

MICHEL HENRY

Kereszténység és fenomenológia

Jean-Marie Brohm kérésére megpróbálok a kereszténység fenomenológiai megközelítésével. A félreértések elkerülésére mindenekelőtt azt állítom, hogy a kereszténység más vallásokhoz hasonlóan nem filozófia. Nem egy elmélet és nem is egyfajta gnózis, még ha voltak is gnosztikus eltévelyedései. A kereszténység mindenekelőtt gyakorlat. Ezáltal pedig különbözik egy egyszerű filozófiától.

Vallásos gyakorlatként a kereszténység természetesen magában foglalja a szentségeket, ám egy olyan alapvető etikát is, amely nem az elméletből, hanem a cselekvésből fakad. Jézus egyik beszéde éppen ezt hangsúlyozza: „Nem minden, aki ezt mondja nékem: Uram! Uram! megyen be a mennyek országába; hanem aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát.” (Mt 7,21)¹ A kereszténység ugyanakkor nem is gnózis, hiszen nem hagyhatjuk figyelmen kívül ezeket a meglepő szavakat: „Hálákat adok néked, Atyám, mennynek és földnek Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsek és az értelmesek elől, és a kisdedeknek megjelentetted.” (Mt 11,25) Mégsem mondhatjuk, hogy ezek a szavak közvetlenül az értelmiségiekre vonatkoznának. Ugyanakkor – noha a kereszténység gyakorlat – tartalmaz jó néhány olyan intuíciót és

Michel Henry (1922–2002) francia filozófus és író, a francia fenomenológia egyik kiemelkedő alakja, egyike azon szerzőknek, akiknek a kapcsán Dominique Janicaud a „francia fenomenológia teológiai fordulatáról” beszélt. Henry fenomenológiai vizsgálódásainak középpontjában a faktikus, biológiai jelenségekre visszavezethetetlen *élet* fogalma áll, amely önmaga közvetlen átéléseként kívül esik a reprezentációk tárgyiasító világán. Az itt közölt fordítás a Montpellier III – Paul Valéry Egyetemen 1996. december 12-én elhangzott előadás szövege.

1 Az Újszövetségből vett idézeteknél Károli Gáspár fordítását követtem. (A ford.)

gondolatot, amelyek filozófiai reflexió támasztékaul szolgálnak. Például azt a tényt, hogy az ember Isten fia, valamint néhány meglepő kijelentést – sok paradoxon van a Bibliában –, amelyek filozófiai megfontolást követelnek. „Aki szereti a maga életét, elveszti azt; és aki gyűlöli a maga életét e világon, örök életre tartja meg azt.” (Jn 12,25); „Boldogok, akik sírnak” (Mt 5,4); „Sok elsőek pedig lesznek utolsók, és sok utolsók elsőek.” (Mk 10,31)

Az antik világban való megjelenésétől kezdve a kereszténység – amelyet még más vallásokhoz képest is rendkívülként fogadtak – számos filozófiai megközelítést hívott életre. Mivel a korszak uralkodó gondolkodása a görög, ez az első megközelítés is görög volt, a maga platonikus, újplatonikus és arisztotelianus változataival. A jelen megközelítés viszont nem görög. Megpróbálom pozitívan is definiálni, ám előre szeretnék jelezni egy leginkább szociológiai nehézséget, amely a kereszténység mai fogadtatásának sajátosságára utal.

Történeti szempontból mindenekelőtt azt mondhatjuk, hogy az egyetemen sohasem beszélünk a kereszténységről. Márpedig egy vallás olyan történeti alakzat, amely minden más hagyományhoz hasonlóan csakis az oktatásban adódhat tovább, s ez generációról generációra való továbbadást jelent. Egyértelmű, hogy ha az átadás megszakad, akkor fennáll a vallás eltűnésének veszélye. Mao rendszerében például felfüggesztették a buddhizmus továbbadását. Azok a kínai diákok, akik később meglátogatták a buddhista kolostorokat, nyilvánvalóan semmiből nem értettek semmit, sem a művészetből, sem a festészetből, de még saját kultúrájukból sem. A kereszténység recepciójának aktuális nehézségei azonban sokkal mélyrehatóbbak, mivel annak a világnak a természetéből fakadnak, amelyben élünk: ez pedig a modernitás világa.

A modern világ különbözik más világoktól, így az egyiptomitól és a görögötől, a középkor és reneszánsz világtól, vagyis az olyan világoktól, amelyek eredetüket rendkívül összetett okok halmazának, Egyiptomban például az áradásnak köszönhetik. A modern világ – ezt a tézist már a *Barbárság*² című könyvemben felállítottam és most is tartom magam hozzá – egy gondolkodó döntéséből született, aki 1602-ben megfogalmazta: az ember számára az általa lakott világ megismerése tekinthető fontosnak. Vagyis a tudományt az addig létező megismerési formákkal szemben előnyben kell részesítenünk. A korábbi tudás ugyanis *érzéki* természetű volt, míg az univerzum megismerésének az *érzéki* világtól való absztrakcióból kellett kinőnie – ezt az *érzéki* világot nevezik a fenomenológusok *életvilágnak*, *Lebenswelt*nek. Az újfajta tudományos megismerés számára az *érzéki* minőségek tisztán illuzórikusak voltak. Ennek következtében az az ismeret, amit a világegyetemről addig a korszakig szereztek, és ami ilyen *érzéki* adottságokra támaszkodott, teljesen hamissá vált, mivel

2 Henry, Michel: *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.

az érzéki minőségek – a színek, a hangok, a szagok, a levegő frissessége, egy szövet légysága – egyáltalán semminek sem feleltek meg. Az érzéki adottságok, például a színek, az eltévelyedés forrásaiá váltak. Ahogy Galilei hangsúlyozta: olyan állatok vagyunk, amelyek egy bizonyos fiziológiai elrendezéssel bírnak, ám minden további nélkül lehetséges olyan állatokat elgondolni, amelyek nem ugyanúgy látják a színeket, mint mi. Az érzéki minőségek ismerete tehát teljesen bizonytalan: egyes személyek például szeretik, mások viszont egyáltalán nem szeretik az édes és cukros dolgokat. Az érzékire csak egyedi állítások épülhetnek, amelyeknek semmilyen értékük nincs, mivel egy tudományos kijelentés csak univerzális lehet. Az érzéki ismeretek nem hoznak létre olyan tudást, amely méltó erre a névre, vagyis egyetemes és megalapozott. Ám mivel a világ kiterjedt anyagi testekből, vagyis formákból áll, rendelkezünk egy racionális tudománnyal, a geometriával, amely lehetővé teszi a valóságos világ adekvát megragadását. Íme, az új tudomány alapjai! A modernitás erre a kijelentésre épült fel, rendkívüli sikerei pedig mind az emberi tudás eme teljes fordulatára támaszkodnak.

A modernitás kora a 17. század elején kezdődött Galileivel. Mi – akár tudjuk, akár nem, akár akarjuk, akár nem – ennek a világnak vagyunk a gyermekei. Hiszünk ebben a világban, és hiszünk a tudományban. Ami azt jelenti, hogy az igazság tudományos igazság. A világegyetem, mondja Galilei, egy nagy könyv, méghozzá olyan nyelven írt könyv, amelyet tudni kell olvasni. Ezt a nyelvet körök, négyzetek, geometriai alakzatok képezik. Következésképpen csak a geometriához értők tudják megfejteni a könyvet és megismerni a világ valóságát.

Kulturális szempontból rendkívül érdekes megállapítani, hogy negyven évvel később a gondolkodás egy másik zsenije átveszi ezeket a téziseket. A kiterjedésről szóló passzus a második elmélkedésben, amelyet a „másodlagos minőségekről szóló értekezésnek” is szokás nevezni, olyan rész Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művében, amely szinte szóról szóra Galilei 1602-ben papírra vetett szövegrészének reprodukciója. „Vegyük például ezt a viaszt: a napokban vonták ki a lépből, ezért még nem vesztette el teljesen a méz ízét, benne van még azoknak a virágoknak az illata, amelyekből gyűjtötték. Színe, alakja, nagysága nyilvánvaló módon áll előttünk. Kemény, hideg, kézhez simuló, s ha ujjunkkal megkocogtatjuk, hangot ad.”³ Descartes azonban nem csupán Galilei nyomában jár, hanem Galilei fizikai geometriáját tovább is fejleszti a geometriai igazságok matematikai kifejezése révén. Ez a pillanat – az anyagi univerzum fizikai-matematikai megközelítése – jelzi a modern fizika születését.

A modern tudomány és technika ugyancsak ezen a radikális átalakításon alapul, amely a skolasztikának mint a világra vonat-

3 Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. 39.

kozó érzéki megismerés utolsó formájának a játékon kívül helyezéséből ered. Ettől kezdve matematikai modellek helyettesítik a fősvénységet, a szenvedést, a féltékenységet, a hazugságot! A tudományok csak annyiban lesznek méltóak a tudományosságra, amennyiben engedelmessé válnak a tudás ezen új elvének. Fenomenológiai nyelven ezt az eseményt a modernitás „ős alapító aktusának” nevezem. Ez az aktus alapította meg azt a világunkat – ez az Újkor bevezető aktusa. Világos, hogy amit poszt-modernitásnak nevezünk, egyáltalán semmit nem változtat ezen a döntésen, és a modernitás, ahogy saját radikális értelmében létezik, végső soron csak felgyorsul a szemünk előtt.

Az Újkor ezen alapító gesztusa redukció: a világot, amelyben az emberek a kezdetektől fogva éltek, Galilei a fizikai lét alapszerkezetére redukálja, vagyis a geometriai valóságra. E rendkívüli kezdet után pedig, abban a pillanatban, amikor Descartes beteljesíti a modern tudomány fizikai-matematikai megalapítását, a maga részéről egy ellenredukciót hajt végre: ahelyett, hogy elhagyná az érzéki minőségeket – meleg, hideg, édes, gyönyörteli, kellemes, kellemetlen –, megtartja őket. Egybegyűjti ezeket a *cogitationes* terminusa alatt, és azt mondja, hogy a *cogitatio*k sokkal bizonyosabbak, mint maga az anyagi univerzum. Descartes így zárójelbe helyezi az anyagi világot, hogy megtartsa ezeket az érzeteket, amelyek abszolút fenomenológiai adottságok. Úgy érezzük például napozás közben, hogy a kő vagy a fal langyos. Azt mondjuk tehát: a fal langyos vagy a kő meleg. Ez azonban semmit nem jelent, hiszen a kő és a fal egyáltalán nem érez semmit, önmagukban nem tapasztalják sem a hideget, sem a meleget! Noha az univerzum önmagában meg van fosztva az érzékiségtől, mindez az érzetekre, a benyomásokra utal, vagyis *abszolút fenomenológiai adottságokra*. Minden benyomás, például a fájdalom, egy *cogitatio*, vagyis valami, ami abszolút módon igaz, ami önmagát abszolút közvetlenségben és *pathos*ban tapasztalja. Ezt hívom „élet”-nek, mivel az élet pontosan az, ami önmagát közvetlenül tapasztalja. Az emberi ott kezdődik, ahol van egy lény, aki tapasztal és önmagát tapasztalja. Amikor ez nincs, akkor nincs többé ember, nincs többé semmi. Az ember sajátos meghatározó jegye nem az, hogy olyan politikai lény, aki képes szavazni az alkotmányról, vagy tudom is én, mi egyébről, hanem az, hogy *cogitatio*, vagyis benyomás. Minden benyomás, még egy értelmi aktus is. A látás, mielőtt megmutatná, amit lát, tiszta benyomás, *cogitatio*, ami Descartes szemében a megrendíthetetlen alap, az egyetlen dolog, ami létezik, még ha a világ esetleg nem létezik is. Az élet nem más, mint ez – vagyis a tiszta tapasztalat.

Ha a fenomenológia tárgyát nem maguk a dolgok jelentik, hanem adódásmódjuk, akkor két alapvető adódásmódról beszélhetünk: 1) arról, ami a világ – az a fajta horizont, ami állandóan kimélyül előttem és ahonnét a dolgok megmutatkoznak a számomra; 2) és arról, amelyben a *pathos* módján megtapasztaljuk magunkat úgy, ahogy vagyunk és amik vagyunk – az elsődle-

ges benyomásoktól egészen az olyan összetett érzésekig, mint amilyen a szorongás vagy a szó hétköznapi értelmében vett gondolkodás. A gondolkodás valójában az élet egyik módja, mivel minden gondolkodás mint *cogitatio* olyasmi, ami megtapasztalja önmagát. Egy képzeleti aktus például kivetülhet a kép felé, és megformálhatja azt bizonyos módon, ám attól még az elképzelt aktus maga egy élő aktus: közvetlenül tapasztalja önmagát egyfajta pathétikus adódásban, amely nélkül semmilyen képről nem lehetne szó, mivel ha az aktus, amely megformálja a képet, nem tudná, mit csinál, a dolog maga sem adódna. Vagyis amikor megformálunk egy képet, eleve tudjuk, hogy képről és nem valami másról van szó. Ha képet alkotok Pierre barátomról – hogy Jean-Paul Sartre egyik példáját⁴ vegyük –, tudom, hogy egy képről van szó. Nem keverem össze azzal, amit észlelek. Még mielőtt megformálódik a kép, vagyis formálódásának folyamatában – a képzeletben, ami elmém tekintete elé állítja mint egy képet –, már tudom, hogy ez egy kép. Ha most és itt megformálom egy elefánt képét, akkor nem fogok felkiáltani: „Mit keres itt ez az elefánt, miközben Önökhöz beszélek, az Université Paul Valéry D előadójában?” Már eleve tudom, hogy egy elefánt jelenléte itt tökéletesen valószínűtlen. Más szóval van egy *a priori* tudás, ami az intencionalitásban áll, ám ami előfeltételezi magának az intencionalitásnak az ön-adódását. Ugyanakkor az adódás ezen módjának semmi köze a világ adódásához, a pathétikus húsból ered, ami a tapasztalás maga.

Milyen viszonya van azonban mindennek előadásunk témájához? Emlékeztetnünk kell János szavaira: „Mert miként az Atyának élete van önmagában, akként adta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában.” (Jn 5,26) Ez a kereszténység egyik olyan alapvető tézise, amiről most gondolkodni szeretnék. Mivel nem vagyok sem exegeta, sem teológus, ezért a kereszténység tisztán filozófiai megközelítését fogom bemutatni. A kereszténység recepciója ma azért nehéz, mert a Galilei által végrehajtott redukció az életet kizárta a világunkból. Az a tény, hogy az egyetemek olyan oktatást folytatnak, amely nem vesz tudomást a vallásról, nem csupán politikai döntés eredménye, sokkal inkább egy olyan elvi döntésből eredő vakság, ami megváltoztatja a világ történetét. A Galilei-féle tudomány tudása az érzeki és ezáltal az élet kizárása révén konstituálódik. A Galilei-féle redukció eredménye tehát egy olyan tudástípus megalapítása, amely szervezi a programok felosztását, ugyanakkor vezeti a lelkeket, megformálja a kultúrát és előtérbe helyezi a technika világát az életvilág kárára.

Az élethez nemcsak a vallás kapcsolható, ami az élet által definiálódik, hanem még általánosabban a kultúra is. Minden kultúra valójában egyfajta válasz az élet problémáira, szoron-

4 Sartre, Jean-Paul: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948.

gására. A festészet például lehetővé teszi az érzékiség számára, hogy intenzívebbé váljon. Festeni nem más, mint jobban látni. Ez a szubjektív látás az élet többletét alkotja nietzschei értelemben: olyan élet ez, ami többé válik, mint önmaga. Az etika az élet számára egy „kellés”: hogyan viselkedjünk az érzékiség területén, a szerelemben, a halottakkal szemben stb. A kultúra azért van, hogy választ találjunk ezekre a kérdésekre. Azért adtam az egyik könyvemnek *A barbárság* címet, hogy jelezzem: az élet szándékos játékon kívül helyezése mindannak kizárását maga után vonja, ami az élethez tartozik; mindannak a kizárását, ami az élet számára lehetővé teszi, hogy éljen, vagyis ami lehetővé teszi egyáltalán az életet. Ugyanakkor pontatlan úgy fogalmazni, hogy egy olyan teoretikus redukció, mint amilyen a Galileié, eliminálja az életet. Csupán a tudás témájaként vagy tárgyaként értett életet zárja ki, de az élet maga folytatódik. Az élet megőrzi követelményeit, amelyek makacsul beszélnek, és az élet beszéde ellenáll a Galilei-féle tudomány imperializmusának. Az élet megmarad a modern világban, mégpedig a kultúra területén. Ez az élet teszi lehetővé számomra, hogy megmagyarázzam azt az életet, amiről János és a kereszténység beszél.

Az élet mindig szegény rokon volt a gondolkodás történetében. Elsősorban az állatokra vonatkozott, a *biosz* szférájára. Schopenhauernek köszönhetően – akit zseniális gondolkodónak tartok, még ha szokás is azt mondani róla, hogy nem jó filozófus volt – az élet figyelembevételére újra megjelent a 19. század elején. A kanti filozófia az emberi tapasztalatot mint a reprezentáció tapasztalatát teoretizálta. Kant szerint nem ismerünk mást, csak a jelenségeket, és minden jelenség reprezentáció, vagyis annyiban világi jelenség, amennyiben „reprezentálni” annyi, mint „magunk elé állítani”. Ezt az apró nüánszot könnyebb észrevenni a német szó alapján: *vorstellen* annyi, mint elé állítani, vagyis az, amit megismerünk, nem más, mint amit a lélek maga elé állít. A „*Vorstellung*” terminus azt jelenti: elébe állított. Kant szerint tehát csak képzeteket, vagyis reprezentációkat ismerünk. Ez egy pre-heideggeriánus beszéd, hiszen a *Dasein* lényegi módon nyitott a világra. Márpedig Schopenhauer – aki a szokásos vélekedés ellenére nagy Kant-értelmező – azt írja *A világ mint akarat és képzet*⁵ című monumentális művében, hogy Kant nem a valóságról beszélt. Valójában, mondja Schopenhauer, a kanti reprezentációk csak re-representációk, vagyis másodlagos, kvázi irreális módon prezentálják a valóságot. Mi tehát a realitás Schopenhauer szerint? Nem más, mint „akarat”, „életakarat”, ami valójában azt jelenti, „élet”. A valóságot, jelenti ki a 19. század elején, nem az univerzum teoretikus megismerése tárja fel, a tudomány ugyanis csak a valóság objektivációját adja. A valóság számára nem

5 Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső, Budapest, Európa, 1991.

más, mint élet-akarát, más szóval vágy, amit Freud a maga részéről „ösztonnek” fog majd nevezni.

A modern korban a Schopenhauertől Nietzsche-n keresztül Freudig tartó történeti szakasz ugyan beszél az életről, de úgy, hogy eltorzítja azt.⁶ Mielőtt tehát beszélnénk a kereszténység értelmében vett életről, meg kell mutatni, mit jelent modern értelemben az élet, vagyis amennyiben még nem volt kizárva a tudomány révén, s amennyiben vágyként jelen volt, hiszen lehetetlen például a társadalomról beszélni úgy, hogy nem beszélünk a vágyról. Az élet valójában ön-feltárás, ami önmagát tapasztalja – ami pedig képes önmagát feltárni és önmagát tapasztalni, az maga az élet. Az álomban például a szorongás önmagát tapasztalja. Ez teljesen másként van egy asztal esetében. Az asztal mozdulatlan, az asztal semmi, nem tapasztalja meg önmagát. Az, hogy az élet önmagát tapasztalja, pontosan azt jelenti, hogy fenomenológiai. Megnyilvánítja önmagát, fenomenalitása pedig radikálisan különbözik a világ – vagy az asztal – fenomenalitásától. Teljesen abszurd lenne azt mondani, hogy az élet nem tárja fel önmagát. Másként tárulkozik fel, pathétikusan, ám legyőzhetetlenül és vitathatatlanul. Úgy tárulkozik fel, hogy cselekszik. Nem a teoretikus megismerés határozza meg az emberi cselekedeteket. Nem azért formálódnak párok és nem azért dolgoznak az emberek, mert ilyen és ilyen dolgokat megismernek, hanem azért, mert van bennük egy szakadatlanul működő erő. Schopenhauer Kanthoz hasonlóan úgy véli, hogy a fenomenalitás a reprezentációban áll, hogy a tudat nem más, mint reprezentáció. Heidegger a maga részéről úgy véli, hogy amikor Descartes azt mondja, „gondolkodom”, ez azt jelenti, „önmagamam gondolom”, továbbá a *cogito* tartalmazza azt is, hogy „önmagamam számámra reprezentálok”. Márpedig az élő láthatatlan. Nem élő organizmusként, hiszen azt látjuk, hanem *mint* élő, mint amiben az élet él. Rendelkezik ennek következtében az élet fenomenológiai státuszával – egy pathétikusan szenvedő és akaró közvetlenséggel. Amikor Descartes definiálja a *cogitatio*t, ezért sorolja fel a kételyt, az érzést, az akaratot stb.⁷ Csak utoljára nevezi mindezt gondolkodásnak, meghamisítva ezáltal a valódi definíciót.

Így tehát az élet, amennyiben láthatatlan – ezt Schopenhauer ismer fel –, kívül áll a reprezentáción és az egész kanti világon. Kívül áll a Kant által megfogalmazott transzcendentális esztétikán, vagyis a tér és az idő szemléletén, amely lehetővé teszi és működteti a világot. Az idő és a tér kanti fogalmi kifejtése valójában egy olyan világot hoz létre, amelyből az élet ki van zárva. Az élet tehát nem a világban van. Azt állítani, hogy láthatatlan,

6 Vö. Henry, Michel: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985.

7 „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.” Descartes, i. m. 38.

Schopenhauer számára azt jelenti, hogy vak, abszurd, hogy a ne-hézkedéshez kapcsolódik. A szükségletek, amelyek lehenyerlik az emberek testét, végeérhetetlenül újra kezdődnek (az éhség, az álmoság, az aktivitás stb.), pontosan ugyanúgy, ahogy a ne-hézkedés, ami sohasem szűnik meg hatni. Márpedig éppen ez az életfelfogás a miénk, ha egyáltalán még van valamilyen felfogásunk az életről. Nézzünk tehát szembe a valósággal: egyfelől hiszünk egy olyan világban, amely anyagi részecskékből áll össze, másfelől hiszünk ebben az életben, ebben a vak, abszurd, nem fenomenológiai életben.

Feltehetnénk tehát itt egy kérdést: vajon a modernitásban, ahol megfogalmazódik az új, Galilei-féle tudomány eszméje, nincs más, mint a Schopenhauer által eltorzított vak élet-akarát? Milyen helyet foglal el itt például a biológia, aminek mindenki elismeri a többi tudományhoz képest is elképesztő fejlődését? Az életről mesélő vallás tudása és a biológusok racionális, tudományos, objektív tudása közül melyiknek adjunk igazat? A biológia tudása Galilei-féle tudás, amely alapelvének megfelelően kiüresítette az érzéki minőségeket és a szubjektivitást. Ha tehát a biológia egy Galilei-féle és világra irányuló tudomány, akkor sohasem találkozhat az étellel. François Jacob azt írja *Az élet logikája* című művében: „Manapság már nem tesznek fel kérdéseket az életről a laboratóriumokban.”⁸ Kérdéseket csak arra vonatkozóan tesznek fel, amit Galilei háromszáz éve programként meghatározott a tudományok számára. A tudomány tehát kizárólag a fiziológiai folyamatokat vizsgálja, és ahogy François Jacob hangsúlyozza: „Azok a folyamatok, amelyek az eleven lényekben a molekulák mikroszkopikus szintjén zajlanak, semmiben sem különböznek azoktól a folyamatoktól, amelyeket a fizika és a kémia elemez az anyagi rendszerekben.”⁹ A biológia tehát bizonyos anyagi folyamatokat kutat, és az élet nem más a számára, mint idejétmúlt metafizikai entitás. Ebben a Galilei-féle világban, amely a számítógépek által kontrollált fizikai szerveződések engedelmeskedik, nincs többé hely az élet számára.

Most hogy kijelöltük az alapvető tájékozódási pontokat, be fogom mutatni az ember Istenben való keletkezését úgy, ahogy Eckhart Mester kifejti. Eckhart Mester gondolkodásában egész sor alapvető intuíció kapcsolódik a fenomenológiához. Egy radikális értelemben vett élet nem olyan, mint amilyen a hétköznapi életünk. Csak az él igazán, aki képes önmagát élővé tenni és önmagát életre kelteni. Isten tehát nem egyszerűen élő lény, ő az, akinek az élete annyira erőteljes és hatalmas, hogy önmagát állandóan élővé teszi. Csakis egy ilyen élet feltétele mellett lehetséges minden egyéb élő. Ha nem lenne olyan élet, amely képes önnönmagát az életre kelteni, semmilyen élő nem tudna létezni.

8 Jacob, François: *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, 320.

9 Uo.

Eckhart számára az élet önmagát nemzi. Ez fenomenológiai értelemben azt jelenti, hogy az élet valósága önmaga tapasztalatában áll. Az élet ebbe az „önmagát tapasztalásba” hozza magát, az élet tehát az élet önmagához jövetelének folyamata.

Az „önmagát tapasztalás” elkerülhetetlenül magában foglalja az *ipszeitást*. Amennyiben ez az ipszeitás fenomenológiai értelemben valóságos, vagyis amennyiben van élet, ami életre jön és önmagát tapasztalja – ezt az életet nevezi a kereszténység Istennek –, végül amennyiben van egy első Önmaga, annyiban azt mondhatjuk, hogy nem lehetséges élet ipszeitás nélkül. Ez az eleven Önmaga az az alap, amely lehetővé teszi „engem-önmagamat”. Ahogy a legutóbbi generáció néhány fenomenológusa javasolja, az ént tárgyesetbe kell tenni. Már nem az ego-ról van tehát szó, hanem az önmagamról (*moi*), mivel önmagam csak az élet Önmagaságában (*Soi*) lehetséges. Csakis azért tudja mind-egyik individuális élő önmagát tapasztalni, mert van egy élet, amely önmagát tapasztalja – tehát az individuális élő nem saját individuális ereje által, hanem az élet ereje által képes arra, hogy önmagát tapasztalja. Mindegyikünk egy élő Önmaga, láthatatlan és valóságos, ám ez az élő Önmaga nem létezhet, csak az élet Önmagához jövetelében, ön-affekciójában. Eckhart Mester állítja a következő. „Isten úgy nemzi önmagát, mint egy én.”¹⁰ Az élet ön-nemzése, önmagának-feltárulása tehát egy ipszeitásban megy végbe, ami szükségképpen szinguláris: ez az ipszeitás nem más, mint az én (*moi*). Az én minden ettől eltérő felfogása teljes mértékben naiv és vak.

Istennel kapcsolatban Eckhart két másik kijelentést tesz: „Isten lényege az élet” és „az élet lényege Isten”. Ezek a kijelentések Isten és az élet közötti azonosságra és reciprocitásra utalnak. Eckhart első állítása az volt: „Isten úgy nemzi önmagát, mint egy én”, vagyis az élet önmaga számára egy szinguláris Ön-ben tárulkozik fel, ami lehet éppen az enyém, Eckhart Mester azonban hozzáteszi: „Isten úgy nemzi önmagát, mint önmaga”. Ezeknek az állításoknak szigorú fenomenológiai értelmet adhatunk. Isten, vagy mondjuk inkább azt, hogy az élet – mivel Isten fogalma egy felsőbb lényt jelent, pedig ő nem más, mint tisztán és egyszerűen az élet – létrehoz engem, vagyis önmagát megtapasztalva, az élet szükségképpen egy szinguláris Ön-t hoz létre. Önmagának lenni annyit tesz, mint önmagát tapasztalni, nem a saját ereje révén, hanem az életben. Ebben az eseményben történik meg a születésem. Az Újszövetség nagy tézise – „az ember Isten fia” – arra utal, hogy az élet egy eleven Önmagát hoz létre, Isten engem nemz. Isten úgy nemz engem, mint önmagát, mivel az Önmaga csak annyiban lehet élő, amennyiben az élet beteljesedik benne. Mihelyt az ön-adódás nem megy végbe egy Ön-ben, mihelyt az élet ön-feltárulása megszakad bennünk, nincs többé sem Ön, sem élő, sem én, sem ego – csak egy merev, halott dolog áll fenn.

10 Eckhart, Maître: “Sermon 6.” in *Traité et sermons*, Paris, Aubier, 1942, 146.

Kiindulva azokból a fenomenológiai szövegekből, amelyek azt írják le, ami vagyok, azt mondhatjuk, hogy az első megkérdőjelezhetetlen állítás: *élő vagyok*. Hogy ezt képesek vagyunk elfelejteni, az a világ elképesztő ideológiai behatását bizonyítja, amely igyekszik elhíttetni velünk, hogy semmi más nincs rajta kívül; az emberek empirikus egyedei, egyszerű neuronális elrendeződések – pedig egy neuron nem érez semmit! Ezt az abszurd, de radikális definíciót tanítják az oktatás különböző szintjein az egyetemektől az általános iskoláig. Ez a rendkívüli ideológiai kondicionálás rendelkezik azzal a képességgel, hogy elhomályosítja létezésünk kétségbevonhatatlan jellegét: *élők vagyunk*. Márpedig élőként tapasztalom magam, még akkor is, ha például ebben a pillanatban nem szentelek ennek elég figyelmet. Ezt a tényt sohasem láthatom, nem is gondolhatom, és nem is tehetem valamiféle világi tényné. A tiszta pathosz, a tisztán affektív *kontinuum* módjában tapasztalom.

Világi létezésemben önmagamért való vagyok, vagyis lehetek például társadalomkutató, férfi, nő, de mindezek előtt először is Önmagamnak kell lennem, egy Én-nek. Minden Önmaga valójában saját maga, örökre, felülmúlhatatlanul. Amikor első regényében Kafka a Nagy Színházról beszél, azt írja: „Itt mindenkinek van egy helye.” János pedig így ír: „És adok annak fehér kövecskét, és a kövecskén *új írott nevet*, amelyet senki nem tud, csak az, aki kapja.” (Jel 2,17) Íme, a valódi én transzcendentális születése, a valódi éné, akik vagyunk; azé az éné, amit annyira keresett a fenomenológia.

Mit mondhat a Galilei-féle világ egy individuumról, bármilyen legyen is az, aki kiejti ezt a rendkívüli szót: Én? A kereszténység tézise az, hogy az individuum mindent Istentől kapott, s olyan életben él, amely nem az övé. Spekulatív terminusokban ez azt jelenti, hogy nem vagyok önmagam alapja, még ha minden pillanatban tapasztalom is magam. Itt valami kétségbevonhatatlanra és legyőzhetetlenre bukkanunk. És ez a Galilei-féle világ, amit oktatnak nekünk, amiben hiszünk, ami meghitelez a kutatásainkat, mit tud ez mondani arról, hogy mi egy individuum? Dacára a „szubjektum válságának” vagy a „szubjektum kritikájának” – e párizsi hóbert dacára, ami harminc éve dühöng a világban –, egyetlen pillanatra ne kételkedjünk abban, hogy mindegyikünk, aki itt van, önmaga! Senki sem kérdőjelezi meg ezt, még azok sem, akik az említett ideológiához csatlakoztak.

A gondolkodás története az egyediség kétfajta elvét különbözteti meg, vagyis kétfajta módon magyarázza azt, miért létezik valami individuumként. A világi elv – ami a józan ész és egyszerűsmind a tudomány elve is – azt állítja, hogy a térben és az időben elfoglalt hely individualizál egy dolgot. Amikor az embert úgy tárgyalják, mint egy dolgot, vagyis mint egy térben és időben elhelyezkedő empirikus individuumot, akkor létezését sajátos elétevélyedésben definiálják, s az teljesen eltörlő, amit egy Önmaga

jelent. De mennyiben járul hozzá ez egy ipszeitáshoz, vagyis egy énhez, aki azt tudja mondani, „Én”, és aki mindenekelőtt egy én önmaga számára? Az egyediség másik elvét, amely implicit módon jelen van a kereszténységben, Eckhart Mester fejtette ki. Egy abszolút élet – egy olyan élet, amely nem belőlem fakad – minden élőnek megadja a képességet, hogy önmagát tapasztalja, még hozzá ezáltal, csakis ezáltal Önmaga legyen. Innét kezdve nem egy világbeli Önmaga vagyok, hiszen az ember nem valamely tárgy módján, valamely világon belüli létező módján van benne a világban. A tudomány perspektívája megalapíthatja-e tehát az individuumot? Egyáltalán nem. A genetikai biológia számára például csak materiális folyamatok vannak, amelyeket természetesen reprodukálhatunk, ám egyetlen pillanatban sem fog megjelenni egy Önmaga. Szeretnék egy rémisztő passzust idézni François Jacobtól: „Talán eljutunk oda, hogy kedvünkre reprodukáljuk egy individuum pontos mását ahány példányban csak akarjuk, például egy politikus, egy művész, egy szépségkirálynő, egy atléta pontos mását. Ekkortól kezdve semmi sem akadályozza meg, hogy az emberekre is alkalmazzuk azokat a szelekciós eljárásokat, amelyeket a versenylovak, a laboratóriumi egerek és a tejelő tehének esetében szokás.”¹¹ Polémikus szándék nélkül kérdezem, mi az, ami a Galilei-féle univerzumban megkérdőjeleznél csak egy kicsit is egy ilyen perspektíva jogosságát?

Mindössze néhány részletet igyekeztem megvilágítani abból, ami érthetővé tenné azokat a kinyilatkoztatásokat, amelyek a prófétáktól jöttek, vagy valakitől, akit Krisztusnak mondanak. Ezek az intuíciók koherens egészet alkotnak, ám egyszersmind problémákat is felvetnek. A kereszténység központi problémája természetesen Krisztus problémája. Neutralizálva minden hitre vonatkozó kérdést, fenomenológiai értelemben azt mondhatjuk, hogy egy abszolút Élet, egy élet, amely önmagát hozza életre, egy *abszolút élő*t feltételez, amely nélkül ez az abszolút Élet lehetetlen lenne. Pontosan ez a kereszténység tézise.

Háromféle szöveg van az Újszövetségben: 1) a narratív szövegek, amelyek Jézus tetteit és szavait beszélnek el; 2) a „morálisnak” mondott tanítás, amit parabolák illusztrálnak (ez a tanítás normatív, előírja, mit kell tenni, közvetlenül emlékeztet Mózes törvényeire, mint például a gyilkosság és a házasságtörés tilalma); 3) és más típusú szövegek (ezek azok, amelyek nehézségük okán foglalkoztattak), amelyekben Jézus megállapítja, vagy megpróbálja megállapítani, hogy ő a Messiás, a Krisztus, végső soron Isten. Értelmezői szempontból ezek rettenetesen nehéz szövegek. Valójában rendkívül pontos és szigorú gondolatokat tartalmaznak, amelyekben Krisztus önmagáról beszél.

Miért jelentenek ezek a szövegek problémát? A megjelenés kettőssége miatt, ami egyfelől világi megjelenés, másfelől láthatatlan élet. Úgy láttok engem, mint egy embert, mondja Krisztus,

11 Jacob, i. m. 344.

de tudjátok azt, hogy én vagyok az Elsődleges Élő. Szellemi síkon ritkán találunk bármit is, ami eléri ezt a szintet: ez még Spinozánál is jobb! Krisztus itt valami nagyon meglepőt csinál, már előre szakít azzal a világgal, amelyet majd Galilei fog megalapozni, hiszen tagadja természetes születését. Azt mondják neki, ő József, az ács fia, tehát nem lehet a Krisztus vagy az Isten fia, és amikor a Messiás el fog majd jönni, senki sem fogja tudni, honnét jön.¹² Rákényszerül tehát – és a kereszténység ugyanezt fogja tenni –, hogy tagadja ezt az apai származást. Ugyanezt látjuk az evangéliumok néhány szövegében, ahol megkísérli közvetve megmutatni, hogy Isten fia: a Messiás vajon Dávid fia? Ha Dávid fia, miért hívja Dávid Úrnak, másképp mondván Istennek? „Mi módon mondják, hogy a Krisztus Dávidnak fia? ... Dávid azért Urának mondja őt, mi módon fia tehát neki?” (Lk 20,41–44)

Ahogy János írja, az Elsődleges Élő leszármazása az abszolút Életben azonos ezen abszolút élet ön-nemzésével. Ez az ön-nemzés mint az Első Élő nemzése megy végbe, aki nem a következőménye, hanem a feltétele az ön-nemzésnek. Az élet tehát csak egy első Ön-ben tudja megtapasztalni önmagát, ami az élet megnyilatkozása. Megtapasztalja, vagyis kinyilvánítja, kinyilatkoztatja önmagát. Ezért mondja János: ő a *Logosz*, a fiú. Evangéliuma kezdetén János elképesztő dolgot mond, ami mindenkit izgatott, kivéve Galilei utódait: „Kezdetben vala az Ige” (Jn 1,1), ami azt jelenti, hogy kezdetben volt a fiú. Ez egyáltalán nem felel meg a racionális gondolkodásunknak. Ugyanakkor egy olyan másfajta fenomenológiára invitál, amely más intuíciókra támaszkodó másfajta problémákat tárgyal. Érdekes, hogy világunk, amely végső soron minden technikai felszereltsége ellenére nagyon naiv, beleütközik egy gondolatba, ami másképpen magyarázza a dolgokat. Valójában ez a gondolat egy valódi kérdésre válaszol: mi az, ami nincs megmagyarázva a világunkban, amely mindent tud és mindent megmagyaráz?

A közönség kérdései

– *Mi a hit szerepe az Ön kereszténységről alkotott fenomenológiai koncepciójában?*

– Tökéletesen jogos kérdés. Úgy kellett volna kezdenem előzetes megjegyzéseimet, hogy esszém eredeti címe az volt: „A kereszténység igazsága”. Az a kérdés, amit az *Én vagyok az igazság*¹³ című könyvemben tárgyalok, az igazság fogalma a kereszténységben. Gyakorta a szememre vetették a könyv kapcsán, hogy nem beszéltem a hitről. Ugyanakkor kifejttem ebben a könyvben,

12 „Talán bizony megismerték a főemberek, hogy bizony ez a Krisztus? De jól tudjuk, honnan való ez; mikor pedig eljő a Krisztus, senki sem tudja, honnan való.” (Jn 7, 26–27)

13 Henry, Michel: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

hogy a hit nem csekélyebb tudás, nem az intelligibilitás szintjén merül fel, hanem más természetű. A hit az élet önmagára vonatkozó bizonyosságából ered, nem a világra vonatkozik, épp ellenkezőleg, az élet szintjén helyezkedik el. Ám attól kezdve, hogy az élet az élőben az abszolút Élet – az élet, amit az összes misztikus keresett –, a hit nem lehet más, mint abszolút bizonyosság. Ez a bizonyosság abban a pillanatban érkezik el, amikor az élő a saját életét éli, mint Isten életét, vagyis mint egy lerombolhatatlan életet.

Mellőztem a kereszténységnek ezt a problematikáját, és elismerem, hogy az, amit mondok, nem túl ortodox. Nem Luther hitéről, de nem is Kierkegaard hitéről van szó. Perspektívám fenomenológiai, amit csinállok, az az élet fenomenológiája. Lutheri perspektívában például mindaz, amit mondtam, pontatlan, mivel az ember a bűn szintjén helyezkedik el, a rossz univerzumában él. Következésképpen – ahogy Kierkegaard mondja – a hit abban a bizalomban áll, hogy lehetséges az ugrás a másik dimenzióba, az Apokalipszis dimenziójába, ahol a rossz már nincs jelen. E hit szerint lehetséges olyan szinten élni, amely mentesül a rossztól. Nem tárgyaltam a kérdésnek ezt az aspektusát, *mea culpa!* Sok más kérdést sem tárgyaltam a könyvemben vagy az előadásomban, de megjegyzése teljesen helyénvaló.

Noha fenomenológiai perspektívában dolgozom, rengeteg szemrehányást tettek nekem: gnosztikus eretnek vagyok, egy túlságosan abszolút Krisztust, egy túlságosan örökkévaló Istent írok le, eltörölöm Krisztus megtestesülését, időbeliségét, világra jövetelét stb. Ám az a gondolat, hogy a megtestesülés nem a világra való eljövetel, hogy testünk nem egy világi test, fenomenológiai tézis. Amennyiben a megjelenés dualitásáról beszélhetünk, annyiban a testünk is kettős. Szemben állunk a görög világgal és a tudomány világával, ahol a dolgok vallásáról van szó, ahol a dolgok úgy mutatkoznak meg, amilyenek, a világ pedig úgy adódik, amilyen. A kereszténységben nem ez a helyzet, mivel attól a pillanattól kezdve, hogy az élet láthatatlan, a világ kettős. Ezért írta azt Kierkegaard, hogy amennyiben Jézus a Krisztus, úgy inkognitóban marad, hiszen a megjelenés szempontjából semmi sem különbözteti meg más emberektől.¹⁴ A kereszténység számára a világ is a kettősség világa, és az igazságról azért prédikálnak állandóan, mert a megjelenés hazugnak és látszatnak bizonyul.

Fenomenológiai perspektívából Máté bizonyos szövegei lényeginek tűnnek számomra, különösképpen, amikor a képmutatásról beszél: „Te pedig mikor böjtölsz, kend meg a te fejedet, és a te orczádat mosd meg; hogy ne az emberek lássák böjtölésedet, hanem a te Atyád, aki titkon van.” (Mt 6,17–18) „Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz, ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te

14 Kierkegaard, Sören: *A halálos betegség*, ford. Rácz Péter, Budapest, Göncöl, 1993.

jobb kezed; hogy a te alamizsnád titkon legyen; és a te Atyád, aki titkon néz, megfizet néked nyilván.” (Mt6,3–4) Ennek a világnak a legmélyén van egy alapvető elleplezés, amely az élő számára élete tekintetében konstitutív. Ugyanezért nem vagyunk egyszerűen dolgok. A hazugság itt lényegi lehetőség. „Képmutató” azt is jelenti „színész”: színészek vagyunk és szerepet játszunk a társadalomban.

Nagyon is jól tudom utánozni az imádkozás külső viselkedését, s miközben valójában nem imádkozom, úgy teszek, mint ha imádkoznék, akár megszokásból, akár azért, mert valakinek örömet akarok szerezni, akár azért, mert bizonyos rezsimekben ez elkerülhetetlen bizonyos előnyök megszerzése érdekében... Márpedig Máté evangéliuma megmutatja, hogy az objektív tekintet hazug, nem mutatja meg az életet. Máté szerint Isten belát a szívekbe, tudja, hogy a vezeklő imádkozik, vagy csak színleli az imádkozást. Átfordítva mindezt a fenomenológia nyelvére, azt kérdezhetjük: ki tudja, hogy nem imádkozom? Ez a tudás szubjektivitásom és legsajátabb életem ön-feltárlásából és ezáltal Istentől ered, mivel ez az ön-feltárlás csak Isten ön-feltárlásában lehetséges, Istenében, aki feltár engem önmagam számára. Szükségképpen van bennünk minden pillanatban egy ön-adódás, ami az abszolút Élet ön-adódása. Lehetetlen bármit is csinálni valaki nélkül, aki – amint azt Szent Ágoston mondja majd – sokkal közelebb áll hozzánk, mint saját magunk. Hasonló értelemben írja Kierkegaard: aki rosszat tett, akármekkora sebeséggel menekülhet, hogy kikerülje a büntetését, de nem tudja, hogy egy hírnök fut mellette, aki emlékezteti bűnére. Az, aki így belát az énembe, nem Descartes *cogitatio*-ja, amely distancia nélkül, lehetséges én és lehetséges világ nélkül viszonyul belülről önmagához. A szem, amely belém lát, az abszolút Élet: az élet az élőben. Az élet, ami ön-feltárlás révén tud. Mindez rendkívüli folyamat, mert beléoltva az abszolút Életet ebbe a külső, objektivistá, pozitivistá, teljesen abszurd és felszínes világunkba, a kereszténység olyan cáfolattal szolgál, amely alapján nemcsak távoli igazságokról van szó, hanem radikális fenomenológiáról, azaz egy tiszta fenomenológiáról.

– *Ez az abszolút fenomenológiai élet Ön szerint a kereszténység specifikuma? Kizárható-e, hogy ugyanezt megtaláljuk más monoteista vallásokban is, a judaizmusban vagy az iszlámban, de akár a buddhizmusban is?*

– A monoteista vallások kapcsolódnak egymáshoz. Ne feledjük, hogy történeti leszármazás köti a kereszténységet és az iszlámot a judaizmushoz. A buddhizmust illetően nem tudok válaszolni a kérdésre, noha érdekel, ráadásul a *Megjelenés lényege*¹⁵ című művem után sokan feltételezték, hogy buddhista vagyok. Egyébként három hónapig éltem Japánban, ahol alkalmam volt a japánokat a buddhizmusról kérdezgetni, de sohasem sikerült el-

15 Henry, Michel: *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.

érem, hogy beszéljenek... Mindazonáltal úgy tűnik számomra, hogy a kereszténység más vallásoknál jobban hangsúlyozza az önmagaság tényét, vagyis az individualitás eszméjét, ami egyelőnyegű az étellel. Azt hiszem, csak a kereszténység alapozza meg a személy végtelen értékét.

– *Lát kapcsolatot a kereszténység és a demokrácia között?*

– A demokrácia, amely az egyetlen elgondolható és támogatható politikai rendszer, nem képes saját értékeit megalapozni. A demokrácia olyan rendszer, amely szükséges a multikulturális társadalmak számára, ám a demokratikus elv nem tudja megalapozni az emberi jogokat. Franciaország alkotmányát például megelőzi az *Emberi jogok nyilatkozata*. Politikai szempontból a demokrácia elve a többség elve. Ugyanakkor tökéletesen lehetetlen megalapozni egy önmagában lerombolhatatlan értéket szavazás útján. Ez abszurd. Az 1791-es alkotmányt megelőző nyilatkozat kimondja, hogy „az emberek szabadnak és egyenlőnek születnek”. Nem azt mondja, „megszavazzuk, hogy az emberek ezen túl szabadok és egyenlők”. A politikai elméletnek tehát el kell fogadnia valami *önmaga-előttit*, ami abszolút módon alapvető. A politikai elmélet ezen önmaga-előttijét valójában azok az értékek teszik ki, amelyeket metafizikainak vagy vallásosnak tekinthetünk.

Mit mondhat a Galilei-féle világ az emberi lények közötti egyenlőségről? Semmit, abszolút semmit. A biológia például megfigyeli az eltéréseket: bizonyos lények erősek, mások gyengék; vannak férfiak és vannak nők; vannak öregek és vannak fiatalok stb. A biológia a különbségek sokféleségét hozza létre. Ezért az egyenlőség egyetlen általam ismert megalapozását metafizikainak vagy vallásosnak kell minősítenem. Ez azt mondja: „az ember Isten fia”, ami valójában azt jelenti, hogy minden ember egyenlő. Az egyenlőségnek nincs más alapja, mint ez. Nem kell tehát elszietett módon azt állítani, hogy a vallásos tartalmakon túl létezik egy szélesebb demokratikus horizont, amely át fogja az egész világot. A demokratikus elv semmilyen értéket nem alapoz meg, viszont feltételezi őket, s ez rettenetesen korlátozza a hatókörét. Egy politikai elv nem alapozhat meg abszolút értéket, mert azt, amit egy szavazás kifejezett, egy másik szavazás visszavonhatja. Egy többségi szavazással például „demokratikusan” úgy dönthetünk, hogy egy szomszéd etnikumot vagy emberek egy csoportját likvidáljuk. Minden totalitárius rezsím tökéletes demokratikus támasztékot kaphat. Szomorúvá tesz, hogy emlékeztetnem kell erre, de jelenleg, amikor elfogadhatatlan politikai törekvések sokaságáról hallunk, helyükre kell tenni a dolgokat. Ha a háborút megelőző években Németországban lett volna egy referendum a hitleri rezsím jogosultságáról, akkor ez egy népszavazáson hatalmas többséget kapott volna. Ha Sztálin uralma alatt csináltak volna egy referendumot a háború előtt, alatt vagy után, ugyancsak elképesztő többséget kapott volna a

rendszer. Következésképpen nem a többség képes megalapozni vagy megvédeni az értékeket.

Világunk sajnálatos módon olyan, amilyen. Csodálatos dolgokat is tartalmaz, és a technika is csak akkor elitélendő, amikor zárójelbe teszi az életet. Ám alapvető módon hiszem, hogy csak a különféle értékek képesek élhetővé tenni ezt a világot, ezek az értékek pedig vagy egy metafizikát feltételeznek, vagy egy másik rendbe vetett hitet.

(Ullmann Tamás fordítása)