

KERESZTTŰZBEN AZ EMBERI

HEIDEGGER ÉS HARARI HUMANIZMUSFELFOGÁSÁRÓL*

CSEJTEI DEZSŐ

Azok a dolgok, melyek fontosak, még későn is idejében jönnek; még akkor is, ha nem az örökkévalóság határozza meg őket.

Ősrégi felismerés, hogy az ember számára minden titkok legnagyobbika saját maga. Legyen mégoly rejtélyes a világegyetem keletkezése, a Föld kialakulása vagy az élet megjelenése ez utóbbin, ezek problémahorizontja meg sem közelíti azt a titokzatosságot, amit az ember saját maga számára jelent. Számos esetben egyedül ő képes több lenni annál, ami, ugyanakkor gyakran mérhetetlenül kevesebb is annál, ami lehetne, vagy aminek lennie kellene. Ahogyan az imbolgó gyertyalángot sem lehet merev keretbe foglalni, az ember mibenléte sem merül ki olyan statikus megnevezésekben, mint *animal rationale, tool-making animal* stb. S bármekkora mértékben növekedjék is az emberre vonatkozó tudás, úgy tűnik, hogy Heidegger megjegyzése máig nem veszítette el időszerűségét: „Sohasem tudtak annyit és oly sokfélét az emberről, mint mi, maiak tudunk. Egyetlen kor sem mutatta föl tudását az emberről oly nyomatékosan és lebilincselően, mint a mai. Nem volt még olyan kor, mely oly gyorsan és könnyen lett volna képes kínálni ezt a tudást, mint a mostani. Ám olyan kor sem volt, amelyik kevésbé tudta volna, hogy mi az ember, mint a mai. Soha nem vált még annyira kérdéssé az ember, mint a mi korunkban.”¹

A „humanizmus” az egyik leggyakrabban használt megnevező fogalom az ember jellemzésére. Jelentéstörténete – a *homo humanus* kifejezés használatától kezdve – több mint kétezer éves múltra tekint vissza, és legnagyobbbrészt egyértelműen pozitív tartalmakat hordoz. Humanistának lenni hosszú időn át magasztos küldetést, az ember legnemesebb törekvéseinek foglalátát jelentette, és e minősítés az embert érintő legnagyobb dicséretnek számított. S ugyanez ellenkező formában is érvényes: a humanizmus pusztá kétségbe vonása vagy annak ellenzése, esetleg valamilyen antihumanista álláspont érvényesítése súlyos negatív elmarasztalást vont maga után.

Annak ellenére, hogy a közfelfogásban a humanizmus továbbra is kivételes értéket képvisel, az utóbbi időkben több olyan jelentős kísérlet is történt, amely megpróbálta megroppantani a humanizmust övező dicsfényt, aurát. Jelen tanulmányban két ilyen törekvést teszünk vizsgálat tárgyává s hasonlítunk össze. Az egyik valamivel korábbi és filozófiai természetű: arról az értelmezésről

* Jelen tanulmány bővített változata annak az előadásnak, amelyet a 2020 júniusára szervezett spanyolországi, az Universidad Pontificia de Salamancán a XI. Jornadas de Diálogo Filosófico konferenciára készítettem (*Conocer y pensar la realidad humana*).

¹ Martin HEIDEGGER: *Kant és a metafizika problémája*. ford. ÁBRAHÁM Zoltán, Osiris, Bp. 2000. 257.

| **A politika teste** – Ökölvívó szobra az 1927-ben épült római Márványstadionban, 2018
(Fred Romero felvétele)

van szó, melyet a humanizmusról Martin Heidegger dolgozott ki híres tanulmányában (*Levél a „humanizmusról”*. 1946–47.). A másik jóval fiatalabb keletű: egy neves történész, Yuval Noah Harari nevéhez fűződik, aki egyik legutóbbi könyvében szentelt nagy figyelmet a humanizmus kérdéskörének (*Homo Deus. A holnap rövid története*. 2015.). A két szerzőt formálisan egy dolog köti össze: mindketten egy-egy markáns humanizmuskritikát fogalmaznak meg. Anélkül, hogy elébe vágnánk a dolgoknak, már most megjegyezhetjük, hogy a két kritika utóélete a szerzők megítélése szempontjából meglehetősen különböző; Heidegger esetében ez a lépés sorozatos támadásokhoz vezetett, az elemzést sokan a filozófus antihumanista beállítódása újabb tanúbizonyságának tekintették, ami csak tovább erősítette a heideggeri filozófia reakciós mivoltáról, ultrakonzervativizmusáról, sőt náciizmusáról szóló korábbi vádakát.² Ugyanakkor Harari humanizmuskritikája – amennyire tudjuk – a maga részéről nem váltott ki semmilyen elmarasztalást, jóllehet nála is bőven találunk óvatosságra intő kitételeket. S ebben az eltérő megítélésben – a tartalmi különbségeken túlmenően – talán újfent tapasztalhatjuk, hogy a „kettős mérce” karjai bizony ezen a téren is messzire nyúlnak...

Mielőtt részletekbe bocsátkoznánk, érdemes felvetni a kérdést, hogy vajon helyénvaló-e egybevetni, sőt egymásban tükröztetni ezt a két írásművet? Hiszen nemcsak műfaji szempontból különböznek egymástól – az egyik egy elmélyült tanulmány az ember sorsáról, rendeltetéséről, melyben koncentrált formában kerülnek terítékre az emberlét alapkérdései, a másik pedig egy nagy erudícióval megírt, ám végső fokon mégiscsak népszerűsítő jellegű monográfia –, hanem diszciplinárisan is, hiszen Heidegger „levele” olyan töprengés, amely – a „szokványos” filozófia burkát is levetve – a pusztán elmélkedő gondolkodás felé mutat, Harari kötete ellenben hangsúlyosan (kultur)történeti jellegű. A válaszuk mégis igenlő, mégpedig azért, mert mindkét írás az emberi létezés előtt tornyosuló radikális kihívásokkal foglalkozik, és különösképpen a humanizmus taglalása során egymással is termékeny módon szembesíthetők.

Mi indította a két szerzőt arra, hogy összegezzék a humanizmusról vallott főbb nézeteiket? Úgy véljük, hogy mindkettőjüknél elsősorban egy konkrét időponthoz köthető sajátos történelmi körülmény játszott ebben szerepet. Heidegger esetében ez kétséget kizárólag a II. világháború tapasztalata, amely egyebek között a humanizmussal való kritikai számvetés gondolatát is joggal vetette fel. Ugyanakkor megemlíthető egy másik, közelebbi tényező is. Az a levél, melyet egy francia filozófus, Jean Beaufret (1907–1982) intézett hozzá: e levélben Beaufret három kérdést intézett Heideggerhez, melyek közül az első így hangzik: „Hogyan lehetne a »humanizmus« szónak újra értelmet adni?”³ Nos,

ez volt a konkrét ösztönző. Harari esetében ez a történelmi pillanat szinte az ellentettje Heideggerének; nem a pusztítás és az ínség, hanem épp az emberiség jelentős részére kiterjedő, korábban soha nem látott bőség és gazdagság ösztönözte a humanizmussal szembeni állásfoglalást. Miután nézete szerint az emberiség korunkra megzabolázta „az éhezést, a járványokat és a háborút”, olyannyira, hogy „a kora 21. században az átlagember halálát sokkal nagyobb valószínűséggel okozza a mértéktelen zabálás a McDonald’sban, mint az aszály, az ebola vagy az al-Káida támadása”, feltehető a kérdés: „Mit kezdünk magunkkal? Mire figyelünk, és hogyan kamatoztassuk leleményességünket egy bőségben, egészségben és harmóniában élő világban?”⁴ Bár azonnali feltehető a kérdés, hogy ez a Harari által vizionált világállapot a jelenlegi emberiségnek vajon mekkora hányadára terjed

” tudományos-technikai törésvonal tanúi vagyunk

2 Heidegger humanizmus-fogalmát bírálja – különböző intenzitással – egyebek között Ernesto GRASSI: *Heidegger y el problema del humanismo*. Anthropos, Barcelona, 2006., különösképp a 45–47. oldalon; Peter SLOTERDIJK: *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela, Madrid, 2006.; Félix DUQUE: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos, Madrid, 2006.

3 Martin HEIDEGGER: „Levél a »humanizmusról«.” ford. BACSÓ Béla = Uő.: „... költőien lakozik az ember...” *Világotatott írások*. T-Twins–Pompeji, Bp.–Szeged, 1994. 119. A továbbiakban: *LH*.

4 Yuval Noah HARARI: *Homo Deus. A holnap rövid története*. ford. TORMA Péter, Animus, Bp. 2016. 11–12. A továbbiakban: *HD*. (Harari könyve eredetileg 2015-ben jelent meg.)

ki, ahhoz nem fér kétség, hogy tudományos-technikai szempontból egy sajátos törésvonalnak lehetünk tanúi, amely új, korábban soha nem tapasztalt perspektívákkal kecsegtet.

A HUMANIZMUS VÁLTOZATAI

A továbbiakban először azt az intellektuális keretet, horizontot vizsgáljuk Hararinál, amely a humanizmus számára is helyet biztosít. A kiindulópontot azoknak a *terveknek* a körvonalazása jelenti, melyek megvalósítása a közeljövő emberiségére vár. Ha pozitív előjelűvé tesszük az imént említett fogyatékoságokat, az alábbi eredményt kapjuk: „A bőség, egészség és harmónia soha nem látott szintjének biztosítása után, múltbeli tetteink, illetve jelenlegi értékrendünk alapján a következő céljaink a halhatatlanság, a boldogság és a megistenülés lehetnek.” (HD. 27.) Ezek olyan projektek, amelyek beláthatatlan távlatokat nyitnak az emberiség előtt. Ennek során először is a halállal kell harcba szállni; mivel a halál konkrét betegségek miatt következik be, a feladat technikai jellegű, a betegségek kiküszöbölése. Ezt elérve sikerülhet „a modern tudomány legfőbb vállalkozása[,] a halál legyőzése és az örök ifjúság elérése”. (HD. 30.) Kijelentését később azzal pontosítja, hogy ezek a halálban nem részesülő lények tulajdonképpen nem halhatatlanok lesznek, hanem inkább „nem halandók”, de a lényegesen ez nem sokat változtat. Másodsorban a teljes boldogság elérése végett szükségessé válik a beavatkozás az emberi *testbe*: „ha a tudománynak igaza van, és boldogságunkat biokémiai rendszerünk határozza meg, akkor a tartós elégedettséget csak azzal biztosíthatjuk, ha megbütyköljük ezt a rendszert. [...] A globális boldogság szintjének növeléséhez az ember biokémiáját kell manipulálnunk.” (HD. 42.) Harari könyvének egészén végighúzódik az emberi test korábban soha nem látott mértékű technicizálásának perspektívája, egyáltalán a pusztá szómaként felfogott eleven test erős felértékelése. Végül a harmadik terület, a megistenülés, az emberi hatalom, teremtőerő végtelen kiterjesztését foglalja magában. Ez a projekt azonban részterületekre bontható: „az embert három módon lehet istenné fejleszteni: biológiai tervezés, kiborgtervezés, illetve szervetlen lények tervezése révén”. (HD. 45.) Látható, hogy Hararinál ez a projekt is legnagyobbbrészt az ember testi mivoltához kapcsolódik. Ha pedig mindhárom terv eléri célját, akkor a *homo sapiens* át fog alakulni *homo deusszá*, hiszen a halhatatlanság, boldogság és teremtőerő régtől fogva az isten-lét lényegi attribútumainak számítanak.

Mielőtt továbbmennénk, néhány kritikai észrevételt fogalmazunk meg az eddig elmondottakkal kapcsolatban. Először is, Harari láthatóan nincs tisztában az emberi végesség egzisztenciális jelentőségével. Számatalan gondolkodó és művész nyilvánította már ki a halál fundamentális értékadó jelentőségét, úgyhogy ezt itt nem is érdemes részletezni.⁵ Aztán azt is komoly kifogás illetheti, hogy Harari a halált nem életet formáló tényezőnek, hanem mindenáron legyőzendő ellenségnek tekinti, úgyszólván militarizálja.⁶ Másodsorban Harari boldogságkonceptiója is rendkívül leegyszerűsítő. Hogy csak egy dolgot említsünk: amikor azt írja, hogy „az embert egy valami, és csakis egy valami teheti boldoggá: a kellemes érzetek a testében”, (HD. 39.), akkor figyelmen kívül hagyja, hogy egyrészt a fájdalom és a szenvedés, másrészt pedig az erőfeszítés, küzdelem során előálló kín is a boldogság lényegi összetevője. Vagyis távolról sem az a helyzet, amit a legtöbb utilitarista gondol, hogy a fájdalom csökkenése automatikusan a boldogság növekedését eredményezi. Nietzsche sokat tudna

az emberi test korábban soha nem látott mértékű technicizálása



5 Vö. ezzel kapcsolatban monográfiám vonatkozó részeit: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Pallas-Attraktor, Bp. 2002.

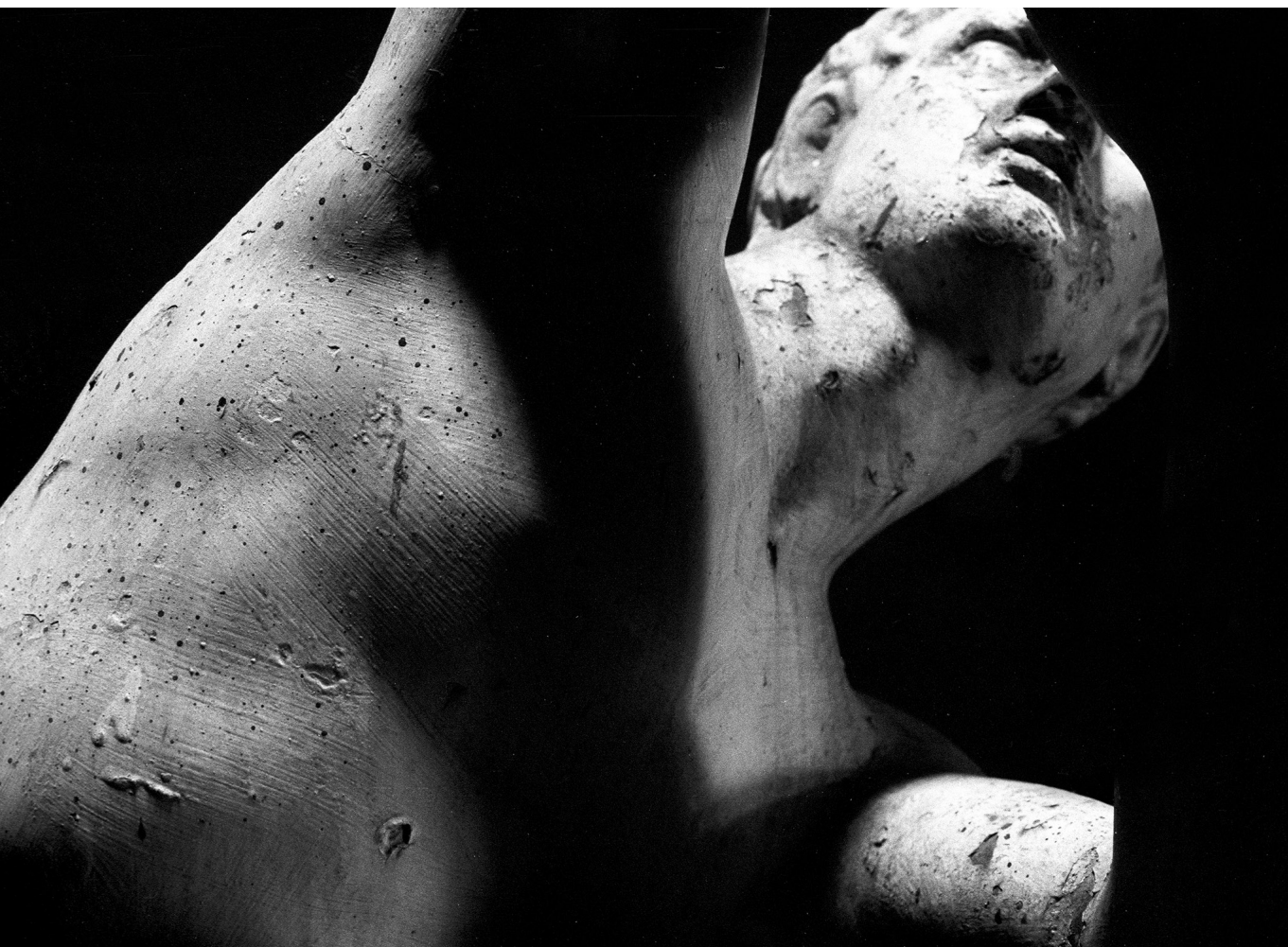
6 Harari gyakorlatilag ugyanazt a nyelvezetet használja itt, melyet korábban már Susan Sontag is bíráló tárgyává tett: „a katonai metaforák egyre jobban elárasztották az egészségügyi helyzetre vonatkozó leírások minden területét. A betegséget idegen organizmusok inváziójaként ábrázolják, amelyre a test a saját hadműveleteivel reagál, például mozgósítja immunológiai »véderejét«, a legnagyobb dicséret pedig, amellyel egy gyógyszert a szakirodalomban illethetnek az, hogy »agresszív.«” Susan SONTAG: *Az AIDS és metaforái*. ford. RAKOVSKY Zsuzsa, Európa, Bp. 1990. 13.

mesélni arról, hogy a hatalom növekedésének érzete a küzdés révén hogyan fokozza bennünk a kint, a gyötrelmet, ami ugyanakkor örömet, boldogságot kelt. A Harari által vizionált boldogság a petyhüdt és enervált örömmézzel azonosítható. Harmadrészt pedig az emberi teremtőerő isteni attribútumma tétele részben az antik *hübrisz* képzetét idézi fel bennünk, részben pedig annak modern megfelelőjét a hatalom akarása nietzschei látomásában.

Ami mármost a *humanizmust* illeti, Harari ezt az imént vázolt tervek konstellációjában helyezi el. A szerző megítélése szerint a humanizmus kulcsszerepet játszik abban a folyamatban, melynek során alapvetően megrendül a korábbi istenközpontú világkép, és Isten helyét fokozatosan az ember veszi át. Azonban ez a folyamat abban a sajátos dialektikában tetőzik, hogy az Istent kiszorító és annak helyébe lépő ember olyan erőket hív életre, amelyek végül őt magát is feleslegessé teszik és felszámolják. Vagyis a humanizmus egyszerre játszik szerepet az ember felnövekedésében és pusztulásában.

És most nézzünk néhány részletet. A humanizmus *időtartamát* Harari ke-
reken háromszáz évre taksálja: „a világot immár háromszáz éve a humanizmus uralja, amely a *Homo sapiens* életét, boldogságát és erejét tiszteli szentként.” (HD. 64.) Az időadatból kiderül, hogy a szerző a döntő kapcsolódási pontot nem a művészet felé keresi – hiszen ebből az időtartamból a reneszánsz és a „klasszikus” humanizmus egyértelműen kiesik –, hanem a *tudományok* irányában. Megítélése szerint „sokkal pontosabb [...] a modern történelmet a tudomány és egy bizonyos vallás – mégpedig a humanizmus – közötti alku formálódásának tekinteni.” (HD. 173.) Ez az alku évszázadokon keresztül jól működött, mígnem a jelenlegi korszakban és még inkább a közvetlen jövőben fel nem számolódik ez az egyezés. Azonban most fontosabb az a kitétel, hogy a humanizmusnak Harari egyértelmű *vallási* jelleget kölcsönöz. Erre már a fenti

Emberi test – Földszinti szobor
a II. Rákóczi Ferenc utca
53. lépcsőfordulójában
(XXI. kerület), 1984
(Fortepan)



idézetek is utalnak, és ez a tárgyalásmód az egész kötetet végigvonul. Bár a szóhasználat gyakran vallási színezetű, mégis helyesebb, ha a jelenségre egyfajta *ideológiaként* tekintünk.

Néhány példa a kvázi-vallásos jellegre: a humanizmus *szentként* tiszteli a modern ipari gazdálkodást vagy az ember szükségleteit, vágyait. (HD. 91.) A valláshoz hasonlóan a humanizmusnak is megvannak a maga *dogmái*, melyekben a társadalom tagjai hisznek (HD. 173.); ezek közül pedig a legfontosabb az, hogy „a világ az ember körül forog”. Megvannak a maga *parancsolatai*, melyek közül az első: „Adj értelmet egy értelmetlen világnak!” (HD. 193.) Sőt, a humanizmusnak megvannak a maga *felekezetei*: ez pedig a *liberális*, a *szocialista* és az *evolúciós* humanizmus. S ezen a ponton meg kell állnunk egy pillanatra. Harari ugyanis gyakorlatilag a teljes 20. századot e felekezetek közötti *vallásháborúnak* tekinti. Megítélése szerint e három irányzat a múlt század elején még igen közel állt egymáshoz; később azonban bekövetkezett a *szkizma*, ami az eddigi történelem legvéresebb vallásháborújához vezetett. 1914 előtt a liberális oldal tűnt a legerősebbnek, azonban az I. világháború jelentősen felerősítette a másik kettőt, mégpedig a szélsőbal-, illetve szélsőjobboldal formájában. A liberalizmus súlyos defenzívába szorult. Egy időre úgy tűnt, hogy a humanizmus két másik válfaja közül az evolúciós humanizmus válik győztesse, különösen annak nemzetiszocialista formájában. A II. világháború azonban ezt kiküszöbölte, és a győzelem kivívásában főként a baloldali humanizmus jeleskedett, elsősorban annak sztálinista alakjában. Ennek meg is lett az eredménye: a múlt században, egészen a '70-es évek végéig, a kommunista humanizmus tűnt győztesnek. Ezért állapítja meg Harari: „Az 1960-as és 1970-es években a *liberális* sok nyugati egyetemen szitokszóvá vált.” (HD. 228.) A diákok nem az Egyesült Államok Függetlenségi nyilatkozatát bújták, hanem Mao Ce-tung *Vörös könyvecskéjét*, a kollégiumi szobák falát pedig Che Guevara portréi díszítették.

Aztán, nagyjából a '70-es évek közepétől, az amerikaiak vietnami veresége után, változások történtek. „A liberális demokrácia előmászott a történelem szemeteskukájából, leporolta magát, és meghódította a világot. A szupermarket erősebbnek bizonyult a Gulagnál.” (HD. 230.) S ezzel a humanizmus is új alakot öltött magára: céljai között már nem a *kollektivitás* szerepelt az első helyen (szocialista válfaj), és nem is az *erősebb* feltétlen győzelme (evolúciós válfaj), hanem az *egyén* mindenek fölötti tisztelete. Kialakult a liberális humanizmusnak egy új vallási *credója*, amely a társadalmi élet szinte valamennyi szektorában hatalomra jutott: 1) esztétika: „szép az, ami a nézőnek tetszik”; 2) etika: „hogya jó, csináld!”; 3) politika: „a szavazó tudja jobban”; 4) közgazdaságtan: „a vevőnek mindig igaza van”; 5) oktatás: „gondolkodj önállóan”. (HD. 199–203.) S mindezt beteljesítette a liberális humanizmus *mottója*, melyet Wilhelm von Humboldthoz lehetne kötni: „az életnek csupán egyetlen csúcspontja lehet: érzéseinkben megtapasztalni mindent, ami emberi”. (HD. 208.)

Jelenleg úgy tűnik, hogy a közel egy évszázadig tartó vallásháborúból a humanizmus liberális válfaja került ki győztesen; e krédó uralja az anyagi és szellemi élet legnagyobb részét. Harari szerint azonban a történet nem ér véget ezen a ponton; sőt, olyan fordulat előtt állunk, amely nemhogy a liberális, hanem fő vonatkozásaiban az egyáltalában vett humanizmus végét jelenti. Ám e végfejléményről majd később kívánunk szólni. Jelenleg ott tartunk, hogy a humanizmus – annak liberális válfájában – diadalünnepet ülhet.

S most vizsgáljuk meg Heidegger humanizmuskoncepciójának elméleti kereteit. Korábban láttuk, hogy Harari a humanizmust szoros összefüggésbe hozza a *tervezéssel*, mi több, abból bontja ki; a humanizmus a maga végkifejletében az ember megistenülésének gigantikus projektje. Nos, a terv problematikája, mégpedig a humanizmussal összefüggésben, Heideggernél is megjelenik, mégpedig annak kapcsán, hogy Sartre az egzisztencialista humanizmust olyan tervként fogja fel, amely csak emberekre vonatkozik. Itt azonban egy alapvető változásnak lehetünk tanúi; Heidegger parafrázisa ugyanis így folytatódik: „A *Lét és idő* felől elgondolva, *ehelyett* [kiemelés tőlem] azt kellene mondanunk: éppen egy olyan terv részei vagyunk, ahol alapvetően a lét adódik [...]. De honnan bukkan fel és mi a terv (*le plan*)? A *lét és a terv* (*L'Être et le plan*) *egy és ugyanaz* [kiemelés tőlem]. A *Lét és idő*ben [...] szándékosan és óvatosan

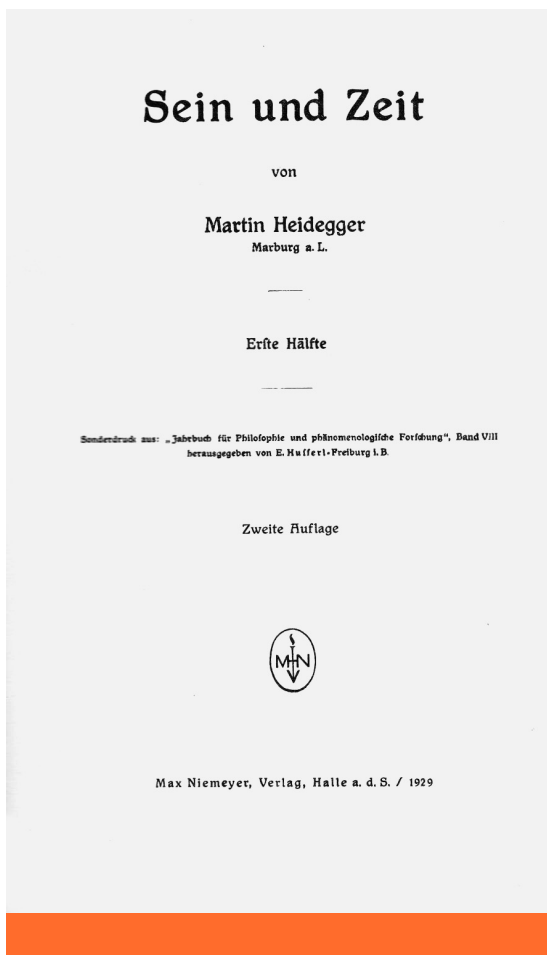
mondottuk: *il y a l'Être: »es gibt« das Sein: a lét »adódik«*. Az *il y a* nem pontos fordítása az *»es gibt«*-nek. Ugyanis az, ami itt »adódik«, maga a lét. Az »adódik« ugyanis a lét adó, igazságát biztosító létezését nevezi meg.” (LH. 138–139.) Vagyis az a terv, amit egyebek között Harari is a humanizmus lényegi vonásának tart, Heidegger szerint nem *sui generis* emberi határozomány; mi, emberek, azért alkotunk terveket, mert – képletesen szólva – a létnek „terve van” velünk. A lét „adódása” bennünk, emberekben egyebek között tervként jelenik meg. Amiből már ezen a kezdeti ponton az következik, hogy terveink megalkotásakor tekintettel kell lennünk a létre; az eredetet tekintve nem *mi* tervezünk, hanem mi magunk terv *vagyunk*. S ez minden leendő humanizmusfelfogást alapvetően befolyásol.

Így például befolyással van annak *időtartamára* is. Heidegger nem háromszáz esztendőre teszi a humanizmus uralmát, mint Harari, hanem jóval többre; történeti kezdetét a római köztársaság korára teszi, midőn – a korabeli (már hanyatló állapotban levő) görög műveltség átvétele során – megjelenik a színen a *homo humanus*, mint a *homo barbarus* ellentéte. „Tehát Róma adja nekünk a legelső humanizmust” – írja. (LH. 124.) Heidegger esetében ezt az állítást nem szabad pusztán ténykijelentésnek vennünk, hanem eleve súlyos értékítéletet magában foglaló állításnak. Róma és a latinitás az ő szemében – sarkosan fogalmazva – nemcsak pusztán egy pszeudokultúra, amely műveltségének lényegi elemeit a görögöktől vette át, hanem olyan pszeudokultúra, melyben maga az átvétel is egy már *hanyatlásban lévő*, önmagát *túlél*t műveltség átvételét jelentette.

S ez a római örökség hagyományozódik tovább a humanizmus későbbi *válfajaiban* is, a reneszánsz idején éppúgy, mint a weimari klasszikában vagy a keresztény humanizmusban; sőt, egyes irányzatai – Heidegger itt Marx és Sartre humanizmusát említi meg – már igényt sem tartanak az antik örökségre. E ponton úgyszintén felmerül a *közös alap* kérdése; vajon lehet-e ezeket a változatokat valamilyen közös alapzatra visszavezetni? Láttuk, hogy Hararinál a sajátos (ideologisztikus) értelemben vett *vallás* tölti be ezt a szerepet; Heidegger máshova helyezi a hangsúlyt: „bármily különbözőek legyenek is a humanizmusnak ezek a fajtái, a cél és alap, a mindenkori megvalósítás módozata és eszközei, az alapul szolgáló tanítás formája szerint,

mégis egyeznek abban, hogy a *homo humanus humanitasát* a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozták meg.” (LH. 125.)

Másként fogalmazva: a humanizmus különféle válfajaiban rejlő közös elemet itt nem az jelenti, hogy mihez akarnak *kezdeni* az emberrel, milyen intellektuális *vállalkozás* kereteibe akarják azt beilleszteni, vagyis nem a *végkifejlet*, hanem annak ellentétje, a közös *eredet*. Heidegger szerint az „egészében vett létező” alapul vétele azt jelenti, hogy az embert *eleve* úgy fogják fel, mint „dolgot a dolgok között”, mint létezőt a létezők tengerében. Márpedig minden olyan megközelítés, világtértelezés, amely csak és kizárólag a létezőkre van tekintettel, *metafizika*. Ebből pedig az következik, hogy a humanizmus korábban említett válfajai mind metafizikai jellegűek: „minden humanizmus vagy egy metafizikán alapul, vagy ő maga képezi egy metafizika alapját”. A következő sorok pedig egyértelműen megjelölik e fogyatékoság, defektus okát is: „Az ember lényegének minden meghatározása, mely a lét igazságának kérdezése nélkül előfeltételezi a létező értelmezését, tudva vagy nem, de metafizikus. Ezért minden metafizika sajátossága – éppen az ember lényegének meghatározásmódja tekintetében – abban mutatkozik meg, hogy »humanista«. Ennek megfelelően minden humanizmus metafizikus marad.” (LH. 125–126.)



Létidő – *A Lét és idő* (1927)
második, 1929-es kiadásának
belső címlapja

Az embert pusztán csak létezőnek tekinteni a létezők között – vagyis metafizikailag felfogni – először is azt jelenti, hogy az ember elfeledkezett a létről; a lét feledésbe merülése – a *létfeledés* világhelyzetének beköszönte – nem pillanatnyi emlékezetkiesés, hanem *tartós* állapot, amely az ember történeti létezésének tetemes részét teszi ki. A létfeledés nemcsak azt jelenti, hogy az embernek momentán nem „jut eszébe” annak fennállása – hasonlóan ahhoz, hogy most *nem emlékszem* arra, hová tettem a garázs kulcsot, de *tudomásom van* arról, *tudok* róla, hogy ez most nem jut az eszembe –, hanem elsősorban azt, hogy még erről a létfeledésről is elfeledkezett, *maga* a létfeledés is feledésbe merült. Ha pedig ez az állapot bekövetkezik, akkor az ember csakis a létezőkre figyel, azok között ügyködik, ügyletel, tesz-vesz – az ügyletelésbe (mint létezőt) saját magát, saját *testét* is belevéve. S az az emberkép, humanizmusfelfogás, amely belemeredik ebbe a helyzetbe, nemcsak metafizikai, hanem az elmondottak értelmében *talajtalan* is egyben. Ennek oka pedig a humanizmusok eredendő léthiánya: „A humanizmus az ember emberségének meghatározásakor nem csak nem kérdez rá a létnek az ember lényegéhez való vonatkozására, de még gátolja is ezt a kérdést, minthogy metafizikai eredete okán sem nem ismeri, sem meg nem érti.” (LH. 126.)

Mindebből következően a humanizmus ama válfajai, melyekről Harari értekezik – a liberális, szocialista és evolúciós humanizmus – maguk is metafizikai jellegűek, mégpedig olyan mértékben, hogy ennek még tudatában sincsenek. A szokványos – metafizikai – humanizmust illető heideggeri kritika ezért fenntartás nélkül vonatkoztatható ezekre az ágazatokra is.

a humanizmus válfajai mind metafizikai jellegűek



EMBERKÉPEK

S most nézzük, milyen *emberkoncepciók* állnak a kétféle felfogás mögött! A kifejtést ezúttal Heideggerrel kezdjük. A humanizmus-levélben található egy néhány oldalas fejtegetés az ember vélt és valós lényegéről. Ez a rövid részlet tömörsége ellenére rendkívüli gazdagságú, ezért érdemes különös figyelemmel olvasni.

Emberkép: vajon nincs egy olyan tudomány, amely épp az ember mivoltával, lényegével foglalkozik? Bizony van; ez pedig az általános értelemben vett *antropológia*. Így jogosnak tűnhet a feltételezés, hogy az ember filozófiai meghatározásánál Heideggernek is az antropológiához kellene fordulnia, annál is inkább, mert a filozófiai antropológia akkoriban legjelentősebb művei épp a *Lét és idő* megjelenését (1927) *követő* esztendőben jelentek meg.⁷ Azonban régtől fogva tudjuk, hogy Heidegger mindvégig erős fenntartásokkal viseltetett az *antropológia* bármely (filozófiai, biológiai, kulturális) formájával szemben.⁸ Ennek oka pedig abban rejlik, hogy az antropológiák emberképe hagyományosan két kiindulóponton nyugszik, melyek lényegileg Arisztotelészre vezethetők vissza. 1) A létezők különböző régiói egymásra épülő *szinteket* képeznek, melyek tetején az ember foglal helyet (ásványok, növények, állatok, ember). Az ember ennek alapján *beletagolódik* a létezés rendjébe. 2) A létszintek tetején álló ember egy (esetleg több) sajátos jeggyel rendelkezik (gondolkodás, nyelv, eszközkészítés stb.), melyek viszont *kiemelik* őt a létezés többi szintjéből. Látható, hogy ezek a koncepciók kivétel nélkül az ember dologszerű képzetéből indulnak ki, dolognak tekintik őt a többi dolog között, tehát pusztán létezőnek. Vagyis egytől egyig *metafizikai* jellegűek. Azt pedig, hogy Heidegger milyen

7 Helmuth PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* (1928); Max SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* (1928) (Magyarul: *Az ember helye a kozmoszban.* ford. CSATÁR Péter, Osiris, Bp. 1995.)

8 Rövid áttekintést ad erről: Michael GROSSHEIM: *Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumption zur Kulturkritik des Anthropozentrismus = Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung.* szerk. Dieter THOMÁ, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003. 333–337. Ugyanebben a kötetben található egy értékelő tanulmány is a humanizmus-levélről: Dirk MENDE: *Brief über den 'Humanismus'. Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie = Uo...* 247–258.

szenvédélyesen szállt szembe ezzel az elképzeléssel, jól mutatja, hogy a *Lét és időben* a létezők osztályai nem az említett szinteket képezik le, hanem egészen másképpen artikulálódnak („kéznéllevők” és „kézhezállók”).

Heidegger megítélése szerint a *humanizmus* történeti válfajai osztoznak az általa tévesnek tekintett antropológiai felfogásban. „A legelső humanizmus, nevezetesen a római, és a humanizmus minden formája, mely azóta korunkig felbukkant, magától értetődően feltételezi az ember legáltalánosabb »lényegét«. Az ember *animal rationalé*nak számít.” Majd hozzáteszi: „Az embernek ez a lényegmeghatározása nem hibás, de metafizikailag meghatározott.” (LH. 126.) Vagyis mégis hibás. Elsődlegesen azért, mert hallgatólagosan feltételezi az imént említett két kiindulópontot (a létezés egymásra épülő szintjeinek az elfogadását, ezzel az ember ezekben való *beletagolását*, illetve az ember ebből való *kiemelkedését* az ész révén). Másodlagosan és végső soron pedig azért, mert az ember lényege még a humanizmusokban is metafizikailag „terhelt”,

az ember lényege „a lét igazságához”



kötődik

mivel a szokványos humanizmusok is a metafizika fogalomkörén belül mozognak. Az ember mint *animal rationale* mindkét összetevője – vagyis akár az „eszesség”, akár az „animalitás” – megalapozatlan, nem leli meg végső ontológiai helyét. Fejtegetései során joggal teszi fel a kérdést: „Egyáltalán helyes úton járunk-e az ember lényege felé, ha és ameddig az embert mint élőlényt egyebek között *elhatároljuk* [kiemelés tőlem]

a növénytől, az állattól és Istentől?” Majd hozzáteszi: „Eljárhatunk úgy, hogy ily módon az embert mint egy létezőt a létezőn belül *a többi közé* [kiemelés tőlem] helyezzük. Mindig kimondhatunk így valami helytállót az emberről. De tisztában kell lennünk azzal is, hogy így az ember végérvényesen az animális lények körébe kiűzött marad, akkor is, ha nem azonosítjuk az állattal, hanem valami sajátos megkülönböztető jegyet tulajdonítunk neki.” (LH. 127.) Vagyis Heidegger szerint a *kiemelő elhatárolás* és a *beletagolás* kettős mozgása nem tesz eleget a szabatos és valóban az ember végső lényegét illető meghatározásnak. És a metafizika foglyaként működő humanista emberkoncepciók fő fogyatékosága is ez lenne.

Mi hát akkor az az instancia, melyben feltűnik az ember *nem-metafizikai*, végső lényege? A rejtély mélyébe vezető mondatként talán a következő kitétel idézhető: „A metafizika nem kérdezi magát a lét igazságát. Így azt sem kérdezi soha, mi módon tartozik az ember lényege a lét igazságához. E kérdést a metafizika ezidáig még csak fel sem tette.” (LH. 126.) Ezek szerint az ember lényege „a lét igazságához” kötődik. Jól tudjuk, hogy a lét „igazságán” nem valamilyen logikai „igazmondást”, frappáns állítást kell értenünk, hanem a lét „elrejtetlenségét”, feltárultságát, jelenvalóságát. A lét „igazsága” annak felderengése az emberlét legmélyén – ezt nevezi Heidegger „világító tisztásnak” (*Lichtung*). Ez a tündöklő felderengés az, amit az emberlét legmélye, az *ek-szisztencia* rejt magában. Ezt a megnevezést először is a legélesebben szembeállítja a szó latinos válfajával (*existentia*), amely – konkrét létezés, előfordulást, valóságot jelentvén – maga is a metafizikai fogalomkör foglya. „A lét világító tisztásában [*Lichtung*] állást nevezem az ember ek-szisztenciájának. Csak az ember sajátja ez a létmód. Az így értett ek-szisztencia nemcsak az ész, a *ratio* lehetőségalapja, hanem az ek-szisztencia az, amiben az ember létezése rendeltetésének eredetét őrzi.” (LH. 128.)

Az ember lényege ezek szerint egy különös, különleges létmódban, az ek-szisztenciában honol. Az igekötős szerkezet arra az eredendő ki-tettségre utal, melynek folytán az ember ki-áll, ki-mered a létezők közül, nem tagolható be maradéktalanul azok közé. Vagyis a *kiemelkedés* momentuma, mint emberi konstitutívum, a heideggeri megközelítésnek is sajátja, de ez itt épp a *létre való tekintettel* jelenik meg. Így, mellékesen legyen mondva, egyúttal a *létfeledés* burkát is feltépi, amely, mint láttuk, a metafizikai világlátás sajátja.

Az emberi lényeg ek-szisztenciaként való felmutatásának számos folyománya van, melyek közül most csak hármat említünk meg röviden.

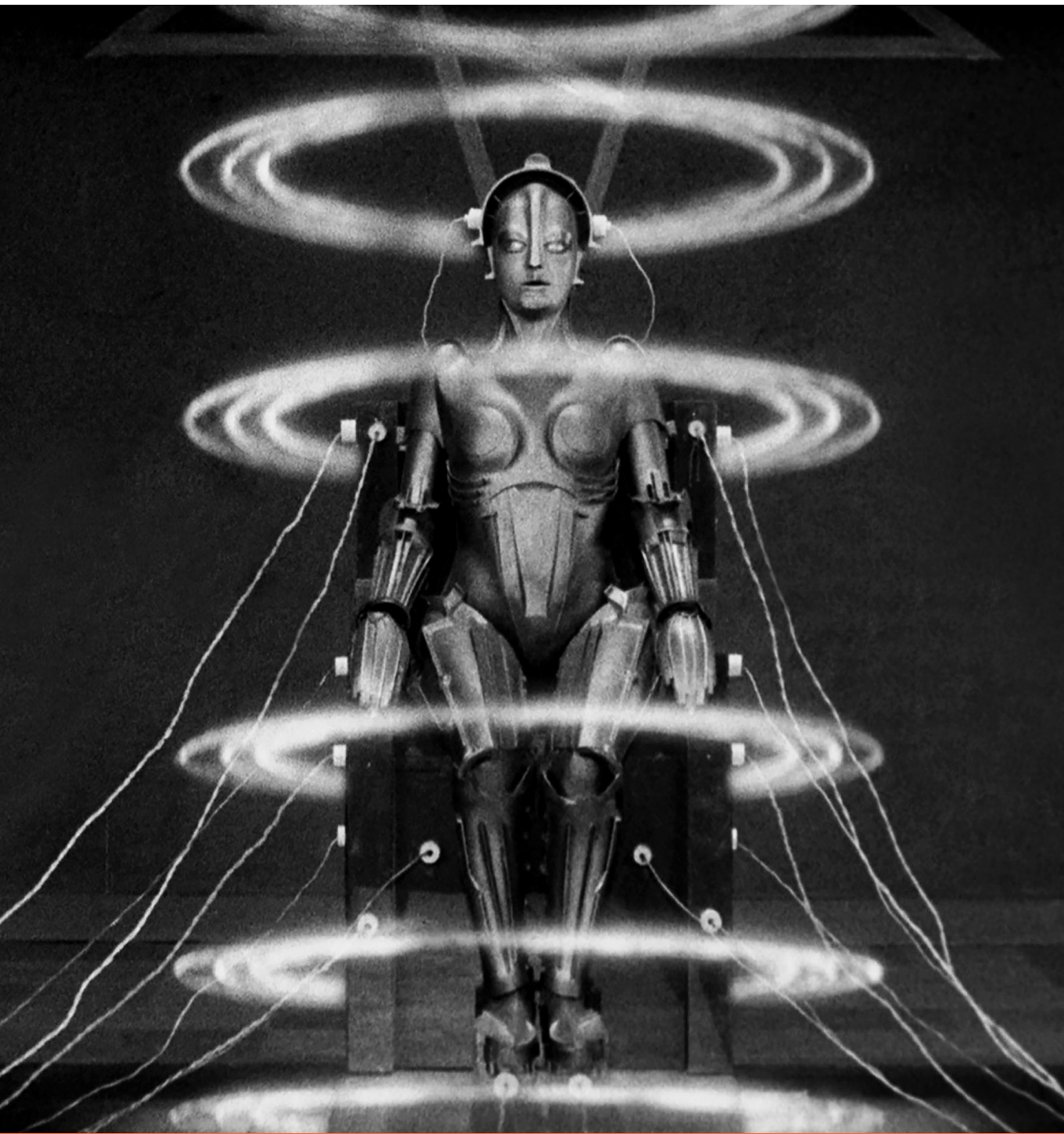
Az első az *eredet*, a *származás* kérdése. Ebben a megközelítésben az ember *a létből ered*, abból fakad, *a lét sarja*. Bármit állítson is a mindenkori evolúcióelmélet az ember eredetéről, ezt a *kezdetet* soha nem fogja tudni elérni, mert ez

túl van minden valaha is lehetséges tudományos megközelítésen. Az ember bármely evolúcióelméleti megközelítése már behúzza az embert a létezők közé, ennél fogva metafizikai természetű. S mondanunk sem kell, hogy ennek a létben való benne-állásnak a megszólaltatása olyan *nyelvet* feltételez, amely messze túl van minden lehetséges tudományos nyelvezeten; részletekbe most nincs mód belemenni.

Másodsorban az emberi lényeg ek-szisztenciaként való felfogása eleve megakadályozza azt, hogy ezt a lényegét valamilyen módon az ember *biologikumával, élőlényként, eleven testként* való felfogásával azonosítsuk. Bármennyit tudjunk is a tudományok segítségével az ember biologikumáról, testi mivoltáról, ez soha nem fogja érinteni azt a mélységes titkot, amely az embert a lét világló tisztásaként tárja fel. Heidegger szavai tanulságosak: „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, és ne csak természet- és történeti-históriákat tegyen közzé önnön természetéről és tevés-vevéséről. Így az is, amit az »állattal« összevetve az embernek mint *animalitas*nak tulajdonítunk, az ek-szisztencia lényegén alapul. Az ember teste lényegesen más, mint egy állati organizmus. [...] Az, hogy a fiziológia és a fizikai kémia természettudományosan vizsgálhatja az embert mint organizmust, még nem bizonyíték arra, hogy ebben az »organikusban«, azaz a tudományosan magyarázott testben leljük fel az ember lényegét.” (LH. 128.) Vagyis az emberi test *kizárólag* *organizmusként* történő felfogása soha nem éri el az ember lényegét. Azonban, másfelől, ez nem jelenti azt, mintha az eleven emberi test pusztá burka, „porhüvely” lenne valami másnak (léleknek, szellemnek), s ebben honolna az a bizonyos lényeg. Az ember lényege ebben a megközelítésben nincs és soha nem is lehet lényegi összeköttetésben az eleven emberi *testtel*; bár előfeltételezi azt, de csak azért, hogy túlmutasson rajta.

Harmadrészt az ember léteredetének, létből sarjadásának felmutatása egyáltalán nem jelenti azt, hogy a fő emberi magatartásmód a múltba révedés, a léteredet fölötti merengés kell, hogy legyen. Ellenkezőleg, Heidegger egyrészt azt nyomatékosítja, hogy az elemzett ek-szisztencia *eksztatikus* természetű, vagyis nemcsak pusztá ki-állás, hanem egyszersmind *ki-nyúlás, ki-vetülés* önmagán túlra, ami megveti minden lehetséges tervezés, ténykedés alapját: „csak ez az ek-szisztencia az, amely a lét igazságában való eksztatikus benneállás alapvonásával rendelkezik. Az ember eksztatikus létezése [*Wesen*] az ek-szisztenciában rejlik.” (LH. 129.) Másrészt épp ez a lényegi, létből fakadó eredet nyitja meg a *lényegi jövőt és történelmet* az ember számára: „kevésbé veszik tekintetbe így az ember lényegét és nem gondolják meg származását, holott ez a lényegi származás állandóan a *lényegi jövő* [kiemelés tőlem] a történeti ember számára.” Ebben az értelemben véve a származás, az eredet soha nem mögöttünk, hanem mindig is *előttünk* van, annak függvényében, hogy az ember a léteredetre való emlékezés alapján cselekszik-e a mindenkori jövőben, vagy pedig – akár a körülmények befolyása alatt – egyszerűen csak „beleél” abba.

Arra pedig, hogy mindennek milyen kihatása van Heidegger humanizmus-felfogásának végső értékelésére, rövidesen kitérünk. Előbb érintenünk kell azt az emberképet, amely Harari humanizmusfelfogásának képezi az alapját. Ezen a téren kulcsmondatnak az a kijelentés vehető, melyben Harari „önlégült elképzeléseknek” nevezi mindazt, „amelyek szerint a *Homo sapiens* egész más síkon létezik, mint a többi állat”. (HD. 116.) Vagyis tagadólag válaszol arra a kérdésre, hogy létezik-e valamilyen tényező, amely az embert markánsan elkülönítené az összes többi létezőtől, közelebből az állatvilágtól. E megállapításának többször is hangot ad: „mi, emberek, alapjában véve nem sokban különbözünk a patkányoktól, kutyáktól, delfinektől vagy csimpánzoktól.” (HD. 115.) Ezzel valójában két dolgot állít egyszerre: 1) az emberlétet minden további nélkül belemossa a létezők – s kiváltképpen az állatvilág – általános rendjébe; 2) nem lát semmi olyan specifikus tényezőt, amely az embert kiemelné azok közül. S ebben bizonyos mértékig még igaza is lenne, mert a hagyományos, embert specifikáló jegyek – ilyen a ráció, az eszközkészítés, a nyelvhasználat stb. – maguk is metafizikai természetűek, vagyis csupán a létezőkre vonatkoznak. Ezért van az, hogy az etológusok játszi könnyedséggel mutatnak rá arra, hogy ezek a tényezők már



Műember – Elképzelés a robotról
(Fritz Lang: *Metropolis*. 1927)
(*Lomography Magazine*)

az állatvilágban is fellelhetők – az állatok is gondolkodnak, eszközöket készítenek és kommunikálnak –, s ezután diadalittasan jelenthetik ki, hogy nincs semmiféle olyan *lényegi* vonás, ami az embert megkülönböztetné az állatoktól. Ez a megközelítés ott hibádzik, hogy ezen közben fel sem merül annak a gondolata, hogy az ember – az említett jegyeken túlmenően – ek-szisztálva áll benne „a lét igazságában”, vagyis *van tudomása* a létről, *nem felede*te azt, nincs a *létfeledés* állapotában. Harari viszont igen, midőn megteszi a fenti megállapítást. A létet elfeledett tudós hangja szólal meg belőle.

S Harari kezében van egy *adúász*, mellyel mondanivalóját hitelesen kívánja alátámasztani. Ez pedig az *algoritmus* szinte mágikus erővel bíró jelensége. „Az algoritmus egy tervszerű lépéssor, amelynek segítségével számításokat végezhetünk, problémákat oldhatunk meg, és döntéseket hozhatunk.” (HD. 79.)

Ilyen értelemben már egy étel elkészítésének receptje is algoritmusnak vehető. Majd ezután következnek a mindent algoritmusok alapján egyneműsítő sorok: „Az italautomatát irányító algoritmusok mechanikus szerkezetek és elektromos áramkörök révén hajtódnak végre. Az embert irányító algoritmusok pedig érzetek, érzelmek és gondolatok útján. És *pontosan ugyanilyen* [kiemelés tőlem] algoritmusok irányítják a sertéseket, páviánokat, vidrákat és csirkéket is.” (HD. 80.) Az algoritmusként felfogott „érzetek, érzelmek és gondolatok” pedig *biokémiai folyamatok*. E folyamatok az *ultima ratio*, a *primum movens* szerepét töltik be Harari világmagyarázatában. Bármi, amit érzek vagy gondolok – algoritmus, melyet bizonyos biokémiai folyamatok idéznek elő. „Azért érzek feltámadni magamban egy bizonyos vágyat, mert ezt az érzést hozzák létre az agyamban végbemenő biokémiai folyamatok.” (HD. 245.)

Úgy tűnik, hogy ez a séma olajozottan működik a létezők síkján, vagyis a metafizika világán belül. Azonban – anélkül, hogy a „lét igazságában” való ekszisztáló benne-állás hiányát firtatnánk – már ezen a szinten felmerül bennünk egy okvetetlenkedő kérdés. Mégpedig az, hogy magukat ezeket a biokémiai folyamatokat mi idézi elő? Ezek spontán módon jönnek létre bennünk, mint a penészvirág a falon? Ha igen, akkor egy adott pillanatban miért *épp ez* a biokémiai folyamat támad bennem, s nem egy tetszés szerinti másik? Ha pedig nem, akkor áll valami ezek mögött is? Vajon micsoda? Harari egy kísérlet kapcsán ezt írja: „ha egy biokémiai láncreakció a jobb kapcsoló megnyomása iránti vágyat kelti bennem, akkor azt érzem, hogy szeretném megnyomni a jobb kapcsolót.” (HD. 246.) Ez rendben is van: de magát ezt a biokémiai láncreakciót mi váltja ki? Mi az oka annak, hogy *épp ez* a biológiai láncreakció aktiválódik? Nem lehetséges az, hogy *azért* következik be, mert ilyen és ilyen vágyaim vannak? Ha viszont ezt feltételezzük, akkor nem követjük el a *petitio principii*, a körkörös érvelés hibáját?

Harari gondolatmenete mindenesetre következetesen halad végig az általa kijelölt úton. Először is tagadja a *lélek* létezését: „semmilyen tudományos bizonyíték nincs rá, hogy az embernek a sertéstől eltérően volna lelke.” (HD. 94.) Ez persze nem egy vadonatúj felfedezés, hanem egy közel négyszáz éves toposz. Descartes követői, akik Ortega megfogalmazása szerint „azt hitték, hogy tisztában vannak mindennel”, már a 17. században eljutottak oda, hogy az állatot lélek nélküli, mechanikus gépszerkezetnek tekintsék. Nézzük ezt Ortega elbeszélésében: „Fontenelle meséli, hogy mikor fiatal korában meglátogatta Malebranche-t, egy házbéli, vemhes kutya jött be a szobába. Hogy a jelenlevőket ne zavarja, Malebranche, ez a végtelenül kedves, törekeny egészségű pap, akinek a hátgerince olyan görbe volt már, akár egy dugóhúzó, megparancsolta, hogy a kutyát a szobából egy bottal kergessék ki. A szegény állat kimenekült, miközben keservesen vonított, amit Malebranche, a karteziánus, szenttelenül hallgatott. »Nem számít – mondta. – Csak egy gép, csak egy gép«!⁹ Nos, ezt a *gépiesített testfelfogást* – vagyis mindennemű lelkeség tagadását – terjesztik ki korunkban az emberre is, midőn a lelki folyamatokat egyszerű biokémiai gerjedelmekre vezetik vissza, s teszik – a szót egy „dataista” szájába adva – a szerelmet egyszerű „hormonrohammá”. (HD. 334.)

Azonban ebben az emberképben nemcsak a léleknek nincs helye, hanem a *tudatnak*, sőt a *szabad akaratnak* sincs: „az embernek sem lelke, sem szabad akarata, sem »énje« nincsen – csak génjei, hormonjai és neuronjai vannak, amelyek ugyanazoknak a fizikai és kémiai törvényeknek engedelmességek, mint a valóság többi része.” (HD. 244.) Viszont ez a felfogás, következetesen végiggondolva, azt a liberális emberképet is felszámolja, amely a hagyományos értelemben vett humanizmus alapját képezi; nevezetesen a szabad, ön-maga benső hangjára, énjére figyelő individuum fogalmát. Harari megfogalmazása szerint az élettudományok „a liberalizmus ellenében azt állítják, hogy a szabad individuum csupán biokémiai algoritmusok összessége által koholt fikció.” (HD. 262) Ennek távolabbi következményei pedig a humanizmus fogalmát is megkérdőjelezi, hiszen mi szükség lesz az egyáltalában vett emberi mivolton tépelődni, amikor – mintegy a biokémiai algoritmusok befolyását

9 JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Elmélkedés a vadászatról*. ford. CSEJTEI DEZSŐ, Európa, Bp. 2000. 83.

megerősítendő – „a jövő embereinek egy rakás biometrikus műszer, bionikus szerv és nanorobot lesz a testébe építve”? (HD. 296.)

Az eddigiekből is látható, hogy Harari emberképe a szöges ellentéte a heideggeri emberfelfogásnak. Ha Heidegger, bizonyos filozófiai megfontolásokról kiindulva, megalapozottan vonja kétségbe, hogy „a tudományosan magyarázott testben leljük fel az ember lényegét”, Harari épp ellenkezőleg, az algoritmusok, biokémiai folyamatok összességében oldja fel azt. Eltérő felfogásuk végső soron abban gyökerezik, hogy a metafizikai szemléletmódot áttörve eljutnak-e az ember léttörténeti magyarázatához, vagy sem. Ez Heidegger számára azzal sikerült, hogy az ek-szisztenciaként felfogott embert a lét „világoló tisztasába” állítsa, Harari megközelítésmódja azonban megmaradt a metafizika, a létfeledés szintjén. Vagyis újfent kidomborítva az *emberi testhez* viszonyulás okán fennálló különbséget: Harari a test teljes körű technicizálása, fizikalizálása mellett foglal állást, amennyiben a testi organizmusként felfogott embert biokémiai algoritmusok összességének – így végső fokon pusztá létezőnek – tekinti, ezzel szemben Heidegger *kivonja* a testet a pusztán létezővé stilizálás alól, s ennek következtében a techno-fizikalizmus minden formáját a lehető leghatározottabban *elutasítja*.

Néhány további kritikai megjegyzés: először is úgy tűnik, hogy Harari emberképe a tudományok legmodernebb vívmányaira támaszkodó, korszerű emberkép. Valójában azonban nem az; pusztán csak újabb kiadása annak a több évszázados szcientista törekvésnek, amely az emberi létezés titkát valamilyen mérvadó tudományos modell alapján kívánja megmagyarázni. Descartes és La Mettrie időszakában ezt a szerepet a mechanikus gépszerkezet töltötte be, később a gőzgép, jelenleg pedig a számítógép. Azonban eddig egyik analogikus megközelítésmód sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Annak illusztrálására, hogy e tekintetben sincs „új a nap alatt”, egy

az emberi testre irányuló techno-fizikalista törekvések



törekvések

Dosztojevszkij-szöveget idézünk, melyben a főhős – s rajta keresztül a szerző – kora szcientistáival vitatkozva, nagyjából ugyanazokkal a kifogásokkal él, melyeket Hararival szemben is fel lehet hozni: „Hiszen igaz: egyszer csakugyan megtalálják minden akarásunk és szeszélyünk képletét, vagyis azt, hogy mitől függenek, pontosan milyen törvények szerint folynak le, milyen irányba haladnak ilyen vagy olyan esetben stb. stb., vagyis ha megtalálják a hamisítatlan matematikai képletet, akkor talán elmegy, sőt egészen biztosan mindjárt elmegy az ember kedve attól, hogy akarjon. Mert hát kinek van kedve táblázat szerint akarni? Sőt az ember akkor nyomban orgonasíppá vagy effélévé változik; mert hát mi az ember vágyak, akarat és akarások nélkül, ha nem csupán síp az orgonában?”¹⁰ Az *emberi testre* irányuló techno-fizikalista törekvéseket soha nem azok *igéretei*, hanem tényleges *eredményei* alapján kell megítélnünk.

Másodsor, arra az érvelésmódra, melyet Harari is alkalmaz, jobb kifejezés híján az „alulmagyarázat” jellemző. Ezen azt értjük, hogy az értelmi-értelmezési szintet alacsonyabbá teszi annál, amit a szóban forgó tárgy megkövetel. Közkeletű példával élve: a futball leírható és magyarázható olyan játékként is, melyben huszonnégy játékos arra törekszik, hogy mintegy három liternyi bőrbe zárt levegőt lábbal vagy fejvel három fehérre festett lécz közé juttasson. Ez az értelmelési szint kétségtelenül leírja a futballjáték célját, lecsupasztott lényegét, de mit sem ad vissza abból a sokszorosán rétegzett értelmi szintből, ami ezt a sportot áthatja. Valami ehhez hasonló játszódik le akkor, amikor a szerelmet biokémiai algoritmusokból eredő „hormonrohamnak” nevezik. Persze az is része a jelenségnek, de messze nem meríti ki annak teljességét.

Harmadsor, Harari könyvében még utalás sincs arra vonatkozólag, hogy a szabad akarat kétségbe vonása alapján hogyan lehetséges viszonyulni mondjuk egy gyilkossághoz. Teljességgel hiányzik belőle a *felelősség* és a felelősségre vonás fogalma. Aligha valószínű, hogy egy bírót kielégítene az a magyarázat, hogy a gyilkos nem azért ölt, mert „így döntött”, hanem – genetikusok és agy-

10 Fjodor DOSZTOJEVSZKIJ: *Feljegyzések az egérlyukból*, ford. MAKAI Imre = *Egy nevetséges ember álma*. Európa, Bp. 1980. 30.

kutatók véleményét parafrázálva – „az agyában lezajló ilyen és ilyen elektrokémiai folyamatok következtében tette, amelyeket egy bizonyos génkészlet formált, ami viszont esetleges mutációkkal társuló ősi evolúciós nyomás eredménye.” (HD. 244.) De az áldozat hozzátartozóit és a józan emberi észet sem.

POSZTHUMANISTA JÖVENDŐ?

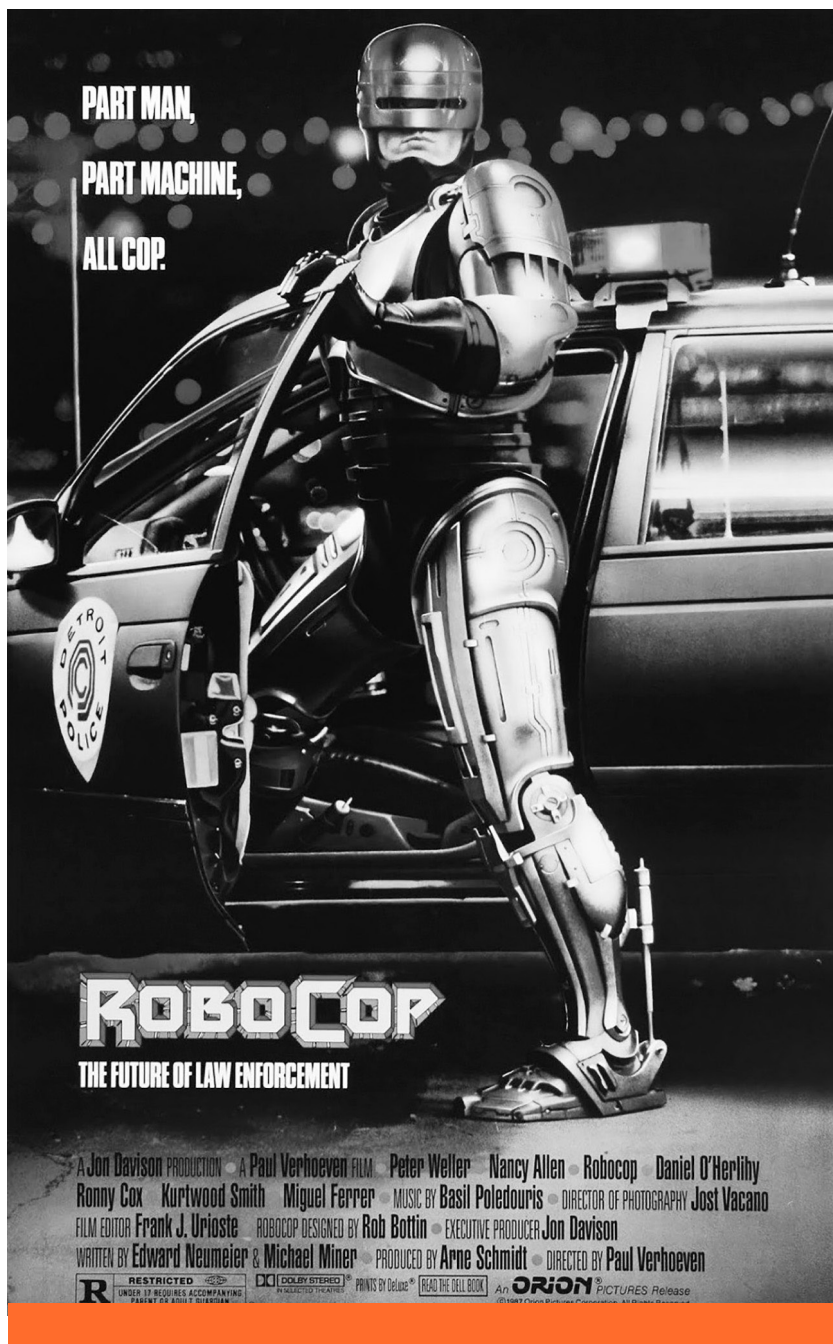
Az alábbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy a két szerzőnél – az előzőekből eredően – milyen kifutása, *kiteljesedése* van a humanizmusnak és miként, hogyan következik be náluk annak *felmondása, elutasítása*.

Harari esetében korábban már utaltunk arra, hogy a humanizmus *végző kiteljesedése és megszűnése* nála nem ér véget a liberális humanizmus világméretű győzelmével. Hiába igyekszik ugyanis a humanista civilizáció – annak liberális válfajában – maximalizálni az ember élettartamát, boldogságát és hatalmát, a haladás vonata új útra készül: „a 21. század elején a haladás vonata ismét indulni készül – és valószínűleg ez lesz az utolsó vonat, amelyik elhagyja a *Homo sapiens* állomást. Akik lekésik, nem kapnak több lehetőséget.” (HD. 236.) Ami a további fejlődés állomásait illeti, ezekből Harari kettőt említ meg: az egyik ezek közül a *technohumanizmus*, amely még nem hagyja teljesen maga mögött a *homo sapienst*, hiszen továbbra is az embert tekinti a teremtés koronájának, de immáron *homo deusként*, az értelmes ember továbbfejlesztett változataként. Megfogalmazása szerint ehhez az új kognitív forradalomhoz már nincs sokra szükség, elegendő „néhány további változtatás a genomban és az agy ismételt újrarahuzalozása”. (HD. 303.) A slusszpoént itt az adja, hogy ezt a továbblépést az *evolúciós humanizmusnak* tulajdonítja, vagyis annak az irányzatnak, melynek vereségét korábban már elkönyveltük. Az evolúciós humanizmus korábbi, barbár válfaja és annak jelenlegi formája közötti különbséget abban látja, hogy a szuperemberek létrehozását Hitlerék még „szelektív tenyésztés és etnikai tisztogatás útján kívánták megvalósítani, a 21. századi technohumanizmus [viszont] békésen, genetikai tervezés, nanotechnológia és agyszámítógép-interfészek révén szeretne célt érni.” (HD. 303.) Megítélése szerint ez a technohumanizmus még szentként tiszteli az emberi akaratot, a benső hangot, ám ehhez már nem introspekció révén kíván hozzáférni, hanem meglepszik annak külső irányításával, befolyásolásával. „Amint megértjük a hangokat létrehozó biokémiai rendszert, játszhatunk is a kapcsolókkal, itt feltekerhetjük a hangertőt, amott le, és könnyebbé, kényelmesebbé tehetjük az életet.” (HD. 313.) Vagyis a biokémiai folyamatok rendszerévé redukált *emberi test* olyan hangszerré változik, melyen kedvére játszhat a manipulátor. Ily módon már ezen a szinten is komoly károsodást szenved a korábbi humanizmus elsődleges parancsa: „hallgass önmagadra!”

De még ez sem a végző állomást jelenti, hanem a poszthumanizmus egy másik válfaja, a *dataizmus*. Ez egy még merészebb technovallás, amely a humanizmushoz fűződő utolsó szálakat is elvágja; már nem az embert, hanem az információt isteníti, és az univerzumot adatfolyamok összességének tekinti. A dataizmus két tudományterület, az élettudományok és a számítástechnika egyesüléséből keletkezik. (HD. 316.) Ha a korábbi humanizmus Isten helyébe az embert állította, a dataizmus már az embert állítja félre és helyébe az adatközpontú világképet teszi. (HD. 335.) Ez pedig nem egyebet jelent, mint a humanizmus pozitív megszűntetését; vagyis nem a humanizmus szimpla tagadásáról, hanem annak tudományos *meghaladásáról, felülmúlásáról* van szó. Még megfogalmazni is nehéz: az emberből kitekintő processzus legvégén nem halhatatlan, boldog és mérhetetlen hatalmú lények állnak, hanem az *Adat*.

A dataizmus azzal teljesíti be a humanizmus meghaladását, hogy a dolgok irányítását teljesen kivonja az ember kezéből. Ha „a hatalom az emberek kezéből átkerül az algoritmusokéba, a humanista célkitűzések irrelevánssá válhatnak.” (HD. 338–339.) Ilyen értelemben bebizonyosodik, hogy a humanizmus valami *felesleges, szükségtelen, idejétmúlt* dolog, eljárt fölötte az idő. Ezért szükségtelen a naplementét nézni, Goethét olvasni vagy naplót vezetni (HD. 335.) – ez utóbbi már csak azért is avított, mert ha az embert biokémiai algoritmusok

Gépember – A Robotzsaru
(Paul Verhoeven, 1987)
moziplakátja



sorozatával azonosítjuk, vagyis fizikalizáljuk, akkor olyan *intusa*, benső világa sincs, melynek történéseit érdemes lenne megörökíteni. A folyamat sajátos dialektikája abban éri el tetőpontját, hogy – a poszthumanista technikák megteremtésével – maga a humanizmus idézi elő saját maga pusztulását, tulajdonképpen *önmaga sírásója*.

Megállapítható, hogy – heideggeri nyelven szólva – a dataizmus formájában a léttörténet metafizikai korszakának beteljesülése megy végbe, bekövetkezik a teljes leszakadás a létről, az eredetről. A dataizmus a humanizmus beteljesülésének negatív csúcspontjaként úgyszólván tökéletes megfeleljője annak, amit Heidegger egy másik írásában *állványzatnak* (*Gestell*) nevez. Ennek egyik definíciója: „Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban, amely az embert arra rendeli, azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés módján mint állományt rejtse ki.”¹¹ Ahogyan a dataizmusban a világ önszerveződő univerzális adatfolyamként, önmagát generáló adatcentrikus képződményként tárul

11 Martin HEIDEGGER: *Kérdés a technika nyomán*. ford. GERÉBY György = *A későújkor józansága*. II. Göncöl, Bp. 2004. 121. A *Gestell* magyarítása igazi próbatétel; a magyarban talán még a „stelázi” jövevényszó adja vissza legjobban azt a vázszerű szerkezetet, amire a heideggeri szójelentés közvetlenül utal.

elénk, melyben az ember már csak járulékos szerepre ítéltetett, úgy állítja be az állványzat az embert is arra, hogy a létező világ egészét *állományba vegye* és az állványzat rendelkezésére bocsássa. Itt már nem az állványzat van az emberért, hanem fordítva, az ember az állványzatért. Heidegger hangsúlyozza – és mindkettőben, a dataizmusban, illetve az állványzatban is ez a legmegdöbbentőbb –, hogy maga az állványzat nem technikai természetű, hanem a világ feltárultságának egy módja, ami magát a metahumánus technikai univerzumot is üzembe helyezi. Az állványzat végső fokon nem „odakinn” van, nem valami roppant méretű megaszerver, hanem „idebenn”, az ember tekintetében táncol – legalábbis addig, amíg létezik ember, és az intelligencia teljes mértékben le nem válik a tudatról –, aki immáron mindent az állványzat előzetes megrendelésének megfelelően vesz szemügyre. S ezt az önmagát vezérlő rendszert Heidegger azért volt még kénytelen a *Gestell* fogalmában rögzíteni, mert annak idején (az '50-es évek elején) a számítástechnika még gyermekcipőben járt, kibernetikaként funkcionált. Azonban már akkor ráérezett a folyamat távolról sem szívderítő következményeire.

Harari hiába állítja azt, hogy a dataizmus nem antihumanista. (HD. 333.) Lehet, hogy alaptételként, üzenetét tételszerűen megfogalmazva nem az; azonban már létével megkérdőjelezi a humanizmust, nemcsak annak *szükségességét*, hanem pusztán *lehetőségét* is kétségbe vonja, *tagadja*. Ez lenne tehát a bevezetőben említett egyik humanizmuskritika foglalata.

S mi a helyzet a másikkal, *Heidegger* humanizmuskritikájával? Az eddigiek során láttuk, hogy a humanizmus korábbi történeti válfajait Heidegger elsősorban azért bírálja, mert azok – a köztársaságkori Róma humanizmusától kezdve – foglyai maradtak a *metafizikai* szemléletnek, osztoztak a *létfeledés* állapotában, emberképük híján volt az ek-szisztencia „világító tisztásában” állásának. S e pontból kiindulva érdemes e kritika közelebbi szemügyre vétele.

1) Heidegger humanizmusbírálatainak egyik vonulata azt emeli ki, hogy ezek a humanisztikus emberértelmezések nem egyszerűen hamisak vagy elvetendőek, hanem *színvonaltalanok!* Vagyis nem helyezik eléggé magasra a mércét az emberléttel kapcsolatban: „a gondolati ellentét a humanizmussal azon alapul, hogy az nem helyezi elég magasra az ember humanitását.” (LH. 134.) Más-ként szólva, nem gondolják el eléggé eredendően az embert; megelégednek azal, hogy – felszínesen – bizonyos megkülönböztető jegyekkel ruházzák fel őt, s ezzel mintegy felmentve érzik magukat az alól, hogy igazi méltósága mélyére hatoljanak.

2) E színvonaltalanság rovására írható az, hogy „a *homo animalis* humanitásban az ek-szisztencia, és ezáltal a létigazság emberre vonatkozása elleplezett marad.” (LH. 137.)

3) A hagyományos humanizmusfelfogások elutasítása azonban nem jelenti, nem jelentheti azt, hogy bármilyen engedményt tegyünk az *inhumanizmusnak*, az embertelenségnek. „Ez az ellentét nem jelenti azonban azt, hogy az ilyen gondolkodás a humánus ellentétébe csapna át és pártolná az inhumánust, védelmébe venné az embertelenséget és lealacsonyítaná az ember méltóságát.” (LH. 134.) Ezen a ponton mutatkozik meg legvilágosabban a Heidegger humanizmusellenességét bírálók egyoldalúsága, sőt olykor kifejezett rosszindulata. Azt gondolják ugyanis, hogy aki elutasítja a humanizmust, vagy egyáltalán felmeri emelni a szavát a humanizmus ellen, az – már csak a formális logika szabályai szerint is – eleve inhumánus álláspontot képvisel. „Aggályok merülnek fel: azáltal, hogy a »humanizmus« ellen szólunk, egyben védjük az in-humánust és felmagasztaljuk a barbár brutalitást. Mert mi »logikusabb«, mint ez: annak, aki tagadja a humanizmust, csak az embertelenség igénye marad?” (LH. 151.) Ebben mutatkozik meg a szokványos humanizmusfelfogás álszentsége; aki – képletesen szólva – kezdet mer emelni erre a fogalomra, az legalábbis „vissza akarja vonatni a IX. szimfóniát”, de egyéb gázságokra is képes. Holott itt pusztán a humanizmus mélyebb újragondolásának kísérletéről van szó filozófiai alapon, nem pedig a barbárság magasztalásáról. Klasszikus példája ez a heideggeri életmű hamis premisszákból kiinduló befektetési kísérleteinek.

a humanizmus mélyebb újragondolásának kísérletéről van szó



4) Heidegger szerint *van* ugyanis egy *igazi humanizmus*, amely, megsza-
badulván a rögzült metafizikai kötöttségektől, képes az embert valódi méltóság-
gába helyezni; ez pedig a lét igazságában való létezés, meghallani a léttörténet
felől érkező hangot, amely elvileg minden egyes ember számára megnyíló lehe-
tőség. Erről mondja Heidegger, hogy „humanizmus ez, mely az ember ember-
ségét a léthez való közelségből gondolja el. De egyúttal egy olyan humanizmus,
melynél nem az ember képezi a játék tétjét, hanem az ember történeti létezése,
úgy, ahogy az a lét igazságából ered.” (LH. 147.)

5) A fentiek választ adnak arra a kérdésre is, mely szerint „szabad még ezt
a »humanizmust«, mely minden eddigi humanizmus ellen szól, jóllehet a leg-
kevésbé sem szószólója az inhumánusnak, »humanizmusnak« nevezni?” (LH.
150.) Olyannyira szabad, hogy épp az eddigi humanizmusok lepleződnek le
úgy, mint az idealizmus aurájával körülvevett, eszményített humanizmusok,
melyek gyakran vitték tévútra az embert.

6) Ennélfogva Heidegger humanizmuskritikája éppenséggel nem a huma-
nizmus megtagadását jelenti, hanem inkább *fordulatot* hozott annak megíté-
lésében. A hangsúlyok alapvető áthelyezésével azt az üzenetet hordozza, hogy
komolyan gondoljuk át a humanizmus jelentését, s ne alakítsunk ki elsietett,
felszínes véleményeket róla.

ÖSSZEGZÉS

Összegzésképp annyit mondhatunk, hogy Heidegger és Harari humanizmus-
felfogásának, illetve -kritikájának egybevetése egyfajta szakítópróbaként is
felfogható abban a tekintetben, hogy mekkora feszítőerő elviselésére képes ez
a jelenség. Mert azt mondanunk sem kell, hogy a két koncepció kizárja egy-

mást, bár első megközelítésben mindkettő a huma-
nizmus megszűnése, megszüntetése mellett foglal
állást. Heidegger felfogása felől nézve Harari kon-
cepciója úgy fest, mint a léttörténet metafizikai
korszakának végső beteljesülése, a teljes körű létfele-

dés uralma, az embermivoltnak, valamint az *emberi testnek* pusztán biokémiai
algoritmusok összességére való redukálása. Harari felől nézve pedig Heideg-
ger koncepciója tűnik afféle későromantikus, idejétmúlt, spekulatív és üres
álláspontnak. Felfogásuk ütköztetésének azonban kétségtelenül megvan az az
előnye, hogy az igényes olvasót elgondolkodtassa és választásra készítse.

Harari a könyvében többször is utal arra, hogy az általa kifejtett koncepciót
nem profécianak, hanem pusztán csak *lehetőségnek* tartja. (HD. 56., 339.)
Fejtegetéseinek lelkesült hangjából azonban kitűnik, hogy ő mindezt olyan
lehetőségnek tekinti, melynek konkrét megvalósulásával *számol*, vagyis a *poten-
tia* – *actus* sémája szerint gondolkodik. A lehetőség kérdése Heidegger huma-
nizmus-levelében is megjelenik, ám teljesen ellentétes értelemben. Fejtegetése
szerint a lehetőség mint valami létrehozására irányuló képesség, meglehet, ak-
kor jut el a maga teljességéhez, ha nem a megvalósítás, a „kivitelezés” mámore
hajtja, hanem éppen az, hogy valamit *képes meghagyni* a maga pusztá lehetősé-
gében. Ilyen állandóan nyitva álló lehetőség az ember meghagyása a lét „világ-
lő tisztában”. Ezért is mondja azt, hogy „amikor »a lehetséges nyugodt erejéről«
beszélek [...], magát a létet gondolom el, mely szeretőn a gondolkodást és így
az ember lényegét, azaz az ember létvonatkozását lehetővé teszi. Valamire ké-
pesnek lenni itt azt jelenti: azt a maga lényegében megóvni, közegében benne
tartani.” (LH. 121.) Az ember esetében pedig ez a közeg nem más, mint a lét.

Az ember „létben tartásának” lehetősége tehát nyitott, állandóan előttünk
álló lehetőség. S ha korunk végsőkéig technicizált emberfelfogása afelé tart, ezt
a „világ-
lő tisztást” teljes egészében betömje, az újramegnyitás lehetősége soha-
sem érkezik későn. Ekként teljesezhet be a mottóként választott kijelentés igaz-
sága: *azok a dolgok, melyek fontosak, még későn is idejében jönnek; még akkor
is, ha nem az örökkévalóság határozza meg őket.* ■

korunk emberfelfogása végsőkéig technicizált