

SZEMLE

VITTORIO HÖSLE

AZ ATEIZMUS METAFIZIKAI TÖRTÉNETE

CHARLES TAYLOR: A SECULAR AGE

Forrás: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (Akademie Verlag, Markgrafenstr. 12–14, D–10969 Berlin), 57. évf., 2009/2. szám, 329–327. l. Teljes, szöveghű fordítás. A tanulmány Charles Taylor „A Secular Age” (Cambridge, MA, USA, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 896 l.) című könyvét elemzi, az alábbi kérdésekre választ várva: veszteséget jelent-e a vallásosság szempontjából a szent és a profán elválasztása, vagy épp ellenkezőleg, a vallásosság intenzívebbé válását? Nem az alapvető keresztény gondolatok melletti fokozott elköteleződést jelent-e a kanti univerzalista etika? Nem az isteni kibontakozásaként értelmezendő-e még az ateizmus is? A recenzió szerzője szerint Taylor túlságosan erőteljesen a katolikus perszonalizmus mellett köteleződik el, miközben nem ismeri eléggé a protestáns teológiai hagyományt.

A szerző német objektív idealista filozófus, a Notre Dame University (USA) művészet- és irodalomelmélet professzora (vö. „Mérleg”, 2005/3. sz., 280. l.).

Charles Taylor legutóbbi könyve velősen tömör címet visel: *A Secular Age* [Szekuláris kor]. Az 1999-ben tartott Gifford Lectures anyagán alapuló könyv⁸ több szempontból is az átfogó taylori életmű összegzésének tekinthető: rendkívül csiszolt, Hegel fenomenológiai módszerén iskolázott eszmetörténeti elemzőmódja összekapcsolódik a társadalomtudományok elméletére vonatkozó, nagy horderejű megfontolásaival és erőteljes vallási elkötelezettségével. Ennek köszönhetően a szekularizáció jeleniségének olyan komplex elemzését kapjuk, amelynek differenciáltságban nemigen akad párja. Igaz ugyan, hogy mindazt, amit mond, lényegesen kevesebb oldalon is kifejhette volna a szerző – hiszen az egyes fejezetekből nem folyamatos érvelés rajzolódik ki, hanem inkább lazán egymáshoz kapcsolódó esszékkel van dolgunk (ix); s ennek megfelelően rendszeresen felbukkannak bizonyos példák, s olykor még egész mondatok is ismétlődnek szó szerint (vö. pl. 360 és 400, 361 és 398) –, ám mivel elegánsan ír, mégis mindig szívesen olvassuk Taylor időskori prózáját. Különösen izgalmas az az „alapállás”, amellyel témájához közelít:

⁸ A szerző a 19. századot nevezi múlt századnak (168), amiből világosan kitűnik, hogy a könyv még a 20. században íródott. Ahogy Wilhelm Busch mondja: „Egy, két, há! Robog az idő, s mi lépést tartva robagunk vele együtt” (nyersfordítás – Ford.).



joggal véli úgy, hogy például *Edward Gibbon* sikere nem annyira tárgyi felismeréseinek, mint „rendíthetetlen alapállásával” együtt járó száraz iróniájának köszönhető (241, vö. 272 skk, 286 skk.).⁹ Taylor saját beállítódása persze ellentétes Gibbonéval, őt ugyanis valódi kognitív érdeklődés vezeti abban, ahogyan a vallás jelenségét megközelíti: nem csupán a vallásos emberekről akar többet megtudni, hanem a vallásos emberektől kíván tanulni. De ugyanezzel a szellemi nyitottsággal, ugyanezzel a valódi tisztelettel viszonyul azokhoz is, akik az utóbbi évszázadokban elszakadtak a vallástól: Taylor velük együttérezve próbálja megérteni őket. A könyv minden lapját a keresztény felebaráti szeretet hatja át, olyan, amilyennel nemigen találkozni modern értelmiségiek körében, legyenek bár keresztények vagy nem-vallásosak.

Az átfogó bevezetőben Taylor először megkülönbözteti a szekularizáció három fogalmát: az állam és az egyház szétválasztását, a vallási gyakorlatok háttérbe szorulását, valamint a hit természetének megváltozását alternatívák tényleges fennállása következtében. Ezt követően azokat az eszmétörténeti változásokat taglalja a könyv első három részében, amelyek az öt évszázaddal ezelőtti világból vezettek a mai szituációhoz. Az ateizmusnak ekkor még alig-alig akadt képviselője: e pozíciónak még a Sátánhoz való menekülésként kellett értenie önmagát (41). Taylor a végső soron már a *Hildebrandra* (VII. *Gergely* pápára) visszavezethető reformszándékban látja a döntő mozgató elemet, amely a protestáns reformáció során az ember újfajta fegyelmzésében teljesedett ki, és újfajta „társadalmi elképzelésekhez” (*social imaginaries*) vezetett.

Biztos kézzel kapcsolja egybe ugyanakkor az eszme- és társadalomtörténeti elemzéseket à la *Norbert Elias* és *Michel Foucault*, s így száműzni tudja „az idealizmus kísértetét” (212 skk.), amelyet vélhetően *John Milbank* alternatív szekularizációelméletében érintetten (773 skk.). Az elemzett folyamatban Taylor szemében a „kibélelt én” (*buffered self*) kialakulása a döntő mozzanat (37 skk., 134 skk., 300 skk.). Azé az éné, amely mintegy áthatolhatatlanná teszi a korábbi porózus ént, s így elvezet a pszichikai és a fizikai szigorú különválasztásához, amelyben a szerző várazstalanítás lényegét látja.

A második rész a deizmust, illetve a személytelen rend deista eszméjét tárgyalja mint a döntő fordulóponthoz, amely egyáltalán lehetővé tette az ateizmus kialakulását. A harmadik, „A nova-hatás” című részben az új álláspontok 19. század óta feltartóztatatlan növekedését-erősödését tárgyalja a szerző: a radikális aufklérizmust és a romantikáét, amely az elszegényítőnek érzett racionalizáció elleni reakcióként lép fel. Taylor e reakción belül joggal tulajdonít kiemelkedő jelentőséget az immanens

⁹ Hasonlóan fogalmaz *Taylor* a vallással kapcsolatban: „Én azonban az alapul szolgáló beállítódásokról beszélek. Mihelyt tanokként formáljuk meg, eláruljuk őket, elveszítjük a bennük rejlő finom árnyalatokat” (511).



ellen-felvilágosodásnak, ahogyan az például *Nietzschénél* megjelenik (369 skk., 636 skk.). A negyedik részben fejt ki aztán a voltaképpeni szociológiai – a többi, könnyen önbeteljesítő prófécia-vá váló szekularizációs elmélettől eltérő – szekularizációs elméletét (525, 530, 535). Szembefordul például *Steve Bruce*-szal, ugyanakkor erőteljesen hatnak rá *José Casanova*, a jelentékeny vallásszociológus tanulmányai, amelyek a politikai mozgalmakban folyton érvényesülő vallási motivációt elemzik.¹⁰ Taylor szerint csak a formák változnak: „az új struktúrák csakugyan megsemmisítik a régi formákat, ám nyitva hagyják új formák lehetőségét, amelyek elevenen élhetnek” (432). Első lépésként („A mobilizáció kora”) az intézmények (a vallásiak is) egyre inkább azt a felfogást kezdik képviselni, hogy tudatos, kollektív tett eredményeként jöttek létre, s nem egyszerűen a kozmikus rend fejeződik ki bennük, mint egykor az *ancien régime*-ben és annak „paleo-durkheimi társadalmában” (459 skk.). Ez történik szerinte paradox módon ott is, ahol a régi rend megvédése érdekében hozandók létre szervezetek (445, 462). A második lépés azonban e „neo-durkheimi formákon” is túllép: az autentikusság korszakában létezik a szubjektív kifejezés valamiféle kötelezettsége – például olyan, amilyen a szexualitika gyökeres átformálásához vezetett. Ilyen korszakban az áthagyományozott vallás különleges vonzereje épp a korhoz nem igazodásában rejlik: „maga az a tény, hogy a formái jórészt egyáltalán nincsenek összhangban a korszellemmel – azzal a szellemmel, amelybe bebörtönözödhetünk, s amelyből szükségét érezhetjük kitörnünk –, s az a tény, hogy a hit oly sok spirituális úttal kapcsol össze korokon át: ez vonzhat hozzá embereket különböző korszakokban” (533). Épp emiatt hamis szerinte a vallás szükségszerű hanyatlásáról beszélni. Az ötödik részben Taylor a hit jelen körülmények között érvényesülő feltételeit magyarázza. A modern természettudomány szerinte kínál ugyan immanens keretet, ám ez különböző módokon értelmezhető. Korunk sajátossága, hogy ellentétes irányokból érkező nyomásnak vagyunk kitéve, hogy köztes pozíciókat kerestünk igaz hit és ateizmus között (az első ilyen a deizmus volt – 599), s a szabadsággal, az erkölcsi törvénnyel és a széppel kapcsolatos egyszerű tapasztalatainkban ontológiai értelmet próbáltunk találni (609). Ugyanakkor azonban mind a vallási, mind a szekuláris oldal hasonló módon bizonyos meghatározott – például a transzcendenciával, az önmagunk korlátozásával és a hatalom értelmezésével kapcsolatos kérdésekkel összefüggő – dilemmaikba torkollott.

Az itt következőkben nem taglalhatjuk részletekbe menően a szerzőnek az – általa igen jól ismert – modern francia és angol eszmetörténet körébe vágó, rendkívül izgalmas értelmező fejtegetéseit. Érdeklődési világa épp ma, a filozófia lényegét kiüresítő specializáció korában igazán tiszteletet parancsoló, hiszen Taylor

¹⁰ J. CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.



nemcsak történelmi, szociológiai, politológiai és vallástudományi, hanem irodalom- és művészetelméleti tudásnak is a birto-
kában van (lásd például *Tintoretto* festményéről, a Scuola di San Rocco nagytermében látható *La Risurrezione*éről adott értelmezését, 97). Ehelyett inkább könyvének bizonyos olyan, központi fontosságú filozófiai előfeltevéseire koncentrálok, amelyek megvilágítják elméletének sajátosságát, s amelyeknek köszönhetően talán könnyebben észrevehetjük alternatív elmélet alkotásának a lehetőségét. Hiszen a történet, amelyet valaki elbeszél, elkerülhetetlenül magán viseli annak a pecsétjét, amit a mesélő helyesnek tart, még akkor is, ha tulajdon tárgyi meggyőződése az elbeszélésmódjának köszönhetően szilárdulnak meg (az itt uralkodóan érvényesülő pozitív kört illetően ld. 768, a „nagy elbeszélések” (*master-narratives*) elkerülhetetlenségéről ld. 573).

Taylornek minden kétséget kizáróan igaza van abban, hogy a szokványos kivonási történet (*subtraction story*) nem működik (26 skk). A modern ateizmus nem egyszerűen valamely babona elhalásának az eredménye, aminek következtében aztán egyedül a természetes, azaz nem vallásos világszemlélet maradt volna meg – éspedig először is annál az egyszerű oknál fogva nem, hogy a modern tudomány az istenhitben gyökerezik: „A természet iránti újfajta érdeklődés még részlegesen sem jelentett kilépést a vallási szemléletmódból, hanem csak valamilyen változást e szemléletmódon belül. Tarthatatlan az újkori szekularitás egyenes útként való ábrázolása. Itt inkább kanyargós, számtalan nem szándékolt következményt tartogató útként kívánom ábrázolni” (95). E témakörrel mindenestre lényegesen többet lehetett volna mondani, mint amennyit a könyvben olvashatunk. A szerző ugyanakkor felhívja a figyelmet *Nicolaus Cusanus* jelentőségére (61, 99, 113). Másodszor a mai szekuláris humanizmus maga is keresztény örökség hordozója, amely nélkül egyáltalán nem érthető, s talán ki sem alakulhatott volna.¹¹ „Az egyetemes igazságosság és a jóakarát modern humanizmust jellemző, csakugyan sürgető követelményei nem magyarázhatók egyszerűen a korábbi célok és kötelek megszűnésével” (572; vö. 255). Nemcsak arról van szó, hogy bizonyos értékeket illető döntések uralkodóan érvényesülnek benne, hanem arról, hogy erkölcsi indítékok híján nem született volna meg az újkori ateizmus. Még az antiuniverzalista Nietzsche is szerintem fölöttébb világosan mutat rá erre. A becsületesség páto-
sza hajtja őt, s ha az – igazsággal semmiképp sem azonos – becsületesség értékének túlbecsülése az autentikusság korszakába tartozik is, Nietzsche becsületességre törő feltétlen akarata (még az önmegsemmisítés árán is) azt mutatja, hogy ateizmusa nem magyarázható pusztá hiányként. Nietzsche nem egyszerűen visszatér

¹¹ Taylor tisztában van vele, hogy milyen nehezen megalapozható a szükségzerűséget megfogalmazó kijelentése (247, 267).





a régiekhez (247). Énünk történeti természete teljességgel lehetlenné teszi az effajta visszatérést.

Ez persze a szekularizációs elmélet minden formájával szemben megfogalmazható alábbi elvi ellenvetéshez vezet: szekularizáció tehát nem is játszódhat le, mivel az értékeket illető bizonyos döntések megkerülhetetlenek, ezekhez azonban szükség van a valóság megfelelő látásmódjára, vagyis a legtágabb értelemben vett vallásra. Ebből rögtön következik, hogy a vallási motivációt elvileg lehetetlen más motivációra visszavezetni, még ha az az adott esetben megtévesztés vagy önbecsapás is esetleg (453, 459, 530). Taylor még azon is javasolja eltöprengenünk, hogy nem azonos-e minden korszakban a vallásilag nagyfokúan motivált emberek relatív száma (91). *Moral und Politik* („Erkölc és politika”) című könyvében én magam is minden társadalmi rendszer másra visszavezethetetlen alkotóelemei közé számítottam a vallást, majd pedig elkerülhetetlenül vallásként jellemeztem nemcsak az olyan immanentista vallásokat, mint a konfucianizmus¹², hanem az önképük szerint vallásellenes világnézeteket is – például a marxizmus-leninizmust.¹³ *Max Weber*hez hasonlóan Taylor is tudatában van annak, hogy valójában nem tudja definiálni a „vallást” (15), mivel azonban a latin kereszténységre szorítkozik, lényegében „immanentizálásként”, sőt „kereszténységtől megfosztásként” (16, 429) értheti a „szekularizációt”. (Persze ez utóbbi azonosítás ellen szól a megtévesztés tanításának a jelentősége, ahogyan ő maga is utal rá, vö. 144.) Taylor ellen-

¹² A 18. század felvilágosítóit lelkesítő kínai vallás problémává válik a 19. században, amelynek gondolkodóit inkább India nyugózi le. Vö. F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, II 521 kk.: „Noha a kínai nép korát tekintve a különböző mitológiai népek egyikénél sem alábbvaló, semmit sem tud felmutatni képzeletében, ami más népekre emlékeztetne. Azt mondhatnánk, a kínai egyáltalán nem mitológiai nép [...]” (521). Mindazonáltal, még ha egyáltalán nem mitológiai is, Schelling szerint csak látszólag nem vallásos (522, 539 k.). Schelling, aki a mítoszban „valamiféle varázslatot” lát (II 596), felismeri, hogy a *vallás* történetét újra és újra a mítosz háttérbe szorítása jellemzi (az iráni vallást illetően I. II, 204 k.), s hogy egyébiránt a kereszténység „maga is közrejátszott” a mítosz leküzdésében, de a régi kinyilatkoztatáshit aláásásában is (I 260). A kereszténység tehát maga is a varázstalanítás tényezője volt – hogy olyan fogalmat használjak, amely Max Weibert megelőzően már Nietzsche-nél felbukkan (pl. *Túl jön és rosszon*, 239). „Vagy nem nyilvánvaló, hogy minél inkább megfosztódott a természet minden isteni jellegtől, minél inkább a pusztá, holt halmazzá süllyedt, egyidejűleg az eleven monoteizmus is mindinkább üres, meghatározatlan, tartalom nélküli teizmussá foszlott?” (II 104 k.)

¹³ V. HÖSLE: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München, Beck, 1997, 342, 583 kk. Ebből adódik, hogy amikor csak lehet, elkerülöm a szekularizáció fogalmának használatát; könyvében tudtommal csak egyszer bukkán fel ez a szó (729).





áll a vallás fogalma funkcionalistáknál tetten érhető kitágításának (780 sk., 19. láb.), más helyeken azonban ő maga is ehhez folyamodik (516 skk, 714 sk.), sőt egy helyütt egyenesen így fogalmaz: „A főtebbiekből kitűnik, hogy a vallási dimenzió megkerülhetetlen. Talán csak jó és rossz vallás között választhatunk” (a 708. oldalon – l. még; 427, 768, 491 – még az ateizmust is „vallási hatalomnak” nevezi, bár hozzáteszi, hogy „másfajta”). Joggal említi meg ugyanakkor egy-két helyen Taylor, hogy az egyház és az állam szétválasztása többek között vallási okokból következett be (532, 797 sk., 43 láb.) – ez ugyanis nagyobb fokú vallási szabadsághoz vezetett. „Ne feledkezzünk meg a kikényszerített konformitás különböző fajtáinak spirituális költségeiről: a képmutatásról, a spirituális eltompulásról, az Evangélium elleni belső lázadásról, a hit és a hatalom összekeveréséről és még rosszabakról” (513). Épp az Egyesült Államok példája mutatja szerinte, miképp azonosulhat egy állam a felekezeten, sőt egyre inkább a vallásokon átívelő vallásossággal (454).¹⁴ Persze a vallási kínálat pluralizálódása – s ezzel a vallás gyakori váltogatása, ami nem zárja ki az intenzív vallásosságot – a vallásszabadságért mindenképp megfizetendő ár (833 sk., 19. láb.). A kommunárius Taylor tudja, hogy a kikényszerített szolidaritás végső soron totalitarizmushoz vezet (466, 485 f., 692).

Aki Taylort követve úgy hiszi, hogy valójában csak a jó és a rossz vallás közti választás létezik, annak érdeklődést kell mutatnia az iránt a kérdés iránt, hogy minek köszönhetően tudunk különbséget tenni közöttük. Taylor maga nem szembe-sül a kérdéssel, még ha nem palástolja is megközelítésmódját: liberális katolicizmust képvisel, a csalatkozhatatlansági dogma nélkül (512). Többek közt azért vonzó ez a fajta katolicizmus, mert nem ördögként festi le a modernség előtti katolicizmust, és ragyogóan taglalja például a választáspárti (*pro-choice*) álláspont banalitását (478 sk.). Bár elveti XI. Piusz 1864-es *Syllabusát* (569 sk.), ugyanennyire elutasítja a póre haladásmodellét is, megjegyezvén: „De ez nem jelenti azt, hogy a de-

¹⁴ Bizonyosan ez az egyik oka annak, hogy az Egyesült Államok ma miért kevésbé szekularizált (a szó második jelentésében), mint Európa: „Európában könnyebb volt összekapcsolni a vallást a hatalommal, a társadalomra érvényes mércékhez való alkalmazkodással, nem is beszélve a különböző népcsoportok közti ellenségeskedésekről, sőt erőszakról” (529; vö. 149). Taylor azonban elismeri, hogy nem lehet szó mindössze ennyiről: „Nem áll módomban kielégítő elemzést adnom erről a különbségről, amely bizonyos értelemben döntő probléma a szekularizáció-elmélet tekintetében” (530). Felfogásom szerint Európában rendkívül nagy befolyásuk van a szkeptikus értelmiségieknek: az Egyesült Államokban az arisztokrácia hiánya miatt alig-alig akad a nyilvánosságban szerepet vállaló értelmiségi – e szerepnek nincs megfelelője. *Schopenhauer* és *Leopardi* már a 19. században sikert aratott Európában, míg a hasonló szemléletű *Melville*-t csak a 20. században fedezték fel.



mokrácia iránt gyanakvó 19. századi katolikusok ne látták volna esetleg világosabban az általa tartogatott bizonyos veszélyeket, ne látták volna világosabban a demokrácia bizonyos gyengeségeit, mint mi, a 20. század gyermekei, akiknek a demokráciát a zsarnokság különböző kegyetlen formái ellenében kellett védelmeznünk” (753). A katolicizmus történetét illető bámulatra méltó jártasságával azonban nem jár együtt a szerzőnél a döntően fontos vallásfilozófiai gondolatmenetek világos elemzése. Deizmuskritikája például a hagyományos ortodoxia autoritását előfeltételezi. Taylor nemigen ad számot arról, hogy megváltottak az ortodoxia mércéi (mindenesetre többször tematizálja a pokol hanyatlását –13, 223).

Soha nem érzi azonban kihívásnak, hogy – a kereszténység változó értelmezéseibe való betekintése alapján – mintegy a saját szakállára megvizsgálja, mely hagyományok állnak meg az ész előtt. Saját katolicizmusára – ahogyan a *Charles Péguy* iránti csodálatából kitűnik (745 skk.) – a 20. századi francia perszonalizmus gyakorolt hatást. Mintha nem ismerné fel, hogy a keresztény hagyományon belül nem jelentéktelen racionalista áramlat is létezett. A felvilágosodásnak azokat a képviselőit, akik nem voltak hajlandók többé elismerni az egyház autoritását, részben az ehhez a racionalista áramlathoz tartozó teológusok örökösének tekinthetjük – s gyakran kétség kívül vallási indítékok vezérelték őket: például az a kívánságuk, hogy Istent a saját értelmükre támaszkodva gondolják el, épp a saját Istenhez fűződő viszonyuk feltétlen komolyan vételéből fakadt.¹⁵ S az egyháztól való elidegenedésnek még ma is elég gyakran a hivatali autoritással való, semmiképp sem igazolható visszaélés az oka, amelyben az egyik egyházi főbűnt ismerhetjük föl. Taylor persze elutasítja a vallásfilozófiai racionalizmust, sőt még az istenbizonyításokat is (294, 551).¹⁶ Az újkor ismeretelméleti igazolási modelljével szemben *Heidegger* sodrában megfogalmazott bírálata mintha összetévesztené a keletkezést (*Genesis*) és az érvényességet (*Geltung*) (559), s mintha elvétené *Descartes* nagyszabású megalapozási programjának a lényegét, amikor így ír: „természetesen »e világ« dolgainak, a természetes rendnek az ismerete megelőzi a hozzá képest transzcendens erők és valóságok bármely elméleti megidézését” (558).

¹⁵ Vö. V. HÖSLE: „The Idea of a Rationalistic Philosophy of Religion and Its Challenges”. *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 6 (2007) 159–181.

¹⁶ Az istenfogalmakat a középkorban *Taylor* szerint csak valameley eleven hagyományban értelmezték érvényesen (293 k.). Ez azonban modern rávetítés, nem pedig a középkori önértés. Ld. B. GOEBEL – V. HÖSLE: „Reasons, Emotions, and Gods Presence in Anselm of Canterburys *Cur deus homo*”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87 (2005) 189–210, ahol többek közt *Karl Barth* hasonló *Anselmus*-értelmezése ellen érvelünk. Az észérvek természetesen nem zárják ki a mély érzelmeket, mint ahogy *Taylor* szemlátomást föltételezi (288).



Hiszen Descartes szerint természetesen Isten ismerete megelőzi a külvilágét. Bizonyosan igazat kell adnunk Tylornak abban, hogy értékmeggyőződések szolgálnak az ismeretelméleti program alapjául, ám szerintem ez értelmesen csak azt jelentheti, hogy e meggyőződések is a kifejtett episztemikus kritériumoknak megfelelően kezelendők. A végső normák „végső megalapozásának” az eszméje meggyőződésem szerint azért szükséges, hogy lehetségesek legyenek a Taylor által nagyon is lehetségesnek tartott, paradigmákon átívelő összehasonlítások (480).

Míntha ugyanilyen kevésbé látná Taylor azt, hogy Isten időtlensége, ahogyan nemcsak a pogányok, hanem a legtöbb egyházatya platonizmusa is tanította, kifejezetten sugallja a személytelen rendnek mint az isteni Szellem legfontosabb tartalmának a gondolatát. (Isten időtlensége nem egyeztethető össze Taylor teniszező hasonlatával – 277.) Lehetséges, hogy a deizmus csökkentette a kereszténység számára lényeges feszültséget a platonizmus és az inkarnáció tana között; azonban vitathatatlanul következetesen végiggondolta a kereszténység egy lényeges mozzanatát. S kétségtelenül alábecsüli Taylor a teodícea-problémának az újkori istenfogalom kibontakozásában ható robbanóerejét. Tylornak persze igaza van azzal a tétellel, hogy „a világkép korában” (Heidegger) egészen új intenzitással kiéleződött a probléma – a korábbi időkben úgymond beérte azzal az ember, hogy Istenbe mint megváltóba vesse a reményét, „elfogadva, hogy nem érthetjük meg, hogyan, s kinek a hibájából került teremtése ebbe a szorult helyzetbe (véltetően a miénkből)” (233; vö. 305 sk., 388 sk., 650 sk.). Ez a történelmi utalás azonban nem oldja meg a tárgyi problémát. Egyáltalán nem érthetjük meg a természettörvények determinista rendszerre iránti lelkesedés vallási természetét, ha nem ismerjük föl, hogy e rendszer segítségével el lehetett venni a teodícea-érv élet – Isten azért enged meghalni bűntelen gyermekeket, mert ez jelentősen leegyszerűsíti a természeti törvényeket. Ez, mint ismeretes, *Leibniz* válasza, és ha nem is szívet melengető, de valószínűleg helyes azt mondani, hogy máig nem találtak jobbat. Ehhez nagyon hasonlóan túlságosan rövidre fogja Taylor az isteni mindenhatóság és az emberi akaratszabadság közti feszültség tárgyalását, jóllehet ez a viszony oly sok gyöttrő fejlődést okozott az újkori teológiának és a vallástörténetnek is. Taylor hangsúlyozza, hogy a predesztináció tanának „mintha elkerülhetetlenül kellett volna következnie az isteni mindenhatóság hitéből” (262), és megállapítja, hogy *Jefferson* deizmusa a kálvini felfogás erkölcsileg visszataszító vonásai elleni reakció volt (804, 59. l.; vö. 78 sk.). Szeretnénk tudni azonban, hogy ő maga mit gondol az említett, feszültséggel terhelt viszonyról, hiszen megoldhatatlansága és a hagyományos krisztológia ellenmondásossága által keltett benyomás biztosan segítheti a vallási agnoszticizmust. „Ha azonban a hitünk megmaradt az éretlen képek



sztintjén, plauzibilisnak tetszhet az a történet, hogy a materializmus egyenlő az érettséggel” (364).

Fontosnak tűnnék számomra a mai világkép születésénél megvitatni azokat a morális érveket, amelyek a lélek halhatatlanságában való kételyekhez vezettek. Ezek a morális érvek ugyanis véleményem szerint nagyobb hatást gyakoroltak, mint az agy kutatás fejlődésére támaszkodók. Ennek felismerései mindig kivédhetőek a pszichofizikai parallelizmussal. Például *Spinozánál*, *Bayle-nél* és *Kantnál* közismert módon fölbukkan az a gondolat, hogy az erénynek a saját maga jutalmának kell lennie, sőt, hogy morálisan lealacsonyító valamiféle túlvilági jutalomra kacsintani. Fölhozhatjuk ugyan ellenvetésként, hogy e beállítódásnak valamiféle egyéni hősiesség szubjektivista opciója szolgál alapul, amellyel szemben azt a legfőbb jót játssza ki Taylor, ami nem más, mint „a *communio*, a kölcsönös adás és kapás, ahogyan az eszkatologikus lakomában áll előttünk mintaképként” (702). Döntően fontos feladat marad azonban mind a hitetlenség kibontakozásában, mind a keresztény túlvilági elképzelések átalakulásában megvizsgálni ennek az érvek a történetét.

A kereszténység krízisének további erkölcsi töltetű oka bizonyosan a kereszténységen kívüli vallások 19. század óta egyre átfogóbb ismeretében és a modern történész eszköztárával való kutatásában keresendő. Aki elfogadja az etikai univerzalizmust (s Taylor mellett szól, hogy a kanti formalizmusmal szemben megfogalmazott¹⁷ – és általam is osztott – fenntartásai ellenére, szilárdan a modern univerzalizmus talaján áll, ld. 120, 608, 671), annak természetesen föl kell tennie a kérdést, hogy milyen joggal tanulmányoz más vallásokat mintegy kívülről, miért mulaszt el azonban harmadik személybe váltani a saját vallása esetében. Éspedig annál is inkább föl kell tennie, mert szerencsére semmiképp sem az igazságkeresést zárójelbe tevő, távolságtartó megfigyelő beállítódásra váltás az egyedüli alternatíva. Goethe *A titkok* c. verse és Hegel *Előadásai a vallásfilozófiáról* elismerésre méltó próbálkozások arra, hogy leküzdjék a saját vallással a más vallások nem ismeretéből fakadó vak azonosulás provincializmusát, és ugyanakkor elkerüljék az értékmentesség álláspontját. A természetes vallás keresése – azé a vallásé, amely Taylor szerint a deizmus három ismertetőjegyének egyike (221), ám kevesebb figyelmet szentel neki, mint a má-

¹⁷ Taylor tehát értékpluralista; túloz azonban, amikor „az egyetlen, mindenben illetékes kódex mítoszába” vetett hitet tulajdonít *Rawls*-nak és *Dworkinnak* (52). Hiszen valójában épp a monoteizmus áll távol az értékpluralizmustól, amely az ókori többistenhitben találta meg egykor természetes kifejeződését. Vannak persze értékkonfliktusok (704 k.), de öngyilkossággal érne föl minden etika számára, ha föladná azt a reményt, hogy az egyes érték kombinációk összefüggő és tranzitív kvázirendet alkotnak. Taylor küzdelme az *a priori* elvek ellen (448) szintem nem tesz jó szolgálatot a teizmusnak.

sik kettőnek (a fizikoteológiának és a személytelen rendnek) – lehet, hogy jogtalanul hanyagolta el a történeti hagyományok gazdagságát. A ma joggal megkövetelt vallásközi dialógus aligha lehetséges az ilyen vallás regulatív eszméje nélkül. Taylor persze elveti azt az ideát, amely szerint a saját vallásunk iránti teljes odaadásnak minden vallás összehasonlításából kell következnie (680).

Itt nem áll módomban vallásfilozófiai álláspontokat kidolgozni. Inkább csak azzal az egészen triviális belátással szeretnék most foglalkozni, hogy minden, szekularizációs folyamatról szóló elbeszélés saját vallásfilozófiai pozíciókat tételez fel, amelyek még nem tűnnek el attól, hogy nem fogalmazódnak meg. Aki a Taylorétól eltérő istenfogalommal rendelkezik, másképp fog beszámolni a vallási fogalmak történetéről. Konstruktív kulcsszerepet fog tulajdonítani mondjuk Leibniznek, Lessingnek, Kantnak és a német idealizmusnak egy összetettebb istenfogalom kidolgozásában. Ez egyébként nemcsak egy makacs racionalista hajlamú filozófus egyéni szemszöge: a legjelentősebb újkori teológia, nevezetesen a schleiermacheri is többek között a Kanta és Fichtére adott válaszként alakult ki a kora romantika kontextusában. Sajnálatos, hogy ennek az Aquinói Tamás után legeredetibb teológusnak a neve csak egyetlen egyszer, s akkor is egészen mellékesen bukkan föl a könyvben (489). Tárgyszerűen kevésbé sajnálom, hogy a 20. század dialektikus teológusairól egyáltalán sem esik szó, ám tekintettel a katolikus teológiára is gyakorolt rendkívüli hatások miatt mindenképpen kívánatos lett volna egy ilyen nagy terjedelmű könyvben kitérni a protestáns teológia történetére is. A katolikus teológián belül azt emeli ki a szerző, milyen szerepet játszott Yves Congar, Jean Daniélou és Henri de Lubac az újszolasztika leküzdésében – épp az egyházatyákhoz való visszatéréssel – és a II. Vatikáni Zsinat előkészítésében (752, 847 sk., 39. lábj.). Az arról alkotott felfogását, hogy hogyan vetkőzi le nevelődése során az emberi nem az állati természetében gyökerező, ám kulturálisan már korán átformált erőszakot, a lyoni *Iraeneusszal* kapcsolta össze (668) – természetesen Lessinget is meg kellett volna említenie.¹⁸

Még összetettebbé válik a fejtegetés, amikor nemcsak a kereszténység vonatkozásában, hanem vallásokon átívelően alkalmazza a szerző a szekularizáció fogalmát. Hiszen az ókori népi vallásokkal szemben maga a kereszténység is szekularizáló hatalomként jelenik meg, s ezt nemcsak Schiller érzékelte így a „Görögország istenei”-ben. Maga Taylor így ír: „a varázstalanítás útjának választása mellett fontos keresztény indítékok is szólnak” (26; vö. 74, 143, 375). Az elvarázstalanítás szerinte nem

¹⁸ Taylornek természetesen igaza van, amikor azt állítja, hogy a szekularis humanizmustól, amelynek több problémája van a „haszontalan” emberrel, mint a kereszténységnek, nem idegenek az emberi erőszak indítékául szolgáló projekciós mechanizmusok (684).



azonosítandó a vallás hanyatlásával, mint még Max Weber tévesen feltételezte (553). Ha még a reformációra is igaz, hogy kitágította, de határok közé is szorította a szent tartományát (79), akkor fölvetődik a kérdés, hogy miképp értékelendő a népi vallásoktól az egyetemes vallásokhoz vezető, az úgynevezett tengelykorszakban lejátszódott átmenet (az e korszaknak szentelt nagy figyelemben Jasperst követi a szerző).¹⁹

Egyfelől a népi kultuszok eltűnését fájjalja Taylor, amelyek jelentőségét *Mircea Eliade* s főképp *Victor Turner* nyomán (47 skk.) értékeli nagyra; ezek szerinte a tengelykorszaktól egészen a 19. századig fennmaradtak, túlélve a krisztianizációt, s az egyházi hatóságok bűne az egyre nagyobb mértékű visszaszorításuk, miközben paradox módon épp a pünkösdi mozgalom törte meg ezt az „exkarnációra” való, a reformációval győzedelmeskedő áldatlan törekvést (614). „Az események különös fordulata! Ha *Kálvin* visszatérne, igencsak meglepődne!” (503) „A nagy kiágyazódás”, a történelem előtti kor szerves társadalmainak felbomlása az individualizmus jegyében a tengelykorszakkal kezdődik a szerző szerint (146), aki másfelől pedig azt a felfogást képviseli, hogy a tengelykorszak tette lehetővé a transzcendencia fogalmának a kibontakozását, amely fogalom idegen maradt a korábbi vallásoktól, hiszen számukra az isteni szféra a jót és a rosszat egyaránt átfogta. „Más szemszögből nézve azt jelenti ez, hogy a rossz, a dolgok destruktív, bajt okozó oldala felé mutató változás játszódott le beállítódásunkban. A rossz immár nem egyszerűen hozzátartozik a dolgok rendjéhez, s egyszerűen el kell fogadnunk: kezdenünk kell vele valamit” (153). Első ízben alakul ki a természetén és a közösen való túllépés szükséglete.

Ebben a perspektívában nem vallástalanként, hanem a valóságosság korábbi (s nem habozom azt mondani: primitívebb) formájához, *Peter Gay* kifejezésével élve: a „modern pogányság” formájához való visszatérésre törekvésként jelenik meg az immanens ellenfelvilágosodás (771). Itt újra fölvetődik a saját álláspontot firtató központi kérdés: aki – mondjuk az arisztotelizmus ellenében – elutasítja az etika immanentista megalapozását, az az egyetemes vallásokban fogja felismer-

¹⁹ Természetesen a tengelykorszakot megelőzően is voltak jelentős következményekkel járó, vallástörténeti változások, egyazon kultúrán belül is. Nagyon nehéz, sokszor teljesen lehetetlen azonban a szekularizációban betöltött szerepük alapján értékelni őket. Gondoljunk csak például a Hellász sötét századaiban kialakult szokásra, a szent kerület mint *τεμενος* (*temenosz*) elhatárolására – szemben a mükénéi korra jellemző palotatemplommal. Fel- vagy leértékelődik-e az isteni tartománya az ilyen elhatárolás révén? Valószínűleg egyszerre mindkettőről szó van, hiszen a vallás tartománya egyfelől számot tart rá, hogy önálló kategória legyen, másfelől szükségképpen az egész társadalomra kizugárzó hatás igényével lép föl.





ni a döntő áttörést a – fogalmilag Kantnál legvilágosabban artikulálódó – erkölcsi, s ennél fogva a vallási tudat magasabb rendű formájához is. A kora újkor egyensúly-modellje (176 skk.) végső soron közelebb áll Arisztotelészhez, mint Kant tételéhez, amely szerint az erkölcs semmilyen körülmények között nem vezethető vissza az ésszerű önérdekre vagy a boldogságvágyra. Taylor mindazonáltal elutasítja Kant etikafelfogását (282), s ha szerintem túlságosan negatív színben látja az egyház eljogiasítását (vö. 707), sőt, ha *Ivan Illich* nyomdokain haladva egyenesen nomofób szemlélettel viszonyul is a jelenséghez (737 skk.), abban egyet kell értenünk vele, hogy csakugyan nagyszerű az igazságosság merev felfogásán való túllépés készsége, ahogyan azt Dél-Afrika Igazságtételi és Megbékélési Bizottságánál megfigyelhetjük (705 skk. – ez azonban nem jelenti azt, hogy a megbocsátás magasabb rendű erkölcsi elv?). Sajnálatos azonban, hogy egyetlen egyszer sem említi meg könyvében *Rudolf Otto* páratlanul nagyszerű könyvét, az 1917-ben íródott „A szent”-et, amely a numinózus megtapasztalásának és az erkölcsi követelménynek a feszültségviszonyából kiindulva értelmezi a vallástörténetet.

Mármost Taylor alighanem azt hozná föl ellenvetésül az ilyen alternatív szekularizációs történettel szemben, hogy az istenhitnek a tiszta, akár elméleti, akár gyakorlati észből való rekonstruálása semmiképpen sem ítéli meg igazságosan a vallás társadalmi hatalmát. A vallás bizonyosan több, mint érvekre támaszkodó teológiai belátás. Ilyen érvek *nélkül* azonban a felvilágosodás után aligha prédikálható vallás jó lelkiismerettel. Ám az érvekhez társulniuk kell társadalmilag elfogadott érzelmeknek, s ilyeneket általában csakis paradigmaticus történetek keltethetnek. Érdekes kérdés, hogy miután a 19. század folyamán a Biblia – többek között a történeti módszer alkalmazásából kifolyóan – elvesztette autoritatív pozícióját, miképp játszódtott le a bibliai elbeszélések egzisztenciális újra-elsajátítása a világirodalom mértékadó alkotásaiban. Kiváló példája ennek az unitáriusokhoz vonzódó *Charles Dickens* „Szép remények” című műve.²⁰ A vallási giccs ellenben nem csupán esztétikailag megengedhetetlen, hanem egyre több intelligens embert is elidegenít az áthagyományozott vallástól. A jó elbeszéléseknél is fontosabbak a hitelt érdemlő személyiségek: nagy igény mutatkozik rájuk, s egyetlen olyan pápa, mint *XXIII. János* több emberben képes vonzalmat kelteni valamely áthagyományozott vallás iránt, mint ahányat különböző visszataszító pápák elűztek abból. „Egy pápának csak keresztényként kellett szólnia, és sok ósrégi ellenállás semmivé olvadt” (727). Továbbá feltehetőleg az emberi gyarlóság és bűnösség megtapasztalásai, mint a francia

²⁰ Vö. V. HÖSLER: „The Lost Prodigal Sons Corporal Works of Mercy and the Bridegrooms Wedding. The Religious Subtext of Charles Dickens *Great Expectations*”. *Anglia*, 126 (2008) 477–502.



forradalom és a 20. századi totalitárius kalandok után fokozzák jelentősen az ember önistenítését övező kételyt (vö. 598). A környezeti katasztrófa, amely felé feltartóztatathatatlannul haladunk, ennél fogva kedvezni fog a szűkebb értelemben vett valósi hullámvázásoknak.

A „kibélelt én” történetének taylori konstrukciója nagyon jól sikerült, és metafizikai töprengésre hív meg. *Die Philosophie der ökologischen Krise* [„Az ökológiai válság filozófiája”] című könyvemben²¹ magam öt természetfogalmat különböztettem meg, amelyek végső soron a *res extensa* és a *res cogitans* karteziánus szembeállításában csúcspodnak ki; illetve ehhez hasonlóan a *Moral und Politik*ban [„Erkölc és politika”]²² a „van” (*Sein*) és a „kell” (*Sollen*) viszonyának öt meghatározását különítettem el, amelyek Kant dualizmusában érik el tetőpontjukat. Utóbbi könyvemben mindazonáltal nem csupán tudatállapotok fejlődéstörvényét láttam a személyes központok létrejöttének a tendenciájában, hanem sokkal inkább olyan metafizikai építőelvet, amely a szerves fejlődését és végül a szellemnek az élet alapelvéből való keletkezését is meghatározza.²³ Amennyiben a modern szubjektivitás önfelhatalmazásában ez a tendencia fejeződik ki, annyiban akkor paradox módon az abszolútumnak szükségszerű megnyilvánulását is látom benne. Biztosan nem az utolsó megnyilvánulása ez, ám Taylor alábbi, visszafogott megállapítása véleményem szerint pontosan a követendő irányba mutat: „Még talán azt is mondhatnánk, hogy a modern hitelenség gondviselészerű, de lehet, hogy túlságosan provokatív ezt így megfogalmazni” (637). Csak a tisztán szekuláris vallás végső ellentmondásosságának meg tapasztalása vezethet az Istenhez fűződő olyan mélyebb kapcsolathoz, amelyben az autonómia jelentősebb szerepet játszik majd, mint a korábbi korszakokban. „Istené a Napkelet! Istené a Napnyugat!” Istené a modern szekularizmus is.

(Ábrahám Zoltán fordítása)

²¹ München, Beck, 1991, 25 kk.

²² HÖSLE: *Moral und Politik*, i. m., 25 kk.

²³ I. m., 293.