerés manapság semmiképpen sem magától értetődő),

— az idáig mellőzött történelmi tapasztalatokon alapuló érvek integrálása a vitában.

— a politikai, vallási különbözőségek meghaladása Európában, azaz Európának szellemi egységként való tételezése,

— a hagyomány elsajátítása azaz a hagyományokkal való szembesülés.

Ugy tűnik, hogy az Intézet meg-

alakításában és munkájában is Hans Georg Gadamernek jutott a legfőbb szerep. Gadamer a jelenkori filozófia egyik legnagyobb egyénisége, a hermeneutikus bölcsélet kiemelkedő alakja, a hagyomány elsajátításának mint az emberi gyakorlat mintaszerrű megvalósulásának gondolkodója, a platóni dialógus filozófia felújítója, az igazság meta-módszeres keresésének hirdetője, aki nem utolsósorban a szervező munka által vált ismertté. Hadd emlékeztessék arra, hogy Gadamer 1974-ben, Paul Voglerral, a neves orvossal rendezte sajtó alá az Új antropológia című tudományos projektum hét kötetnyi anyagát. A projektum különböző irányultságú tudósokat fogott össze, akik kulturális, biológiai és bölcsészeti antropológiával stb. foglalkoznak. E projektum hetedik kötetében Gadamer hangsúlyozta az ilyen interdiszciplináris kutatások fontosságát „itt különösképpen az az egybefogó erő hatékony, amely a tudományos kutatáshoz kapcsolódik... s amely nem abszorbeálható a tudomány szervezésén keresztül vagy a tudományos kutatások egybehangolásának irányításával, hanem a perszonális tudás egységében fejeződik ki” (Neue Anthropologie, Stuttgart, 1974, 375.).

A perszonális tudás ezen fogalmát (amelyet M. Polanyitól vett át) Gadamer a „filozófia mozzanatával”

közvetíti. E „mozzanat” jelen van minden tudatos emberi irányulásban, s különösképpen a kutatóra vonatkozik, aki állandóan reflektál önön hozzáférése a „szellemi egészre”, s ilyen módon teszi lehetővé az „egészre irányuló tekintet”.

Ez a filozófiai tapasztalat perdöntő ezen interdiszciplináris kísérletet illetően is, amely éppen e tekintet alapján igyekszik ösztönözni az európai szellemi hagyományok rekonstruálását. A filozófiai hagyomány vonatkozásában először is, Husserl-nak a tudomány előtti dimenziók, ahogy ő nevezte, életvilág iránti nyitottságát említtem, amely előfeltételezi a tudomány beágyazottságát az életvilágba, azaz minden olyan közegbe, amely meghatározza az ember perspektíváit a tudományokban. Dialektikus viszony áll fenn az életvilágba való beágyazottság és e tény felejtése között, mert ahogy Levinas mondja, a tudomány elfelejti ezt a beágyazottságot avégett, hogy megismeréseit teljes értékű igazságnak minősíthesse. E felejtés jelenléte a tudományos kutatás függetlenségére utal, noha a legelvontabb tudományos kutatás is visszatér a tudomány előtti tapasztalat közegébe.

Az új antropológia bírálalon viszonyul az újkori antropológiához, amelynek kitüntetett jellegzetességét az emberközpontúságban ismeri fel. E dimenzió a természet leigázását, az emberi természet letarolását, a technokratikus társadalmi víziók sorozatát a techno-kulturális meghatározottságot eredményezte. Ám az új antropológia nem arra irányul, hogy a történelem szemétdombjára dobja az újkori bölceletet. Ez a gesztus csupán megismételné a hagyománnyal szembeni eljárásmódot, amelyet a technokulturális, hatalmi koncepciók szorgalmazznak. Így az új antropológia továbbra is tudatában van azon tény fontosságának, hogy az újkori antropológia által kidom-

borított éiv, az ember méltóságának éive, megkerülhetetlen.

E symposionon filozófusok (Emmanuel Levinas, Robert Spaemann, Charles Taylor, József Tuschnér), egy fizikus-filozófus (Carl-Friedrich von Weizsäcker) egy matematikus (René Thom), egy teológus (Gerhard Ebeling), történészek (Emmanuel Le Roy Ladurie, Alexander Geystor) egy jogi teoretikus (Ernst Wolfgang Böckenförde) tartottak előadást.

Von Weizsäcker, Heisenberg tanítványa, a legnagyobb elméleti fizikusok egyike, akinek szellemi arculatát valóban a tudomány és a filozófia közötti dialogikus áramlás teszi eredetivé, gondolatébresztően beszélt a bölcelet, az idő és a metafizika közötti viszonylatokról. Weizsäckernak hasonló a kiindulópontja mint Heideggernek: a filozófia feladata az időnek mint léthorizontnak a megismerése. Ennek érdekében görög forrásokhoz nyúl vissza, ugyancsak Heideggerhez hasonlóan, ám azal a különbséggel, hogy számára a matematika jelenti a kulcsot a görögök értelmezésében. (Hadd tegyem hozzá, mivel Heidegger nem nézett szembe a gyakorlati filozófia lehetőségeivel, filozófiájában a matematika „emberi fundamentuma” (P. Lorenzen), azaz a matematika gyakorlatba való beágyazottsága nem nyert jelenléte). Weizsäcker szerint Heidegger tévedése azért súlyos, mert éppen az időnek van rendkívül fontos szerepe a matematikában. Ezt a megállapítást a fizika idő-értelmezéseinek elenézése követi. Weizsäckernél a kvantum-logika az „időlogika változata”, s a kvantum-logika ugyanakkor egy olyan modern tudomány amely azt a tényállapotot tárja fel, hogy a veges alanyoknak „hogyan mutatkozik meg a világ”. Téziseinek ismertetése és elemzése több teret igényelne: az említettek mellett a morál, a művészet és a politika viszonylatáról, majd az arisztotelészi

logika erejéről és korlátjairól értekeznek. Minőenesetre, Weizsäcker méltóságtelesen képviselte a fentebb már említett „egészre szegeződő tekintetet”.

René Thom, a parabola, a katasztrófa, az imagináció matematikai formáinak gondolkodója, a társadalomtudományok tudományosságáról szól. Attraktív tézise így hangzik: „a humántudományok diszciplinái tudományosságának az a tény az előfeltetele, hogy teljesen hatástalanok legyenek”. E tézist a technológia és a tudomány közötti különbség alapozza meg, amelyet mi, szerinte, állandóan elkövetünk. A tudomány egy meg egyezési szintet közvetít, a technológia pedig a kollektív vagy az egyéni szükségleteket elégíti ki. A tudományban a hibák az értelmezők közösségében semlegesíthetők, míg a technológiával kapcsolatos hibáknak diámai következményeik lehetnek. A technológia szembekerül a tudományokban érvényes közmegegyezéssel, a kommerciális és a katonai titkok miatt. Beszélhetünk-e technológiákról a humántudományokban? Thom itt főleg az orvostudomány felelősségére reflektál (meg kell-e mondani az igazat a betegnek, az orvos felelőssége stb.).

Laduria a francia történettudományban kialakult áramlatokról beszélt. Einlíti természetesen, a híres Annales folyóiratot, s a köréje csoportosuló tudósokat, mint pl. Ferdinand Braudelt vagy Marc Blochot. Az irányultságok ismertetése helyett csupán az előadás fő téziséét rögzíttem: egyrészt a tudomány egyre inkább történelmivé módosul — a tudomány nem arra irányul, hogy mindent átfogó törvényeket alkosson, hanem, hogy megragadja a megteclő keletet, amelyet aztán közvetít a történelmi okozatisággal —, másrészt maga a történelem válik tudománnyá, mert mindennek elle-

nére arra törekszünk, hogy általános megállapításokat tegyünk.

Geystor összegezi azon szellemi orientációk — így a hermeneutika, a pszichoanalízis, a strukturalizmus, Lucien Goldmann genetikus strukturalizmusa, Jean Piaget elmélete az ember kognitív fejlődéséről — eredményeit, amelyek hozzájárultak az ember történelmi mivoltának feltárásához. Számára azok az új módszerek a fontosak, amelyek átlépik a humán- és természettudomány közötti határokat és felmutatják a levezethetetlen személyiséget, aki a mindennapokban és a történelmi dimenziók környezetében él.

Ebelinget Luther-monográfiája, valamint a keresztény vallás újrafogalmazásában alkalmazott hermeneutikai eljárás módja tette ismertté. Jelen előadásában Luther De homine című írását elemzi, miközben az ésszerű emberi lény fogalmának történelmi meghatározottságát értelmezi.

Tuschner előadásában jellegetesen „lengyel” témákkal foglalkozik. Így fontos történelmi események fényben Norwidról értekeznek, a legjelentősebb lengyel költők egyikéről. Az előadás vezérgondolatai: „egy olyan vereség, amely új érettséget eredményez”, „a jövőnek feláldozott nemzedék”, „az igazságot kereső remény”, „az abszolútumot feltáró vallás”. Egyszóval, e témák az intellektuális víziók, a vallás és a történelem keresztveződéseit jelentik meg.

Böckenferde az emberről alkotott képet vizsgálta meg a mai jogrend perspektívájából. A modern jogrend az ember meghatározásából indul ki, ám ezt nem transzcendens vagy metafizikai keretekben teszi, hanem az önmeghatározás szabadságának értelmében. Ezt az önmeghatározást az ember az egymással konkurráló lehetőségek (a vallás, a nevelés, az életforma tekintetében) között való-

sítja meg. Am e garanciákkal szemben fönáll egy olyan tényállapot, miszerint az ember egyre inkább a társadalmi irányítás eszköze. Ez elsősorban nem személyiségére és annak alapvető tulajdonságaira, hanem funkcióira és szerepeire vonatkozik.

Spaemann, egy kitűnő Rousseau-monográfia szerzője, a politikai utópiai bírálója (ismert pl. Jürgen Habermassal folytatott vitája), a teológiai gondolkodás történetírója, a filozófiai antropológia kérdésköréről beszélt. A kanti különbség az ember fiziológiai ismerete és a pragmatikus kutatás, azaz az ember természeti dimenzióiból kiinduló tudományok és az ember önmeghatározására alapozó gondolkodás között felmutatja az antropológia dilemmáit. A modern korban jelen van egy ellentmondás az emberi szellemet kvantitatív tényezőre leegyszerűsítő naturalizmus és a sartré-i típusú antropológiák között, amelyek az önbüvkörében gondolkodó embert érvényesítik. Régen ez a probléma nem létezett, mert a természet fogalma nem volt naturalisztikus. Így Arisztotelész felfogásában a természet célirányos felfogása döntő: ezért az ember, mint beszélő és ennek révén mint politikai lény, a természet által meghatározott. Az ember voltaképpen prototípusa a természet által meghatározott létezőknek, mert egyúttal mintaszerű megvalósulása annak a lényegiségnek, amely minden létezőt kifejezhet, ám amelyet semmilyen más létező nem fejezhet ki. Az ember megtestesíti mindazt, ami hatékony a természetben, ami Arisztotelész számára nem egy önlét nélküli külsőlegesség, hanem olyan létező, amely önmagában tartalmazza a mozgás elvét. Csak az ember lehet ama létező, aki az „én” révén fölépítheti azonosságát, s ezért önismerettel rendelkezik. Az antropológiai kérdés tükröződik Aquinói

Tamás gondolkodásában is, aki azt állította, hogy a természet az ember révén az önmeghaladás hatalmával bír. E meghaladásban, öntszcendenciában valósul meg a természet célirányos szerkezete. A célirányos gondolkodás ilyen szorgalmazását először a kései skolasztikusok bírálták, majd később azok a gondolkodók marasztalták el, akik leginkább hozzájárultak az újkori gondolkodás kialakításához. Ettől fogva a természet elvesztés az önmeghaladás hatalmát, s pusztán külsőlegességgé változik, amelyet az újkori alany tevékenységei révén elsajátíthat. Mindez feltételezi az újkori antropológia kétszeres igazságát, amelyet legerőteljesebben a rousseau-i antropológia fejezett ki, amikor elválasztotta a *Homme Naturel* (a természeti dimenziók által meghatározott embert) attól az embertől, akit a történelem teremt. Arisztotelésszel ellentétben, Rousseau a természet által meghatározott embert nem tartja egyúttal politikai lénynek, tehát nem rendelkezik az igazság keresésének képességével. Az ember történelme, amely az egymáshoz rendelt, véletlenszerű események eredménye, nem más mint elidegenedés a természettől. Az ember természetéről immáron nem lehet szó történelmi tapasztalatok fényében. Ha nem létezik célirányos szerkezet a természetben, akkor nincsenek természeti kritériumok az ember életformájának vonatkozásában sem. Megjegyzem, hogy Rousseau e „kétszeres” antropológiájának politikai vetületei is vannak, amelyek jelentősek az újkori gondolkodás egészének megítélésében: egyfelől az emberi szabadság rousseau-i megerősítését, másfelől viszont a „szabadságra való rákényszerítés” programját látjuk megvalósulni, ami a terror, az erőszak különféle lehetőségeit feltételezi (lásd a jakobinusok terrorját). Spaemann végkövetkezte-

tése, hogy egyetlen antropológia sem taníthat meg bennünket arra, milyenek legyünk, mint ahogy senki közülünk nem dönthet arról, hogy a másik megtestesíti-e a normatív értelemben vett természeti tulajdonságokat. Az antropológiai dualizmust nem iktathatja ki a megismerés monizmusa.

Charles Taylor volt a symposion egyetlen angolszász résztvevője. E tény kétségkívül hiányosságot jelent: mindenképpen ki kellett volna kérni az ún. posztpozitivistá, posztempirikus tudományfilozófia képviselőinek véleményét, akik a tudományok fényében új megismerésekkel gazdagították az emberről alkotott képünket. Taylor analitikus irányultságú (Habermas újabban praxis-filozófusnak nevezi, lásd: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a/M, 1985, 79.) a legjobb angolszász Hegel-monográfia szerzője, s végül is olyan filozófus, aki éppen az emberrel foglalkozó tudományokban alkalmazott értelmezés formáival foglalkozik. Itt, a strukturalizmussal átszótt reflexiók anti-humanizmusával szemben a humanizmus fogalmait, a korszerű azonosság lehetőségeit idézi fel. Szerinte a legfontosabb idevágó képességeink: a) a belső Énhez, b) az elkötelezetlen alanyhoz, c) az egyszerű élet igazolásához kapcsolódnak. A belső Én a radikális önreflexió folyamatában képződik, amikor az alany elfogadja önnön jelenlétét, mint az egyes szám első személyének álláspontját, és egyúttal megerősíti az önmagunkról való gondoskodás lehetőségét. Taylor szerint Szent Ágostonnak köszönhetjük e fogalmat. Ő egy olyan reflexióról beszélt, amely az Istenhez úgy jut el, hogy belemerül az emberi bensőbe, megtalálván a lélekhez vezető utat. Szent Ágoston nem a reflexiónak a nyilvánosságra vagy az eszmék rendszerére vonatkozó hatalmát elem-

zi, őt a megismerés gesztusa érdekli, annak levezethetetlen egységében. A nem-angarszánt alany megjelenése viszont Descarteshoz fűződik, aki az erkölcsi erő forrásait mibennünk helyezte el. Míg az önfegyelmélet Platon szerint úgy érjük el, hogy tekintetünket az Eszmékre szegezzük (s így az erkölcsi erő forrásait rajtunk kívül kell keresnünk), addig Descartes elhagyta a kozmosz célirányos látásmódjának elméletét, s megszüntette a Jó platoní fogalmát, amely a kozmosz rendjét irányította. Descartes is a szenvedélyeket fegyelmelő értelemben jelöli ki az erkölcsiség forrásait, de számára a szenvedélyek kizárólag funkcionálisak. Így gondolkodása nem iktarja ki a szenvedélyeket, mint a sztoikusok, csupán arra irányul, hogy az ésszerűség révén meghatározott célok érdekében alkalmazza azokat. Az értelem ilyen uralma és az ésszerűség fegyelmeltartásának eszménye egy olyan eljárás segítségével valósul meg, amelyet a tudományban és az életben teremtünk meg. E karteziánusi modell hiányossága abban a képzetében jelölhető ki, hogy az ésszerűségi rend irányíthatja életünket. Az egyszerű élet szorgalmazását pedig a reformátorok előlegezték, ami később a felvilágosodás humanizmusában nyert kialakult formát, így a termelés pozitív értékelésében és a szentesített tekintélyek megszüntetésére irányuló törekvésekben.

Az etika filozófiai elsődlegességét (az etika mint *prima philosophiae*) és a Másik primátusát valló Emmanuel Levinas (egyik könyve, a *Totalitás és a végtelenség* olvasható a szarajevói Logos kiadásában), a transzcendenciáról és az intelligibilitásról, a végtelenség eszméjéről, a fenomenológia korlátozottságáról, Bergsonról, a tudásról beszélt. Számára az „intelligibilitás szövege” az „emberek közötti történésekhez” fű-

zódik, a transzcendencia alapja pedig a társadalmiság vagyis a másikkal való kapcsolatunk, — ha a Másik nem csupán a világ „egy eleme”.

A befejező előadást Gadamer tartotta. Az előadás címe (Két világ polgárai) azokra a témákra utal, amelyekkel Spaemann is foglalkozott. Az okozatiságnak a tapasztalatra való kanti korlátozása mértékadó ezúttal is. Aki olvasta Gadamer magyarul is megjelent korszakalkotó művét, az Igazság és módszert, fölismeri az itt ismertetett témákat. A következőkre gondolok: a görög és a modern tudományértelmezés közötti különbségek (így a görögök számára a matematika azért nyújthatott mintát, mert a nyelvi közölhetőség eszméjét testesítette meg), a logosz mint a nyelvben rögzült emberi belátások rendszere, a filozófia

mint az igazság keresésének igénye, a dolgok és a szavak összefonódottsága, a tapasztalat és a tudás kapcsolata, Husserl és Heidegger újdonsága, a gyakorlati bölselet esélyei, mindannak tudatosítása, amely az életvilág nyelvi felhalmozásában van jelen. Gadamer különbséget tesz az antik polisz-állam és a modern állam között, amely csupán rossz leképzése ama elsőnek. Számára mégis jelentős a tény, hogy a modern állam is a szolidaritás formáiban gyökerezik. Ez mindennek ellenére, alapozó erejű a mi életünkben is. Az erről való gondolkodás továbbra is feladatunk, mert semmilyen tudás felhalmozása nem teremthet olyan helyzetet, amelyben nem lenne szükség a szolidaritás tisztelőben tartására.

LOSONCZ ALPÁR

HARKAI IMRE: GONDOLATOK AZ ÉLETTÉRŐL

Forum Könyvkiadó, Újvidék, 1986.

Az építészeti kiadványok hazánkban, de különösen a vajdasági magyar könyvkiadásban ritkaságszámba mennek. Ezért és a tetszetős külső, valamint a jó minőségű fotók miatt e könyv fokozott érdeklődésre számíthat.

Sajnos a címből nem világlik ki pontosan, miről is szól a könyv. Az élettér többféle kontextusban használatos. Ha a cím láttán politikai kiadványra gondol az olvasó, akkor a német nemzeti szocialisták Lebensraum fogalma jut eszébe, ha a vásárló etológiára számít — amit a Gondolat kiadó zsebkönyveire való hasonlatosság is elősegít —, élettér alatt az állatok akcióterét is értheti, ha a könyv iránt érdeklődő a környezetvédelemhez áll közel, az élettér problémái kapcsán ökológiai kérdésekre asszociál. Legkevésbé várható, hogy a cím az építészet kép-

zetét ébressze fel a könyv iránt érdeklődőben. Építészeti berkekben ugyan használatos az egzisztenciális tér fogalma, amelyet Christian Norbert-Schulz vezetett be Heidegger és Bollnow filozófiai munkássága nyomán, de ez egyik nyelvben sem élettér (living-space, Lebensraum, životni prostor), hanem mindig egzisztenciális tér (existential space, egzisztenciálni prostor). A nyelvészeti vonatkozástól függetlenül sem megfelelő az élettér kifejezés a szerző kontextusában, mert az az épített környezetnél — amiről a könyv szól —, sokkal tágabb fogalom, magába foglalja az érintetlen természetet, a „kultivált természetet”, a táji és földrajzi adottságokat.

A könyv ennél sokkal szűkebb problémakört taglal. Tartalma témakör és kidolgozottság szempontjából igen heterogén: 20 írást foglal ma-