

HORVÁTH PÉTER

*A hit napfogyatkozása*

(Martin Buber: Istenfogyatkozás)

„A mi világunkban teljesedik be Isten sorsa.”  
Martin Buber

Martin Buber *Istenfogyatkozás (Gottesfinsternis)* című kötete<sup>1</sup> eredetileg 1953-ban jelent meg, s a szerző nagyrészt a II. világháborút követően írott különböző tanulmányait, előadásait gyűjti egybe. A szövegek többsége – egy-két korábban írt fejezettől eltekintve – az 1951 végén az Egyesült Államok egyetemén, a Columbián, a Yale-n, a Princetonon, illetve Chicagóban tartott vendégelőadások anyagát tartalmazza. A mű általános alapkérdése vallás és filozófia – az európai kultúra gondolkodástörténetét régóta foglalkoztató – viszonyának tisztázására irányul. A problémafelvetés módja ennél konkrétabb formát ölt, amennyiben a sajátosan zsidó–keresztény vallásos tapasztalat, a hit felől kérdez rá religio és bölcsélet kapcsolatára. Buber írásának meghatározó vonása, hogy nem tekinti céljának a választott téma objektív tudományos tárgyalását, s miközben nélkülözi a vallástörténeti stúdiumokra jellemző fejtegetéseket, nem törekszik a két szféra közti viszony értéktelen ábrázolására sem. Az *Istenfogyatkozás* valójában ízig-vérig vallásbölcséleti mű, amely épp témafelvetése okán értékelhető ambivalens vállalkozásnak. Buber könyvének kiindulópontját ugyanis a vallásos hit filozófiai gondolkodással szembeni elsőbbsége képezi, a szövegben kirajzolódó gondolati orientáció világosan és egyértelműen a hittapasztalat filozófiával szembeni prioritásán alapul. Ezzel kapcsolatban óhatatlanul felmerül azonban a kérdés: rászorul-e a hit abszolút bizonyossága arra, hogy igazolja magát a bölcsélet elvárásaival szemben? Az európai vallásfilozófiai tradíció képviselői közt kevesen vannak, akik Bubernél jobban hangsúlyozták volna a vallásos élet azon kitüntetett vonását, hogy a hit kizárólag a hívő ember és Isten kapcsolatában található meg egyedüli fundamentumát. Buber ezúttal mégis rátér arra az útra, amely a filozófia kitaposott ösvényére viszi a hívő egzisztenciát, hogy a bölcsélet nyelvén kölcsönözzen szót a hit egyedülálló kiváltságának, ami összetéveszthetetlen módon megkülönbözteti a filozófia igazságától.

Buber szerzteágazó és sokrétű, a Biblia évtizedeken át nyúló német nyelvű fordításától a haszidizmus feltérképezésén át a dialogikus elv filozófiai kidolgozásáig ívelő szellemi kutatómunkájának egyik meghatározó vonása, hogy ezer szállal kötődik és kapcsolódik a judaizmus vallási hagyományához. A zsidósághoz való viszony az ő esetében ugyanakkor nem írható le egyszerűen a tradíció normakövető mintái szerint. Rövid idővel azután, hogy 13 éves korában bár micvá lett, felhagyott a zsidó szokásokkal, s „rituális absztinensként” jellemezve önmagát, még Jeruzsálembé költözése után sem lépett be többé zsinagógába. Bubertől nem volt idegen a lenézés a talmudikus zsidóság irányában, nem fordított figyelmet a kultuszra, a vallási normákra és az étkezési előírások betartására sem. Adódik tehát a kérdés, hogy a hitét a maga módján megélő és kifejező Bubernek mennyiben és miként sikerült megújítania a zsidó hagyomány konvencióit. Ezzel kapcsolatban a recepcióban gyakran találkozhatunk kritikus megnyilatkozásokkal, s itt elsősorban nem az ortodoxia felől érkező bírálatokat kell meg-

említeni, hanem a Buberhez hasonló gondolkodók hozzászólásait. A mértékadó értelmezők közé tartozik többek közt Rosenzweig, aki úgy látta, hogy a 19. századi liberalizmus örökségét Buber csak a tanítás vonatkozásában haladta meg (a lényeges és lényegtelen közti különbség eltörlésével), azonban adós maradt a törvény problémájának az ortodoxia alóli felszabadításával (a tiltott és megengedett, a zsidó és nem-zsidó közti különbség felszámolásával). Az új törvény felépítését Rosenzweig a zsidó közösségi érzés – miszerint mindenki egyszerre az atyák gyermeke és az unokák őse – újbóli átélésével vélte megvalósíthatónak. A törvény fiainak és építőinek lenni ebben az értelemben egyszerre jelenti azt, hogy a törvény parancsolatait fiúként kell meghallani, s építőként a mindenkori jelenben tette váltani, mert a zsidók számára csak ezáltal lehetséges „örökkévalóságunkban élni tudnunk”.<sup>2</sup> A Bubert ért támadások közt az egyik legélesebb kritika Gershom Scholemtől származott, aki Bubert magát „vallásos anarchistának”, haszidizmus-értelmezését pedig a kabbalán alapuló haszid tanítás szubjektív egzisztencialista eltorzításának és félreértésének minősítette. Scholem ezt az isteni szikrák felemelésére vonatkozó, eredetileg a kabbalából származó gondolat elemzésén keresztül szemléltette, rámutatva arra, hogy azt Buber leegyszerűsítve a mindennapi élet „itt és most”-jára vonatkoztatta, nem pedig az abban elrejtettként benne lévő, s az életből az extrakció aktusával mindig kivonandó szikrákra. Mindennek háttérben a forrásanyag olyan egyoldalú szelektálása állt, amivel Buber nagyvonalúan félretolta a haszidizmus teljes gnosztikus elméleti-teozófiai irodalmát, hogy kizárólag a szentek életét tárgyaló legendák feldolgozására alapozhassa haszidizmus-képét.<sup>3</sup>

Buber különböző írásainak egységes karaktert kölcsönöz legfontosabb filozófiai állítása az *En–Te* kölcsönösségen alapuló interszubjektív viszonynak a világban ható eltárgyasító, kauzális és személytelen *En–Az* kapcsolódásokkal szembeni jelentőségére vonatkozik. A perszonalifilozófia alapművének tekinthető *En* és *Te* ennek jegyében a dialogikus mentén vázolta fel az ember világbeli alaphelyzetének kétarcúságát. Buber számára az *En–Te* viszony mintaadó modelljét az Isten és ember közt a hittapasztalatban feltáruuló kapcsolat jelentette. Más vallási tapasztalatokkal összevetve, a hit különleges helyet foglal el a szakrális megismerésformákon belül, amennyiben a hit (*emunah*) a teremő Istenhez való viszonyt jelöli („az igaz pedig az ő hite által él” *Hab* 2, 3–4). A hit vallási dimenziójának eredetpontját Ábrahám áldozata képezi, amikor Isten mint „teljeséggel különvaló” létezés nyilatkoztatja ki magát az ember számára<sup>4</sup>. Az embert teremtményi szerepben megjelenítő, az aszimmetrikus ontológiai helyzetet és a párbeszéd distanciáját feltételező hit történelemteológiai háttérét Buber *A próféták hite* című munkájában az apokaliptikus és a profetikuss tapasztalat szembeállításán keresztül mutatta fel. Úgy vélte, amíg az apokaliptikus történelemfelfogás kiiktatja az individuum döntési szabadságát és leleplezi az eljövendő

1 Martin Buber: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Ford. Gáspár Csaba László. Typotex, Bp., 2017.

2 Franz Rosenzweig: *Az építők. A törvényről*. Ford. Tatár György. In: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Holnap, Bp., 1990. 84–107.

3 Gershom Scholem: *Martin Buber haszidizmus-értelmezése*. Ford. Rác Péter. In: *Holmi*, 1996. 9. 1351–1364.

4 Mircea Eliade: *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Ford. Pásztor Péter. Európa, Bp., 1998. 161–162.

aiónt, addig a profetikus beszédben nincs előre rögzítve a jövő, mindig nyitva áll a választás lehetősége, mivel a néphez szóló próféta „mindig az időnek azon a pontján áll, ahol a sors eldől, s ebben a döntésben részt vesznek a maguk döntésével az előtte álló emberek is”.<sup>5</sup> Az Én–Te kapcsolat tehát a judaizmus hagyományán belül a prófétai beszédben találja meg érvényes előképét. Buber történelemfilozófiáját elemző írásában Taubes lényegre törően mutatott rá a dialogikus alapviszony teológiái eredetére: „Az isteni felszólítást és az ember választását a profetikus nyelv egy speciális metaforával vonatkoztatja egymásra: a tesuvával. Az ember megtérését és az isteni feleletet szívesen jelölik ugyanazzal az igével, egy olyan igével, amely éppúgy jelenthet elfordulást, mint megtérést, de visszatérést és odafordulást is, és amelynek jelentéstartalmait a szövegek kiaknázzák”. Buber úgy véli, hogy a prófétai üzenet megőrzi az isteni és az emberi közötti dialogikusságot, és ellenáll minden olyan kísérletnek, amely a történelem titkát – ahogyan azt Pál teszi ’üdvőtörténetében’ – dogmatikus módon elzárná.”<sup>6</sup> A dialogikus elvnek a Biblia szóbeliségen alapuló kompozíciójában játszott jelentőségére a fordításban 1929-ben bekövetkezett haláláig közreműködő Rosenzweig mutatott rá, Bubernek tulajdonítva a bibliai stílus formái titkára vonatkozó felfedezés érdemét. A dialogikus elem eszerint különösen a bibliai elbeszélést jellemzi, mivel benne megy végbe az epikai múltidejűségnek az anekdota jelenidejűségbe történő átfordítása, ami párbeszédes jelleget kölcsönöz az epikai történetnek.<sup>7</sup> Buber német fordítását egyébiránt ma is a „legszószerintibb fordításként” tartják számon, mivel a szövegben minden fontos héber szó vagy szótó következetesen ugyanazzal a német szóval, szótóval került lefordításra. Az ismétlődő vezérszavakra (*Leitwort*) épülő fordításával Buber a héber Biblia (*Tanach*) átfogó egységét, egységes könyv jellegét kívánta hangsúlyozni,<sup>8</sup> s műve ma is a zsidók és németek közötti szellemi kapcsolat maradványaként értékelhető. Mindez kevés volt ahhoz, hogy meggyőzze Scholemet, aki azt vetette Buber szemére, hogy épp a zsidó tradíció leginkább dialogikus, a rabbinikus írásmagyarázat nemzedékek közt folyamatosan zajló párbeszédes mivoltáról nem vett tudomást, melynek protokollját a Talmud testesítette meg.<sup>9</sup> Emellett a dialógusfilozófia „femkölt és ünnepélyesen csengő” párbeszéd fogalmának egzisztenciális jelentése is heves tiltakozásra készítette, aminek apropóján egy 1960-as évekbeli vitában arra mutatott rá, hogy történelmi jelenségként sosem létezett olyan, mint német–zsidó párbeszéd.<sup>10</sup>

Az *Istenfogyatkozásban* a dialógus mint alapelv nem csupán a szerzői gondolkodásmód kiindulópontját jelöli, hanem hermeneutikai funkciójában is szerepet kap, amennyiben szervezőelvét jelenti a kiválasztott filozófusokkal, illetve azok szövegeivel folytatott értelmezői munkának. Sesztov egy helyütt azt írta Buberről, hogy számára a gondolkodás nem a kultúra szolgálatát jelentette, hanem olyan szenvedélyt, aminek köszönhetően a gondolataiban élt, életének műveiben kölcsönözve érvényes formát.<sup>11</sup> Legalább olyan fontos volt azonban Buber számára a hitét megélni, s ezért talán joggal mondhatjuk, hogy élete legalább olyanmire elválaszthatatlan volt hitétől, mint gondolkodásától. Ezen kötetében Buber különböző hangsúlyokkal, eltérő megközelítésekkel, de lényegében egyetlen szempont, az Istenről alkotott gondolataik mentén értelmezi a kiválasztott

szerzőket. Epikurosz és Buddha szembeállításától kezdődően Plátón, Descartes, Pascal, Kant, Nietzsche, Bergson, illetve a leginkább méltányolt újkantianus Hermann Cohenen keresztül Jung, Sartre és Heidegger bírálata zárja a sort. Az értelmezői ethosz nem mélyreható szakfilozófiai elemzésekben, helyette inkább néhány, Istenre vonatkozó szerzői megállapításból kiindulva az egyes bölcseleti álláspontok nagyvonalú körvonalazásában és kritikai kommentálásában nyilvánul meg. Mindez elsősorban azt a célt szolgálja, hogy a hit és gondolkodás közti viszony ellenpontozásán keresztül az eleven Én–Te viszony és az eltárgyasítás szubjektum–objektum oppozíció közti különbség kellő élességgel mutatható meg. Hasonló irányban gondolkodott többek közt Walter Benjamin is a vallásra vonatkozóan, amikor olyan, a tiszta nyelvi megismeréshez tartozó tapasztalat felől próbálta meg leírni, „amelyben sem az Isten, sem az ember nem objektuma vagy szubjektuma a tapasztalatnak”<sup>12</sup>. A filozófiát jellemző objektíváló reflexióval és független szellemi pozícióval szemben Buber azt kívánta felmutatni, hogy a vallás elsősorban a létező Istennel való eleven kapcsolatot jelenti, ami mindig a kiszámíthatatlan és egyszeri pillanatot, a „megélt konkrétság” tapasztalatában sajátítható el. Fontos ugyanakkor kiemelni, hogy mindehhez Buber esetében a tudatfenomenológia meghaladását célul kitűző egzisztenciafilozófiai megközelítés képezte a kiindulópontot. Ez érhető tetten az olyan megállapításokban, miszerint amíg az önálló tudatnak a szubjektum–objektum noétikus viszonyban kifejeződő megismerő-teljesítményében az autonóm szellem (*Geist*) kialakulása megy végbe, addig az örökkévalóval szembeni tiszta létezés egészét az egzisztáló egyén szellemisége (*Geistigkeit*) képes összefogni. Buber ebben az összefüggésben a vallást úgy értelmezte, mint „egy tevékeny egzisztenciának egy másik tevékeny egzisztenciához fűződő reális viszonyát, mely kölcsönös, és az élet szellemiségében van jelen”. Az ontológiai értelemben megalapozott szakrális kapcsolatba a hite révén belépő ember ennek megfelelően kizárólag akkor lehet jelen, ha a „hite egzisztens” (37–39.). Buber tehát a hívő egzisztencia személynét állította kötetének középpontjába, akinek a szellemi emberként felfogott filozófus képezi az ellenpontját, előbbi hite révén megtalálja életének igazságát az Én–Te kapcsolatban, míg a gondolkodó szellemi tudata ezzel szemben megmarad az Én–Az viszony szintjén.

Buber kötetének legfontosabb alaptézise szerint a modern kor létállapota az istenfogyatkozás kategóriájával írható le. Az általános érvényű korekrikai megállapítás szerint ez a krízis az Istennel való Én–Te jellegű dialogikus kapcsolat megszűnésével állt elő. Az emberi lényegét illetően ez jelentőségelteljes változáshoz vezet, amennyiben a hitvallás filozófia általi kismézzése a hívő emberi egzisztencia végét idézi elő. Buber legfontosabb vallásra vonatkozó állítása szerint a vallás „a létező Isten megtartását” jelenti. A vallás legfontosabb fundamentumát ebben az értelemben hit és szellem közvetlen egysége alkotja, mivel kizárólag ez az egység képes a hívő egzisztencia számára Istent Te-ként a maga jelenvalóságában megőrizni. Buber gondolkodásának egyik kevésbé tárgyalt, mégis megkülönböztető, markáns alapvonását szellem és hit egységének koncipiálása képezi, ami az Én–Te viszony fennállásának zálogát jelenti. Az istenfogyatkozás eseménye ennél fogva hit és szellem olyan

5 Martin Buber: *A próféták hite*. Ford. Bendl Júlia. Atlantisz, Bp., 1998. 10.

6 Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Ford. Mártonffy Marcell, Miklós Tamás. Atlantisz, Bp., 2004. 301.

7 Franz Rosenzweig: *A bibliai elbeszélések formái titka*. Ford. Tatár György. In: *i. m.* 149–171.

8 Steven Kepnes: *Martin Buber dialogikus bibliai hermeneutikája*. Ford. Novák György. In: *Protestáns Szemle*, 1992. 4–6. 109.

9 Gershom Scholem: *Zsidó ébredés*. 2. rész. Ford. Balogh Zsuzsanna. In: *Szombat*, 1995. 10. 35.

10 Uő: *Még egyszer a német–zsidó párbeszéd’-ről*. Ford. Bendl Júlia. In: *A kabbala helye az európai szellemi történetben. Válogatott írások II.* Ford. Adamik Lajos. Atlantisz, Bp., 1995. 232.

11 Lev Sesztov: *Martin Buber*. Ford. Patkós Éva. In: *Teremtés a semmiből*. Osiris, Bp., 1999. 265.

12 Walter Benjamin: *Az eljövendő filozófia programjáról*. Ford. Bence György. In: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Vál.: Radnóti Sándor. Magyar Helikon, Bp., 1980. 13.

szétválását jelöli, amivel megszűnik és felbomlik a vallás kezdeti egységállapota. Ekkor lép színre filozófiaként az autonómmá lett szellem, miközben a hit mágikus megidézéssé vagy az isteni titkok intellektuális leleplezésévé degradálódik. Az égi fény elsötétülése az Ég és a Föld között, az Én és a Te közti szférában megy végbe, s mivel nem pusztán az emberi szellemben lejátszódó hanyatlásfolyamat, ezért a „földi gondolkodás” (*Erddenkens*) sem képes megfejteni a rejtélyét. Az istenfogyatkozást leíró szövegrészekben a hit hiánya mellett a Nap megismerésére irányuló szellemi kompetencia elvesztése, a fény elsötétülése áll a középpontban. A vallási irodalomból jól ismert konvenciók (fény/sötétség) szervezik tehát Buber érvelését, amikor arról ír, hogy az ember már nem rendelkezik azzal a szellemi eredetű, képalkotó „lényeglátó szemmel”, amellyel úgy tudna Istenre tekinteni, ahogy testi szemével a Napra képes nézni (57.). Buber leírásában tehát a hit religiózus transzcendenciája olyan szorosan összekapcsolódik a szellemi megismerés egy szoláris metaforikába illeszkedő értelmezésével, hogy abban Isten és a Nap tulajdonképpen azonosítható egymással. Mindez azért tűnik vitatható megoldásnak, mert a zsidó monoteista Isten-képben a szoláris elem nem játszik ilyen kitüntetett szerepet, a Sínai-hegyen Mózes előtt felhőben megnyilatkozó Jahwe alakja ebből a szempontból nem hasonlítható a görög Apollón napistenhez, dicsőséges megjelenésének isteni ragyogása nem köthető közvetlenül a Nap ábrázolásához.<sup>13</sup>

Elie Wiesel az előzőekben jellemzett negatív hiányállapotot közvetlenül a nemzetiszocialista időszakra vonatkoztatta, amikor úgy fogalmazott, hogy Németországban a humanizmus ekkor lett tanúja mindannak, amit Buber istenfogyatkozásnak írt le. A kötet szövegeiben nincs direkt utalás a holokausztra, a háborúutáni *Zeitgeist* összefüggésében azonban a kifejezés értelmezhető a korszak történelmi tapasztalatával való számvetésként is. Az *Istenfogyatkozás* megjelenésének idején Buber életművét széles körű respektus övezte, ezt jelzik az ebben az időszakban a részére odaítélt rangos elismerések. Bár Hermann Hesse 1949-ben sikertelenül javasolta irodalmi Nobel-díjra, Buber 1952-ben előbb a Hamburgi Egyetem Goethe-díját, majd egy évvel később a Német Könyvkiadók Béke Díját vehette át. Mindkét díj német elismerés volt tehát, melyek elfogadását Buber részéről komoly vívódások előzték meg, míg az izraeli és nemzetközi média egy részéről heves támadások követték. (Hasonló közéleti folyamatok zajlottak le az 1953 nyarán tartott további hét egyetemi előadás kapcsán: míg az NSZK-ban széles körű és pozitív visszhang övezte azokat, addig Izraelben Buber elszigetelődéséhez vezettek.)<sup>14</sup> A közvetlen történelmi utalások hiánya ellenére Buber kötetének alapfogalma, az istenfogyatkozás kifejtése kapcsán mégis kirajzolódik egy világos kritikai irányultság. Ez a filozófiai kritika elsősorban Heidegger filozófiájával szemben nyeri el megfogalmazását. Az istenfogyatkozást taglaló gondolatokat előkészítendő Buber egy eszmefuttatás erejéig érinti Heidegger 1943-as Nietzsche-olvasatát, ami az „Isten halott” kijelentést, az érzéki és érzékfölötti világ eltörléseként, a nihilizmus beteljesítéseként értelmezte.<sup>15</sup> Buber ellenvetése szerint a hétköznapiak eleven valóságában az embert megszólító élő Isten nem az érzékfölötti és nem is az érzéki világ része, s nem helyezhető el az elmenekült istenek mellé sem, ahogy Heidegger sugallja, mivel Hölderlin ezt az Istent az „istenek Isteneként” nevezi meg, a mitológia isteneinél magasabb státust tulajdonítva neki. Ezért is hangsúlyozta Buber mindenekelőtt azt, hogy az ember egyedül az Én–Te

viszonyban áll Istene elé, s a „jelenvaló jelenvalósága” csak a hitét szellemi munkával összekapcsoló individuum előtt jelenik meg.

Az *Istenfogyatkozás* kötet egyik legfontosabb fejezete már a világháború után íródott, az eredetileg 1952 februárjában publikált *A vallás és a modern gondolkodás* című tanulmányban Buber az egzisztencializmusra, Sartre-ra és Heidegger-re, valamint Jung analitikus pszichoterápiájára vonatkozó kritikai észrevételeit fogalmazta meg. A következőkben a Heideggert és Jungot érintő bírálat főbb alapfogolatainak ismertetésére, illetve a kritika kontextusa néhány aspektusának bemutatására kerül sor.

## A Heidegger–Buber vita

Buber filozófusokkal folytatott eszmecsereí sorában külön figyelmet érdemel a Heidegger bölcséletével való értelmezői számvetés. A két gondolkodó alaptémái közt található közös pontok, ilyen a vallásbölcsélet iránt tanúsított fokozott érdeklődésük, illetve az egzisztencia problémájának meghatározó, szemléletadó szerepe írásaik fogalomhasználatában. Buber 1923-ban megjelent *Ich und Du* kötete és Heidegger 1927-es *Sein und Zeit*-je a húszas évek meghatározó filozófiai műveinek tekinthetők, melyek korszakos jelentőségét későbbi szellemtörténeti hatásuk bizonyítja.

Heideggerre vonatkozó kritikai álláspontját Buber már a harmincas években kifejtette, először 1938-ban, közvetlenül a Jeruzsálembé történő emigrálása után, a Héber Egyetemen tartott székfoglaló előadásaiban. A *Heidegger tanítása*<sup>16</sup> címen megjelent előadás a filozófiai antropológia kanti kérdésfelvetése felől tárgyalta Heidegger filozófiáját, s az Önmagaság (*Selbstheit, self*) problémáját állította elemzése középpontjába. Az előadás kiindulópontja szerint Heidegger a metafizika megalapozását a filozófiai antropológia helyett a jelenvalólét fundamentális ontológiája révén végezte el. Buber kritikai értékelésében a *Lét és idő* az embert nem a maga sokféleségében és összetettségében, hanem az önmagában vett jelenvalólétre redukálva ábrázolta. Ennek köszönhetően felfedezett viszont egy olyan új antropológiai perspektívát, amelyben az ember helyzetét a *saját* létéhez való viszonya határozza meg. Buber szerint az emberi szituáltság a világhoz, a dolgokhoz és az emberekhez való életösszefüggések mentén írható le, melyet negyedikként az embernek saját Önmagához való viszonya egészít ki. Heideggernél ez utóbbi játszik kitüntetett szerepet, mégpedig korlátozott formában, amennyiben kizárja annak lehetőségét, hogy az ember léte egy másik Önmaga tapasztalatán keresztül váljon egésszé. Az elmagányosodott ember időbeli feltételezettségének radikalizálásával így Heidegger leválasztotta az embert az élet teljességéről, aki ennél fogva egyedül önmagához képes viszonyulni. Buber konklúziója szerint a lényegi viszony hiányában Heidegger jelenvalóléte nem több, mint egy monologikus jelenvalólét. A jelenvalólét az egzisztencia célját jelentő szabaddá vált Önmagalétben teljesedik ki, amihez nincs szüksége a másikkal való találkozásra. Heideggernél tehát az egyes ember magában hordja létének értelmét, a másikkal való kapcsolat nélkül, ezért Buber szerint az elhatározott Önmaga köré épülő filozófia végső soron zárt rendszert alkot.<sup>17</sup> Heidegger ezzel mintegy szélsőséges értelemben radikalizálta a kierkegaard-i emberképet, amikor az embert egy minden testitől idegen, szorongó, bűnösségérzéssel terhelt, „majdnem kísérteties szellemi lényegre” korlátozta. Buber úgy látta, hogy a jelenvalólét

13 L: Thorleif Boman: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Ford. Szabó Csaba. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Bp., 1998. 88–89.

14 Maurice Friedman: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York, Paragon House, 1991. 323–327.

15 Martin Heidegger: *Nietzsche mondása: „Isten halott”*. Ford. Czeglédi András. In: *Rejtektutak*. Osiris, Bp., 2006. 183–232.

16 Martin Buber: *Die Lehre Heideggers*. In: *Das Problem des Menschen*. Lambert Schneider, Heidelberg, 1982. 94–126.

17 *Uo.* 108.

egy új embertípus, a lét peremére ért ember (*der Mensch am Rande*) képviselője, aki annak köszönhetően lépett színre, hogy Heidegger megtette a döntő lépést Kierkegaardtól a Semmi szakadéka felé. Ez a lét és a semmi határán pozícionált ember Buber számára a modernitás alapvető antropológiai krízisét testesítette meg.

Heidegger Buber dialógusfilozófiájához való viszonyáról, annak részletes áttekintését mellőzve is, egy meglehetősen ambivalens kép rajzolódik ki. Ami önmagában jelzésértékű tény, Heideggernek sem tanulmányaiban, sem egyéb munkáiban nem találkozhatunk Buber gondolatainak adekvát és mértékadó filozófiai tárgyalásával. Mindez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Heidegger egyáltalán ne reflektált volna azokra érdemben. A *Sein und Zeit* után keletkezett különböző szövegekben elszórta olvashatók ugyanis kritikai megjegyzések az *En-Te* viszonyra vonatkozóan. Ezen gondolatmenetek közös filológiai jellemzője, hogy Heidegger egyszer sem hivatkozik lábjegyzetben a tárgyalt eredeti műre, illetve egyszer sem említi Bubert név szerint, mint a bírált állítások szerzőjét.<sup>18</sup>

A témát érintő szövegeiben Heidegger következetesen saját filozófiai felfogása felől értelmezte Buber gondolatait. Elemzéseinek kiindulópontját ennek megfelelően a jelenvaló lét világban-benne-létének az *En-Te* viszonytal szembeni elsőbbsége jelentette. A két gondolkodó álláspontja közti alapvető különbség az *Önmaga* problémája kapcsán mutatkozik meg legvilágosabb formában. Ez mindenekelőtt olyan megállapításokban érhető tetten, melyekben arról van szó, hogy az individuum mindig a világban egzisztálva *Önmaga*, s „ez az *Önmagaság* alkotja az *Önmaganélküliség* (önzetlenség) [*Selbstlosigkeit*] ontológiai előfeltételét, amelyben minden ittlét az egzisztáló *En-Te* viszonyban a másikhoz viszonyul.”<sup>19</sup> A *Dasein* létehez ugyanígy hozzá tartozik a transzcendencia is, miután a jelenvaló lét eleve túllépve egzisztál a világban. Heidegger számára a transzcendencia alapján lehet a *Dasein* *Önmaga*, ennek révén alakíthat ki viszonyt egy másik emberrel, egy *Te*-vel. Az eltérő bölcséleti nézőpontokból adódó egyértelmű különbségek mellett Heidegger Buber-interpretációját illetően felvetődnek kényesebb kérdések is. Ezek egyike az a gondolatmenet, amely *A tiszta ész kritikájáról* 1927-ben tartott egyetemi előadásokban szerepel. Heidegger itt az *En-Te* viszonyt „szabadon lebegő megismerésviszonyként” jellemzi, hozzátéve, hogy az oly kevésbé konstitutív a világ felfedezésére vonatkozóan, hogy „a *ressentiment* *En-Te* viszonya képes megakadályozni, hogy a világot másként lássam.”<sup>20</sup> A *ressentiment* nietzschei és scheleri felhangokkal terhelt kifejezésének példaválasztása szimptomatikusan tekinthető Heidegger részéről, miután a *ressentiment*-nak eleve nem lehet helye egy *En-Te* viszonyban, mivel csak az *En-Az* viszony fennállását jellemezheti. Mindez nem csupán azt jelzi, hogy Heidegger

aligha mélyedt el Buber filozófiai munkáiban, hanem azt is megmutatja, hogy az *En-Te* viszony visszatérő említése írásaiban jobb híján csak egy olyan tarthatatlan ellenpélda felmutatására szolgál, ami a saját filozófiai álláspont fölényét hivatott igazolni.

Az 1929-ben különnyomatként kiadott *Az alap lényegéről* egyike Heidegger azon kevés műveinek, melyek a világháború előtt megjelentek, s abban tér el az előző írásoktól, hogy – amint az *Istenfogyatkozás* lábjegyzeteiből kiderül –, Buber ezt a szöveget bizonyosan olvasta. A tanulmány a jelenvaló lét *Önmagaságának* ontológiai pozícióját egyértelműen lényegibb problémaként írja le, mint a hozzá képest másodlagosként meghatározott dialogikus viszonyulásmódot. Ebből adódik, hogy az *En-Te* kontaktus az eredendőbb kiindulópontot jelentő *Önmagaság* (*Selbstheit*) szempontja felől értelmezhető érvényes módon. Heidegger az *Önmaga*-lenni tudással bíró jelenvaló létet ezért a dialogikus interszubsztantivitás ontológiai feltételeként írja le: „Csak azért viszonyulhat valamilyen *En-magam* egy *Te-magadhoz*, mert a jelenvaló létet mint olyat meghatározza az *Önmagaság*. Az *Önmagaság* az *Énség* lehetőségfeltétele, az *Énségé*, mely mindig csak a *Te*-ben tárul föl.”<sup>21</sup> Heidegger kijelentése szerint az *Önmaga* nincs vonatkozásban az *En* és *Te* típusú alanyi formációkkal, a hozzájuk fűződő kapcsolatot semleges értékviszony jellemzi. A valódi feladatot az énként elgondolt szubsztantivitás meghaladása, ami szükségesség az *Önmagaság* kimunkálásához, miután a másokkal való együttlétben „az *Énség* feladhatja magát azért, hogy mint tulajdonképpen *Önmagát* nyerje el magát”<sup>22</sup>. Talán nem vezet messzire az eredeti heideggeri megfontolásoktól, ha úgy fogalmazunk, hogy a valódi kérdés ezen a ponton az jelenti, miként képes az ember a maga szingularitásában az *önmagával* való azonosságát egzisztenciális értelemben felmutatni, elkerülvén a világban való feloldódás és önelvesztés veszélyét. Buber számára az alapkérdést nem az jelentette, miként lehet az ember a maga összetéveszthetetlen egyszerűségében az, aki, a dialogikus viszonyban a kapcsolat transzcendenciája játszik konstitutív szerepet az *önazonosság* megalkotásában. Heidegger az *Önmaga* kifejezést a szubsztancia helyett használta, ezáltal hangsúlyozva, hogy a jelenvaló lét *önmagasága* az időben levés módján van. Az egzisztáló *Önmaga* különbözik az élménysokféleségben identikus éntől, s világban-benne-létként mindig az, ami létezésében ugyanazként kitart, mivel „az *önmaga* mindig vissza tud jönni *önmagához*, és a maga tartózkodásában mindig ugyanazként találja meg magát”<sup>23</sup>. Heidegger és Buber gondolkodásának egyik különbsége az *Önmaga* és a szubsztancia eltérő értelmezésére vezethető vissza, miután Buber fenntartotta a szubsztancia fogalmának létjogosultságát. Sőt Heideggert bírálva épp azért kárhoztatta az *Önmagaság* makacs magának valóságát, mivel nincs

18 Művében Haim Gordon Heidegger három olyan szövegét tárgyalta, melyekben közvetlen Buber-kritika olvasható. Ezek az írások *A fenomenológia alapproblémái* (1927/28), *A tiszta ész kritikájának fenomenológiai interpretációja* (1927/28) és a *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1927/28), különösen annak 11.§-a *A jelenvaló lét transzcendenciája*. Haim Gordon: *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of I – Thou*. Greenwood, Welpport – London, 2001. 77–113.

19 Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Osiris-Gond/Cura, Bp., 2001. 368., továbbá 344., 370., 372.

20 „Az emberi jelenvaló lét az a létező, akinek világa van, másként szólva: a jelenvaló lét létmódja, az egzisztencia, lényegszerűen a világban-benne-lét révén meghatározott. A világ azt a mindenkori egészét jelenti, amihez mindenkor viszonyulunk. Még egy egzisztencia személyes vonatkozása egy másikhoz sem egy szabadon lebegő megismerésviszony az *En-Önmaga* és a *Te-Önmaga* között mintha azok egy elszigetelt lélekben lennének, hanem minden *Önmaga* faktikusan jelen van egy világban, és az *Önmaga* léte lényegében általa meghatározott, hogy *önmagában* egy világhoz viszonyul.” Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. 19.; „A jelenvaló lét eredendő transzcendenciájának hangsúlyozása a kanti gyakorlati filozófia számára épp olyan fontos: mivel a jelenvaló lét csak a transzcendencia alapján képes *önmagánál* lenni, képes együttáll egy másik *Önmagánál* qua *Te*-nél a világban lenni. Az *En-Te* viszony *önmagában* még nem transzcendenciaviszony, mivel a jelenvaló lét transzcendenciájában van megalapozva. Tévedés úgy vélni, hogy az *En-Te* viszony mint olyan eredendően konstitutív a világ lehetséges felfedését illetően, éppenhogy lehetetlenné teszi azt; például a *ressentiment* *En-Te* viszonya képes megakadályozni, hogy a világot másként lássam. Az *En-Te* viszony oly sokat tárgyalt pszichológiai és pszichoanalitikus problémáinak nincs filozófiai alapjuk, ha nem a jelenvaló lét fundamentálonológiaiájában vannak megalapozva.” uo. 315–316.

21 Martin Heidegger: *Az alap lényege*. Ford. Ábrahám Zoltán. In: *Újfelzók*. Osiris, Bp., 2003. 156.

22 Uo. 172.

23 Heidegger: *Freudről és a pszichoterápiáról*. Ford. Vajda Mihály. In: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Szerk. Szummer Csaba-Erős Ferenc. Cserépfalvi, Bp., 1993. 59.

ráutalva arra, hogy egy faktikus, egymásban való ontikus participációban, „a szubsztancia mélyében a saját lét titkában a másik titkát megtapasztalja”.<sup>24</sup>

Az Istenfogyatkozásban olvasható Heidegger-bírálat témakezelése nem kapcsolódik az ember önmeghatározásának előbbiekben felvázolt kérdéséhez.<sup>25</sup> Olyannyira igaz ez, hogy miközben Buber hivatkozik Heidegger *Az alap lényege* című írására, a tanulmány fentiekben idézett, dialógusfilozófiáját elemző részeit teljesen figyelmen kívül és kommentár nélkül hagyja. A szöveg megjelenésének további érdekessége, hogy a *Merkur* folyóirat szerkesztője Bubert – tekintettel arra, hogy a háború után a sebek még nem gyógyultak be –, a Heideggert érintő kritika törlésére, vagy legalább módosítására kérte, mely kérésnek a szerző azonban nem tett eleget.<sup>26</sup> Buber ebben a munkájában, jórészt a harmincas években született írások alapján, elsősorban Heidegger Istenre vonatkozó fejtegetéseit teszi kritika tárgyává. A szerkesztői aggodalom annyiban nem feltétlenül volt alaptalan, hogy Buber nem kerülte meg a *Schwarze Hefte* megjelenése kapcsán ma még aktuálisabbnak tűnő kérdést, s Heidegger náci szerepvállalására kitérve tárgyalta a filozófus gondolkodásának „baljós” történelmi meghatározottságát. Buber lényegében azt állítja írásában, hogy Heideggernél a dialogikus szempont azért nem nyerhetett teret, mert az „új kezdet” meghirdetésével gondolkodása végzetesen összefonódott a náci mozgalommal, ennek következtében pedig ontológiája foglya maradt a korszak történelmi valóságának. S ez igaz az eljövendő Isten újbóli megjelenését hirdető heideggeri gondolatokra is, melyekben az istenek jövőbeli visszatértét a létigazság emberi elgondolása készítené elő. Buber úgy látta, hogy Heidegger a szent megjelenését modern-mágikus hatás-gyakorlás révén próbálta meg előidézni, aminek kudarcát végül a történelmi kezdetnek vélt politikai szemfényvesztés bukása igazolta: „Isten nem hagyja megidézni magát, de kényszeríteni sem akar – ő önmagától van, és hagyja a létezőt önmagától lenni”. (94.) Összességében elmondható, hogy Buber kritikája egységesen kezelte Heidegger politikai és filozófiai megnyilatkozásait, s ily módon kísérelte meg a bennük rejlő antropológiai gondolat érvénytelen voltának felmutatását.

A Buber–Heidegger viszony történetét illetően érdemes megemlíteni, hogy a kapcsolat alakulása a későbbiekben nem nélkülözte a személyes vonatkozásokat. A két gondolkodó ugyanis – az írás publikálása után öt évvel – 1957 tavaszán találkozott egymással a svájci Alpok egyik kastélyában, Altreuth-ban. A közvetlen megismerkedésre a Bajor Művészeti Akadémia által tervezett konferencia előkészületei adtak alkalmat, melyen mindketten vállalták a fellépést. A jogosnak tűnő fenntartások ellenére Buber nem akart kitérni a találkozás elől, úgy vélte, már mindent elmondott Heideggerrel szemben, amit el kellett mondania. A kedélyes hangulatú eszmecsere után végül pozitívan nyilatkozott beszélgetőpartneréről, akiről azt írta, hogy személye sokkal inkább a kedvére való, mint az írásai. Mindebből úgy tűnik tehát, hogy a Heidegger náci múltja és a Buber zsidó identitása, valamint a bölcséleti álláspontok közt fennálló jelentős

különbség a személyes találkozás során nem bizonyult a párbeszédet megakasztó, kibékíthetetlen ellentétnek.

Bár a Buber–Heidegger viszony a kései találkozás ellenére aligha tekinthető a sikeres filozófiai párbeszéd mintapéldájának, a gondolkodói habitusok lényegi különbsége mégis inspirálóan hatott a felvetett problémák kritikai továbbgondolásának vonatkozásában. Ennek kiindulópontját az a mindkettőjük által elfogadott gondolat képezte, miszerint a dialogikus önzonosság és a szabad önmeghatározás identitástípusai egyaránt az emberi egzisztencia létértelmezésének tárgyfüggetlen módozataira kínálnak példát. Mindez azért értékelhető fontos elméleti belátásként, mivel Levinas számára a modern filozófiát elsősorban épp ez a felismerés, a létnek ez a tárgyitélezéstől független leírására való törekvés határozza meg. Levinas úgy látta, Bubernél ez a tárgykonstitúciótól érintetlen gondolkodás az Én–Te viszonyban mint a „radikálisan más” megragadásában érhető tetten. Buber tehát azzal járult hozzá a megismerés elméletéhez, hogy az egyik lényt a másikkal szembehelyező találkozás elsőbbségére alapozta a tárgytapasztalatot. Ennek kidolgozásakor Levinas szerint azonban túlságosan művészként írta le az Én–Te viszonyt, s a dialógus alanyainak felcserélhetősége formalizmust eredményezett.<sup>27</sup> A párbeszédben konstituálódó Te ezért lehet sokkal inkább a diszkret jelenlét bensőségességével bíró otthonosságot kifejező női másság jelölője. A lakozás feltételeként a női azonban nélkülözi a nyelv transzcendenciáját, s visszavonulást jelent a behúzódásban lakozó önhöz.<sup>28</sup> Ebből fakadóan Levinas-hoz közelebb állt a másik fenségességével és nyomorúságával számot vető heideggeri gondba vétel (*Fürsorge*), mint a dialogikus partnerség kölcsönviszonya. Talán ennél is fontosabb azonban az az Önmaga (*Selbst*) problémájához szorosban kapcsolódó másik kritikai felismerése Levinas-nak, miszerint Buber filozófiája figyelmen kívül hagyta az Én önmagából felépülő szubjektivitását. Ezt a dialógus rendjétől független individualitást az jellemzi, hogy nem a másikkal való viszonyon keresztül, hanem a lényegi különállásban és izolációban ölt testet és állítja ki önmagát.<sup>29</sup> Levinas Buber-kritikájában mindez azért érdekes, mert Levinas szintén sokkal inkább egy etikai interszubjektivitás kimunkálását, mintsem a saját szingularitását önnön létéből felmutató individuumban hangsúlyozását tekintette feladatának. Ennek kidolgozásában azonban nem kívánta követni Bubert, amint arra egy 1963-ban Buberhez írt udvarias levélben kitért, számára a mindig kiszolgáltatotként és szegényként adott Másikkal fűződő, lényegileg disszimmetrikus viszonyhoz képest az Én–Te kapcsolat egy túlságosan éteri, szellemi jellegű érintkezésként jelent meg.<sup>30</sup>

## A Jung–Buber vita

Buber gondolkodói pályájának egyik legfontosabb és talán legnagyobb visszhangot kiváltó kritikai összeütközését a Junggal folytatott vita jelentette. Az ortodox zsidó családból származó Buber és az evangélikus lelkész fiaként született Jung közti nézeteltérés igazi tétjét annak tisztázása jelentette, hogy milyen szerepe és jelentősége van az emberi pszichének

24 Buber: *Die Lehre Heideggers*. 106.

25 A Buber kötetében olvasható Heidegger-bírálat értelmezéséhez lásd: David Novak: *Buber's Critique of Heidegger*. In: *Natural Law and Revealed Torah*. Ed: Hava Tirosh Samuelson – Aaron W. Hughes. Brill, Leiden – Boston, 2014. 53–69.

26 [Az írás eredeti megjelenése: *Religion und modernes Denken*. In: *Merkur*, 1952. 2. 101–120.]

27 Emmanuel Levinas: *Martin Buber és a megismerés elmélete*. Ford. Tarnay László. In: *Nyelv és közelség*. Jelenkor, Pécs, 1997. 95–111. „Mátfelől az Én–Te viszonynak Bubernél formális jellege marad: éppúgy egyesíti az embert a dolgokkal, mint az embert az emberrel. Az Én–Te formalizmusa nem határoz meg semmilyen konkrét szerkezetet. Az Én–Te (viszony) esemény (Geschehen), döbbenet, megértés, de nem teszi lehetővé (hacsak nem eltévelyedés, bukás vagy valamilyen betegség révén), hogy számot adjunk a barátságához képest más életről: az ökonómiáról, a boldogság kereséséről, a dolgokhoz való reprezentatív viszonyról. Megmarad egyfajta lenéző, feltáratlan és megmagyarázatlan spiritualizmusban.” *Uő: Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999. 50.

28 *Uő: Teljesség és végtelen*. 126–127.

29 *Uő: Martin Buber és a megismerés elmélete*.

30 Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band III: 1938–1965*. Heidelberg, Lambert Schneider, 1972. 1975. 582.

az Istenhez való viszonyban. Az eredetileg a svájci *Merkur* folyóiratban 1952-ben lezajlott éles kontroverzió jelentőségét jól mutatja, hogy még a kortársak is előzmények nélküli, váratlan eseményként fogadták.<sup>31</sup> A meglepetés egyik oka többek közt abból származhatott, hogy Buber a húszas évek kezdetétől kapcsolatban állt Jung környezetével. Ennek kezdetét Hans Trüb meghívása jelentette, aminek köszönhetően Buber 1923-ban *Von der Verseelung der Welt* címmel előadást prezentált a Jung kezdeményezésére létrejött zürichi *Pszichológiai Klubban*. Az alkalom abból a szempontból is említésre érdemes, mivel már ekkor elhangzott az a pszichológizmus-kritika, ami lényegében megegyezik az *Istenfogytatkozásban* olvasható, majd harminc évvel későbbi bíráló mondanivalójával. A Jung és Buber közti személyes találkozásra 1925-ben egy nemzetközi pedagógiai konferencián került sor. Buber ezt követően 1934-ben a Jung-köre által szervezett asconai Eranos-konferencián *A zsidóság jelképes és szakramentális létezése (Sinnbildliche und sakramentale Existenz des Judentums)* címmel tartott előadást.<sup>32</sup> Az idővel rangossá vált szimpóziumon való részvétel önmagában nem feltételezte a jungiánus szemlélet elfogadását, ezt bizonyítja Scholem példája, akinek komoly fenntartásai voltak Jung lélektani teóriáival, illetve azoknak a valláskutatások terén való alkalmazhatóságával kapcsolatban, ettől függetlenül rendszeresen részt vett az évente megrendezett konferenciákon.<sup>33</sup> Buber jó kapcsolatot ápolt több jungiánus pszichoanalitikussal, közülük elsősorban épp azzal a Trübbel, aki Junggal való szakítását követően elsőként használta fel a jungiánus gyakorlat alternatívájának szánt dialogikus módszert saját terápiájának kidolgozásában.<sup>34</sup> Trüb barátja, Arië Sborowitz egy 1948-ban megjelent tanulmányában viszont Jung és Buber gondolkodásának összehasonlítására tett kísérletet. Sborowitz mentorának tekintette Buber, ugyanakkor analitikusként a jungi módszer gyakorlatából indult ki. Bubernél a szembenállóhoz való kapcsolatot viszonyként (*Beziehung*), míg Jungnál a belső önmagához való kapcsolatot meghatározottságként (*Bestimmung*) írta le, s e két ellentétes tendenciát „a saját önmaga az ember legközelebbi Te-je” formulában összegezte.<sup>35</sup> Mindenesetre a szembenálló nézőpontoknak ez a pszichológiai integrációja még inkább kiküszöbölni látszik a Másikra irányuló transzcendentális irányultságot, mint Jung esetében Buber nem véletlenül tartotta a tanulmányt a másik fél irányában elfogultnak.

A Jung–Buber diszkusszió a hittapasztalat transzcendenciáját feltételező dialogikus szempont és a differenciált személyiség lelki fejlődéseként értett individuációt középpontba állító pszichoterápia egymással összehágható álláspontjaira vezethető vissza. Buber elsősorban azért utasította el Jung vallásról alkotott felfogását, mert pszichikus jelenlég redukálta a vallást, amikor teljes egészében a lélek belső folyamatainak körébe száműzte azt. A transzcendens hittapasztalatra épülő vallás tehát ebben a megközelítésben

csak „tisztá lelki immanenciaként”, egy transzcendens vonatkozást nélkülöző pszichikai bensőségként nyerhetett értelmet. Az Én–Te dialogikusság viszont épp az emberi pszichéhez képest külső viszony létezésén alapul, ami előfeltételezi a szubjektumnak a lélek tudattalan bensőjébe zárt pozíciójának meghaladását. A vallásból kiküszöbölhetetlen, a lélekhez képest mindig transzcendentális vonatkozás jelentőségéből adódóan Buber határozottan elvetette, hogy a lélektan jogosult lenne a hitviszony tárgyában állításokat megfogalmazni, és illetéketlennek minősítette ez irányú metafizikai ambícióit. Mint ismert, Jungnál a tudattalan archetipikus tartalmait a tudatba integráló individuáció folyamata végcélja, a jó és rossz menyegzői egyesülését magába foglaló, emberi teljességként felfogott Mélymag (*Selbst*) elérése. Az individuációs folyamat végpontjaként a szelf a psziché tudattalanjában végül azt a helyet foglalja el, melyet mindaddig Isten töltött be. Jung a „bennünk élő Istent” az imago dei-vel, Isten archetipikus megjelenítésével azonosította.<sup>36</sup> Buber számára az individuációnak ez a gondolata önmagában is problematikusnak tűnt, egy Trübnek 1935-ben írt levelében úgy fogalmazott, hogy az ember individuumként születik, de személyllyé kell válnia, s a személyllyé válás egzisztenciális problémája már magába foglalja az individuáció pszichikai fejlődéselvet.<sup>37</sup> Az emberi lélek tudattalanjában tisztá totalitásként megjelenő Mélymagra irányuló kritika Bubernél végül a *Selbst* és a gnosztikusok Isten-képe közti hasonlóság kimutatásában nyerte el leghatározottabb megfogalmazását.

Buber kritikájának legszembevetőbb vonása, hogy nem elégedett meg az analitikus pszichoterápia bírálatával, hanem ezen túlmenően legerősebb és legkülönösebb állításával Jungot modern gnosztikusként írta le. Trübnek köszönhetően Buber olvasta, s régóta ellenérzésekkel viseltetett Jung sokáig csak magánkiadásban, szűk kör számára elérhető, *Hét prédikáció a halálhoz* című fiatalkori gnosztikus írásával szemben,<sup>38</sup> melyre szövegében mint Jung gnosztikus gondolkodásának bizonyítékára utalt. A kritika súlyát és jelentőségét egyértelműen mutatja, hogy a Jungnak adott viszontválaszban univerzális kategóriaként felfogott gnózis az ateizmusnál is fenyegetőbb ellenpólusként, a „hívvalóság igazi ellenfeleként” kerül meghatározásra. Hítnak és gnózisnak ez a kiélezett, feszültségteli szembenállítása Buber meggyőződésének egyik legszemélyesebb, legterheltebb pontjára mutat rá. A vitában kirajzolódó problémafelvetés lényegében abból származik, hogy egyesíthető-e fény és sötétség egy pszichikai teljességben (Jung), vagy e szférák különállósága nem oldható fel integráció révén, mivel nem egyenrangú felek közti viszonyuk egy kiküszöbölhetetlen transzcendentális mozzanatot is magába foglal (Buber). A kérdés tisztázása már csak azért sem volt elhanyagolható feladat, mivel Buber úgy vélte, hogy a gonosz elleni harcnak az emberi lélekben kell kezdődnie: „Mindegyre azzal foglalkoztam, hogy bemutassam,

31 Eredeti megjelenés: *Religion und modernes Denken*. In: *Merkur*, 1952. 2. 101–120.

32 A Jung-Intézet 1934-ben második alkalommal megrendezett konferenciája többek közt azért maradt emlékezetes, mert a jelenlévő nemzetiszocialista hallgatók előtt Buber nyíltan kiállt a kereszténység mellett a náci ideológiai támadásokkal szemben. Buber a következő évben is rész kívánt venni a rendezvényen, de miután elutazott Zürichbe – bár egy náci rendelet értelmében csak Németországban volt tilos számára nyilvánosan előadni –, mégis a konferenciától való távol maradás mellett döntött. Jung zsidókhöz való viszonyáról, illetve a zsidóságról vallott nézeteiről l. Szummer Csaba: *Éj anyánk: Jung völkisch antiszemizmusáról*. In: *Múlt és Jövő*, 2013. 4. 90–108.

33 *Beszélgetés Gershom Scholemmel*. In: Scholem: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. 292.

34 Jung nem fogadta el a dialogikus lélekgógyászati alternatív módszerként, egyik 1941-es előadásában úgy fogalmazott, hogy az nem haladja meg az ember személyes szféráját és nem jut el a személytelen világgal való kapcsolatig: „A világ valami személyfölötti adottság, amelyre egy lényegében perszonalisztikus beállítottságú pszichológia sohasem tud eléggé ráhangolódni.” Carl Gustav Jung: *Jelenünk pszichoterápiája*. Ford. Bodrog Miklós. In: *Lélekgógyászat*. Európa, Bp., 1998. 73.

35 „Das eigenes Selbst sein intimstes Du ist”. Arië Sborowitz: *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955. 83. [eredeti megjelenés: *Psyche*, 1948. 1. 9–56.]

36 Frank McLynn: *C. G. Jung élete és munkássága*. Ford. Béresi Csilla. Kossuth, Bp., 1998. 25.

37 Friedmann: *im*. 230.

38 Margarete Braband-Isaac egy 1946-ban keltezett levelében beszámolt Jungnak Buber látogatásáról, s arról, hogy vendége említette vitáját Jung „Abraxas” írásával, amelynek létezéséről a levélíró mindaddig nem is tudott. Jung tehát, ha máshonnan nem, ebből a levélből már a vita kirobbanása előtt értesülhetett arról, hogy Buber kritikusan viszonyul ifjúkori gnosztikus írásához. Martin Liebscher: *German émigré psychologists in Tel Aviv (1934–58)*. *Max M. Stern and Margarete Braband-Isaac in conflict with Erich Neumann*. In: *History of the Human Sciences*, 30.2 2017. 62.

a jó és a gonosz, a maga antropológiai valóságában, vagyis az emberi személyiségnek nevezhető tényszerű életösszeállításokban, nem olyan, ahogyan általában gondolják, azaz mindkettő azonos struktúrájú, csak éppen poláris szembenállás, hanem két, strukturálisan is teljesen különböző minőség.”<sup>39</sup> A Jungnak adott válasz a gnosztikus Istent ezért úgy írja le, mint ami a maga ambivalens mivoltában kiegyenlíti magában a jó és gonosz princípiumát.<sup>40</sup> A polémia ezen a ponton érintette az ösztönvilághoz való viszony kérdését is. Buber szerint a hívő az ösztönök megszenteléséből, a gnosztikus azok istenítéséből indul ki, s a rossz integrációjával elért Önmaga az ösztönök kiélésén keresztül valósítható meg, amennyiben, „aki megéli az ösztöneit, az el is tudja választani magát tőlük” (113.). Buber úgy látta, hogy a szelf az erkölcsi libertinizmusnak szolgál alapjául, ezért hozza fel negatív példaként kritikájában a szexuális kicsapongásokkal vádolt gnosztikus Karpokratészt. A hivatkozás helyálló volta ugyanakkor kérdéses marad, Jung életművében ugyanis mindösszesen három utalás található Karpokratésre, mindannyiszor az árnyéknak az individuáció folyamatában történő – sokkal inkább szenvedéssel, mintsem az érzéki öröмок csapongó kiélésével járó – asszimilációját jelöli.<sup>41</sup>

Jung vallásra irányuló pszichoanalitikus vizsgálódásait illetően fontos hangsúlyozni, hogy azoknak deklaráltan egy nem a zsidó–keresztény tradícióhoz kapcsolódó megközelítés jelentette az alapját. Ezt tükrözi az az egyértelmű állásfoglalás, amelyben Jung úgy fogalmaz, hogy „kiindulópontom nem valamelyik hitvallás, hanem a homo religiosus pszichológiája”.<sup>42</sup> Másik elhíresült kijelentése, miszerint ő nem hiszi, hanem tudja, hogy létezik Isten („I don't believe in God, but I know”), szintén ezt a meggyőződését tanúsítja. A hitvallástól megkülönböztetett religio az emberi szellem olyan beállítottságát jelöli, ami Rudolf Otto kifejezésével *numinózum*ként írható le. Jung szerint ennek a szubjektumtól független „hatalomnak” (démonnak, szellemnek, istennek) fontos vonása, hogy – Cicero szavaival élve – „gondos és lelkiismeretes figyelembevétel igényel”. Bár a hitvallások is a numinózum megtapasztalásán, illetve az ahhoz való hűségen, hiten alapulnak, Jung mégis úgy vélte, hogy ezeknél a vallásoknál az eredeti vallásos élmények a kodifikáció során megmerevedtek és dogmatizálódtak.<sup>43</sup>

A vallásra vonatkozó felfogását Jung alapvetően az analitikus terápia során alakította ki, legalábbis ezt hangsúlyozta Bubernek adott válaszában,<sup>44</sup> amikor elméleti belátásait nem metafizikai spekulációkként, hanem orvosként a betegek gyógyítása során szerzett empirikus tapasztalataiból leszűrte következtetéseként definiálta. Vizsgálódásainak kiindulópontját eszerint egyedül a „psziché realitása” képezi, melynek működése a szubjektív ego és a tudattalan numinózus-archetipikus erői közti dialektikus viszonyal

írható le. Jung a tudattalanban megjelenő, istenképhez hasonló „autonóm pszichés tartalmat” egyértelműen elhatárolta a metafizikai Isten létezésétől, amivel szándéka szerint sem Isten tagadását, sem az Isten helyére lépő embert nem posztulálta. Ehelyett egy merész gondolattal azt állítja, hogy Isten az emberi lélekbe egy archetipikus fényt helyezett, mely kép mindazt tartalmazza, amit az ember az istenről el tud képzelni. Ami talán Jung válaszában a legfontosabb gondolati nóvum, hogy átveszi Bubertól a Te kifejezést, s megfosztva azt eredeti dialogikus jelentésétől, pszichológiai értelmet kölcsönöz neki, amikor az egóval szembenálló, a tudattalan erőit magába foglaló „objektív pszichével” azonosítja azt. A Te pozíciója ebben az összefüggésben kizárólag a tudattalanhoz való viszony jelölésére szolgál: „Nem kételkedem [Buber] abbéli meggyőződésében, hogy élő kapcsolatot tart fenn egy isteni 'Te'-vel, de – akárcsak korábban – most is azon a véleményen vagyok, hogy ez elsődlegesen egy autonóm pszichés tartalomhoz fűződő kapcsolat (...).” (44.) Jung ugyanakkor elutasította a modern gnosztikus megjelölést, azzal magyarázva – meglehetősen kevés meggyőző erővel – ifjúkori lelkesedését, hogy elsőként a gnosztikusok érdeklődtek a kollektív tudattalan iránt.

Jung válasza összességében alátámasztani látszik a pszichologizmus vádját, mivel abban egyedül a szubjektív ego rendelkezik valamelyest egy nem-pszichikai jellegű ellenpozícióval. Az apologetikus elfogultsággal nem gyanúsítható Jung-monográfia szerzője Buber Jung „legádázabb ellenfeleként és kritikusaként” aposztrofálta, aki azzal vádolta Jungot, hogy egy az isteni transzcendenciát nélkülöző „új, pusztán lelki alapon létező vallást alapított”.<sup>45</sup> A vita- pozíció tárgyilagos értékelése felveti a kérdést, hogy Jung egóvaldalú lélektanai megközelítésével szemben Buber esetében vajon nem egy ellenkező előjelű, hasonlóan elfogult nézettel van-e dolgunk, ami nem vet számot kellőképpen a Te-be vetett hit lelki aspektusainak jelentőségével. Egy vitahelyzet nem jöhet létre a felmerülő problémában való közös érintettség nélkül, ami a különböző álláspontok ütköztetésén keresztül kínál lehetőséget a tárgyalt téma – a szakrális transzcendencia pszichikai meghatározottságának – világosabb körvonalazásához és megértéséhez. A kérdés nyitott marad, miként írja le a lélek a maga nyelvén Isten feltárulkozását, léteznek-e olyan aspektusai a szent megtapasztalásának, melyek nem kifejezetten lelki fenomének vagy nem tekinthetők teljes egészében pszichikus jellegűnek, ezáltal jelentésük nem egyszerűsíthető le lélektanai tartalmakra. Buber és Jung nyilvános konfliktusa összességében az egzisztenciális és a lelki szempontoknak a hit és a gnózis ellentétében vallási jelentést hordozó összeütközése miatt tekinthető az ötvenes évek egyik figyelemre méltó elméleti disputájának.<sup>46</sup> S végül érdemes megemlíteni Buber

39 Idézi Stiehm Buber *Bilder von Gut und Böse* című művét. Lothar Stiehm: *Szerkesztői függelék*. In: Buber: *Góg és Magóg*. Ford. Ács Gábor. Babel, Bp., 1999. 302.

40 Buber: *Replik auf eine Entgegnung C. G. Jungs*. In: Merkur, 1952. 5. 476.

41 John P. Dourley: *In The Shadow of the Monotheism: Jung's Conversations with Buber and White*. In: *Jung and the Monotheism. Judaism, Christianity and Islam*. Ed: Joel Ryce-Menuhin. London – New York, Routledge, 2004. 130., Jung az árnyékat az emberi pszichének a tudat által önmagához képest alacsonyabb rendűnek tartott, sőtét oldalaként írta le, amit integrálni kell, mivel elfojtása neurozishoz vezet. Jung szerint Karpokratész tanítása is ezt igazolja, amikor azt hirdeti, hogy az emberi léleknek az életben a test és az élet összes követelését, kívánságát meg kell élnie, mivel csak így szabadulhat meg a démiurgosz szomatikus világának rabságából. Jung: *Pszichológia és vallás*. Ford. Pressing Lajos. In: *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról. C. G. Jung összegyűjtött munkái. 11. kötet*. Scolar, Bp., 2005. 91–92.

42 Jung: *i. m.* 24.

43 Jung Cicero *Pro Coelio* munkájának alábbi passzusát idézi: „Vallás az, ami gondos odafigyelést és szent tiszteletet tanúsít egy bizonyos magasabb természet irányában (amit isteneknek is nevezünk).” Uo. 22–24.

44 Carl Gustav Jung: *Vallás és pszichológia*. Ford. Buji Ferenc. In: Műhely, 1999. 2. 43–47. [eredeti megjelenés: *Religion und Psychologie. Eine Antwort auf Martin Buber*. In: Merkur, 1952. 5. 467–473.]

45 McLynn: *i. m.* 132.

46 A vita utótörténetéhez tartozik, hogy Erich Neumann *C. G. Jung. Zum 80. Geburtstag* (Merkur, 1955. 7. 165–170.) című írásában azzal a szándékkal, hogy gyógyírral szolgáljon mestere számára, Bubert illető kritikát fogalmazott meg, melyet a lap szerkesztői végül csak a Buberre vonatkozó részek átírása után adtak közre. Neumannról érdemes tudni, hogy Jungnál tanult pszichoterápiát, de Buber hatására kezdte el kutatni a haszidizmust, melyet később a mélylélektan felől kísérelt meg értelmezni. Bubernek adott válaszában Jung azzal ajánlotta Buber figyelmébe Neumann kutatásait, hogy követhetné Tel-Aviv-i honfitársát, mivel annak *Amor und Psyche* című munkája kiváló példáját jelenti a mitológiai anyag analitikus megközelítésének.

írásának azon filológiai érdekességét, hogy a *Merkur*ban leközölt tanulmány eltér az *Istenfogyatkozás*ban olvasható szövegtől, miután a szerző a tanulmány záró bekezdéseit kihagyta a kötetben megjelent változathoz.<sup>47</sup>

A vita hatástörténetének fontos részét képezi, hogy a Junggal szoros munkakapcsolatot ápoló Kerényi Károly *Martin Buber als Klassiker* címen – 1952 júniusában, azaz Jung választát követően egy hónappal – írást adott közre a *Neue Schweizer Rundschau*-ban. A Junghoz való viszonytól eltérően, Buber és Kerényi kapcsolatát egymás szakmai teljesítményének kölcsönös megbecsülése jellemezte. Ezt támasztja alá Bubernek egy 1946-ban Trübnek írt levele, amelyben Kerényi és Jung közös *Bevezetés a mitológia lényegébe* című munkájával kapcsolatban fejtette ki véleményét. Míg Kerényit méltatta, hogy nála a mítosz a „vilgvalósággal” való érintkezésből jön létre, s megformálja annak misztériumát, addig Jungnál úgy látta, a mítosz a lélek patogeneziséből származik, s nem lép ki a lélek bensőjéből, ennél fogva egyedül a psziché misztériumát képes kifejezni.<sup>48</sup> A Trübbel folytatott levelezésből tudható továbbá, hogy Buber 1947-ben szinte Kerényi összes könyvét elolvasta, melyekből állítása szerint rengeteget profitált.<sup>49</sup> Másrésztől viszont Kerényi könyvtárában fellelhető volt többek közt a *Gottesfinsternis* 1953-as Mánesse kiadása. Miközben tehát Buber nagyra értékelte Kerényi tudományos munkáit – őt tartotta Usener egyedüli méltó utódjának és Jung köréből az egyetlen jelentős gondolkodónak –, a szerző erkölcsi függetlenségét is respektálta, mivel Kerényi a küsnachti *Jung Institut* kutatási igazgatójaként vállalkozott a tanulmány megjelentetésére.

Kerényi Buber egy nagyvonalú értékelő gesztussal világirodalmi rangú, klasszikus szerzőként bemutató írása<sup>50</sup> figyelemre méltó problémafelvetéssel és eredeti gondolati invencióval tárgyalta témáját. Buber ezt a ritka elismerést Kerényi részéről elsősorban a pályája megkoronázásaként értékelte, „*az idő és a nép feltételein felüllemelkedő*” *Góg és Magóg* regényével érdemelte ki. A mű íróját azért illeti meg a klasszikus szerző rangja, mivel a jót és gonoszt, az üdvöst és átkost leginkább szeretett témája, a haszidizmus kapcsán ábrázolta. Kerényi szerint Buber számára a haszid rabbi, a caddik képviselte a tökéletes embert, akivel szemben a regényben tanítványa, a szent Jehudi, Jákov Jitzák vállalja a felelősséget a világban jelenlévő gonoszságért, amikor önmagára mutatva kijelenti, hogy Góg is az ember lelkének sötétségéből származik.<sup>51</sup> A tanulmány gondolatmenete szerint minderre Buber számára egy egyedülálló nyugati kifejezésforma, az evokatív szó erején alapuló irodalmi mű adott lehetőséget. Az irodalmi mű az embert ábrázolja, szemben a Keleten érvényességét megőrző Tanul, amit a „középponti ember” a saját igaz életében mint

egygyé-lett életet teljesít be.<sup>52</sup> Az irodalmi mű Homérosz óta a Nyugat találmánya, melynek valódi újdonsága egy olyan ábrázoláson alapul, ami Kerényi érvelése szerint képes megeleveníteni az árnyékszerű létezőt, szóra bírni a némaságot, szellemi értelemben átvilágítani a világ és az ember létezését. Az író ezzel lemond arról a hatalomról, amellyel egykor Odüsszeusz a Hádészban megidézte a holtakat megelevenítő hatalmakat, hogy helyette az ábrázolás felidéző képességére támaszkodjon. Kerényi szerint a modern korban Hölderlin mellett Buber az egyetlen, aki újra felfedezte azt, ami Nyugaton a kereszténységgel az emberben árnyéklétbe süllyedt alá: a lélek és szellem azon erőit, melyek a nagy vallási alkotásokat létrehozták. Mivel a vallás fennálló formájában akadályozza az isteni és az ember közti dialógusnak, ezért a műnek a vallást eleven valóságában, aktuális létrejövésében kell megragadnia, ahogy az a *Góg és Magóg*-ban a haszidizmus epikai feldolgozásában megtörténik. Kerényi megállapítása szerint az irodalmi mű ilyen evokatív reprezentációjának a szellemi tűz jelenti a végső alapját. A szellem tüze azonban nem nélkülözi azokat a fenyegető, (ön)pusztító tendenciákat sem, melyek Hölderlin örületében magát a költőt is elemészítették. Ahogy arra Kerényi is utal, a költő-látnok örületének ezen új formáját a görög tragédia még éppúgy nem ismerte, ahogy az Ótestamentum sem, s Buber regénye ezt a megrázkódtatást úgy meséli el, ahogy korábban senki más. S ebben a megvilágításban a caddik sem képes megfelelni a tökéletes ember ideájának, nem lévén független Góg gonoszságától, amennyiben ő is magában hordozza a szellemi tűzben rejlő sötétséget. Kerényi végkövetkeztetése ebben a haszidizmus-kritikában fedezi fel azt a Buber a klasszikusok sorába emelő nagyságot, ami 1943-ban írt regényével úgy vetett számot korának vészterhes történelmi valóságával, hogy a műbeli tanítvány gesztusát önmagára is érvényesnek fogadta el.

Ha elfogadjuk Kerényi megállapítását, Buber *Istenfogyatkozás* című kötete is értelmezhető olyan bölcseleti számvetésként, amely azon történelmi időkről nyújt tanúságot, melyeknek horizontját a zsidók ellen elkövetett népirtás közvetlen emlékezete határolta körül. A kötet összességében a hívő egzisztencia szellemi munkájának azon erőfeszítésére nyújt példát, amely megkísérelte az embert újra Isten színe elé állítani. Dacára a vészterhes megpróbáltatásoknak, Buber írása végső soron leginkább erről, a hittapasztalat elévülhetetlen igazságáról szól, melynek fényében úgy jelenik meg az ember, ahogy a vele szembenálló Isten előtt áll. Azon a helyen, melyre ugyanakkor rávetül a filozófia hosszú, eltakarhatatlan árnyéka, mint sötét háttér, ami kontúrt és körvonalat kölcsönöz a Te-vel való találkozás időtlen állóképének.

47 A kötetből az alábbi szövegrész maradt ki: „*Hogy Jung ebben az összefüggésben vizsgálható, a kijelentéseiből bizonyítottam és ezt még részletesebben megtehetném. Az ő Abraxas-opusát, amit egyetlen elfogulatlan olvasó sem fog költeménynek, hanem hitvallásnak tartani, azért említettem, mert már ebben teljesen egyértelműen kihirdette az ambivalens, a jót és rosszat önmagában kiegyenlítő gnosztikus „Istent”. Megvallom, hogy esztétikailag sokkal inkább előnyben részesíttem ezt a bináris képet a négyességgel, amiben a negyedik helyre a Sátán vagy a Madonna vagy egy még meghatározatlan x is odagondolható.*

*De hogy – „inkvizíció”?! Semmi sem ellenszenvesebb számomra, semmi sem áll távolabb a meggyőződésemtől. (Ellenfelem nyilvánvalóan nem sejtí, hogy egyes ortodox hívők engem eretneknek kiáltottak ki.) Nem, nincs szó semmilyen bírósághoz hasonló dologról, hanem egy megjelölésről. És ahogy az kiderült, ez a megjelölés helyes volt.”* Buber: *Replik auf eine Entgegnung C. G. Jungs*. In: *Merkur*, 1952. 5. 476.

48 Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. III. Bd. 1938–1965*. 120.

49 Friedman: *i. m.* 355.

50 Karl Kerényi: *Martin Buber als Klassiker*. In: Kerényi: *Tessiner Schreibtisch*. Stuttgart, Steingrüber, 1963. 35-48. [eredeti megjelenés: *Neue Schweizer Rundschau*, 1952. 6. 89-95.]

51 Lásd: Buber: *Góg és Magóg*, 54., 276.

52 Buber: *A tao tanítása*. Ford. Bíró Dániel, Kalmár Éva. Latin Betűk, Debrecen, 1996.