

BRÉDA FERENC

**A LÉTEZÉSTŐL
A LEHETŐSÉGIG**

ESSZÉK

**KRITERION KÖNYVKIADÓ
BUKAREST 1980**

**SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:
BAJOR ANDOR
KÁNTOR LAJOS
KIRÁLY LÁSZLÓ
SZILÁGYI ISTVÁN**

**A BORÍTÓLAPON
DAMÓ ISTVÁN GRAFIKÁJA**

LOCUS

Adott pontból tekintve a fogalmak átgyűrűződése egyetlen síkban fekvő láncsornak tetszik.

A föllépő viszonylagos keménységet a szemszög többé-kevésbé merev, kronologikusan csomópontszerű lekövetelése szüli: a fixatív jelleg, mely való igaz, hogy valamelyes rendet állít föl a történések és hatások liános, összekuszált bozótjában, mégis – még ha a dialektika rejtőszíneiben is jelentkezik – kilóg alóla a metafizikus lóláb.

Ám ennek a sematikus, kódexmásoló módszernek is megvan a maga rezonja. Hisz nélküle jóvalta vastagabb lenne az információ-kozmoszban hánykódó káosz. Nélküle megcsappanna megállapítási százalékarányunk, s a lényeg kicsapódását célzó ítéleti zónánk is tetemes megkisebbedést szenvedne.

A hagyomány, minden számítással egybevágóan, szükségszerű módon eljut arra a pontra, ahol fölgyűl, fölhalmozódik és megsűrül. Lassanként átvált masabb, majd *más* minőségbe, ahol már nem egyetlen, de megszámlálhatatlan új menetet metsz az ismeretlen plasztikus testébe.

Nem két egymással farkasszemet néző irányulás csihi-puhijában segédkezünk. Nem két vérre menő profi arénajátékát szemléljük. Hanem egymást kölcsönben kiegészítő, egész-rész/rész-egész folyamatok dialektikus fázisváltozását.

Egy *valós* elfogadása (és posztulálása): arkhé. Az egyféle valóságkategóriába sorolandó elemek minőségileg határozzák meg az illető valóst. A minőség kulcs, meghatározó jegy, egyfajta realitásbillog: a valós az összetevők minőségi eredője mentén mutatja meg magát.

A minőség a létezésből következteti, származtatja magát, s egyféleképpen a lét sem más, mint minőség.

A fogalom minősége: dialektikája.

Ez pedig semmiképpen sem egysíkú.

Egy (és *a*) tény mintegy átérlelődik a korokon.

A létrejövés pillanatában még egyetlen síkban fekszik.

De ez a sík lesz a többi végtelen sík alapanyaga.

S mindezen síkok közegén egyvalami átsüt: a *tény*.

Hisz minden értelmezés leképez egy síkot: a *mű* pontegyüttese az egyenes mint lánc – ezeken a síkokon húz át.

Korba ágyazott meghatározását és meghatározottságát egy művelődéstörténeti pont mind jobban és jobban elveszti idővel. Mintegy vért veszít. Lekopik róla az első máz, a létrejövés magzatburka. Az illető kor öntőformája pedig minden szempillantással egyetemben lazul, végtére pedig széthull és összetöredezik. A mű létrejöttéinek konstellációja a feledés (sorsszerű iróniába mártott) spongyájával letöröltetik, s a mű körött hézag, *űr* keletkezik, mely váltig tágul, mélyül, növekszik. Eme *űr* képezi azt a nyitott teret, amely telítődhet.

A test, a mű, a tény ottmarad az egyetemes jelen által kíméletlenül kisulykolt értékesszenciák színeképhálózatában. A jelenből történő értékmérés alanyaként. S ennek következtében tökéletes szinkronban áll Anno Domini zéta, alfa hó omega napján egy Veit Stoss-arány és teszem egy Fra Angelico-angyal.

A műalkotás közvetíti az értelmező közt mindazokat a fölismerhető jegyeket, amelyek őbenne foglaltattak. S ezzel párhuzamosan, a kifelé irányuló hatásokkal egy időben, a mű jelenlegi hatóerején túlmenően, az általa elnyelt – azaz a lényeg által „bekebelezett”, egyelőre rejtett, de lehetőségükben jelenvaló – hatások fölgöngyölítésének műveletére is nyílik remény.

Az összes értelmezések alkotta kisugárzási terület a locus alapanyaga.

Ami ellenvetés esetlegesen fölmerülhet, az a *mozgás* mint megtartó ellentmondás kontójára írható. Vajon nem zúzza-é össze a mozgás egyetemessége a locus kártyavárát?

A locus esetében viszont: az alap kikészített, statikus arculatához a fölépítmény lefátyolozott dinamikája adódik hozzá. A mozgás csupán az alapra gyakorolhat

(akár megsemmisítő) hatást. A fölépítmény marad, a fölépítmény örök, hatás, címzett és mozgás nélkül is.

A hatáskibocsátó közeget tárgyhoz illő szóhasználatban egyfajta ‚aura’ veszi körül, mely nagyobbára az adó s az adó birtokának folyománya.

Eme holdudvar nem más, mint a befogadó által tanúsított létezés, mely a befogadási folyamat szövődményeképpen szavatolódik ilyenné vagy olyanná. A mű (tény) sugarai – ezek tudomásulvétele – szabják meg azt a mozgászónát, amelyben a korpusz, a fölhalmozott exegézisanyag összegyűl.

A *kiváltó* pozitív létezése – azaz a *kiváltott létezése* plusz a *hatás* – nem határozható meg kielégítő módon „az” előzményekből. Hisz az előzmény sem egyéb, mint következmény. Valami csak akképpen nyer létezést, ha létezést ad valami másnak.

Módszerileg sem az indukció, sem a dedukció nem részesedik nagyobb előnyben egymáshoz mérten. A műből indukálom a locust, s a locus bármely „tájékárról” visszakövetkeztethet a műre. Ami elesik: nem indukálhatok és nem következtethetok a végtelenségig hátra. S a jelennél sem előrébb.

Így a locus egyik határa a jelen, másik határa: a mű.

A „pontok” (a tények) minden egyes momentumban átöröklődnek. Nem a múltból a jelenbe, hanem a jelenből a jelenbe.

Egyfelől tehát egyféle jelenidő-állandósítás s az ebből adódó téraszimptóta-csigarendszer kiépítése megy végbe, másfelől pedig az elemek elidőtlenedése következik be.

Természetesen mindennek főként a múlt issza meg a levét.

A múlt mint irreális és kézzelfoghatóan non-egzisztens mozgásközeg kiiktatódik az egyetemes *most* ellenében.

A jelek kapcsolódási sémái a költői eszmetársítás tárgykörébe illő exegézisbe szűkíttetnek ezenképp. Itt belép az esztétika, s ilyen miliőben magától értetődően az esszéisztikus stílus vív ki magának elsőbbséget.

Nincsenek fontos és nincsenek a latban kevésbé sokat nyomó, lényegtelen történéseredmények. Minden *van*, ami úgy mond „*volt*”. Ebben az impériumban voltaképpen az egyetlen szál valódi, „mondható” – azaz állandó jelentéstartalommal való – ige székel: a *van*. Mert mit *jelent* a *jelen*?

A nyelv érdekes módon tartalom és jelenség összepárosításából bontja ki sokfonatúságában egyfogalmú ordóját, belegyömöszölve ebbe úgy a külszíni megnyilatkozást, mint a belvizekben bujdokoló lényeket, az egészet az aktualitás keretébe tanácsolván.

A nyelv *n*-edik csatornája, az, mely nemcsak a megjelenés és az elmúlás között lévő köztest adja, de amely a kép mögöttit is magához delejezi, voltaképpen az aktualitás megosztottság nélküli, legelső terminusát jelenti ki. Midőn a nyelv már nem egyszerű mimesis-voltában operál, midőn a nyelv már nemcsak több-kevesebb valóság-hűséggel bíró „teste” a logikának, hanem efölé emelkedetten a gondolkozás „lelke” is egyszerre, úgy, hogy a már egyenesen a nyelvben világra jött kapcsolódások végeláthatatlan duzzasztógátja lesz (a nyelv), akkor nemződik gyakorlatra az *n*-edik csatorna, a *locus* stíluseszköze.

Mi maradt e körvonalazás határain kívül? Minden, ami itt nem jelent meg, és *minden*, ami itt grafikai képet öltött.

Hisz minden, ami *van*, végtére is „*nincs*”, s minden, ami „*nincs*”, utóvégre: – *lesz*.

A PRÓZAIRODALOM LEGFRISSEBB FEJLEMÉNYEIHEZ

„A szellem az elmében lakik, de az érzelmek s az életerő rendelkezik a kulcsa fölött; a külvilág dolgai szemünkön és fülünkön át hatolnak belénk, de megértésük kulcsa a nyelvi kifejezés.”

Liu Hszie (kb. 465 – 521): **Az irodalom szíve és faragott sárkányai (A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások. Bp., 1973, 161.).**

A műnemek olykor vére menő kártyacsatájának közepén a műfajtromfolás oly színdús legyezőt tereget a kibicelő teoretikusok elé, hogy azok, bár kissé hivatás-szerűen, de mindenképpen elnémulnak. Helyesen cselekszenek, mivelhogy a műnemek között dülő gerillaháború forгатagában ködös, rossz emlékü térségek nyilatkoznak meg még a legavatottabb kutatók előtt is: zombékos, fogalmi zuhatagok és megkülönböztetési zsákutcák új-daidaloszi hadrendje.

Míg a lírát illető bő tapasztalatok szerint – s emitt a bő jelzöt a szó „megerjedt” értelmében használom – az utóbbi, kronometrált idődarabon mutatkozó költészeti fölhozatalunk válogatott ékkövekkel rakott – mondhatni: gazdag –, s ennek folytán minő más lehet, mint örvendetes, míg a költészet a ráció dúsitotta szintetizálás legösszetettebb képi kozmoszába szabadul – gondolok itt Szócs Gézára és íróbarátaira –, addig a próza, mint mennyiségi aktus és mint minőségi megjelenés, természetéhez és hivatásához híven ugyancsak higgadtan, kimérten lépdél az avantgarde után, többnyire a vakmerőbb arcélú líra immár kidöngölt ösvényén. A próza „leventéi”, miért, miért nem, távolról sem vetekedhetnek a költészet fényes páncéltatú lovagjaival, s eme száraz tény, immár mint „metahatás”, sokuknak szárnyát szegi.

Eme immanencia-kitörés – „hangrobbanás és varázslat” –, mely a fiatal lírát annyira átbarázdálta, s mely kivágta magából a (sárga)rezet, a prózaműnem jelen-ségileg alapvető, fixált határai között nem arathatott túlon túl érett sikereket.

A tudatosabb próza nagyon is tisztában van azzal, hogy toldozott-foltozott gondolatokkal nem lehet élni. Egy-egy ritka-tollú prózaművészünk által kibélelt irány (lásd Vári Attilánkat, Váradi B. Lászlót és a többieket) csupán ösztökélő és megtermékenyítő hatású lehet az irodalom „sarkköríbb” berkeiben. A menetzászlók nem követhetőek, s ami gyászosabb, nem is festhető át más címerállatra a plagizálás közel ólalkodó veszélye nélkül.

Mélyebbre hasítván az ÚJ és MÁS úgymond föltozuló anyagát, az összetevőire szétszedett minőség a tagadás s ezzel párhuzamosan az elhatárolás tényét is magába dobozolja, sőt! a minőségi határgátat követő minőségre is rugalmasan utal. A kronológiai *hogyanból* kerekedik ki az a viszonyítási alap, melyről minőségünk jobb megvilágításban és érdemlegesebben szerepelhet. Semmi esetre sem egy vagy más, kétesebb illetőségű, avagy rokonszenvesebb, éppen forgalomban lévő, avagy magát eleve szabályokba nem szedő, de akaratlanul is merev falú, werböcziánus poétika fedezékéből. A botcsinálta ajzószerék vagy gyatrább esetben a mintamértékek rabszolgai követése csöppet sem hajtja előre az irodalom „malomkövét”, legföljebb csak annyi haszonnal járhat, hogy ki-ki megőrölheti rajta a maga kis búzáját, föltéve, ha van mit. Egy bizonyos: nem a filozófia üti valósággá és kiáltja ki az *újat* ex nihilo és ex cathedra. A realitás isteni fricskája indukálja a profetikusabb ihletet, de lényegileg az újhoz fikarcnyit sem tesz hozzá a filozófia, s nem is kisebbíti meg emezt: pusztán a terítékre helyezi. Hogy ezt követően miféle boncolók gyanánt szereplő boncok, miféle halottképek, avagy mifajta zsémbelődő gárdaorvosok aprítják miszlikbe a filozófia által mütőasztalra emelt újat, az már nem a bölcselet dolga.

A bölcselet részéről ez az esztétikai koordinátákból nemesnek minősíthető gesztus (a fölemelés majdan fölöttebb hálás és kifizetődő ceremóniája) nem más, mint az *új* létének gondolatpázmás dobogóra való állíttatása, egyfajta ráció általi megvilágíttatás. A minduntalan nyújtódó rövidlejáratok kavalkádjában az *új* föltérképe-

zésében a bölcsélet egyik részfeladatát is megjelölhetjük. Ebben a kontextusban a filozófia az *új* tudománya.

A filozófia-orientációjú műbíráló némileg megnyírbálja a művelődéstörténet által megidézett és szükségszerűen rögzítődött autonóm szférák nagyvonalú kiteljesedését. Mihelyst ez az ágazati segítségnyújtás valamilyen módozatban egyik vagy másik cselekvési rezerváció rovására megy, menten nyomatékos vizsgálat alá kell venni a szóban forgó diszciplínák egymásbani, interdiszciplinárisnak álcázott, ám valójában kártékony éltcsapásait.

A bölcsélet és a műbíráló egybevetési viszonylatában a metszéspont az *okítás* kérdészónájában lelhető föl, s az *okítás módusza* képezi azt a minőségileg más objektumot, amely elválasztja a kettőt egymástól.

Az esztétikai pallérozást célzó kritika *konkrét okítás* mellett teszi le a garast, a filozófia ellenben *elvont okítást* tűz ki maga elé.

Mindazonáltal a *megfejtett* szó „dragonyosai” – fiatal gondolkodóink – hol tengerészgyalogosokként, hol űrpilóták gyanánt szerepelnek rendfenntartó, avagy rendteremtő erőkként.

Hazai fiatal filozófiánk más ágakkal szemben tanúsított donor jellege korántsem holmi elhomokosodott műbírálóknak nyújt segédkezet, hanem annak a reményét is csatolja az elmondottakhoz, hogy az elméleti gondolkozás kisvártatva közművelődésünk osztandója legyen.

1. Az *átvétel* – a folyamatosság héraikleitoszi sztűxjéből nézve – nem más, mint Kronosz Hermésze. Hiszen az *átvétel* – Hermész – őt, Kronoszt vetíti ki és valósítja meg, őt képezi le és őt absztrahálja, őt konkretizálja és őt generálja, őt: az Időt.

Az *átvétel* önállóságot kap az idő keretében, és létezéssé válik. A *Philosophus* pedig – az, aki funkciókat gyűjt és létezéssel telíti őket – a lét burkából kiugraszítja az *alkotás filozófiáját*: „Kronosz önpusztítása a létezés vergődése a lét szorítójában: míg a lét mindig van, a létezés nem önmagában van, hanem hordozójában, az alkotásban; a lét anyyali nyugodtságában örök, a létezés állandóan elpusztítja magát, hogy az (alkotásban fennmaradhasson).”¹ A *Philosophus* – a *tett* peripatetikusa – nem áll meg az összefüggő, de testetlen láncolatnál –: az önmagából kilötyintett absztrakció szintjén. Az *átvétel creatio continua* lesz. És mivel cselekvő – ergo értelmes – alanyt kell föl-hajtania az erkölcsi kopást szenvedő funkció számára, mindenek alanyául az állandó teremtő *átvétel* filozófiáját posztulálja, mely filozófiát természetesen ő maga, a *Philosophus* művel, de melynek ennek ellenére nem ő az elindítója és fönntartója, hisz amaz – a filozófia s az ebbe foglaltatott *átvétel*, *tett* és *alkotás* – a *Philosophustól* függetlenül, magamagáért van.

Hermész Kronosz rapszódosza. A fafejszéből *egy pillanatban* lesz aranyfejsze. Ám a fafejsze Kronosz parancsára *nem lesz* aranyfejszévé. Hermész nélkül Kronoszról egyenként lepattogzik a jelen-múlt-jövő csöndes poézise, s az idő az *átvétel* értelmét elveszítve kérlelhetetlen, és ostobaságában sötét *fátummá* válik.

Mindeme Hermésztől való függésen Kronosz az önnön Lakóterületén is belterjesülni képes *causa sui*val, a földarabolt *tettel* segít. „Az élet lényege nem a biológiai ív, nem a nemzedékek egymásutánja, hanem az értékek önálló egymásutánja, amelyben minden kor létrehozza a maga idejét. Az időt kvantumhá csomósítja a *tett*,

tetten kívül nincs tudatos idő.”² De vajon nem elégtelen-e meg Hermész a nehéz szerepet? Remélhetőleg: nem. Nem, mivel „más esélyünk nincs, csak az alkotás. Minden, ami önmagunkká tesz. És csak az tesz önmagunkká, amivel hozzájárulunk korunk arcának alakításához.”³ S ezzel a kör lezárult. A kapcsolat junktim lett, mert az (is) volt. Az idő mégiscsak fátum.

Persze a Philosophus ismer olyan kort is, amelyben az átvétel nélküli Idő volt (valaha) az úr: az idő mindenhatóságának és differenciálatlanságának éráját.⁴

És ismeri a Philosophus azt az érá is, melyet Uranosz Kronosz általi megcsonkítása nyit meg: a pillanat szoborszerű megmerevítésének végtelen térfogatú éráját. Azt, melyen már mit sem segít a zeuszi tett: Kronosznak, a Görbeeszűnek a természetellenes legyűrése. Eme éra Uranosz megcsonkítása folytán az egyediség cellájának a levegőjévé válik. Azzá, melyben az Enyészet egyedisége tenyészik. Mindez azért, mert a megcsonkítás rítusával egyetemben Kronosz „az idő tudatából kiölte a jelenlét tudatát, az értékadó vágyat, a teremtő erőbe vetett hitet”. Mindez azért, mert Kronosz „úrrá tette a mát a világ fölött”⁵.

Mihelyst Hermész Kronoszt mint megismerendő tárgyat, id est, mint objektumot szemléli, szerepe tulajdonképpen a „*Philosophus*” – azaz a tiszta, origóbeli *szubjektum* – hatáskörével esik egybe. Ebben az esetben – a megismerés nagy pillanatában – Kronosz épp a „*philosophiával*”, a reflexió termékével esik egybe. Hogy miről gondolkozik a Philosophus in sensu largo a teremtés kozmikus pillanatában? Az objektumról, az örök tárgyról, mely azért van, mert gondolták, hogy legyen. A szubjektum – amely egyelőre semmi – a létezését gondolva létrehozza a létezését. A Philosophus ezenmódúlag megteremti a *philosophiát*, a tárgyat, a külsőt és Kronoszt. Kronosz pedig abban a pillanatban azonosul a *philosophiával*, midőn az alkotás aktusa – a szubjektum objektumra való irányulása – úgy mond „*elejét veszi*”. A *philosophia az idő maga lett*. S az Idő vegytiszta *philosophia*. Kronosz – a *philosophia* – ezennel Hermésztől – a Philosophustól –

determinált, mert (mint mondja Spinoza egyik levelében) nem az akarás függ az akarattól, hanem az akarástól az akarat.

Mindazonáltal Hermész nem viselkedik tirannoszként Kronossal szemben. Mindazonáltal Hermész leképezi Kronoszt. A létezés átvétele – Hermész – magától értetődően is magába öleli. A létezés kegyelméből – a szükségszerűségből – kifolyólag? Korántsem. Hanem Hermész „kegyelméből” – a véletlenből – adódóan.

2. Az átadás-átvételben megbújó *tett* valójában épp az ellenpólusa a minden emberségéből kiforgatott Kronosznak. A *tett* az emberi logosz – a Philosophus-Hermész – letéteményese. Ugyanegy *értelem* hajtja végre Kronosz rehabilitálását és Kronosz megcsönkítését. *Hisz Zeusz-Kronidész értelme* lényegében *Hermész*, a Philosophus *értelme: a bölcsesség tettben való szintetizálásának rezonja.*⁶

Ennek szellemében az *átvétel* mint funkció minden időre alapozó rendszer alapszerkezete lesz. A forma Kronosz javára játszik. A szubsztancia viszont a Hermészére. S vajon mennyiben áll az a spinozai sarkétel, miszerint a szubsztanciális forma merő képtelenség?...

Az egyensúly – a hellászi harmónia – ezennel megszületett. Kronoszt Hermész egyensúlyozza. Ámde rövid ideig. Kronosznak nem felel meg a demokratikus kiegyenlítés. Neki hegemonia kell, s ennek érdekében harcba veti véghelyzetekre tartogatott csodafegyverét: a túlvilág nélküli *halált*. Minden efelé tart, memento ergo mori örömben és búban egyaránt. Hisz az érzelmeket par excellence ki lehet játszani ennek az ügynek. „Hát nem látod, a természet milyen éltet ígért nekünk, midőn úgy rendelte, hogy az újszülött csecsemő hangja a sírás legyen?”⁷ „Nemde a születésnek már előcsarnokában sír a csecsemő, fájdalommal kezdvén meg életét?”⁸

Khioszi Prodikosztól, a szofistától való átvétel nem véletlen Senecánál. Nem csupáncsak a megtestesült átvétel fizetetten és lepénzelt prókátorára – a kordovai

Bölcsre (Averroes) – vall e passzus. Nemcsak a mundus vult decipi, rajta hát, decipiatur iskolapéldájára utal. Hanem a halál etikai befolyásának kreszcendójára elsősorban.

Seneca az ellene emelt kifogások⁹ ellenére sem téved, midőn a kereszténység felé leadott haláltánc-jelzéseket fölerősíti. A kereszténység majd az örökkévalósággal tromfol a nagy polcra fölültetett Kaszásnak. Meg a *theatrum mundi*val.

3. Vajon a *theatrum mundi* nem a törzs legfontosabb *idóluma*-e – folytatódik az egyházatyák „logikus” korának letűntével a kételkedő párharc. Hisz ha úgy áll a dolog, hogy a színház Nézőjével – Hermésszel – végleg leszámolhatunk, akkor sutba dobhatunk mindenféle morálfilozófiát, s a gyakorlat elméleti szabályokba kötött arzenálját ócskavas gyanánt elárverezhetjük a legelső renaissance-ban. Kronosz győzedelmeskedett Hermész felett, s ezenképpen minden *lesz* előtt csak egyvalami áll: az örök és szellőzetlen *van* mocsara. No de: vajon?

„Ha a bizonyítások szükségesek, akkor szükségesek az alapelvek is.”¹⁰

„Ámde alapelveink tulajdonképpen azt határozzák meg: mi az igazságos és mi az erkölcsös.”¹¹

Önként értetődik, hogy a morál javára bekövetkezett ilymértű páforgulás a *theatrum mundi* igazára adja a voksát. Avagy a Hermészére, ha úgy tetszik. Sőt. Egyfajta Kronosz felé való közelítést is tetten érhetünk: Seneca a morális *tett* határait a törvényszerűség törvényes kivételéig csiszolja: „...nincs olyan erkölcsi tett, melyet akaratunk ellenére vagy kényszerítetten követünk el. Minden erkölcsi tett akaratlagos”¹² – szögezi ki Seneca a keresztény etika kérlelhetetlenségének kapujára.

Mindennek ellenére eme akaratlagos erkölcsi tett szükségszerű, avagy véletlenszerű?

A philosophia megkerüli a választ.

A jónak-rossznak az akarat képezi ugyan a tettleges fundamentumát, az áhítatos erénynek viszont a mér-séklés.¹³

S emiatt eljutottunk addig a pontig, hol Kronosz és Hermész a hésziodoszian harmonikus aranyérában megkülönböztethetetlenül összemosódik. A kereszténység a halál jelszavára örökélettel replikázva visszaállítja ama elveszett paradicsomot, melyet kereszttel a mellén hiába keresett a Közel-Keleten az európai középkor.

Ám e nagyon mélynek tetsző vákuumban – az egyensúly nagyon-nagyon mély mozgásának csöndjében – már mocorog a szintézisbe időzített tézis: a *va-lamin túl* lévő diszharmónia. „Minden erény mivolta a kiegyensúlyozottságban áll. A kiegyensúlyozottság pedig egyfajta határt föltételez.”¹⁴

4. Az etika hegemonikón.
A retorika kenyér, a dialektika ököl.¹⁵

És: Szókratész nem EMBER (I);
Szókratész *ember* (II);
————— tehát
Szókratész nem Szókratész (III)
(I. a *sztoikusok*)
Továbbá: Si *A* est, *B* est (1)
Atqui *A* est (2)

————— ergo
Est igitur *B* (3) (I. *Boethius*)

Az etika semmit sem bizonyít.

Az etika *állít*. *A* lehetőséget mint döntetlent exponálja. Szókratész azért nem Szókratész a sztoá szerint, mert egyrészt Szókratész ember, másrészt mert Szókratész ember. S mindez bizonyítatlanul áll előttünk (*Si A est, B est / Atqui A est / / Est igitur B*), hisz egy „ha”-val palackba zárható Párizs.

Az etika nem vezet le, mert nem vezethet le semmit. Hisz mihelyest észokok vezérletére bízna magát, már nem etika lenne, de logika és filozófia.

Az etika csak mint adottat mutathatja be magát, s amennyiben ezt a tilalmat áthágja, önmagát szünteti meg, akarva, nem akarva.

A „határokon” túl tehát bizonyítás nélküli állítás található. Hermész nélküli Kronosz és időtlen átvétel: természetlen *hegemonikón*.¹⁶

5. „Az istenség [...] benned van. Nincs istenségtől idegen erényes ember.”¹⁷

A *benső* oltárra emelésével Philosophus-Hermész megteremti azokat a kedvező föltételeket, amelyek egy introverzióra alapozó erkölcsi rendszer hatalomátvétele számára előkészítik a tartalomdús talajt. „[...] a lélek nem bízhatja rá magát másra, mint önmagára.”¹⁸ Avagy kicsoda, ha nem az emberi lélek annak tudója: mi van az emberi lélekben?

Ám valóban kevésen múlik, hogy a lelkiismeretre való keresztény építés nem válik az univerzális enyészet – Kronosz – prédájává. De szerencsére az időbeni függőség közel áll ahhoz, ami mindennek ismeretelméleti alapja: a *mássághoz* – azaz Hermészhez.

S megint kísért az egyensúly, ezennel a nihil köntösében: „[...] tanácsaink a dolgokhoz idomulnak, a dolgok pediglen változnak, sőt, szét is hullanak [...]”¹⁹.

A gyakorlati morálfilozófia lelkiismeretének impulzusaira hallgat.

„A filozófia kontemplatív és aktív: szemlél és cselekszik.”²⁰

„Az élet pedig harc.”²¹ Erkölcs és világ, Hermész és Kronosz között. S „az ember [...] csupáncsak amiatt méltó a dicséretre, ami az övé”. Ez pedig édeskevés. Bár a lelkiismeret egyfajta pszeudodivinitás-szerepre tett szert, a morális cselekvés középpontjában mégis a *dubito* áll, mely csak néhány kivételes alkalommal esik szinkronba a lelkiismerettel. Az ember magáénak mondhatja öntudatát, melyet néhol lelkiismeretnek nevez, néhol léleknek, néhol meg a Szentlélek képében Istennek. És magiáénak mondhatja a rációt, az ész-eszközt, a gondolatot, a dubitót, A harcért nincs nagykereszt, se bojt, se hadisegély: a harc „ingyért” van, hitelből és segedelemből.

Módszerében az erkölcs az *átvételre* összpontosít. Az átvétel mássága – Hermész – biztosítja az erkölcs állandóságát is: a *nyitott örökkévalóságot*. Mindez a *tett*

által. Mivelhogy az átvétel maga is a tett talajában gyökerezik. A tett pedig, mint láttuk, az etika humuszában. És a tett nem más, mint Kronosz.

A létezésből a lehetőségig érkezünk.

Ab esse ad posse. *Hermésztől Kronoszig.*

Hogy min jártuk meg eme utat?

Az *átvétel* mitológiai járművén: *a morál* Illés-sze-kerén.

KOLDUSESSZÉ

I. Alamizsna nélkül koldus-é a Koldus? Vajon csak a Kérés gesztusában kristályosodik ki azon státus minősége, mely a Koldus jelen-neműségét teszi? A Van és a Nincs között mikor „fogadhat” a Koldus a Leszre: akkor, midőn a Birtokot a birtokolatlan Tárgy függvényében birtokolja, avagy akkor, midőn a birtokolatlan Tárgyat a Birtok bástyájából fogja föl ilyennek?

A Koldust nem az Alamizsna teszi. Az alamizsna csupán negálja a Koldus gesztusát: az Áldás univerzalizációja megszünteti a Kérés partikularitását. Ha pedig a Kérés nem a maga megszokott, ateista partikularitásában, de épp az adás-funkciót betöltő Gesztus univerzalizációként jelentkezik, úgy mint univerzális Kérés – s a keresztény számára ez történik –, akkor ennek az univerzalizációnak függvényében az: Adás – mely eredetileg univerzalizációként szerepelt – akcidentális partikularitássá válik, mely ugyan hozzáadhat valamit a Koldus lényéhez – esetleg megerősítheti ezt –, de semmivel sem kisebbítheti a Koldus lényegét tévő Kérés univerzalizációját. Az Adás tehát a Koldus számára nem képezi önnön esszenciájának létföltételét, legföljebb ennek partikuláris jegyei lehetnek azok, melyek már az Esszenciában eleve bennefoglaltatnak mint állítások (mint kategóriák, Praedicamenták) és mint Állítványok (mint praedicabiliák). Az Adás megerősít: alátámaszthatja (még egyszer) azt az Igazságot, mely a Koldus önmagáról való Hitében (Öntudatában) az Igazság „igaz” evidenciájaképpen mintegy megkettőződik: a Koldus nem tekintheti Másnak magát, mint Ami, s ezt a személyiség- és létezés-egységet egy Másik Egység tautologikus azonosságának saját személyében (is) megnyilvánuló tükröződésének veszi.

Az egységesség csak a különműséggel szemben ütközhet ki a Koldusban. A Koldus egységességére a Nem-Koldus különműsége ellenpontosítható: a különműség nem alkothat egységességet, pontosabban esszenciális Egységet. A Nem-Koldus különműsége (te-

hát) csak fiktív Egységként kezelhető. A Kérés partikularitásáról a Nem-Koldus esetében *reálsan* beszélhetünk, ebben a helyzetben a partikularitás realitás, és viszont. Ha azonban a partikularitás valóságosság, akkor a Halál mint ontológiai partikularitás – ontológiai univerzalitásnak a Nem-Koldus sem foghatja föl, hisz számára egyrészt nem létezik semmiféle univerzalitás, másrészt pedig ha így fogadná el, akkor nem, maradna más hátra, mint eme univerzalitáshoz való ilyen vagy olyan alkalmazkodás, jelesen: a teljes hitélet, avagy a beteljesítő öngyilkosság! –, ha tehát a partikularitás közvetlen valóságosság a Nem-Koldusnak, számára a Halál az egyetlen valóságosság lesz. A Halál mint egyetlen, kizárólagos valóságosság elfogadása az Élet álomlétbe való utalásához vezet: ám ha az Életnek (a Halállal való összemérésben) nincs értelme, mi értelme lehet a Halálnak, mely egy értelmetlenséggel (az Élettel mint irrealitással) szemben a Valóságosságot (az egyetlen Realitást) testesíti meg? A Halálon-túl-Való-Lét eszméjét a Nem-Koldus sem tagadhatja: bár ezt nem kéri, mint a Koldus, de nem tekinthet el tőle saját esszenciája szerint sem, hisz ha az értelmetlen Élet értelmét – avagy az értelmes Élet értelmetlenségét – a Halál teszi, akkor az ezentúl-való-Lét értelmességét, avagy értelmetlenségét mindenképpen megfontolás tárgyává kell hogy tegye a Kérés partikularitásának szellemében. Ez a megfontolás pedig az Időbeliséget akár egy reális partikularitás, akár egy reális univerzalitás szemszögéből Realitásnak kell hogy fölfogja. A Tudat nem alkothat képet magának az Irreálisról, hisz amiről képet alkothat, az *nem* Irreális, következésképp amiről képet alkothat: Reális, legalábbis ebből a szempontból. A Koldus esetében az *Adás* Koldus-száma-külsőleges (azaz Nem-Koldus szempontú) univerzalitása a *Kérés* Koldus-száma-külsőleges partikularitását univerzalitássá emeli: ezzel az általánossá emeléssel azonban az *Adás* elveszti önnön általánosságát, s partikularitássá válik a Koldus szemében. A *Kérés*ben mint univerzalitásban nem tükröződik nyilvánvalóan a Koldus számára külsőleges *Adás* univerzalitása; a *kérés-*

ben mint tettben azonban, a kérésben mint a Kérés univerzalitásának *egyedi* tettében, a kérésben mint *transzcendenciában* (unum) az Adás külsőleges univerzalitására s ennek a Kérés univerzalizálódása folytán bekövetkező partikularizálódására és bensőülésére – mely bensőülés mindennek ellenére nem lesz lényeges! – fény derül.

A Koldus voltaképpen ama Manna után könyörög, mely számára a további Könyörgés lefolyására nézve létfontosságú. Valójában abból a Mannából *él*, melyet a Könyörgésbe absztrahál. A konkrét Manna absztrakt Testbe – Könyörgésbe – való átváltozása *föladata* a Koldusnak: számára ez képezi a Kérés Univerzalitása folytán bekövetkező Manna partikularitásának univerzális visszajelzését: az Adás univerzalitása most a Könyörgésben van jelen, hisz a Koldus *ad* – a Kérés folytán megadott Mannából absztrahált Absztrakt Mannát, Könyörgést ad akkor, midőn egy egyedi kérés erejéig újfent *kér*.

Válhat-e a Koldusból Nem-Koldus? A Manna konkrét omlása (az Adakozótól) lefojthatja-e a Manna absztrakcióját, a Könyörgést?

A Koldus első tette a kérés. Második a könyörgés. Könyörgés nélkül „lehet” kérni, ez azonban azt jelenti, hogy az Adakozó füle süket maradt a Koldus kérésére: a kérés meddő kútba hullt. A kérés ekkor már eleve halva született, *nincs csírája* (lehetősége), nincs meg benne a könyörgés *távlata*: akkor lesz a kérés *fölös*, akkor válik a Koldus Nem-Koldussá, midőn a manna-hullást eleve nem követheti ennek gyümölcse, az öttá-lentomos Könyörgés, akkor, midőn a Koldusból *nem* lehet önkéntes Adakozó, akkor, midőn az égi produktumok, melyek az Adakozó birtokai, nem hullhatnak a Koldus (vissza)adakozó akaratába, akkor, midőn a Koldusból *nem lehet...*„Királyfi”. Ekkor a Koldus elveszti mivoltát: többé nem kér: Nem-Koldussá válik. Ekkor már semmi sem táplálja (s nem is táplálhatja), hisz minőségét teszi immár az, hogy nem szorul senkire; önmagán kívül már nem ismer el senkit, s nem is létezik magamagán kívül semmi (senki), hisz ha lé-

tezne, akkor viszonyulnia kellene ehhez, ez a viszonyulás pedig már a Másikhoz intézett Kérés lenne.

A Nem-Koldus számára tehát a létezés ténye nem magyarázott valami, hanem a magyarázaton (a Koldus-volton) kívül rekesztett, némiképpen önhatalmúlag – a szabad akarat potencialitásait az Adakozó által bemért önhatalmúság ez – kikristályosított Irracionalitás. Ebben az Irracionalításban a Nem-Koldus *nem tudja* – hisz részére a Tudás a Magyarázattal együtt megszűnt – azokat az ismérveket, melyek szerint szegénysége vagy gazdagsága eldöntetik: a szegénység és gazdagság számára nem képezik létezésének mennyis megnyilvánulásait; ennek ellenére (az Irracionalításban lebegve létezése) irracionálisan gazdagnak jeleníti meg magát, mely gazdagságnak semmi köze a magyarázatlan Létezéssel. Az Irracionalitás luxusa a szabadság illúzióját gerjeszti magából; eme illúzió annál inkább luxus, mivel a Luxus az Irracionalitásból fakad illúzióként; az egyik illúzió – a Luxus – tehát megteremti a másikat – a Szabadságot; mindez az Irracionalitás égisze alatt. A Luxus illúziójában már benne van a Szabadság illúziója: a valós Irracionalitás valós Illúziókban fejt ki magát a valós Ráció (a Nem-Koldus rációja) előtt. De ezek az illúziók nem az Irracionalitásról magáról valóak, illetve nem kifejezetten és valóban azok, hanem áttételesülve a Nem-Koldus személyére vonatkozva válnak illúziókká, s itt, a Ráció maradék szikrája folytán – megjegyzendő, hogy a Nem-Koldus az Irracionalításban is mindvégig racionális rendszer marad! – ok-okozati, bennefoglaltatási és általában genezisproblematikát tartalmazó rendszerekké rendeződnek. A rendeződés folyamatával minduntalan ellentétben áll az Irracionalitás káosza: a Nem-Koldus állandóan meghasonlik magával: *amiben* él, összepréseli azt, *ami* él. S bár az Irracionalitás végtelen vermében Agya és Szíve az állandó eljegesedésben nem képes egyébre, mint ezen eljegesedés tárgyául állni, az Irracionalitás ravasz ajándékaiért – a Luxus és Szabadság

Illúziójáért – még a Koldus-lét hevére való bárminő csekély emlékezést – s az ezzel adódó Megváltás lehetőségét – is visszautasítja. Az emlékezésnek ezen elfojtása akaratlagos, s ez annál paradoxálisabb, mivel a Nem-Koldus racionális rendszer lévén, a deklarált (kijelentett) Irracionalitásban az emlékezést önnön sajátlagos racionális egészébe szervesen beépíthetné, de nem teszi: ezen a síkon is állandóan süllyed, süllyed végtelenül.

Mindazonáltal nem merül föl benne a Süllyedő Hajó képzete: a Süllyedő Hajó csak a Ráció számára létezik mint süllyedő Tárgy; az Irracionalitás vízszintje alatt, az Irracionalitás végtelen Tömegében, immár csak a Hajó szemszögéből – hisz az „Irratio” nem rendelkezik semmiféle szemszöggel – nincs Süllyedés, hisz a Tárgy a Végtelen Semmiben elveszti súlyát. Csakhogy a Hajó valójában tényleg süllyed, ha egyáltalán létezik Irracionalitástól mentes hely, melyből a Ráció *ezt* megállapíthatja; s a Hajó Rációja a különmemű környezetek összeférhetetlensége révén elvágva lévén a Mentőhajó (nevezetesen a Krisztusban megajándékozott Koldus) Rációjától, *ezt* nemcsak *nem tudja*, de *nem is érzi*. Hisz ha érezné, úgy az Irracionalitás minden kéjt szolgáltató fojtogatása ellenére (az Illúziók kéjéről van szó) Tudássá s következésképpen Öntudattá, Koldus-öntudattá növeszthetné az érzéki szálakat, melyek a romlást egy-egy lüktető vérér erejéig meg-megszólaltatják, de ő nem érez már semmit, csak az Illúziók mákonyát s sziszifuszi csömört.

A Koldust ezzel ellentétben a Ráció táplálja: a Koldus-lét rációja a Manna, utóbbi rációja pedig a Könyörgés. Az Illúziók manipulált eresztéke nem hatol idáig: a Koldus számára nincs Illúzió, legalábbis az Adakozó által konstruált illúzió nem ültethető a Koldus szívébe ezen státus – a Koldus-lét – megkerülésével; ha van illúzió, ez nem önnön személyéhez, de az Adakozóhoz viszonyítva az, ami például a Szentháromság, s ez valóban Koldusnak való illúzió, manipuláltan szent

Ajándék. – A manipuláltság nem töri meg az Adakozó szentségét; a Koldus manipuláltsága ideologikus ajándék, mely az Adakozó Koldusnak-való-Személyét (ez teszi szentségét) szükségképpen aláhúzza; a Manna szentsége (Koldusnak-valósága) pedig e szentség örömét, immár a Számunkra-valóság Koldus-Örömét indítja föl Koldusságunk öröméig.

Az öröm nem illúzió a Koldus számára, viszont az, és fordítva is az: mármint hogy *az illúzió öröm*, ez is Illúzió, a Nem-Koldus szemében. Az öröm a Koldus számára valóság, s ebben a valóságban benne van az Adakozó, a Koldus és az Adakozó Koldusnak-való valósága egyaránt. Ez a valóság a Koldus öröme.

II. A Koldus szegény, hisz gazdagságát – a Mannát – nem termelheti meg önmaga. Kér, mert szegény, kér, mert tudja, hogy nem lehet más, mint szegény. Valójában a Koldus szegénysége is az Adakozó ajándéka: az ontológiai Ajándékot (a Koldus létezését, eme létezés szegénységével egyetemben) csak a hitbeli Ajándék (a Manna gazdagsága, melyet a Kérés Könyörgésig vezető emelkedése eredményez okozatként) tarthatja meg magának: a Koldus szegénysége ekképp Gazdagsággá (Mannává) válhat, ha az ontológiai Ajándék a hitbeni Ajándék gyümölcsöztetésében a Gazdagság méltóságáig fölmagasztosul.

A Koldus eredendően gyámoltalan, hisz egyetlen gyármolítását a Manna szolgáltatja, egyetlen Gyámolítója az Adakozó lehet. A Koldus kiszolgáltatottja az Adakozónak, s ez a kiszolgáltatottság minduntalan megalázza. A Manna – szegénységének bizonyítéka, de csupán a Manna ébresztheti rá a Könyörgés szükségességére, a Könyörgés tehát a Manna által megbizonyított szegénység megalázott fohásza a megalázottság föloldásáért, mely megalázottság öntudata számára (s egyáltalán létezése szempontjából) meghatározó jellegű.

A Koldusnak ezenképpen semmije sincsen egyéb, mint megalázott Szíve és Agya (az ontológiai Ajándék) s az ebből fölszálló Alázat, a Könyörgés (a hitbeli Ajándék). Léte annyira föltételezi Hitét, hogy eme Hit nélkül – miként társa, a Nem-Koldus – az Irracionalitás Poklába merülne el, s még oxigénbuborékok – afféle pillanatnyi sírkövekként – sem maradnának utána.

AZ ÖNTUDAT ALKONYA

(Adalékok a középkori én-tudat fejlődéstörténetéhez)

A misztika Delphoiban kezdődött.

De Hellász nem volt szükségszerűen introvertált. A hellén gondolkodás a közvetlen megismerést nem tekintette *causa suina* s kizárólagos evidenciának.

Az istenek sohasem javallják egymásnak: gnóthi szeauton. Ez nem azért nem következik be, mintha erre nem lenne szükségük. Az istenek ismerik a halandókat, s ez elég nekik: az istenek a halandók *ideái*, s az ideák csupáncsak a *halandók* által ideák.

A görögben tulajdonképpen csak az „olümposzi séta” – a *makro*struktúra lényegi összefüggéseinek föltárása után – fogalmazódik meg a *mikro*struktúrabeli modell: ismerd meg tenmagad. Platón barlangjában az ember nem azonosul a nappal, csupáncsak kibetűzheti önnön ideáját.

A gnoszeológiai feed-back azonban elkerülhetetlen. A gnoszeológiát csak az ontológia igazolja, s az ontológiát – nem utolsósorban az ontológia arisztotelészi logiczálásának folytán – a közvetlen megismerés. Hisz ebbe mind a *tudat*, mind pedig az *öntudat* belefér. A közvetlen megismerésben benne van a *scientia* és az *existentia*, az általános és az egyedi. Bennefoglaltatik az *öntudat* mint a szubsztancia akcideneciája, s bennefoglaltatik a *megismerés* mint az akcidentálisnak minősíthető öntudat szubsztanciája.

A középkor bőven merít az arisztotelianus gnoszeológia platonista elszíneződésű ontologikumából.

Az öntudat a tudomány szíve, emotív epicentruma, szubjektumtól mozgatott hajtóműve, de nem a tudomány birtokbavételének racionális kulcsa. Mindazonáltal az öntudat a megismerés „érzéki” oldalának – a fichtei kétely mindenfajta (ön)bizonyításra kimondott anatómájától mentesült, „elfogadott”, „érzéki” szférájának – legfontosabb bástyája.

Az öntudat gnoszeológiai funkcionalitásának síkjáról az *én* ontológiai meghatározottságára való áttérés azon-

ban a középkori keresztény gondolkodásban nem zökkenőmentes.

Az *én* a Platóntól ajánlott *Idea-Isten* képmása, tükre és opusza lesz – („Ego opus tuum”¹ – írja Ágoston) –: a *superessentialis* pauper árnyéka.

S ez nem is lehet másképp – indokolja Ágoston –, hisz a külsőleges és a bensőleges a klasszikus logika – s következésképp a klasszikus megismerés – szabályai szerint nem egyeztethetőek össze csupán csak a fénymisztika tükrözés-elvében.

„Hisz én a külsőlegességben, Te a bensőlegességben, én az időbeliségben. Te az időfölöttiségben (spiritualibus) [...], Te az égben, én a földön [...]”² – taglalja Ágoston az argumentáció-elemek összeférhetlenségét. Bernát pedig egyenesen „fölfoghatatlannak” posztulálja a „végnélküli célt”, s a „princípiumot és a célt” – így együtt – az „incomprehensibilitas” legfontosabb tartozékainak látja.³

„Mi az itt, amit érzek?”⁴ – teszi föl a kérdést Ágoston. „Mi ez a tűz, mely megforrósítja szívemet? Kinek *ténye* a fény, melyet szívem kisugároz, kinek?”⁵

„Tenmagad vagy a világosság, kinek világánál láttuk a világ világosságát: Tenmagadat úgymint Tebened [...]”⁶ – adja meg Ágoston a választ. Istenben s az Istenben lévő emberben rejlik minden titok forrása.

S bár a „superlaudabilis” tárgy és alany is egyszerre, a tárgy-alany⁷ ismerete elsősorban az *én* hatás- és birtokviszonya következtében válik teljessé. Az ismeret a hit letéteményese lesz: az általános az egyedi-partikuláris függvényében válik a valóság építőkövévé. „Megismertelek Téged a benned való hit által”⁸: „Megismertelek tehát Téged, *mivelhogy* az én Uram Te vagy”⁹.

A misztika a Másból indukálja a plotinoszi *Egyet*, s az *Újból* származtat vissza a princípium principaléra, annak érdekében, hogy Isten és ember szinkronba hozásából kicsapódjon a joachimi concordia Veteris et Novi Testamenti, mely a két pólus – az *Adott* és a *Származtatott* – tökéletes homogenizálódását (egyneműsítését) hordozza magában. Az áhított összeolvadás – a „harmonikus káosz” – elérése érdekében mindkét út

– az *indukció* útja az Egyéntől Istenig (a *hit* „ösvénye”) s a *dedukció* sugárútja az Úrtól az *Énig* (a *kegyelem* „viaduktja”) elengedhetetlenül szükséges.

„Mert hogyan ismertelek meg vala téged? Tebenned. Megismertelek Téged nem azonképpen, ahogyan magad számára vagy, de megismertelek Téged azonképpen, ahogyan számomra létezel; nem Rajtad kívül, de Benned; hisz Te ama fény vagy, mely megvalósít engem.”¹⁰

Alany és tárgy egy személybe való egyesítése nemcsak Istennél, de az embernél is fönnáll. A már Nüssai Szent Gergely által föltárt dogma bernáti változata szerint az Úr az embert nemcsak saját képére, de önnön hasonlóságára is nemkülönben teremtette.¹¹

Az ember a hasonlóság alapján úgy ismerheti meg önmagát, amiképpen megismeri Istent. A kettő összefügg, hisz egy töről fakadnak. Eme hasonlóság szükség-szerű következtében lehetetlen bizonyítani *a* létezését és *a* létet: az ember *vagy* az Úrhoz, *vagy* Önmagához lyukad ki az argumentáció menetében. Egyrészt a *credo ut cogito* (*credo ut sum*), másrészt a *credo, quia absurdum est* áll előtte. Az ontologikum a gnoszeologikum mibenlétéhez köttetett. *Onthologia est ancilla gnosseologiae*.

Eme kötés alól sem a bencés befeléfordulás, sem a cisztercita extroverzió nem mentesítette az ontológiát.

Az ontológia önreflexió maradt, mely a gnoszeológia „kalifátusa” alatt ténykedett. Ilyen konstellációban érthető, hogy a *Conscientia*¹² – mint ontologikum és gnoszeologikum összekötő láncszeme – mindennél távolabb állt a descartes-i tételtől, s eleve az ontologikum fölszabadításának mindenkori föltétele maradt.

GALILEI

I. FEJEZET

Festina lente

Minden *játék* a *hiúságot* súrolja.

Esetünkben pedig – mivelhogy a Galilei személyéhez kötődő értelmezéssorozat gerincét éppen egy *jogi játék*¹ alkotja – a hiúság kétszeresen előtérbe kerül: egyrészt *ontológiai*, másrészt *erkölcsi* alapon.²

A XVII. században még oly nagy szerepet játszó Egyház természetesen teológiai szempontok szerint nyúl a kérdéshez, A hiúság szemben a *delectatio victrix caelestisszel* a *delectatio terrestris* (az érzékiség) következménye. Mint ilyen magától adódóan elítélendő. A *vanitas* – mint az *ember* birodalma – szükségképpen ellentétben áll a *gratiával* s következésképpen Istennel. A *vanitas* a *civitas diaboli terrena* (a *civitas* Deivel ellentétben álló) steril tartománya, a *dominium Dei* öntudatlan megvétőzőja, a *parmenidészi alétheia* (igazság) *doxabeli* (látszatbéli) elferdülése, az *empedoklészi Philotész* (Szeretet) *Neikoszbani* (Viszálybani) lecsapódása, a *platóni noéton* (ésszel fölfogható) *horatonban* (láthatóban) való *mimézisze* – a *toposz horatosz* és a *kozmosz noétosz* jobbadán *esztétikainak* nevezhető szembenállása-viszonya –, az *arisztotelészi theória praxiszban* való megjelenése, egyszóval a mindenféle értelemben használt „Jónak” egyik elsatnyult területe, mely *axiomatikus öntudatlanságának* okából nem definiálható egyértelműen „Rossznak”, hanem a kettő között egy-fajta *quasi* *qualitast* alkot.

A *vanitas* mint az öntudatlanság valóságban állapötisága egyfelől kirekesztetik a század ideológiáját alapvetően meghatározó Egyház üdvtanából, másfelől azonban szerves részt foglal el eme ideológia teológiai meghatározásakor: az Egyház a *vanitas vanitatum et omnia vanitasszal* (Préd. I. 2.) bizonyítja minden világi dolog hiábavalóságát s az *ember* szükségképpen való *Istenhez fordulását*. A *vanitas* ezek szerint a *iustitia originalistól* való eltérés *Ádámtól átöröklött* következmé-

nye. Hisz a fönnön hirdetett vigor naturalis (a természet üdésége és egészsége) hasonlatosképpen mindenhez („et omnia vanitas”) magában hordozza – igaz ugyan, hogy potenciálisan – eme vigor *hiábavalóságát* is. A vanitas – minden megtagadottsága ellenére, mely többnyire *morális* megfontolásokból történt – ontológiai és dogmatikai *alapozásul* szolgál az egyházideológia kidolgozásakor.

A kétarcú vanitas ekképp a helyreállítandó természet állapota (status naturae reparandae) és a helyreállított természet állapota között az átmeneti jellegű minőség szerepét tölti be. Hajlékony kategória, mely többféle alkalmazható, kaméleon-dogma, mely színét az exegézis szabta okok és célok irányítása szerint változtatja. Egyfelől velünk született idea, mely önnön hiú voltunkat bizonyítja – s mely ellen következetesen harcolnunk kell –, másfelől az Igazi Létező valóságban nihilje – értelemnélküliség –, mely egyetlen cél felé vezérel: a mennyei Jeruzsálem ékköves kapui felé, melyeket elérni minden igaz keresztény szent kötelessége és egyetlen reménye.³

Az Ecclesia elsősorban a morális szempontú értelmezés hangsúlyozása felé hajlik. Teszi ezt azért, mivel az ontológiai szempont túlkapásai ateizmushoz – s következőképpen egy ateista morál kifejlődéséhez vezethetnének. Ez semlegesíthetné a keresztény morál alapjait. A morálra az Ecclesiának mindennél nagyobb szüksége van, hisz amellet, hogy évszázadok alatt erkölcs és egyház szinte szétbonthatatlanul látszó egységgé ötvöződött össze, az egyetlen diszciplináris eszköz az Egyház kezében a világiakra nézve éppen a morál (és *nem* a teológia).

Valójában azonban a hiúság morális értelmezése – melynek oly nagy szerep jut a kereszténységben – az ontológiai értelmezés talajáról fakad. Hisz csak az üres létezés sivatagában képzelhető el egy morális üdv-tan, mely önmaga legfőbbjét – a Superessentialist – kizárja az ürességből. Az ontológiai miliókben rejtező veszély akkor merül föl az Ecclesia számára, midőn valaki az ontológiai kiúttalanság láttán nem lel

(és talán nem is akar föllelni) semmiféle Salvatort. Ezért nyomatékosítja az Egyház inkább a morál, mintsem az ontológia fontosságát.⁴ Az omnia vanitast következősen és ténylegesen általános érvényében nem gondolják végig: *egyvalamire nem áll* – s ebből a monászból a kivételek végtelen sora adódik –, s ez a valami nem más, mint Isten.

Az Egyház azonban Istenhez sem viszonyul mindig egyértelmű módon. A hit- és vallásgyakorlatban oly nagyra hivatott *következetesség* (*determinatio mentis ad verum & ad unum*), minit a föntiekben láttuk, bizonyos esetekben (ön)törvényt szeg, s önmaga teljes vagy részleges föladásához jut ki.

A következetesség föladása anarchiához, ez pedig nihilizmushoz és irracionalizmushoz vezet.

Okkal kérdezhetne erre rá valaki: Vajon az irracionális nem éppen a vanitas legszélsőségesebb hangsúlyozása-é? Hisz a hiúságnak az értelmetlenség a leg-súlyosabb ismérve.

Az irracionális a vanitas legszélsőségesebb kijelentése: ebben a vanitas sem formaliter, sem materialiter nincs jelen; nincs, mert nem lehet, hisz amennyiben így volna, ő maga – a vanitas – tenné az irracionális rációját, ez pedig a vanitas létezésével szállna – per definitionem – szembe. S bár a hiúságnak a rációhiátus képezi a legkézzelfoghatóbb ismervét, éppen ez a „ráció-úr” akadályozza meg abban, hogy a hiúság az irracionálissal föltétel nélkül azonosuljon.

Hisz míg az irracionális eleve ontológiai meghatározottságú, addig a hiúság – nem csekély mértékben az egyházi ideológiának köszönhetően – a morális meghatározottságú minőség jellemvonásaihoz áll közelebb. Az értelmetlenség mint hiúság-ismérv elsőrendű erkölcsi vetületű. A következetesség erkölcsi fogalom, illetőleg erkölcsi tükröződéseiben jelentőségteljes.

Az irracionális okként viselkedik a vanitasra nézve. Mely viszonyban tehát a hiúságra az okozat föladatköre háramlik.

Az irracionális mint ontológiai origo a vanitast mint etikai origót következi ki magából: az Egyház be nem

vallottan erre az ontológiai „fekete lyukra” épít, midőn a hiúság etikai alapját a világ számára fölállítja.

Ekképp a vanitas ontológiai alapja nem más, mint az irracionalitás *halálban* konkretizált realitása;⁵ az irracionalitás etikai kifejeződése és evilágbéli tükre pedig nem egyéb, mint az öntudatlanság önnön konkrétságában s eme öntudatlanság elítélése a maga absztraktságában, egyszóval: a *hiúság* és a *lelkiismeret*.

Az Egyház s az övele szervesen összenőtt morál számára a lelkiismeret alkotja azt a viszonyítási alapot, mely az önmagunk s felebarátaink számára szükséges erkölcsi ítéletek biztos talajául állhat.

A lelkiismeret föltétlen erkölcsi alap lesz az (ön)ítélkezés számára azonképpen, hogy Isten *emberben* megszólaló hangjaként definiáltatik (Isten *embernek* megnyilatkozó Igéje: a Szentírás).

A lelkiismeret azon isteni szikrának lélektani konkretizálása, mely (szikra) Krisztusban konkretizálódik. A lelkiismeret, Kanttal szólva, a categoricus imperativus alanya, mely esetenként – a külvilág mellett – önmagát is tárgyává teheti. Kérdés azonban: van-e bűn ezen pszichológiai ítélőtörvényszék belterületén kívül; ez az a kérdés, melyre az Ecclesia (következetenül és indokolatlanul) határozott igennel reagál. Az Egyház minden magyarázat nélkül exteriorizálja a lelkiismeretet. Majd az exteriorizációból visszakövetkeztet az okra: az okozatot teszi meg oknak, az exteriorizációt véve a lelkiismeret teremtőjének.

Az ontológiai következtetések a morálban – jobban mondva ennek ontologizálásában – lelnek megnyugvást, a morál pedig a lelkiismeretben találja föl legfontosabb szervét, sőt! immár önnön megokolásának a bázisát is egyaránt. Érthető tehát, hogy az Ecclesia – melynek legmasszívabb oszlopa a morál – miért juttat a lelkiismeretnek oly kimagasló szerepet mitológiájában.

A hiúság morális szempontú beállítása szükségképpen Isten létét támasztja alá. Isten léte nemhogy helyettesíti, de megerősíti a morált s ennek legfőbb ápolóját – az Ecclesiát. A hiúság értelmezésének morális síkba

való áttolása, amellet hogy a bizonyítás-lehetőségek végeláthatatlan sora előtt nyitja meg a kaput, egyúttal *létérdeke* is az Egyháznak. Innen ered a földi siralom-völgy hangsúlyozása s mindenfajta tökéletes Értelem átruházása Istenre és a Túlvilágra. Az embernek juttatott csekélyke értelem, hasonlatosképp a következtelenül – azaz nem universaliter, csupáncsak moraliter – értelmezett *omnia vanitashoz*, ugyancsak hiúság, hiábalóság: konkrét semmi az Úr elvont mindenjéhez képest.

Az ember önnön rációjában nem talál vigaszra. S így nem marad más lehetőség hátra, mint a morális szemzőből élesztgetett – valójában azonban igenis az ontologikumra célzó – vanitas Orvosához, Istenhez folyamodni. Az ember kirekesztetik egyéni rációjából azért, hogy egy ideologizált ráció általánosságának vesse alá magát. Az egyéni rációból való kirekesztettség *az általános emberiből való kiszakadást* végrehajtja egy *saját-ságos* emberi – a *keresztény* emberi – javára. S bár a kereszténység nem nélkülöz egyfajta lényegbeli totalitást és totalitásigényt – mely abszolútikus meghatározottságából eredendően adódik –, eme totalitás mégis egy saját-ságos és nem egy általános totalitásigénynek az illúziója.

Az ember tehát kettős rációnélküliség előtt áll.

Egyfelől a létezés irracionálitása előtt, másfelől a keresztény ideológia világi rációrombolása előtt. Amit a kereszténység a baj orvoslására ajánl, az transzcendentalitásuga folytán ugyanolyan érthetetlenek, távolinak és absztraktnak tetszik, mint a világ: Isten ugyanolyan végtelennek, jelenvalónak és nyomasztónak tűnik, mint a Semmi.

Valójában azonban a vanitas – melynek morális túlhangsúlyozása az egész helyettesítési folyamat kiindulópontja volt – nem annyira az ellentmondás és cselekvés szabadságából (*libertas contradictionis et exercitii*), mint inkább a kábaságból – s ennek érzéki fölnagyításából, a nem-érezéki értelemben vett *concupiscentiából* – ered.

Az erkölcsi értelemben vett hiúság nem soroltatik be

a vétkezékenység (peccabilitas) bűnébe. Inkább hiányjellegű tudatlanságként (ignorantia privativa) tartják számon. Az Egyház nagylelkűséget gyakorol eme „bocsánatos bűn” – az emberi hiúság – felett, abból a tényből kifolyólag, hogy az értelemnélküliség e morális állapota egyik cardóját, sarkát képezi a katolikus teológiának.

Mint hiányjellegű tudatlanság, a hiúság a teológiai *fölvilágosítással* szüntethető meg. Ennek legtermészetesebb eszköze a *katolikus dogma*.

A hiúság természetesen a világi moráltörténet lapjaiba is beíródik.

Míg az egyház a hiúságot mintegy elnézi, addig a világi morálrendszerek már az ókortól kezdődően⁶ gyakorta kifakadnak ellene. A világi erkölcsszisztémák a tudományosságból – jobbára a teológia által – kiszorítottak: a tudománynak csupán egy irodalmi válfaját művelhetik, megfelelő elméleti-gyakorlati alkalmaztatás nélkül.⁷ A tudományos közvéleményre csupán vulgarizált – s következésképpen torzított – formájukban hathatnak, anélkül hogy az erkölcsi fölépítmény Egyház által uralt egészében valaminő lényeges változást létrehozhatnának. A világi erkölcsnek elsősorban gyakorlata az, ami konkrétan szembetűnő. Ez a gyakorlat a szabályozó elméleti normák hiányában bőven nyújt alkalmat szélsőségekre; a szélsőséges megnyilvánulások – melyek főként a középkorban erőteljesek – szöges ellentétben állnak mind az egyházi-teologikus, mind a világi-polgári morállal. Érthető, hogy az Egyház nem tudhatja be magáéinak, a Világ pedig – egyfelől az Egyház tiltására, másfelől önnön belátása folytán – nem képes magáévá tenni az erkölcs – jobbadán világinak nevezhető – anarchikus, sőt: már-már amorális túlkapásait,

A hiúságról – bármilyen üveglábakon álló elmélet is ez – tudomást vesz a világi erkölccstan is. A hiúság bevonul nemcsak a kereszténység eszmerendszerébe, de a csíráit fejlesztő világi morál kategóriái közé is.⁸

Bár ennek az erkölccstannak fegyvere nem a törvény és a kinyilatkoztatás – melynek végrehajtója, őre és

kerberosza az egyházi hatalom –, eme morál a gúny, irónia, leleplezés és szellemesség által – amellet, hogy egy gyakorlati morál nemesített és átszűrt kiadása – hozzájárul a világi (és némiképpen egyházi) moráltudat fejlődéséhez (is).

Galilei korában a reneszánsz és a reformáció hatására a világi erkölcsstudat annyira megerősödik, hogy a keresztény morál s ennek gyakorlata az egyik következetlenségből a másikba esik.

A világi erkölcsstudatnak nincs még szilárd talajon álló teóriája, de van – az Ecclesia számára mindinkább veszélyes – gyakorlata. Ez az erkölcsstudat nem kötődhetik *egyenesen* semmiféle ókori hagyományhoz. Az Egyház mind Platón, mind Arisztotelész erkölcsstanát a maga használatára kisajátította, kifejlesztette és kimerítette. Az erkölcsstudatnak új elméletet kell Létrehoznia. Egyelőre azonban saját erkölcsgyakorlata *tényeivel* kell számolnia.

A Galilei-pörben az Egyház következetlensége még egyszer fényesen beigazolódik.

Hisz ha minden – miképp az Egyház tanítja – hiúság, úgy az egész konstruált pör tantételeivel, bíróival, tanúival és vádjaiival egyetemben hiúság és hiábavalóság. Ennek ellenére végbemegy.

Természetesen a világi erkölcsstudat, mint hangsúlyoztam, tudatában van ennek. Csupáncsak azzal a megkötéssel él, hogy a hiúságot kizárólagosan az Egyház számlájára írja. Galilei azért képes ellenállást kifejteni igaza érdekében, mivel a védelmet – ellentétben a váddal – *nem* tartja hiúságnak.

A pör folyamán Galilei – s vele együtt a világi erkölcsstudat – a hiúság konkrét formai megnyilatkozásaival kerül összetűzésbe. A világi erkölcsstudat tisztán látja, hogy bár a hiúságot az Egyház fedezte föl az erkölcsstan számára, éppen az Egyház az, amely elsőrendűen benne él. A hiúság a világi erkölcsstudatban – hasonlatosképp az Egyház beállításához – morális meghatározottságú. Csupán azzal a különbséggel az Egyházhoz viszonyítva, hogy a világi erkölcsstudat Isten

létét ha nem is zárja ki tudatából, de valamiképpen mellőzi.

A világi erkölcstudat e pör folyamán szembekerül a hiúság olyan formai konkrétumaival, melyek több évszázados gyakorlati alapjait képezik az Egyház dogmatikájának és ideológia-politikájának. Az *előítélet* mint a hiúság értelemmel való köznapi dialógusa, valamint a *tekintélyelv* mint az égi és a földi hierarchia biztosítója alkotja eme formai konkrétum legfontosabb pillérét.

S a konkrétumok kidomborodását még egy harmadik tény is tetőzi: Galilei ellen nemcsak az Egyház in abstracto, hanem az Egyház Feje in concreto – VIII. Urbinus (Orbán) pápa – indul föl.⁹

Ezzel kapcsolatban az az egyházpolitika-történeti kérdés merül föl, amely már az (évszázados) invesztitúraharc folyamán megfogalmazódott a keresztény és a világi fölépítményben. Mennyiben földi ember a pápa? Illetőleg mennyiben homo caelestis? A császárpolitika az előbbire, az egyházpolitika az utóbbira ad igenlő választ. A dogmatörténet a státusra apellál (vicarius Petri, Dei stb.); a státus egyfajta metamorált nyújt betöltőjének.

Az onus probandi (a bizonyítás kötelezettsége) alól – amellet, hogy fölépítménye a magyarázó hagyomány (traditio inhaesiva) jegyeiben fogant – az Ecclesia sem mentes.

Az Egyház minden keresztény (és világi) jogállapotot isteni jogon (iure divino) posztulál. Az egész földi jogrendszer az isteni jogrend egyház által való mimetizálása, konkretizálása és birtoklása. De mivel az isteni jogrend elménk eredendő fogyatékosága okán meglehetősen homályos számunkra, az egyetlen, ami útmutatóul állhat a valódi jogrend kiderítésére, nem más, mint az Egyház abszolútikus jogállapota. Ekként az egyházjog a végtelen lehetőségek s ezek megvalósításának indoklására szolgál.

Az Egyház nemcsak a morális és jogi ítélelhozást monopolizálja, de a *fenyítő hatalom* (potestas coercitiva) birtokosa is. Ennek tulajdonítható elsősorban az, hogy az ítélettétel az Egyház birtokában van. S ugyanennek

köszönhető, hogy az általánosan vett *tudás* és az általánosan vett *hatalom kulcsa* (clavis scientiae & potestatis) hasonlatos módon Róma kezében összpontosul. Mindez a *hierarchia*¹⁰ tőke gyaránt való kezeléséhez vezet. Ennek egyik legfontosabb forrása a tekintélyelv.¹¹ A tekintélyelv mint eszköz egyik leghathatósabb manipulációs szerve a hatalomkonzerválásnak. A hatalom bármi áron való megtartása nemcsak létérdeke, de erkölcsi és missziós célkitűzése is az Egyháznak.

Róma teljes retorikai apparátusát latba vetné az athéni csíra – a tudomány – ellen.¹²

Az új tudomány legnagyobb ütőkártyája és újjátása a *sapientia scientiával* való azonosításában rejlik.¹³ Az új tudomány ezzel elvonja az Egyháztól az évszázadok óta birtokolt sapientiát, s önmaga számára foglalja le a scientia kutatásra váró szakterületeit. Galilei személyében a fizika és csillagászatban perszónálunióján kívül a scientia sapientiával való egyesülése is megtörtént: a veritas duplex Albertus Magnus-i programja az új tudomány különmeműségébe szintetizálódott.

*

A tekintélyelv – mely a visszásságok földelésének legnyilvánvalóbb konkrétuma – mind Németh László, mind Bertolt Brecht Galilei-értelmezésében telített.

Brecht-nél a Teológus, a Filozófus, a Matematikus, az Agg Bíboros¹⁴, a Bíboros Inkvizítor, Barberini és Bellarmín az Egyház – s közvetve a tekintélyelv – legfőbb bástyái.

Ők a hatalom képviselői, abban a hatalmi szférában, melyet Molnár Gusztáv *egynemű hatalmi szférának* nevez.¹⁵

Némelyikük stupiditása odáig megy, hogy Galilei távcsöve előtt sem néznek bele a bizonyosságot nyújtó lencsékbe (a Teológus, a Filozófus, a Matematikus); inkább hanyatt-homlok rohannak, hogy konzultálják az „isteni Arisztotelész” *Fizikáját*.

Németh László koncepciójában a *pör* folyamata kibontott.

Brecht csak a „harangjátékkal” adja a várakozók tudomására a fejleményeket: nevezetesen azt, hogy Galilei „aláírt”.

Németh László a pör lefolyásának bemutatására egy teljes fölvonást áldoz. A harmadik fölvonás egészében (Brecht darabjában a negyedik rész) a tekintélyelv¹⁶ manipulációinak föltárására vállalkozik.

Az Igazság azonban „nem a tekintély, hanem az idő gyermeke”¹⁷.

Hisz a „történeti Galilei” szavaival élve, „sem az ön tekintélye, sem száz emberé együtt nem változtat *egy tény igazságán*”¹⁸.

*

A világi erkölcsi tudat már jelzett káoszában¹⁹ minde-
nekelőtt azt kell megvizsgálnunk, Galilei milyen erkölcsi
prók és kontrák lobogója alatt állít vagy tagad.

Galilei számára az egyetlen reális ütőkártya az *igazságban* rejlik.

Az igazság azonban csak közvetetten erkölcsi kategória. Az állítás vagy tagadás mibenléte pedig elsődüen az erkölcsi kategóriák létezéséhez, gyakorlati, avagy elméleti funkcionálásához kötött.

Németh László darabja az igazság, Brecht darabja a tekintélyelv drámája.

Ennek ellenére a két dráma nem vívja meg a maga harcát – mint történt az a XVII. század reális politikai keretében –, hanem a tartalmi-eszmei különbségeken túlmenően arra a két alapvető pólusra irányítja a figyelmet, amelyek a Galilei-kérdéskör „helyszíni” elemzésekor fölmerülnek. Csupán arról van szó, hogy a két szerző más-más oldalról nyomatékosítja mondani valóját.

A szintézis a két értelmezés szembesítéséből nő ki.

Hisz mind az Igazság – mely valós eszményként Németh László Galileijét vezérli –, mind a tekintélyelv galaxisa – mely az önálló világi erkölcsi tudat visszaszorítását és helyettesítését eredményezi – centrális jelentőségűek esetünkben.

Brecht darabjában a tekintélyelv egyeduralma kö-

vetkeztében beállt erkölcsi hiátust az *én* erkölcsé hivatott betölteni.

„*Sagredo*. [...] S én megkérdem tőled, hol az Isten a te világrendszeredben? – *Galilei*. Bennünk vagy sehol.”²⁰

Kérdés azonban, hogy az én-tudattal helyettesített erkölcs-tudat milyen mértékben megy az Igazsággal fémjelzett erkölcsiség rovására. Hisz az *én* nem annyira az objektum, mint inkább a szubjektum érdekkörébe tartozik.

Míg az én-tudat önállósulásával állunk szemben, addig a szubjektum nem függetleníti magát az objektumtól, hanem ennek mimetizálását automatikusan végrehajtja. A szubjektum az én-tudat létrejötte előtt még az öntudatlanság állapotában leledzik: csupán az én-tudat „forradalma” után vesz tudomást önmagáról. Csupán ezután lesz öntörvényűvé, csupán ezután kísérli meg alárendelni az objektumot saját létezésének.

Ha a személytelen erkölcs-tudatot az én-tudat erkölcsével helyettesítjük – mint történik ez Brecht Galileijében –, akkor az objektív igazságok tartományából szükségszerűen a szubjektív igazságokhoz jutunk el. Ezeknek pedig nincs alátámasztottságuk, általánosan elfogadott rációjuk, nincs objektivitásuk.

Brecht Galileije, bár tisztán látja mindezt, mégsem mond le az én-tudat öntörvényű erkölcsrendszeréről.

Nem teheti, hisz az egyetlen biztos támasz a tekintélyelv általános kiürítettségének a kozmoszában éppen az *én* s ennek szubjektív erkölcsi szentenciái. Az én megalkotja a maga önálló erkölcsi rendszerét, mely elsősorban az *ént* s ennek létezését igazolja. Egy öntörvényű erkölcsi rendszer ideológiaként való kialakítása tehát az én létérdeke, s emellett – távolabbról – harci fegyvere.

Ebből az öntörvényűségből adódnak azok az eltérések, amelyek az én-tudat erkölcsiségének az általános értelemben vett erkölcsiséggel való összemérésében szembeötlenek. Bár az általános értelemben vett erkölcsiség a kereszténység kizárólagossági törekvései miatt meglehetősen hitelét veszített viszonyítási alap, ennek

ellenére nem nélkülöz bizonyos objektív totalitást, mely-lyel az én-tudat erkölcsiségének óhatatlanul számolnia kell.

Az én-tudat erkölcsisége, ha tudat alatt is, mindig tisztában van az általános erkölcsiség kívánalmaival és követelményeivel. Hogy függetleníti magát ezektől, az az egyén szabadságvágyának s annak tudható be, hogy az általános erkölcsi normák diszkreditálódása folytán ezek már nem elégítik ki az egyén igényeit.

Ezért következhetik be az, hogy az én-tudat erkölcsi-sége az általános erkölcsiség helyettesítésére törekszik, s mint esetünkben, azt véghez is viszi.

„[...] az erény kényes növény, csak mérsékelt ég-aljon nő. Mostohább égövön csak düh van és álnokság, legföllebb elkeseredett makacsság.”²¹

Az általános erkölcsiség helyére Németh László nem az *én* öntörvényűségét, hanem egyfajta kanti *cathegoricus imperativust* állít. Ez hajtja Galileit az Igazság töretlen kutatására-követésére.

Németh László darabjában az Igazság erkölcsi kategóriává minősül. Ez csendül ki a dráma utolsó mondatából, s ennek jegyében folyik a dráma egész belső történésorozata.

Brecht darabjában az általános erkölcs-tudat eltörlésével párhuzamosan egy új erkölcsiség megszületésének és létjogosultsági harcának lehetünk tanúi.

Hogy ez az új erkölcsiség mennyiben „etikus”, azt csak egy új-általános erkölcsiség talapzatáról állapíthatjuk meg. Ennek az új-általános erkölcsiségnek *történeti alapja* a történeti én-tudat erkölcsiségének talajában gyökerezik. Ebből kifolyólag követheti megkülönböztett figyelemmel századunk az én-tudat XVII. századi fejleményeit.

Azt a helyet, amit Brecht darabjában az én-tudat tölt be, Németh Lászlónál az Igazság problematikája – s az egyénnek ehhez való alkalmazkodása – foglalja el.

Ez nem áll ellentétben azzal a megállapítással, mi-szerint Brecht darabja a tekintélyelv drámája.

Hisz az én-tudat erkölcsisége elsősorban a tekintély-elv egyeduralmi ténykedésének eredményeire adott vá-

lasz, s mint ilyen, szerves függvénye a tekintélyelvnek s ennek erkölcsi alkalmazásának.

A tekintélyelv hegemoniájára tehát Galilei esetében két válasz adható.

Az egyik út az én-tudat önálló erkölcsiségének útja, mely Brecht darabjában domborodik elő.

A másik út – Németh László megoldása – az Igazság erkölcsi kategóriává való magasztosulását hirdeti.

Mindkét irány persze a *dubito*²² kísértéseitől terhes.

Brecht Galileije még megírja a *Discorsit*; Németh László Galileije – még akkor is, ha az Igazság töretlen hitű Don Quijotéja – formálisan ugyan, de meginog.

A *dubito* paradoxonjain túlmenően sem a tekintélyelv képviselte Egyház, sem az én-tudat, avagy az Igazság-tudat Galileije nem tekinthet el attól, hogy törekvéseit egy magasabb *jelentésség* és értelem égisze alá ne helyezze.

„A Szentírásban ez áll: Quae sursum sunt, querite. Amik fönn vannak, azokat keressétek. Ha azonban a Föld forog, akkor mi van fönn s mi van lenn”²³ – szögezi Galilei ellenébe az Egyház, Galilei tanításából a relativizmus (s következésképp az értékfölbomlás értelmetlenségének) csíráit hüvelyezve ki.

Szinte szó szerint fogalmazódik ugyanez meg Brecht darabjában. „S mi ne a hitre, hanem a kételkedésre alapozzuk az emberi társadalmat?”²⁴ – kérdi az Inkvizítor, természetesen hiperbolizálva a kétely szerepét, hisz Galilei kételye elsősorban nem önmagára, hanem az Egyház által védelt asztronómiai tévedések ellen irányul.

Az Egyház a dialektikát nem látja elégségesnek arra, hogy önnön keresztény metafizikáját – az egyházérdeken belül – pótolhassa.

A dialektika mint a szinkronban látás filozófiája a kategóriák szintetizálása folytán emezek metafizikai relativizmusát húzza alá. Istent nem lehet relativizálni – hangoztatja az Egyház.

Az Egyház tehát meg kell hogy maradjon a metafizika belterületén, s csak ilyennemű – azaz csak meta-

fizikai – állásokból intézhet támadást a dialektikus, mechanicista, avagy éppen ateista világság ellen.

Az Egyház szemlében a metafizika az örökkévaló esszenciák kutatásának és föltárásának diszciplínája lesz. Olyan világlátás, mely – tárgyiságától eltekintve – a kifürkészendő Esszenciák világát is eszközszerűen megközelíti. A metafizika mint örök és „superessentialis” tudomány nem kell hogy tartson a dialektika támadásaitól: mint a legmagasabb tudomány, a dialektikát is meghatározásszerűen magába foglalja.

A gondolatmenet azonban a már megszokott következetlenség hatására feleúton megtorpan.

Hisz ha az Egyház elfogadná azt, hogy a metafizika tartalmazza a dialektikát – illetőleg, ha ezt a megállapítást következetesen végigvinné eszmerendszerében –, akkor szintúgy oda lyukadna ki, mint a dialektika egy csapásra való elfogadása esetén: Isten abszolútumának megkérdőjelezéséhez.

Ennek ellenére az Egyház *módszerében* gyakorta alkalmazza a dialektika eredményeit.

A skolasztika a teológia logicizálása mellett a *logika* dialektizálását is véghezviszi.

A logika szinte példátlan középkori fellendülése egy eleve metafizikusnak induló diszciplína dialektikus lehetőségeit villantja föl. A totalitásigény – mely annyira jellemző az európai szellemiségre – osztódáson esik át: létrejön a totalitásigény *teológiai-misztikai*²⁵ és *logikai-filozófiai* értelmezése.²⁶

Az Egyház szemszögéből a dialektika elsősorban a teológiát – s ennek gerincét: a keresztény etikát – viheti lejtőre. Hisz az etika dialektizálása a keresztény etika megsemmisítését jelenti. Az etika megsemmisülését nem élheti túl a teológia, emennek romba jutása pedig az Egyházat a puszta empíria területére szorítja vissza.

Isten legfőbb *erkölcsi jelentésként* jelenik meg: ezzel megtörtént a Jelentés etikába való beolvasztása.

Isten mint végtelen Értelem egyúttal végtelen Jóság. Ugyanakkor Isten a totalitásigény keresztény megfogalmazásában végtelen Cél.

A kérdés ott dől el: elfogadják-e föltétel nélkül a világiak az Értelem és Jóság teológiai kopulációját? Illetőleg milyen módosításokkal élnek e viszony értelmezésében? Szétválasztható-e az Értelemtől az Igazság, s ha igen, milyen alapon? Jogos-e az erkölcs ontologizálása?

Ezek azok a pontok, melyeken Egyház és Világ, teológia és tudomány egymásnak feszül.

*

A világiság Galileiben összpontosított tudatában két lehetőség kínálkozik föl.

Az egyik lehetőség az Igazság követését s az egyén Igazsággal való szinkronba jutásának igényét célozza – ezt az utat járja körül Németh László Galileije –, a másik lehetőség az ÉN piedesztálra emelését és deifikálását tartalmazza – ezt összegezi a brechti koncepció.

Azonban sem egyik, sem másik lehetőség nem ad igenlő választ az Egyház által véghezvitt Értelmelem/Jóság kopulációra.

Galilei sem mint az Én, sem mint az Igazság bajnoka nem fogadhatja el az Egyház javasolta összevonást. Galilei szükségképpen ellentétbe kerül az Egyház által megalkotott dogmával: a brechti koncepcióban kidomborított Galilei szemszögéből az Én, a Németh László-i értelmezésben megjelenő Galilei számára az Igazság képezi a legfőbb erkölcsi Értelmet.

Mivel az igazság nem elsőrendűen erkölcsi kategória, azzá tételében elsősorban az egyén erkölcsi preferenciái jöhetnek szóba. Németh László Galileijében ekképp bár az *egyén* az, aki morális kívánalmainak függvényében az igazság erkölcsi kategóriává való átstrukturálását véghezviszi – mégsem lesz azzá, mint a brechti értelmezésben: az igazság fölöttesévé és ítélőbírójává. Az egyén – s ennek társadalmiságától megfosztott magja: az *én* – Németh László értelmezésében mindvégig megmarad az önmagából konstruált Eszmény impulzusaira választ adó *teremtő* szerepében, s nem lépi túl ezt a szerepkört sem egy dehumanizált, hideg Értelmelem, sem egy túlfűtött és végtelen egocentrizmus javára.

A világi én-tudat erkölcsisége egyfelől abból kifolyólag nem azonosíthatja magát az Egyház általi „értelemteremtés” eredményeivel, mivel a keresztény Értelem (Isten) nem esik egybe a világi én-tudat értelemkoncepciójának sarkkövével, az Énnel. Másfelől a tekintélyelv általánosító erkölcsisége – mely minden egocentrikus erkölcsiség elítélését tartalmazza – az ontológiai-morális hiúság kihangsúlyozása által nem ad más kiutat a világi én-tudat erkölcsisége számára, mint hogy ez önmaga fele forduljon s mindinkább belterjesüljön.

Értelem és Jóság kopulációját a világi én-tudat erkölcsisége csak azon föltétel alatt fogadhatná el, mely Értelem és Én azonosítását kimondaná. Ez azonban az Isten végtelen hatalma előtt semminek tűnő Én teológiai-keresztény koncepciója folytán lehetetlen. Hisz az egész keresztény teológia az Én folyamatos legyőzésének és az isteni Személy fényében megsemmisülő *egyén*nek az elmélete. Az Egyház tehát nem fogadhatja el az Értelem Énnel való helyettesítését, sem azonosítását. A világi erkölcsi én-tudat pedig a keresztény Értelem/Jóság helyébe – s ezek rovására – az Ént állítja.

Túlzás lenne azt állítani, hogy a világi erkölcsi tudatból az Értelem teljesen kiszorul.

Nem: csupáncsak az Értelem – miután keresztény színezete világivá strukturálódik át – az Énnek rendelődik alá. Az Én szabja meg az Értelmet, és nem az Értelem az Ént.*

Az Én erkölcsi origóba állításával az istenség szerepe természetesen kiküszöbölődik.

A tudat szekularizációja nem utolsósorban az én-tudat erkölcsisége előtérbe nyomulásának következménye.

A szekularizáció eredményeképpen Isten szerepét az Én veszi át. Az Én fölfedezi önnön objektivitását, s önmagát kivéve minden mást szubjektívnek – következőképp – minden egyebet önmaga alárendeltjének – tekint. A szekularizáció tehát csupán a kereszténység

* Lényegében egy új vallásnak – az Egoizmusnak – kifejlődését kísérhetjük nyomon. Hisz azzal, hogy megszabja az Értelem létezését, az Én ezzel már az Értelem „antropomorfizálását”: én-alakú objektívizálását is véghezvitte.

rovására radikális: a keletkező új kultusz – az én-vallás – Olümposzára nem csap le villámaival.

A másik út – az Igazság útja – több reménnyel kecsegtet Egyház és Világ kibékítésére.

„Én csakugyan jó katolikus és jó olasz vagyok”²⁷ – mondja Galilei Németh László darabjában. Ez a hitvallás azonban távolról sem elég Egyház és Világ ellentéteinek kisimítására, s megreked a hatálytalan (mágán)véleményezés korlátai mögött.

Az Igazság erkölcsi eszményként való követése – mint Galilei által követett humánus tudományos cél – nem talál kedvező fogadtatásra az Egyház kebelében.

A keresztény Isten féltékeny Isten. S teológiája nem engedheti meg, hogy valamely szellemi-etikai-politikai stb. irányzat az Egyház érdekeivel ellentétben használja föl a teológia eszközeit.

A teológia gerincét képező erkölcs a kereszténység legfontosabb megvalósítása, s bármilyen megmozdulás, mely valamilyen kapcsolatban áll az erkölccsel, eretnekgyanús.

Galilei kétszeresen eretnekgyanús.

Egyrészt az általa fölfedett tudományos Igazság által lesz azzá, másrészt az általa konstruált és követett morális Igazság révén.²⁸

Az Igazság bálványozása két veszélyt rejteget magában.

Az egyik a fanatizmus, a másik az igazság embertől való elszakadása. Míg Németh László Galileije mindenét föláldozza az Igazság oltárán, addig – merőben paradoxális és „hálátlan” módon – minduntalan fönnforog annak a veszélye, hogy eme Igazság egy adott pillanatban elidegenül az Embertől s alkotója ellen fordul: Pygmaliont nemcsak hogy nem szereti viszont, de meggyilkolja bálványát.

*

Az erkölcs ontologizálását megkérdőjelező *kétely*²⁹ jó helyre tapint rá akkor, midőn a jogosságot szentesítő *közösség*³⁰ mibenlétét teszi tárgyává.

Hisz az erkölcs ontologizálását végrehajtó Egyház – hasonlatosmód a tekintélyelvhez – éppen a közösség teleologikumát hangsúlyozva állítja az erkölcsöt – s ennek Istenben kivonatolt perszonifikálását – eszmerendszere középpontjába.

Az erkölcsi én-tudatot³¹ támogató Egyház méltán hozza föl az Én istensége ellenérvéül a keresztény közösséget mint szubjektum és objektum szintézisét.³²

A világi én-tudat misztifikációnak minősíti a keresztény közösséget. S egy új közösség kialakítása érdekében magamagát „kettőzi” meg: önmagával önmagában lép szövetségre.

Helytelen lenne mindezt annak tulajdonítani, hogy a keresztény közösség demisztifikációja következtében beálló közösségi hiátus fejleményeinek tudatában cselekvő katolicizmus – s tágabban: a kereszténység – nem számolt volna azzal a lehetőséggel, hogy a demisztifikált keresztény közösség „világiasításával”, avagy a világi szempontból immár misztifikált (világi) közösség „elkeresztényesítésével” töltse be azt az űrt, mely az egyházideológia társadalmi elértéktelenedésével párhuzamosan beállt.

A világi én-tudat gyakorlati deformálódása azonban a világi én-tudat – keresztény Egyháztól független – különfejleménye. Az Egyház följánlotta megoldások érvénytelenek itt. Amennyiben az Egyház mindennek ellenére „hívatlan” megoldásokkal hozakodik elő, a világi én-tudat – konszolidációja tetőpontján – vagy kategorikus elutasítását fogalmazza meg ezekkel szemben, vagy pusztán: tudomást sem vesz ezekről.

Az erkölcs keresztény ontologizálását – s ennek a keresztény közösség szempontjai szerint történő alátámasztását – a világi én-tudat elutasítja. Az erkölcs ontologizálása helyett az Én ontologizálására törekszik. A jelentésteremtés azonban – ugyanúgy, mint az erkölcs ontologizálását véghezvivő Egyház esetében – megerősítésre szorul.

Az Igazság ontologizálását és moralizálását óhajtó Galilei (Németh László) éppúgy, mint az Én ontologizá-

lását követő világi én-tudat Galileije (Brecht), meg kell hogy okolja törekvéseit önmaga, a keresztény és a világi közösség, Egyház és Világ előtt. Igazolnia kell önmagát vagy az Igazság (egyfajta megnemesített traditionalista erkölcsiség), vagy az Én (a gondolkodás mint lét vagy mint létezés) révén. Valójában mindkét eshetőség az én transzcenzusából származik, azzal az eltéréssel, hogy míg a brechti megoldás eszmeisége konkretizálja a transzcendentált ént, addig a Németh László-i megvilágítás megmarad az én Igazságba való transzcenzusa mellett, anélkül hogy eme transzcenzust visszafordítaná az Én konkrétumába, anélkül hogy ezt a transzcenzust semmisnek minősítené, egyszóval: az ént az Igazság konkrétumában s az én transzcenzusában hagyja függőben.³³

II. FEJEZET

Nuda veritas

Milyen alapokra állhat Galilei Igazság-fogalma? Egyáltalában föl lehet-e állítani – bárminemű meghatározottságú – igazság-teóriát, melynek semmiféle kötődése ne legyen az etikával? Kiküszöbölhető-e az erkölcs a tudományból? Helyettesítheti-e az eszköz a célt – a gondolkodás a cselekvést, a sajátos az általánost, az egyed a közösséget?

Az arisztotelianus ókor és középkor nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy e behelyettesítési folyamat létrejöjjön. „Az erénynek [...] két fajtája van; az egyik *erkölcsi*, a másik *észbeli*”³⁴ – írja Arisztotelész, s ezzel mindkét szférának – az erkölcsinek és az észbelinek egyaránt – az erény égisze alatt való létjogosultságát szavatolja. Gyakorlatilag – a funkcionálás szintjén – Arisztotelész az erkölcsöt az értelemnek rendeli alá: a morál annak a lélekrésznek minősége, mely a mindenek fölött diktáló rációval áll alárendelt kapcsolatban.³⁵

A ráció az arisztotelészi erény keretein belül tehát Jogosan indíthatja meg harcát az ugyancsak arisztote-

lészi tézisekkel védelmezett egyházideológiával szemben. A rációnak nincs szüksége a morálra, a morál nem érvényesítheti akaratát a rációval szemben, a morál csupán csak végrehajtja azt, amit az ész kiszab és előír számára. A morál nem rendelkezhet semmiféle elvárással a rációra nézve: a morál csak tükröz és teljesít, nem állít és nem utasít. A ráció viszont – eszköze, a gondolkozás révén, illetőleg ennek ontologikumán és tettegességén át – mindennemű teleológia teljhatalmú előírányzója, elméleti megszerkesztője és ura.

Arisztotelész természetesen föltételezi azt, hogy a teleologikum legfőbb erkölcsi kategóriaként való kezelése nincs ellentétben az erény észbeli változatával. Az erényes cselekvés – szintűgy, mint a létezés – egyetlen cél felé orientálódik, ez a cél pedig nem más, mint a már konceptualizált Jó abszolút teljessége.³⁶ A cél – mely végső soron egyértelműen etikai kategória – semmiféle módon nem állhat ellentétben a létezéssel s ennek konkrét bizonyításával-párlatával, az észbelivel, hiszen mindkettő – létezés és ráció – a meglévő, de még el nem ért Jó – s az ehhez való föltörekvés előmozdításának szolgálatában áll. A folyamat harmóniája nem bomlik föl: az észbeli kiegészíti az erkölcsit, e kettő az értéket, az erényt teszi, az erényes cselekvés pedig Legfőbb Jóra való irányultságával a Legvégső Célt s az élet értelmét állítja elénk. Mindennek gyümölcse a boldogság. (Ez „azonos azzal, amikor valaki helyesen cselekszik és helyesen él”.³⁷)

Mihelyt a világi én-tudat szakít a keresztény teológiában Isten attribútumaként ismert Legvégső Jó hagyományával, a gondolkozás az én-tudat módusaként szükségszerűen elválk az Értelem arisztotelészi-keresztényi teleologizálásától.

A gondolkozás szükségszerűen elszakad erkölcsiségétől: az erkölcs pedig – ráció híján – a megsemmisülés indokoltan küszöbön álló előérzetével megrokskad és meddősége tudatában magába száll. Az arisztotelészi erkölcsiség képtelen elviselni ráció és erkölcs egyensúlyának fölborulását: a Ráció öncélkénti definíciója – főleg a világi tudat Galileiben konkretizált brechti

változatában – lényegében nem tartalmaz mást, mint a Morál agóniáját.

A világi ráció – eredendő ateizmusa és kikovácsolódó anyagelvűsége okán – a kereszténységtől örökölt, egyelőre steril fogalmakat a maga hatáskörébe vonja. A Ráció a Legteljesebb Értelem színezetét szívja magába: a Ráció itt már nem a Legteljesebb Isteni Értelem földi tükröződése, hanem az istenség helyét átvevő, de ugyanolyan mindenható racionális Lehetőség észbeli konkrétuma.³⁸

Természetesen az én-tudattal a kereszténység is számol.

„Isteni lényeged ugyanis [...] – írja Ágoston – nélkülözi az anyagot, jóllehet az alakot már nem nélkülözi, ti. az alakítatlan anyagot; s mikor ezt mint valami pecsétet rányomod az egyes dolgokra, kétségtelenül önmagadtól különbözővé teszed azokat, anélkül, hogy [...] ezáltal megváltoznál.”³⁹ Ám a keresztény én távolról sem azonosul a rációval. Hisz a rációt *nem önmagában* hordozza: a ráció kívülről *rávitt* valami, az isteni teremtő kegyelem által reáaggatott adottság-ajándék, nem annyira belső – azaz kevésbé az énhez, mint inkább – külső – Istenhez kötődő esszencia.

Az istenség helyét a racionális Lehetőség – s ennek észbeli konkrétuma: a gondolkozás – tölti be a világi tudat új kozmogóniájában. Mindenekelőtt azonban az alapot – a létezés közvetett közvetlenségének a bizonyítását – kell megerősíteni: a *semmi* kísértését legyőző keresztény teológia levezetései ezenmód a világosság alakuló eszmerendszere számára is helytállóak. A Szent Tamás harmadik istenléti argumentumában az oly fölényesen diadalra vitt létezés-bizonyítás a világiságot is veszélyesen fenyegető Nihil⁴⁰ létezésében megsemmisített legyőzetését és a Nihil létezés alá való hajlítását tartalmazza. „Tehát ha minden dolog olyan, hogy benne lappang a nemlét lehetsége, valamikor semmi sem létezett. De ha ez így van, akkor most sem létezik semmi. Ami ugyanis nincs, csak akkor kezd létezni, ha létesíti valami, ami van. Ha tehát semmiféle lét nem volt, lehetetlen volt valami létnek kezdődnie, s így

most sem léteznék semmi; ez pedig nyilván téves.”⁴¹

„Önmagából világos, hogy van igazság. Hisz aki tagadja, hogy van igazság, ezzel már azt állítja, hogy van igazság. Ha ugyanis nincs igazság, akkor igaz, hogy nincs igazság.”⁴² „Mi az igazság? [...] Amit az értelem mint önmagában ismerettest elsőnek fog föl, és amibe beletorkollik minden fogalom, az a lét, mint Avicenna mondja *Metafizikája* elején (I. 9.)” „Ebből érthető, hogy az igazságnak és az igaznak három meghatározásával találkozunk. Az egyik azt jelenti, ami az igazság fogalmát megelőzi, és alapul szolgál az igaznak; ilyen az Ágoston-féle meghatározás (*Solil.* 5.): »Igaz az, ami van...« A másik meghatározás azt nézi, mi az igaznak formális voltát teszi; és így mondja Isaac: »Az igazság a tárgynak és az értelemnek egybevágódása.« És Szent Anzelm (*De Veritate* 12.): Az igazság a kizárólag ésszel fölfogható helyesség. Ezzel bizonyos megjegyzést akarunk mondani, amelynek alapján megállapítjuk, hogy ami van, az van, ami nincs, az nincs (*Ar. Metaphysic.* IV. 3.). Végül a meghatározásnak harmadik módja az, mely az igazat következményeiben mutatja be; így határozza meg Hilarius: az igaz a lét jelzése és kijelentése, és mondja Ágoston (*De vera rel.* 36.): »Az igazság az, ami föltárja a valót«; és ugyanott (31.): »Az igazság az a mérték, mely szerint a véges dolgokról ítélünk.«⁴³

Az igazság tehát a létezés alapjáról – s ennek konkrétumáról: a valóságról – indul a semmi ellenében.

Galileit státusa – a Tudós *modus vivendi*je – szorosan kapcsolja az igazság mint a semmi ellen való evidens lét(ezés)-tiltakozás fogalmához. Az igazság – a létezés konceptuális megerősítése és bizonyítás általi visszatükröződése – a semmi létezéssel való ellenpontozásának relatíve objektív megszövegezése is. A *tudomány* a létezés-valóság-igazság scientiája, mely a sapientia belátását és totalitását igénybe véve a szellemi parnasszus csúcsaira tör. Minden tudás az igazság párlata. Csupán az a kérdés: vajon minden tudás igaz-e?⁴⁴

Létezés és lehetőség után a valóság az az ismérv, mely az igazság-fogalom létrejöttéhez – s ennek ál-

landó birtoklásához – szorosan hozzátartozik. S bár valóságról csupán Én és létezés konfrontációja – és eme konfrontáció eredményessége – után beszélhetünk, hisz a valóság éppen ennek a szembesítésnek eredménye, ez a tény nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a valóságról mint autonóm szféráról s mint igazság-ismérvről beszéljünk. Goldmann a megteremtendő valóságra való fogadást – az ágostoni filozófia bizonyosság-elveivel ellentétben – a marxizmus princípiumai között tartja számon:⁴⁵ a valóság az idő aszimptotikus-ságával párhuzamosan – s ennek következtében – a társadalmi átalakítás célként tételezett terepe – és részint eszköze – lesz.

Az igazság valósággal való szerves kapcsolatát példázza az a tény is, hogy a valóság igazsága éppen a valóság, azaz: a valóság – ugyanúgy, mint az igazság – „tisztá” kategória: az, ami. A valóságon belül nem beszélhetünk sem objektumról, sem szubjektumról: ha objektumról szólnánk, ezzel óhatatlanul a szubjektum szemszögéből beszélénk – hisz csak a szubjektum számára van objektum –, ha pedig a szubjektummal azonosítanánk a valóságot, akkor éppen a valóságtól mint tiszta kategóriától térnénk el. Mert amennyiben kijelentjük, hogy a valóság szubjektív valóság, ezzel már a valóság (és a magánvalóság) lényegét tettük tönkre. A valóság ekképpen minősíthetetlen (a szó tág értelmében) a szubjektum és a szubjektummal adódó tudati világ számára, melynek ugyan megvan a maga valósága, hisz a szubjektum is valóságosan létezik. Ez nem jelenti azt, hogy a szubjektum nem képes valóságra vonatkozó valóságos ítéleteket, érzeteket, fogalmakat, következtetéseket stb. konstruálni; csupán arról van szó, hogy a tudati produktumok igazsága nem abból eredően helytálló, mivel a szubjektum a valóság szubjektív oldalának birtoklása folytán maga után vonja a produktumok érvényességét, hanem mivel a szubjektum a valóság totalitása folytán a valóság alá rendelt, s mivel részesül maga is a valóságból. Ugyanez a helyzet áll fenn az igazsággal: a szubjektum állításai nem azért igazak, mert az igazságot abszolút voltában

birtokoljuk, avagy mivel a szubjektum az igazságnál valaminő formában tökéletesebb, magasabbrendűbb és univerzálisabb lenne, nem: hanem mivel *a szubjektum is* – az igazság gnoszeológiai univerzalitása folytán, mely a létezés univerzalitásába szervesül – igaz.

Minthogy a tudomány kommutatív viszonyban álló tárgya és célja nem más, mint a valóság és az igazság, a tudomány szemszögéből vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az igazság valóság és viszont.

A tudományban két kategória azonosulásiának – illetőleg gyakorlati hegemonizálódásának – lehetünk tanúi, hisz semmi sem lehet igaz, ha nem valós, és semmi sem lehet valós, ha nem igaz. Az első eshetőség pejoratív értelemben vett költészet, a másik eshetőség konkrét megnyilvánulása pedig hamisság.

A Galilei-kérdéskörben *a természet sajátos jegyeket hordozó részlege a valóságnak*. A természet – ugyanolyanekppen, mint az Én a Létezésben – autonóm egység, mely a maga szféráján belül – sajátossága folytán – eltekinthet a valóság morális vetületeitől. Ez akkor is áll a fönti alaptétel értelmében, ha a valóság tudományba konkretizált igazsága – egy esetleges morálforradalom következtében – valóságos moralitással töltődik fel: a természet sajátosságát a valóságon belül semminemű általánosság nem vétőzhatja meg, a természet konkrétumát semmiféle morál nem gátolhatja a maga absztraktságával.

Hogy a természet milyen kiemelkedő szerepet játszik Galilei eszmerendszerében, azt megfigyelhetjük az *Il saggia*torében („A vizsgáló”): „A filozófia meg van írva abban a hatalmas könyvben, amely állandóan nyitva áll szemünk előtt (a világegyetemre gondolok), de nem érthetjük meg, ha előbb nem tanuljuk megérteni a nyelvet, ismerni a betűket, amelyekkel íródott. Ez a könyv a matematika nyelvén íródott, betűi háromszögek, körök és más mértani ábrák, amelyek nélkül lehetlenség megérteni emberi ésszel akár egyetlen szót is; ezek nélkül sötét útvesztőben bolyongunk oktalanul.”⁴⁶

A könyv-metafora alatt – bár Galilei expressis ver-

bis világegyetemet mond – a Természet rejtezkedik. A Galilei által emlegetett Filozófia pedig nem más, mint a Tudomány maga.

Németh László a Galilei-szövegből indulóan veszi át a metaforát, s midőn tudomány és teológia – azaz ráció és hit – közös gyökerének teszi meg emezt, ráérez lényegére és a Galilei-kérdéskörben megnyilvánuló fontosságára. „Mi, tudósok – mondja Németh Lászlónál Galilei – egyben hasonlítunk a teológusokhoz. Mi is Isten nagy könyvét olvassuk, a természetet.”⁴⁷

Ernst Bloch Galileire vonatkozó megállapításai a természet tanulmányozását az előrevetítés funkciójának szemszögéből tárgyalják. Az előrevetítés prognózis, az előidézés cél: a tudomány szerepe az összes adódó lehetőségek föltérképezésének elméleti és eme lehetőségek valóra váltásának gyakorlati munkájában áll. „Galilei óta az ember megtanulta gazdagítani természetismeretét. A természetes kapcsolatok nyomdokain haladva az ember technikába építette a természeti kötések (viszonyokat). Bacon a természet megcsönkítése ellen érvelt azzal: *natura parendo vincitur* – azaz a természet csupán engedelmességgel győzhető le. A természeti jelenségeket avégből kell mélyenszántó tanulmány tárgyává tenni, hogy a jelenségek törvényszabályait kivonatolva maguknak a jelenségeknek az előrejelzésére és előidézésére lehessünk képesek: lássunk, hogy előrelássunk – úgymond.”⁴⁸

Brecht a tudomány célját ugyancsak az előrelátásban és az előidézésben jelöli meg. A tudomány teleologikuma azonban szükségszerűen morális meghatározottságú, tehát ha valamiféle céllal számolhatunk a tudományban – legyen ez előrelátás vagy előidézés, használni akarás vagy tennivágyás –, ez mindenképpen az erkölcs területén vehető számba.

Brecht a tudomány előrevetítő szerepével párhuzamosan egy másfajta előrevetítéssel is él: nevezetesen az önmagáért való tudomány katasztrófális következményű előretörésének megidézésével. A tudomány mindenek ellenére a létezés terheinek megoldozója, az ember céljainak – humánus céljainak – humánus esz-

köze, végrehajtója és beteljesítője *kell* hogy legyen. Bár kérdés: a brechti koncepció Galileije mennyiben viszi véghez a tudomány által megfogalmazott céljait. Hisz a tudomány mint könnyítő hatalom a dilemma előtt álló embertudós „könnyebbik” utat választó választását is indokolhatja ekképp. A „könnyebbik” út igényének már a pusztá megfogalmazása is – s ennek célszerű igényként való kijelentése még inkább – magában rejti a Megtagadás lehetőségét: az etika háttérbe szorul, hisz az etika sohasem a zökkenőmentes ösvény elmélete – ellenkezőleg: a Harcé – azé, mely a Jó érvényesítését a Rossz érvénytelenítésével konkretizálja.

Mindazonáltal az igény szintjén Brecht megkísérli azoknak az etikai rugóknak a mozgásba hozását láttatni, melyek az embert önnön totalitásában – Kant *categoricus imperativus*ának szellemében – mindenmű minőségű tett, történés, folyamat és ok ellenére – meghatározzak. Az igény megfogalmazása – a cél tételes kitzúzése – függetlenül attól, hogy eme konkrét-absztrakt cél helytálló, tényleges-e vagy sem – az erkölcsiség opcionális lecsapódása, hisz csak és csakis a Jóért vágyakozhat, harcolhat és cselekedhet az ember: amennyiben a Rosszért indulna csatába, ez már egyenlő lenne a Rosszal. A teleologikum tehát mindig a Jó várományosa: a cél mindig morális, s ennek a moralitásnak célja mindig a Jó.

A természet föltárásából származó tudás a tudomány alapanyagát képezi. A „tudás a tudásért” elv a tudomány önkonzerváló és önfenntartó funkciójának szempontjából tehát nem elvetendő.

Ha eme tudás önmaga konzerválásának ürügyén mindenfajta moralitást és külsőleges teleologikumot kirekeszt magából, az erkölcsi emberiség szükségképpen szembekerül a tudománnyal.

„Én azt tartom – mondja Galilei Brechtnél –, a tudomány egyetlen célja megkönnyíteni a fáradságos emberi létet. Ha az önző hatalmasságoktól megfélemlített tudósok azzal töltik kedvüket, hogy tudást csupán a tudásért halmoznak – megnyomorítják a tudományt

és kárpád lesz minden új gép. [...] A szakadék egy nap olyan nagy lehet köztetek és köztük, hogy egy-egy új vívmány fölötti örömkialtásokra a gyűlölet egyetemmes jaja lesz a válasz.”⁴⁹

Milyen eszközökkel készíti elő a tudomány – önnön objektív célszerűsége⁵⁰ folytán – a morállal való kiegyezést? Az eszközök a gyakorlatban bizonyítják be életrevalóságukat; a gyakorlat pedig – Blochhal szólva – „nem más, mint a természetnek szegezett kérdés”.⁵¹

Két eszköz áll – virtuális eszköz persze! – a morállal való megbékélés lehetőségének érdekében a tudomány szolgálatában. Az egyik a maga absztraktságában, a másik önnön konkrétságában erősíti meg a tudományt: Galilei és tudománya egyiküket sem nélkülözheti: az *absztrakt* eszköz az *értelem*, a *konkrét* pedig a *távcső*.⁵²

Az értelem s ennek autonóm konkrétuma: a távcső a természethez intézett tudományos kérdés aktív megfogalmazói. Hogy a kérdésre érkezett válasz mennyiben földi a valóságot, ez az eszközök dolga; de hogy ez a válasz milyen átstrukturálódáson megy át, milyen célok, eszmények és ideológiák érdekében vettetik be, ez (már) a tudomány – illetőleg a tudomány moralitásának dolga. A tudomány moralitását a tudomány teleologikuma irányítja, ez a teleologikum, mint láttuk, az eszményi moralitás felé tendál. Mindennek ellenére az öncélú – avagy az önmagába bezárkózott – tudomány-modell lehetősége minduntalan kísért. „Az én véleményem szerint nekünk tudósoknak nem szabad magunktól azt kérdezni, hova vezet minket az igazság”⁵³ – mondja Galilei Brechnél.

Az értelem kétféle akcepcióban van jelen. Az egyik fölfogás a Jelentést célozza meg, a másik a jelentést konstruáló funkció betöltését elvégző Eszközt.

Brechnél különös erővel jelentkezik a Galilei személyében összpontosított értelem-kultusz. Az értelem – akár mint az Én funkciója (jelentéskonstruáló eszköze), akár mint az Én motiválásának és hatványra emelésének ideológiai célja (a Jelentés mint az Énre rávilágító cél) – rendkívüli szerepet játszik Galilei

racionalizmusának kidomborításakor. Sőt – esetenként – az Én nagylelkű pátoszának engedve, Brecht-nél Galilei az értelem emberiséggel való azonosítását is kimondja („Én hiszek az emberben, ami annyit tesz: hiszek az emberi értelemben! E hit nélkül ahhoz se lenne erőm, hogy felkeljek reggel az ágyból.”⁵⁴). Hogy e kijelentés mennyire vétetett a pátoszból s ennek az Én paradoxonjaiban kiéleződő feszültségéből, bizonyítja az a tény is, hogy Galilei kijelentése nem a bizonyosság, hanem *expressis verbis* a hit talajáról sarjad. A bizonyosság már az Én belterületén tönkremegy, ami marad, ami kivetítődik, az nem más, mint ami a maga rendjén konstruálónak tételezett Értelem konstruálását véghezviszi: a hit.

Ész és értelem harca tehát már a hit és bizonyosság, lehetőség és valóság ellentétpárjaiban előfeltételezett. Hogy Galilei kissé összemossa a kettőt, az egyéni-eszmei ingadozáson túlmenően a kor eszmeiségének átmeneti jellegéből is származik. Az Arisztotelész és Szent Tamás nevével fémjelzett eszmeiség – Platón (az augusztinizmuson keresztül) Schellingig ható Idea-tanáról nem is beszélve – még igen nyomatékosan érezteti hatását: a racionalizmus nem mentes a megelőző korok túlzásaitól: Descartes azt remélte, hogy az új tudomány fölfedezéseinek gyakorlati alkalmazásával rövidesen az emberi élet hosszúságát lehet tetemesen növelni. Kepler pedig legnagyobb tudományos megvalósításának a szférák zenéjének lekottázását tartotta.⁵⁵

„Atyám! – kiált föl Galilei Brecht darabjában –, az értelem győzött, nem én!”⁵⁶ Brecht Galilei-konceptiójában az értelem nemcsak célként, de okként is tételtesedik: az értelem győzelme az értelem okán teljesedik be, s nem csupán azért, mert a harc célja az értelem. Hisz *a beteljesült cél már nem cél*. A cél ekképp a valóságban oldódik föl: az értelem valóságossá – s következésképp megcáfolhatatlanná – válik. A valósággá lett értelem pedig a történelmi előrelátást végrehajtó Én vezetői elhivatottságát és megkérdőjelezhetetlen bizonyosságát hirdeti. Ennek függvényében az igazság is az értelem – *eme* értelem – függvényévé

válik, *azzá* az igazsággá, mely *ennek* az értelemnek – az Én rációjának – tárgya. „Csak az az igazság győzedelmeskedik – mondja Brechnél Galilei –, melyet mi juttatunk diadalra: az értelem harcát csak az értelmes emberek vívhatják meg.”⁵⁷

Bár az igazság minősége gyakorlati függvénye ugyan az értelemnek – hisz az értelem funkcionális tökéletességétől vagy tökéletlenségétől igen sok függ –, az igazság fogalmi-eszmei-végrehajtó eszköze mégis az értelem. E viszony dialektikája oly tökéletes, hogy bármely alaptagjának méltánytalan előbbrehozásával a viszony egyensúlyát bontanánk meg: igazság és értelem oly hegemonizálódáson megy át, hogy egyik vagy másik előnyben részesítésekor a helyzetszerű, avagy pszichológiai okokon túlmenően elsősorban ideológiai és apologetikai tényezők vehetnek részt, avagy oly meghatározók, melyek nem a bizonyosság – a konkrét bizonyosság: a Tudomány –, de ennek absztrakt változata: a Hit szférájába tartoznak, miképpen történik ez Brecht Galileijében (az értelem hite) és Németh László értelmezésében (az Igazság hite).

Az absztrakt-fogalmi-eszmei eszköz – az értelem – mellett a távcső az a konkrét eszköz, mely – az értelmezésekben föllelhető hiperbolizálástól eltekintve – az Igazság kutatásának és beteljesítésének aktív résztvevője lesz. „[. . .] ami itt igazán fontos – írja Rossi – és forradalmi változást jelent a tudós magatartásában, az Galilei bizalma egy olyan műszer iránt, amely a kézművesek világában született [...] és amelyet [...] a hivatalos tudomány [. . .] megvetett.”⁵⁸

Az értelmezések – mind Németh, mind Brecht – a teleszkópot a szimbolikus-allegorikus exegézis szférájába vonják. Németh László egy helyütt „égnek szegzett ágyú”-nak nevezi,⁵⁹ máshelyütt valamiféle laterna magicát lát benne⁶⁰. Brecht pedig erőteljes társadalmi töltettel telítve írja: „[...] kitepték a kezünkből a teleszkópot, és ráirányították kínzóikra”⁶¹; „[. . .] a tisztelők az ellenségénél is mohóbbak voltak a cél leleplezésében”⁶²; ez a cél manifeszt-kijelentését és szociális távlatokba helyezését jelentette.

Brecht, midőn az igaz és szép összefüggését Galilei személyében feleleveníti, gazdag filozófiatörténeti hagyományok eredményeire támaszkodhat. „[. . .] aki nem ismeri az igazságot, tökfilkó” – mondhatja Galileivel Brecht (s ezzel már egyértelműen a rációra és a filozófiára szavaz), majd hozzáfűzi: „De aki ismeri, és hazugságnak kiáltja ki, gonosztevő!”⁶³ – ezzel pedig tudomány és etika összefonódására tesz pontot. Németh László vallomásértékű kötetcíme – *Szerettem az igazságot* – ugyanerre utal: gnoszeologikum és etikum szerves kapcsolatára.

A Tárgy, a Ráció és az Idea képezik tehát a kérdés alappilléreit: a megismerendő, megismert és fölhasznált Tárgy (a Természet), a Funkciót és a Jelentést magába ölelő Ráció (Brechtnél az Én, Némethnél az Igazság), valamint a Logoszként fölöttünk lebegő Idea (Galilei racionalizmusa folytán ez mind Brechtnél, mind Németh Lászlónál a Rációval esik egybe).*

Galileiben az igazság kutatására serkentő indulat egyfajta categoricus imperativusként munkál: Galileiben – Németh László szavaival élve – „az igazság, mint anyában a gyermek, minden tilalom ellenére ott moco-rog [...], s világra kívánczik.”⁶⁴

Bár Németh László Galileije a következő szavakkal fordul Maculanóhoz: „Isten csak az erkölcs és a szeretet kérdéseiben tartotta fontosnak, hogy mintegy személyesen szóljon, az olyan kérdéseket, mint a természet szerkezete, tévelygő eszünk tornájául hagyta”⁶⁵, a kor szekularizálódó atmoszférájában aligha beszélhetünk keresztény erkölcsről az Egyház keretén kívül. Isten ekkor már erkölcs és igazság kérdését egyaránt az ember belátására bízta. Isten azonban még nem halt meg, még nem is vált deista szuperlényé, ki visszavonult a prosperáló világból. Isten a XVII. század számára még *van*, még létezik *ebben* a világban, még nem lépett ki pihenni a történelemből s a teremtett univerzumból, csupán egyszerűen már nem „érdekes”: erőforrásai apa-

* A keresztény teológiában természetesen a legfőbb igazságismérv: Isten.

dóban, energiái kimerültek, s sem etikai, sem kozmikus hatalomként már nem vesz részt a világ vezetésében. Mindenek ellenére *van* – habár *létezése* mind kevesebb és kevesebb evidenciával, erővel és realitással rendelkezik –, mindenek dacára *van*, s eme létnek kísérteisei – mint a halál előtti természetellenes megerősödés hullámai – még a barokkban való kiteljesedése, sőt! a Forradalomban való összeomlása után is, egészen Nietzsche vallás- és erkölcsfilozófiájáig – mindig jelen vannak az európai (világi) köztudatban.

Ha igazság és erkölcs kérdéseiben az ember szava nyer döntő súlyt – lett légyen ez akár abból kifolyólag, hogy Isten hatóereje „kimerülőfélben”, akár abból eredően, hogy az Én látványos előretörése alapjaiban átrendezte az európai szellemiség arculatát –, úgy erkölcs és igazság minősége a Középkor egyértelműségéből a görögség poliszemikus olümposzára tér vissza.

Az erkölcs úgyszintén, mint az igazság, a relativizmus szabadságával töltődik fel: Jehova abszolutikuma már a reneszánsz által fölélesztett Profánság szabadoságával cserélődik föl.

Míg a középkori Krisztus-kultuszra – s ennek magában a kultuszban gyökerező tolérance-ára – Isten rettenetes haragja minduntalan rátromfolt, az újkor katolikus Jézus-tisztelete egy merőben más erkölcsi alapállás mellett tesz hitet: itt Isten már-már csak hagyományőrző formulaként van jelen, s mindennek központja az ember-isten lesz, mely definíciószerűen is megfelel a racionalizmus ész- és embervallásának.

Racionalizmus és profanizált Krisztus között természetesen megvannak a divergenciák. Hisz míg a Megbocsátó-Krisztus – melynek alakja a racionalizmus morális személy-szimbólumának előképeként jelentkezik – alapvetően elnéző és Nagylelkű, addig a racionalizmus – akár filozófiai értelemben vett – egoizmusára⁶⁶ nem áll ugyanez. A Bűnbocsátó-Krisztus kereszthalála mintegy előjátéka a racionalizmus keretében történő keresztrefeszítés – az Én keresztrefeszítésével bekövetkező fordulat – bűnbocsánatával: az Én, minthogy a Világmegváltó szerepét sajátította ki ma-

gának, ezzel az összes egyén bűnét megtisztította a lelkiismeret poklától. Krisztus helyét az Én veszi át, s az új istenségben – az Énben – mindenfajta közösség s mindennemű közösségi tételes erkölcs eleve negálva van.

A keresztény erkölcsi Tolérance szinte észrevétlenül átsiklik az Anarchia Szabadságába. Az erkölcs az anarchia erkölcsé lesz, melyben simán megfér egymás mellett az olyan credo, mint „A magamfajta ember csak hason csúszva érhet el egy félig-meddig tisztességes állást. Te jól tudod, megvetem azokat, akiknek annyi eszük sincs, hogy a gyomrukra keressenek”⁶⁷; „Ha az akadályokat nézed, könnyen lehet két pont között a görbe a legrövidebb vonal”⁶⁸, és az olyan, mint „Elárultam a hivatásomat. Olyan embert, aki ezt teszi, nem szabad megtérni a tudósok sorában.”⁶⁹

Galilei Brechnél megjelenő bűnvallósa tulajdonképpen az Egyéni Én által az univerzális Én ellen elkövetett vétek vállalásával egyenlő. Galilei az univerzális Én által megtagadott közösséggel azonosítja egyéni Énjét: az egyéni Én létérdeke – érvel Brecht Galileije – éppúgy, mint a közösségé, az, hogy *fönnmaradjon*; s ez a bűne. Hisz az *univerzális Én* közösségi hatalmat szimbolizáló – valójában nagyon is partikuláris, (Molnár Gusztáv kifejezésével élve) nagyon is „egynemű” – abszolutikus szférája nem engedi meg az *egyéni Én* semmiféle indoklású autonómiáját, s abban az esetben még inkább nem, ha ez a tőle független határozat egy olyan közösségi motivációval társul, mint az önfenntartás.

*

Az a sokat ígérő induló, mely Brecht darabjában a Vándorénekes ajkáról elhangzik, s mely igazság és etikum egymásba játszására oly reményteljesen utal („Ti, kik szörnyű nyomorban éltek itt, / Fel, gyűjtsetek erőt és keljetek fel! / Hallgassátok a jó Galileit, / Mert ő a földi jóra megtanít. / S hogy szolga volt az ember, az kell itt: / Hogy ő legyen az úr és ő maga a mester!”⁷⁰), Németh László darabjában lemondó legyintéssé s erőtlen

nosztalgiává halkul: Galilei „olyan, mint az öreg vívó, elkezd s kiesik kezéből a kard”.⁷¹ „S úgy vagyok, mint aki csatába megy, s fél, hogy nincs hozzá szíve és ereje.”⁷²

Ennek ellenére a magáévá tett igazság oly erővel tölti föl Galileit, hogy ezen igazságtudat talajáról még az etikum gnoszeologikummal való szerves kapcsolata is létrejöhet: „Nem gondolkozott még tisztelendőséged, hogy a kíváncsiság, amely a tudóst teszi, milyen vad tájakra vetheti az embert, csak mert nincs ereje, amit megfogott, elereszteni”⁷³ – mondja Castellinek Galilei Németh darabjában. A „vad tájak” romantikája után a metafizikai nihil kísértetiesen borzongató – pascali – szellője csap meg bennünket Brechtnél: „Az igazság, Galilei úr, mindenféle különös helyzetekbe juttathat minket!”⁷⁴

S bár az „Új tudomány, új etika”⁷⁵ jelszava beigazolódnik, az új etika szinte kialakulásának pillanatától devalválódnak kezd, s hamarosan – nem várt rohamossággal – összeomlik. A roncsok alatt az alaptétel ugyanaz marad, mint az indulás pillanatában. Galilei ugyanazt mondja a Pör előtt és a Pör után is: „[...] én magammal vagyok elégedetlen”⁷⁶.

III. FEJEZET

Edax rerum?

„Az erkölcsstan számára fontos [...] – írja Kant –, hogy lehetőleg sem a cselekvésekben (adiaphora), sem az emberi jellemelekben ne ismerjen el átmeneteket.”⁷⁷ A morál tehát a kanti rendszerben nem rendelkezik egy dialektikus diszciplína sajátosságaival: a Jó és a Rossz nemcsak hogy egymástól jól körülhatárolt kategóriaként jelentkezik, de az átcsapás bárminémű lehetőségét is kizárja. A kettő között nincsenek átmeneti formák: az alap a transzcendált Jó, a Rossz pedig ennek bukott állapota, az elárult Jóból kivont Jó terméke. Minthogy a Rosszban nincs és nem lehet a Jó csupán negált formában, a Jó mint eme negáció tárgya

önnön tiszta formájában nem nyilvánulhat meg más-képp, mint abszolút Jó.⁷⁸

Ennek szellemében írja Kant: „A keresztény morálnak az a sajátossága, hogy az erkölcsi jót az erkölcsi rossztól nem mint mennyet és földet, hanem mint mennyet és poklot választja el [...], filozófiailag is helyes.”⁷⁹

Mindazonáltal Kant nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az ember valaha eljusson a schilleri eszméleti (és problematikus) ember regnumába: „[...] mivel a Jóból a Rosszba zuhanás (ha elgondoljuk, hogy ez a szabadságból ered) semmivel sem érthetőbb, mint a Rosszból a Jóba való visszaemelkedés – az utóbbinak a lehetőségét sem vitatjuk. Hiszen lelkünkben ama zuhanás ellenére ugyanúgy zeng a parancsolat: jobb emberekké kell lennünk [...]”⁸⁰ Kant a categoricus imperativusban látja a visszaemelkedés legmegbízhatóbb zálogát. Óhatatlanul fölmerül a kérdés: miként lehetséges eme ugrás, ha mindenféle átmenet – még lehetségszerűen is – eleve ki van zárva? Ha pedig az idő – mint mondja Kant a *Tiszta ész kritikájában*⁸¹ – nem más, mint az intuíció formája, miképpen tekinthetünk el tőle, ha az empíria területén a morális érzület tettebeli eredményeképpen *folyamatos fejlődésről* beszélünk?⁸²

Kant a választ abban látja, hogy az időt változatlanak posztulálja.⁸³ A változást az egzisztencia attribútumának könyveli el: az Idő ekképp a mozgástól s ennek sajátosságaitól tisztítódik meg. Az Idő nem változik, csupán a létezés változik az Időben, illetőleg a változó létezése az, ami a változásokat mintegy elszenved (s itt *változó* és *létező* definíciós-visszaható dialektikája érvényesül). Minden, ami a jelenségben változatlan, azaz minden (létezésbeni) szubsztancia az Időre utal, hisz csak a szubsztanciában határozható meg a jelenségek egymásra következése és egyidejűsége.

E teória veszélye abban rejlik, hogy az Idő ilyen-nemű abszolutizálása a Nihil abszolútumával való azonosítás lehetőségét hordja magában. Bár Kant ezt azonosításként próbálja áthidalni, hogy az Időt az intuíció

formájának teszi meg – s ezzel belülről is megtámogatja azt, ami kívülről a Nihil felé tartó ellentmondásokkal terhes –, sőt még azt is megengedi, hogy minden jelenség tekintetében az Idő „szükségszerűen objektív”⁸⁴ legyen, ez a próbálkozás mégsem jár elegendő sikerrel: kívülről a változástól való megfosztottság, belülről pedig a szubjektumból való kilépés⁸³ kárhoztatja Nihillel való egybeesésre az Időt.

Schiller részben a kanti modell tisztázását célozza, midőn ezt írja: „A személy tehát kell hogy maga saját alapja legyen, mert a maradandó nem folyhat a változásból;”⁸⁶ s így megkapjuk először is az abszolút, önmagában megalapozott lét fogalmát, azaz a *szabadságot*. Az állapotnak [...], minthogy nem a személy által van, tehát nem abszolút, [...] *be* kell következnie; [...] így megkapjuk [...] minden függő lét vagy létrejövés feltételét, az *időt*. Idő nélkül, azaz anélkül, hogy azzá válnék, sohasem lenne meghatározott lény; személyisége a képesség szerint egzisztálna ugyan, de nem valósággal.”⁸⁷

Idő és Morál dialektikájára Schiller akkor utal, midőn az *állam*⁸⁸ fogalmában a kettő emberbeli lecsapódását dialektikusan kiegyenlítettnek látja a morális, avagy eszmebeli ember javára. Mindez a természeti teremtés morális leképezése:⁸⁹ a fizikai teremtés következménye a *mátság* – az emberi teremtés – a *morál* – *mátságában* kellene megkettőződjön; kellene – de nincs, azaz az ember még nem végezte el a morálteremtés természetteremtéssel adekvát munkáját, még nem teremtett morált, csak *teóriát*. A morál megragad a teória ingoványán, az erkölcs mindvégig csak az opciók síkján mozog, a megvalósítás csak a vágyalom fellegráiban azaz egy merőben transzcendált, belénk vetített képességben, egyfajta átvett morálidea-tanban – létezik, melyből hiányzik a morál alapvetősége – a *föltétlenség* –, s melynek kényszerűségét szabadságnak, adottságát pedig valóságnak képzeljük. Schiller a morál föltétlenségéből – igaz, hogy e föltétlenséget célként, s nem okként veszi – az idő tagadásáig jut el: ekképpen az

idő legyőzésének legfontosabb eszköze éppen a morál lesz.⁹⁰

Kant a transzcendens morál kényszerűségét a categoricus imperativus morálba való szerves beépítésével szentesíti. Ez azonban mit sem változtat a morál transzcendens voltán: a morál minden a priori föltétlen föltételességének következtében – nem az emberi önteremtés szabadságának, de a Természet (*Schiller*), avagy Isten (*Ágoston*) adott és kényszerű transzcendenciájának (emberben mindenképpen degradálódott) kivetítődése.

A schilleri teremtés-koncepcióban igen fontos helyet tölt be a *forma*. Az ember „személyisége [...] – írja – csupán képessége egy lehetséges végtelen megnyilatkozásnak. [...] Igaz, hogy csakis érzékisége teszi képességét hatóerővé, de csakis személyisége teszi működését az ő működésévé. Hogy tehát ne legyen a világ csupán, formát kell adnia az anyagnak; hogy ne legyen forma csupán, valóságot kell adnia a képességnek, amelyet magában hord. Akkor valósítja meg a formát, ha megteremti az időt [...], akkor formálja az anyagot, ha az időt ismét megszünteti [...]”⁹¹

Figyelembe véve az esztétika szerepét a schilleri morál-utópiában, a forma schilleri hangsúlyozása teljesen indokoltnak tűnik. A forma az a konkrétum, mely által egyáltalában tudomást vehetünk magunkról és a világról mint konkrétumokról. „Az ember a maga *fizikai* állapotában csupán elszenvedi a természet hatalmát; megszabadul ettől a hatalomtól az *esztétikai* állapotban, s uralkodik rajta a *morális* állapotban.”⁹² Forma és élet pedig a szépség univerzáléjában összpontosul. „A szép tehát *tárgy* ugyan számunkra, mert az elmélkedés az a feltétel, mely mellett érzetünk van róla, egyúttal azonban *alanyiségünk állapota*, mert az érzés az a feltétel, amely mellett képzetünk van róla. Tehát forma ugyan, mert szemléljük, egyúttal azonban élet, mert érezzük. Egyszóval: egyszerre állapotunk és tettünk.”⁹³

Élet és forma szépbeni dialektikája azonban az egyértelmű morálteremtés empirikus megvalósítását korántsem szavatolja.

Lehetőséget nyújt ugyan rá – hisz az esztétikai állapot tudati meghatározottsága a morális állapot teremtő meghatározottsága felé kiiktathatatlan láncszem –, de ez a lehetőség éppen magánvalóságában képezi a morális állapotra törekvő morális tudat tengelyét, nem pedig magáértvalóságában; a lehetőség magáértvalósága – az empíriában megszületett lehetőség – az esztétikai állapotban már nem lehet benne, hisz az esztétikai állapot még a természethatalomtól való megszabadulás állapota, a morális állapotban pedig – ennek hipotetikus és vegytiszta formájában – még annyira sem lehet benne, mint az esztétikai állapotban, hisz ez már a természethatalom antimorális és empirikus szférája fölött aratott győzelem antiempirikus és hipermorális állapota.

Noha Schiller a moralitás empirikus beteljesítését a morális állapot hipotetikumába próbálja beépíteni – anélkül azonban, hogy eme morális állapot merőben idealisztikus voltát hangsúlyozná –, eme empíria – a morál beteljesítése –, mely ugyanúgy, mint a morális állapot, csupáncsak (hipotetikusan) lehetőségyszerű – kívül reked a morális állapot posztulált boldogságából. S ez nem csupán abból adódik, hogy mind a *morális állapot*, miképp célállapot, mind az esztétikai állapotban már csíráiban meglévő *morálempíria* nem más, mint hipotetikum, de elsősorban abból ered, hogy a schilleri terminológiában fizikai embernek nevezett ember empirikus morálját éppen egy nem-empirikus morál-koncepció szabályozza. Ekképp a morál föltétlenségét az adja, hogy sohasem valósul meg az empíriában, hisz amennyiben megvalósulna, többé nem lenne szükség a morálra: a morál empíriája a morált magát szünteti meg. Nietzsche erre irányuló, költőien merész kísérlete – mely egyedülállóságában megrendítő – szembezőköen bizonyítja ezt.

Schiller nem ért tökéletesen egyet a kanti folyamatos fejlődéssel. „A tiszta morális ösztön a feltétlenülre irányul; *számára nincs idő*, s a jövő neki jelenné lesz, mihelyt szükségszerűen kell a jelenből fejlődnie.”⁹⁴

A kanti átmenetnélküliség – mely mind az Idő, mind a Morál síkján megnyilvánul a kanti rendszerben – Schillernél módosul. „Mivel mindaz, ami az időben van – írja Schiller – *egymás után* van, azért az, hogy valami van, kizár minden mást.”⁹⁵ Lényegében ugyan ez a kizárás megy végbe akkor, midőn Kanttal ellentétben az idő megosztását véghezvisszük: „Hogy egy alakot leírjunk a térben, *határolnunk* kell a végtelen tért; hogy elképzeljünk változást az időben, *meg* kell *osztanunk* az idő egészét.”⁹⁶ „Csak korlátok által jutunk tehát a realitáshoz, csak *negáció*, vagyis kizárás által a *pozícióhoz*, vagyis valóságos tételezéshez.”⁹⁷

„[...] az ember a puszta léttel kezdi, hogy formával fejezze be [...].”⁹⁸ Ám „ha az ember *valója szerint* csak forma, akkor *nincs* formája, s az állapottal következésképp megszűnt a személy is”⁹⁹. ... S itt jön be a schilleri lélek-fogalom, mely a valóság szerinti forma sterilizációját az abszolút Én dialektikájával eleveníti meg.

„Az emberi szellem állapota minden meghatározás *előtt* – írja – [...] határtalan meghatározottság. [...] a lehetségesnek e tág birodalmában nincs semmi tételezve, tehát nincs is még semmi kizárva, azért a meghatározásnélküliségnek ezt az állapotát *üres végtelenségnek* lehet nevezni, s ezt semmiképpen sem szabad összetéveszteni a végtelen ürességgel.”¹⁰⁰ „A lélek meghatározható, pusztán amennyiben egyáltalán nem meghatározott; de meghatározható annyiban is, amennyiben nem kizárólagosan meghatározott, azaz meghatározása mellett nem korlátozott. Amaz puszta meghatározásnélküliség (nincs korlátja, mert nincs realitása); emez az esztétikai meghatározhatóság (nincs korlátja, mert egyesített minden realitást). A lélek meghatározott, amennyiben egyáltalán csak korlátozott; de meghatározott annyiban is, amennyiben önmagát korlátozza saját abszolút képességéből. Az első eset akkor áll fenn, ha érzékel, a másik akkor, ha gondolkodik.”¹⁰¹

A kanti elméletből kitagadott *átmenet* jogosságát támasztja alá az a tény is, hogy az embert az abszolút Jóból az abszolút Rossz állapotába juttató *bukás* lényegét tekintve *átmenet*. Amennyiben a Jóról a Rosszra

való átmenet *nem* ment végbe, a bukás aktusa sem létezett.

A Morál nemcsak hogy nem tekinthető ezen okokból átmenetmentesnek, de határolt határozatlanságában sem más, mint átmenet.

A Morál – szintűgy, mint a Bukás – a Jó és a Rossz középútján foglal helyet. S bár a Bukást a Morál tendenciaszerűen „megfordítja” s voltaképpen ugyanazt a híd-funkciót tölti be negatív előjellel, miképp a Bukás, a Morál két lényeges eltérést mutat a Bukással szemben: egyfelől, míg a Bűnbeesés az empiriában jut el a Rosszhoz, a Morál per definitionem csupán aszimptotikusan érinti (s így is csak az absztrakcióban) a Jót; másfelől, s ez szervesen kötődik előbbi megállapításainkhoz, lévén a Morál a Bukás következménye mint az empiria (a Bukás) kiegészítője, a Morál elméleti diszciplínaként sokkal kevesebb nyomatékkal bír, mint a realitásba szervesen beleágyazódott – empirikus – Bukás.

A Morál mint a fatális félrelépés helyrehozatalának teóriája nem léphet be az empiria területére, hisz mihelyst megtenné, ez egy második Bukással lenne egyértelmű; következésképpen nem tehet mást, mint hogy leképezi önmaga empiriájának ideáját az absztrakcióban. Az irrealitás realitása ekképp a Morálban szentesül: a Morál nem tud átlépni azon, aminek árnyéka – az empirián –, s így az empiria irreális realitás-konstruálása a Morálban teljesül be.

Valójában a Morál tehetetlensége egy második Bukással ér föl. A Morál tehetetlensége a Morál számára *nem* empiria, a Bukás – s az ezzel fémjelzett Realitás – számára viszont egyértelműen az. A morál nélküli ontológiai Bukást – ez az emberiség első morális tette – a Morál ontológiai Bukása egészíti ki – ez pedig az emberiség etemális ontológiai tétével egyenlő.

A Bukás realitását két dolog támogatja: egyrészt a Morált megelőző, Morál-nélküli ember ontológiai bukásának realitása – a halálé – az *eredendő* morális tett, a *bűn* (ez egyértelmű ontológiailag a Halállal); másrészt

a Morál morális kudarcának a realitása – a *Rossz valósága és empíriája*.

A teória az empíria realitása elé állítva szükségszerűen meghasonlik önmagával s kompromisszumot köt az empíriával: ezentúl már nemcsak hogy nem tud, de totálisan nem is akarhat – még önmagában sem – az empíria fölé kerekedni: a Morál elfogadja a Bukás realitását, s anélkül hogy azt vezetni próbálná, megfogja a Rossz kezét.

Idő és Morál összefüggésében a Morál számára minden fatálissá válhat.

Hisz ha az Idő (Kant kapcsán fölvetett) rokonítása a Nihillel helytálló, a Bukás mint az Idő tettlegessége szükségszerűen a Morál (teljes) megsemmisítésére törekszik. Ha tehát a Bukás realitása – lett légyen a halál vagy a Rossz reális formájában – eluralkodik a Morál fölött, s ha a Bukás a Morál sziszifuszi tudatát az elmúlás vagy a Rossz tudatával mintegy reálisan megkísérteni képes, ez a Morál megszűnését jelentené.

A Morál irrealitása következésképpen az az egyetlen realitás a Morál számára, melyet a Bukás önmaga számára mindhiába igyekszik realitássá tenni. Az a morálrealitás, mely nem irreális a Bukás számára, szükségszerűen a Bukás halálban vagy Rosszban konkretizált realitásába torkollik, az viszont, mely a Bukás számára irreális, elidegeníthetetlenül a Morál reáliája.

A Morál föltétlensége irreális realitásában rejlik; ez távolabbról ontológia és morál viszonyrendszerét tükrözi; az ontológia mint a véges végtelenség diszciplináris empíriája megteremti önnön empíria-tudatát, a végtelen végességet tagadó – valójában azonban ezt átélő – teóriát: a Morált. Az empíriát meghaladni pusztán az irrealitásban lehet, ám az irrealitásban eltűnik minden empíria. A Morál minduntalan igyekszik kivonni magát az ontológiával szükségszerűen adódó Bukás, Idő és Realitás empíriái alól, s ez részben sikerül is az irreális realitás megkonstruálásakor (s ekkor voltaképpen nem tesz egyebet, mint hogy az empíria dialektikáját képezi le; lásd Idő és Morál, Morál és Létezés véges végtelen-

ségét), ám pusztán létezésétől fogva távolról sem mentesülhet az empiriával való szembesülés kérdéseinek megfelelése-megválaszolása alól. (A szembesülés kérdései nemcsak a morál ontológiai meghatározottsága okán, de önmaga irreális realitásának morális szempontból megkérdőjelezett tudatosságából fakadnak; a Morálra való morális rákérdezés csak a Morálban mehet végbe.)

Megsemmisítheti-e az Idő – s ennek empiriája – a Morált?

Galilei esetében tudatosodik ennek veszélye.

Mert bár az ontológia empiriáitól eltekintve – és empiriáival egyetemben – mintegy állandó utánpótlásul szolgál a Morál számára, a Kant által megidézett Időbe-zárt ontológia nem képes szétfeszíteni önmaga adottságát, nem képes kitörni az Időből és önmagából. A kísérlet maximuma a *Morál*, minimuma az *élet*.

„[...] az időnek a végtelen lehetőség által meghatározott egész valósága nem más, mint a mindenség”¹⁰² – mondja Schelling. „A véges dolog – folytatja – [...] minden időben az, ami az adott pillanatban lehet, nem pedig az, ami lényege szerint lehetne. Mert a lényeg mindenkor végtelen mindenben, s ennek folytán azok a dolgok végesek, amelyekben különbözik a forma és a lényeg, amaz véges, ez végtelen [...]”¹⁰³ „E végtelen végesség pedig az idő, és a dolog végtelenje az időnek a lehetőségét és az elvét tartalmazza, a dolog végessége pedig a valóságot.”¹⁰⁴ „[...] a véges pedig – bár önmagában egyenlő a végtelennel – olyan isten, ki saját akaratából szenvedővé vált, és alá van vetve az idő feltételeinek.”¹⁰⁵

Az empiria és az absztrakció szintjén a végessel mint konkrétummal nem találkozunk csak a végtelen ontológiai megnyilvánulásának egyedi és egyéni szintjén. Ez a szkepszis „ellenszere”, hisz ha a végességet nem terjeszthetjük ki az ontológia általánosságára, akkor mire irányul a szkepszis? A végtelenre, melynek *konkrétuma* és számunkra *adott valósága* a véges? Avagy a végesre, mely végességében *megszakíthatatlanul* és *állandóan* a végtelenre *utal*?!

Hisz ha a véges leképezi mégoly merőben véges formában is a végtelent, amiképpen ezt teszi s ekképpen a végtelen számunkra való megfogható formáját létrehozza, és ha a véges a leképezésből kifolyólag egyértelműen csak egy valamire – a végtelenre – utal, úgy a szkepszis szükségszerűen csak az abszolút megismerés empiriáját hiányolhatja, ez pedig bármely empirikus tudatban, mely nem fér bele a fichtei Én abszolút lehetőségébe – lehetetlenség.

Az időnek mint végtelen végességnek *kontinuatív* kifejeződése a *történelem*: itt a végesség hangsúlyozott; *diszkontinuatív* kifejeződése – melyben a végtelen nyomatékosul – a *tartam*.

Gnoszeológiailag *külső idővel* (az objektum idejével) és *belső idővel* (a szubjektum idejével) számolhatunk. Az objektum ideje – a *külső idő* – a belső időt úgy foglalja magába, hogy a szubjektum pusztán nem meditálhat magára csak mint objektumra; ezért a történelem a külső időben zajlik. A külső időt tehát önmagát objektumnak tételezeten éli meg a szubjektum (s itt nem föltétlenül az emberi szubjektumról, de a létezés „élan”-járól van szó). Kérdéses azonban, hogy találkozunk eme objektiváció olyan változatával, melyből az objektiváció ki lenne iktatva: az objektiváció bármely ideális és pusztán teoretikus-eszmei ideája semmiképpen sem magánvalóan objektivált. Mihelyst a külső időbeli létezőben a szubjektum szubjektumra irányuló következtetései azonképpen alakulnak, hogy a végeredmény egyértelműen az objektumra utal – így a külső időben létező objektum megszűnik a szubjektum számára s csak magánvalóságában létezik –, az idő gnoszeológiai fogalma szükségszerűen a belső idő szférájába kerül át. – Ezzel korántsem zártuk ki annak lehetőségét, hogy a külső időben a szubjektum másra is gondolhatna, mint önnön objektumként tételezett valóságára; ellenkezőleg: a külső idő éppen az objektum ideje, melyben a szubjektum objektum volta csak mint szükségszerű és elengedhetetlen megszorítás jelentkezik.

A belső idő – minden viszonylagos autonómiája mellett – a külső időt tükrözi, s ezt nem azért, mintha a külső időtől nem lenne (lehetne) független, hisz a tükrözés sem a külső, sem a belső idő létezéséből – avagy ennek negációjából (meghaladásából) –, hanem a legáltalánosabb értelemben vett *gnoszeológiai érzékenységből* – mi a szubjektum alapvetősége – származik. A gnoszeológiai érzékenység – mely a szubjektum alapvetésében immár a szubjektum ontológiai státusára is beszédesen utal – a külső időben az ontológiai státuálást végzi el az objektum szintjén (s egyben a szubjektum végességét az objektum végességiében láttatja); a belső idő tükrözés-gnoszeológiájában a szubjektum gnoszeológiai végtelenségét posztulálja a szubjektum számára. – Ilyenképp lehetséges, hogy a szubjektum az időt egyrészt *tudja* – a külső időben –, másrészt *megélje* – a belső időben.

Az idő kontinuatív és diszkontinuatív kifejeződései-nek (történelem és tartalom) kategóriái: a *kor*, a *korszak* és az *időpont*.¹⁰⁶

A kor (és korszak) konkrétumai azokra az empíriákra világítanak rá, melyek egyrészt meghaladandóknak, másrészt egy másfajta moralitás által meghaladottaknak könyveitettek el a morális tudat számára,

Galilei alakjának (világ)irodalmi lecsapódásai a kérdés filozófiai megközelítésének lehetősége előtt tárják tágra a kaput. Galilei sem Németh László, sem Brecht értelmezésében nem reked ki az alapvető bölcséleti jellegű leírás adta igazságok s ezek kritikai vizsgálatának a szférájából; Németh László és Brecht *értelmezése* az irodalmi leképezés esztétikumán túl a filozófiai vizsgálódás aktív – és ezen folyamatban átstrukturált és átstrukturálódott kritikai hozzáállás – konkrét és plasztikus terméke. A két mű esztétikumát – a nyelvi, mimetikus (érzéki), gondolati stb. tényezőkön túlmenően – a két mű morális töltete szabja meg; ebben pedig mind Morál és Idő, mind Morál és Ontológia (s az ide kötődő problémamasorozat) benne van.

Ugyanaz a *konfrontáció*, mellyel a Morál kerül a maga rendjén szükségszerűen szembe, jelentkezik a *morális*

konfrontációban, mely Németh darabjában a *közelítés-azonosítás*, Brechnél az *elidegenítés* szintjén van jelen. Az a konfrontáció, melyben a Morál találatik, az Én és a Nem-Én, a Hős és a Világ ellentétpárban kettőződik meg újra: a *válasz* csak *morális* lehet – ha az ontológiai válasz pozitívumától: az élettől, avagy ennek ellentététől, a negatív ontológiai választól – az öngyilkosságtól – eltekintünk. Sem az élet, sem az öngyilkosság nem lehet morális válasz (az öngyilkosságnak az *okai* lehetnek csupán morálisak): az étellel kötődő morális válasz – s ugyanígy az öngyilkosság esetében – csupán ennek *szemléletében*, s *nem aktusában* bontakozik elő.

Mindkét darabban a legmegdöbbentőbb az, hogy ha ontológiai öngyilkosságnak nem is, de egy ezzel fölérő *morális öngyilkosságnak* lehetünk tanúi.

A konfrontációt követő válasz moralitása morális válaszban érhető tetten.

Németh László Galileije morális öngyilkosságának oka az Igazság töretlen követése; a morális öngyilkosság mint válasz moralitása az Igazság-követésben merül ki; kérdés azonban, hogy az elveszett morált pótolja-e az így megteremtett morál: az *egy célért mindent* föláldozó morális egyértelműség.

Brechnél a morális öngyilkosság nem annyira okozat mely az Én-kultuszról adódik/adódna. Inkább ok, mely által az Én „erkölcsi” hatalomrajutásának alapzata létrejön. Némethnél a megtagadás a morális öngyilkosság aktusa, melyben az erkölcsi Jót megtestesítő *én* moralitása megsemmisült egy magasabb rendűnek tetelezett moralitás magvalósításáért; Brechnél a morális öngyilkosság már a kezdet kezdetén adott: a megtagadás ennek csak a konkrétumok síkján megnyilvánult orgazmusa; a megtagadásban az Én nemhogy halálán – mint Németh László darabjában –, de hatalma tetőpontján a klasszikus Morált legyőző Én- és önbeteljesítés zenitjén – van.

A morális kérdések kimerítő tanulmányozását e munka keretében elsőrendűen az a tény indokolja, hogy a *megtagadást* – mely a Galilei-problémakör alapját ké-

pezi – másként sem foghatjuk föl, mint *morális* szemszögből. Galilei alakja a megtagadás aktusának premisszáiból és következményeiből vizsgálva lesz ilyené vagy olyanná: mindkét dráma alapvetően a *morál drámája*, s *Galilei par excellence morális hős*.

Idő és Morál összefüggéseit villantja föl a műgenezis problematikája is. Németh László egy *sajátos*, Brecht az *általános moralitás történelme* felől közelíti meg Galileit: eme sajátos, illetve általános történelmiség empiriái felől; Brecht az 1938–39-es európai korhangulatban nem interpretálhatja másképp a történelmi empiriákat, mint az általános moralitás szemszögéből, úgy, hogy az elidegenítés eszközén keresztül a sajátos moralitás rovására mond ítéletet; Németh László 1953-as Európájában a sajátos moralitás szüksége és igénylése kerül előtérbe, mely messianisztikus, de mindenképpen őszinte módon megkérdőjelezi a kor morálgyakorlatát s ezzel együtt ennek általános moralitását. Mindez a történelmi morálgyakorlat műgenezisben közrejátszó szerepéből kifolyólag történik egy sajátos és egy általános moralitás égisze alatt; teleológiájukat tekintve a sajátos és az általános moralitás helyet cserél. A Németh László művében megjelenő moralitás általánosabb lesz – hisz az Igazság-keresés moralitásába az Én-vallás moralitása mindenképpen beletartozik –; a Brecht által bemutatott moralitás pedig sajátosabb az általánosabb moralitás (Németh Galileije) viszonylatában. A morálgyakorlat szempontjából azonban sajátosnak (változatlanul) a Németh által, illetőleg általánosnak a Brecht által bemutatott moralitás marad.

Ontológiaiilag természetesen mindkét moralitás egyformán pregnáns. Nem mondhatjuk, hogy egyik általánosabban (szubsztanciálisabban) vagy sajátosabban (akcidentálisabban) létezik, mint a másik. Mindkét moralitás teljesen hatalmába keríti gyakorlóit, s a műveket ennek szellemében rendezi: hős és szerző, szerző és mű – a befogadó moralitásától eltekintve – mindkét esetben egy bizonyos moralitás függvényében alakul át egymást kiegészítő, kölcsönös viszonyrendszerre e moralitástól való alkalmi eltérések, megcsuszamlások és inter-

ferenciák néha-néha fölillantott történései ellenére. – Szerző és mű összefüggésében a moralitás-választás mindig a morálgyakorlat függvényében történik; ilyenképpen a moralitás-választás mindig annak a történelmi morálgyakorlatnak a meghaladásaként jelentkezik, amelyik ezt a moralitás-választást determinálta.

„Galilei [...] arca, mint a szikla, melyről minden fölöslegest lehordott az idő”¹⁰⁷: íme a sajátos moralitásnak a morálgyakorlat által kicsiszolt premisszái; a morálgyakorlat eróziója olyannyira megviseli a Morál egész létezését, hogy ami esetünkben moráleméleti kiindulópontul szolgálhat, az a Morál legzártabb magánvalóságába burkolózik, a Morál végső szubsztanciájába vonul vissza – a legintimebb és legvitálisabb régióba –; innen kell előbányásznia az Írónak azokat az elemeket, melyek a morálgyakorlaton fölülemelkedő moralitást – az Igazság-keresés abszolutikus moralitását – a műben létrehozzák.

Az Idő – s ennek empíriái – minden fölös erkölcsinda előtt elzárják az utat: a terep tiszta marad – jöhet a Morál legmélye, melyet már nem támogat semminemű ideologizált morál-tudat, avagy korumpált morálgyakorlat. A Morál maga tiszta és lényegi formájában – azaz teljes formanélküliségben – kell hogy ténykedjen; eszközképp számára nem állhat más, csak egy steril és éteri moralitás – ez önmaga tudatának konkrétuma –; ez máshoz sem vezethet, mint a csupán önnön tudatában létező Morál konstatálásához. A tiszta Morál – avagy a morálszubsztancia szempontjából – az egyetlen valóban adekvát megnyilvánulási „forma” az önnön (morál)tudatában való létezés formája: ez azonban nem árul el annál többet, mint hogy eme Morál létezik.

Az erkölcsi mély-tudat nincs *hova* fölszínre törjön. Galilei arcáról mindent lehordott az Idő: ami maradt – az arc –, az csupán funkciótlan – üres – forma, mely nem más, mint az Idő játékszere.

„[...] valami prédára hagyott vén bánya vagyok”¹⁰⁸ – mondja Galilei. A Morál kimerült, megszűnt jelenle-

vőnek lenni e Világban, s csak a Múlt végtelen befejezettségében egzisztálhat. A morálgyakorlat megsemmisíti a Morált, s a moráleméletet az Idő – pontosabban a Múlt – szférájába utalja. A morálemélet állandó ámokfutásra ítéltetett: a morálteória – ha az Idő függvénye – sohasem függetlenítheti és sohasem különítheti el reálisan – azaz számára: teoretikusan – magától az Időt; így a morálteória voltaképpen nem igazi elmélet, csupán ennek temporális teste – azaz csak ideologizált és az ideológiától nem függetlenedett teória –, ennyiben pedig épp az elmélet sajátosságainak mond ellent. A teória menthetetlenül átcsúszik az ideológia kategóriájába, amennyiben azonban ideológiáról beszélhetünk, úgy ez a morálteória ideológia-empíriában való megszüntetését jelenti. – Ha tehát a morálteóriát az Időnek rendeljük alá, ideológiába torkollunk, s a morálteória helyét egy ideologizált morálgyakorlat – voltaképpen a Múltba fullasztott Morál morális halála – váltja föl. „[...] csak pislog bennem a jelen s minden pillanatban a múltba esek vissza”¹⁰⁹ – vallja Galilei, s itt már nem a moralitás időbeliségbe empirizált formájával, de az Idő empíriáiból – s empíriái által – kicsiszolódott moralitással – valójában: az Idő moralitásával, a nem erkölcsi értelemben vett amoralitással (egyfajta Morál-nélküli moralitással) – állunk szemközt. Hisz „az öregség nemcsak teher, ilyen esetekben oltalom is”¹¹⁰ – sugalmazza Castelli Galileinek, s Galilei ráhagyja: „Igen. S néha úgy bújok bele, mint ravaszkoldus a rongyaiba.”¹¹¹

Csakhogy míg Brecht Galileijében mindvégig a morálgyakorlat uralja a színt, addig Németh László darabjában egy merőben újszerű morálemélet kivitelezése felé mutat az események láncolata.

Brecht Galileije egy már megteremtett – és a gyakorlat által empirizált-ideologizált – morálgyakorlat talaján áll a darab egészében, mely gyakorlatba ültetett és fejlődésre képtelen zártsága – az ÉN abszolútuma – folytán csak belterjesülni és elsekélyesedni ké-

pes; Németh László színművében azonban a végkifejlet felé nyílegyenesen törekvő morálteória-teremtés tudatos vállalásával – sőt! ennek tudatos radikalizálódásával – számolhatunk, mely épp tárgyának végtelensége – az Igazság aszimptotikus megközelítésének – okán maga is végtelen.

Németh darabjában Galilei *első morális tette* Galilei *utolsó tette* – a megtagadás. Brechtnél nem beszélhetünk ilyenről: Galileinek egyetlen tette sem morális, még az utolsó sem, az, amikor átadja Andreának a *Discorsi* kéziratát.

Bár Németh Galileijének morálteóriájában is égetően fölmerül az a dilemma, melynek szimbólumává Galilei tette meg az utókor („[...] itt az európai tudományról van szó – valami szörnyű szakadás megelőzéséért kéne hadakozni”¹¹²), a dilemma megoldására nem a Galilei egyéni morálteóriája hivatott, hanem az emberiség moralitása, mely azonban konkrétan nem egy univerzális morálteóriából, de egy konkrét morálgyakorlatból áll. Ez azonban nem képes a morálgyakorlatot – azaz önmagát – s ennek erkölcsi szempontú amoralitását meghaladni; ez lehetetlenség, hisz ezt csak a morálelmélet viheti véghez, másrészt ha ez lehetséges is lenne – azaz ha a morálgyakorlat önmaga állandó meghaladásából amoralitását is megszüntethetné –, akkor sem jutna messzire, hisz ez a folyamat új morálgyakorlat életbe ültetését jelentené, mely a maga rendjén önnön amoralitását szükségszerűen kitermelné. Hisz a Morálnak éppen a gyakorlata szüli eme gyakorlat amoralitását; a morálempíria amoralitása a morálgyakorlatban mindennemű morálteória cáfolatát nyújtja. Innen adódik a morálteória állandó megújulása s morálgyakorlathoz fűződő szerves kapcsolata, valamint alapvető jelentősége a Morálon belül. A Morál – szubsztanciáján kívül – valójában pusztán a morálteóriában egzisztál, a morálgyakorlatban csupán illuzórikus és konvertált formájában – a morálempíriában – van jelen. A tiszta Morál szempontjából – márpedig az igazi Morál csakis

tiszta Morál lehet – a Morál dialektikusan van jelen: azaz létezik is (a morálteóriában), meg nem is (a morálgyakorlatban); a morálgyakorlatban a Morál tehát a maga élettelen és pusztán formális – vagyis semmine-mű szubsztanciát nem tartalmazó – funkciójában jelentkezik, anélkül hogy képes lenne teremtésre vagy szubsztancializálódásra.

Brecht Galileijében az Én-tudat kultikus fejlődése természetesen nem zárja ki egy bizonyos moralitás döntő szerepét. Ez azonban nem a tiszta Morál, de ennek konvertált formája – a morálgyakorlat – talaján állva jelentős. (Ugyanez a helyzet a tudomány teleologikumából adódó moralitással.)

Németh László Galileijének morálteremtése szükségszerű: a pusztá morálgyakorlat szintjéről – s ennek amoralitásából – hogyan indulhatna Galilei harcba egy morális világrend megteremtéséért, ha nem konstruálna Morált és morálteóriát?

Ez a morálteoretikus pedig hős.¹¹³ S bár Németh László némi módosítást iktat közbe („Galilei Torricellivel beszélve meggyőződik, hogy a tudomány fejlődése nincs az ő agya fönmaradásához kötve, azaz hiába áldozta föl becsületét. A darab így drámaibb, görögösebb lett; az általános erkölcs érvénye a kivételes nagy-emberi erkölcs fölött helyreállítatott”¹¹⁴), az Igazságnak az új moralitás célpontjába való állítása érvényes marad Galilei mint hős alakjára vonatkozóan. Az új moralitás célja az általános emberi Morállá való kibővülés, melyben a gyakorlat *nem* válik el az elmélettől, a Morál a morálgyakorlattól, az Idő a Moráltól, hanem mindezek szintézise teremtő létezésben összpontosul.

Ez a Moralitás, ha nem is Empíria, de az Idő Reménye.

Hisz – Grimaldi szavait idézve – „időben létezni annyi, mint vágyni. Vágyni pedig mindig a lehetetlent megcélozva vágyik az ember. Ennek okán nem végződik sohasem az idő. Sem a vágy. Sem a munka. Sem a remény.”¹¹⁵

IV. FEJEZET

Theatrum mundi

A *színház* mint a folyamatban nézett világ dinamizmusának képlete és játéka a *tettbe* és *testbe* transzcendentált emberre alapszik.

Az objektiválás anyaga az *adott* világ: a realitásba hajlott létezés mint végtelen és pusztán önnön adottságában korlátolt univerzum.

Az adottság művészetekbe való beépülése kettős antropomorfizáció eredménye.

A fogalmi valóság egyrészt már magán viseli az antropomorfizáció jeleit, tekintve hogy a valóság – a maga fogalmi formájában – a tudat antropomorf szűrőjében kikristályosodó absztrakció terméke. A művészetben létrejövő objektiválás antropomorf – s itt az alakzatokat nem a szó szoros értelmében kell tárgyalni –; a dezantropomorfitás alapja – ha éppen negáció tárgyaként is – az antropomorfitás. Az „emberalakúság” egy kontemplált tárgy fogalmiságában is ugyanolyan erős, mint az olyan szemléletben, melynek az ember a kizárólagos tárgya; a bárminemű kontempláció már az antropomorfitást is magában hordozza. A filozófia mintegy a szubjektumban tárolja önnön gnoszeológiáját – ha nem is diszciplínaként, de a gnoszeologikum meghatározottságai által körvonalazott fogalmiságként –; a művészet az antropomorfitásban jeleníti meg önnön ontologikumát. Az esztétika a megjelenítés formateoretikus és konkretizáló törvényszerűségeit igyekszik megragadni, különös tekintettel a művészet szubsztancialitására, mely a filozófia által tartalmazott gnoszeologikum fogalmiságának reális, létező és szubjektív konkrétuma. A gnoszeologikum fogalmiságának szükségszerűen *van* konkrétuma, s ez a filozófia szubsztancialitásában meg is található; különben nem beszélhetnénk gnoszeologikumról s a maga rendjén ebből adódó fogalmiságról.

A művészetben jelenlevő fogalmi valóság a filozófiai gnoszeologikum szubjektív meghatározottsága folytán is konkrétum; ennek a konkrétumnak művészetben tör-

ténő megjelenítései szükségszerűen az antropomorfizáció törvényei szerint mennek végbe. A folyamat eredménye a művészi objektiválás; itt a művészi megismerés tárgyainak szemléletén túlmenően – mely szemlélet az antropomorfitás egyik létezésformája – a tárgyak dezantropomorfitására – s ezen keresztül objektivitásukra – is történik fogalmi és konkrét utalás egyaránt; a tárgyak dezantropomorf objektivitására, ontologikumára és gnoszeologikumára azonban pusztán a tárgyak maguk – és semmiképpen sem ezek szemlélete – mutathatnak rá.

Ha azt tételeznők: a tárgyak ontologikumára éppen a szubjektív tárgyszemléletből adódó gnoszeologikum utal, ebből a föltevésből arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a viszony fordítva is fönnáll; eszerint a szubjektum objektíve tárgyként egzisztál, s ha ez így van, úgy a tárgyak szubjektummal – s ebből következőleg az általunk ismert szubjektumtól eltérő sajátosságokat hordozó szubjektummal – rendelkeznek. A föltevésből egyenesen adódik egy objektív (tárgyi) és egy szubjektív (emberi) gnoszeologikum megléte, melynek elméleti lehetőségét – az objektivitás fogalmának a megtartásával – semmiképpen sem zárhatjuk ki. Ha tehát a filozófiában egy gnoszeologikus – azaz szubjektumban tükröződő és szubjektum által véghezvitt –, a művészetben egy antropomorfikus – vagyis a filozófiai gnoszeologikumra támaszkodó – *megismerés* létezését elfogadjuk – mely megismerés részben az objektumtól *függő* és ezt (a szubjektum által és a szubjektumban) leképező megismerés –, annyival inkább el kell fogadnunk egy olyan megismerés létezését is, mely az előbbi függő és relatív megismeréstől *független* realitással bír; ez pedig *tárgyi* és *objektív* megismerés. Ha a tárgy objektíve létezik, úgy valóban objektív, tőlünk független megismerésre is képes kell hogy legyen; a szubjektum a legteljesebb mértékben az objektummal kell hogy azonosuljon, az objektum maga pedig a tárgy, ennek szubjektuma pedig maga az objektum (legalábbis az, amit mi tárgynak nevezünk). Ez távol áll a fichtei Éntől – Fichte ugyancsak szub-

jektum és objektum azonosulását tételezte¹¹⁶ –, hisz esetünkben korántsem az abszolút Énről, de az abszolút Tárgyról esett szó. (Ellenvetésül természetesen az szolgálna, hogy az abszolút Tárgyról éppen az abszolút Én révén szerzünk tudomást; az abszolút Tárgyat azonban nem az abszolút én, hanem éppen – és egyedül – önmaga – az abszolút Tárgy – ismerheti meg.)

Hogy a fönti eszmefuttatások nem fulladnak agnoszticizmusba, bizonyítja az a tény is, hogy a szubjektumot kizáró abszolút Tárgy valósága csupán magánvalóságában létezik, s csupán itt objektív; a szubjektum által tükrözött valóságot igenis megismerhetjük a szubjektumban, s mivel a szubjektum magánvalóságában – s ezen túlmenően is – végtelen, megismerésünk is hasonlatos módon végtelen. (Kétségtelen, olyan ontologikumot, melyből a szubjektum gnoszeologikuma ezen ontologikum abszolút objektivitása okán ki van zárva, nem ismerhetünk meg; mindazonáltal ez az ontologikum létezik magánvalóságában, ám *nem számunkra* – tehát voltaképpen *nem létezik* –, s következésképpen számunkra érdektelen, abban az értelemben, hogy általunk való megismerésére csak egy természetétől idegen formában, számára merőben hamisan – szubjektíven – törekedhetünk.)

Ennek ellenére az abszolút Tárgy által – s korántsem önnönmaga következtében – szubjektumunk – s ennek képei – nem nélkülözik az objektívitás bizonyos ismérveit (így például a szubjektum objektív létezésű s az általa produkált képek szintűgy), valamint az aszimptotikus megismerés objektívitás felé törő tendenciáit.

Az adottság művészetbe való beépülésekor fölmerülő kettős antropomorfizáció egyik pillére tehát a filozófiai gnoszeologikum; másik pillére a tulajdonképpeni, művészeti antropomorfizáció, melynek tárgya éppen a filozófiai gnoszeologikum nyújtotta fogalmi valóság. Ennek a fogalmi valóságnak átstrukturálását és antropomorfizálását végzi el a művészet.

Ugyanerre világít rá Hartmann, anélkül azonban, hogy a filozófiai gnoszologikum genezisére vagy mi-benlétére rámutatna.

„[...] a megjelenési viszonyban – írja – az előbb álló réteg formálása mindig feltétele a mögötte álló réteg megjelenésének; ezzel szemben a műalkotás felépítésviszonyában és az alkotó művész munkájában fordítva, a hátsóbb réteg formálása határozza meg az előtte álló réteg formálását. Mert az előbb álló réteget azért formáljuk éppen így, hogy megjelenítse a mögötte álló réteget. Tehát a formálást a mélyebb belső rétegek határozzák meg. Ezek azok, amelyek miatt a külső rétegek jelen vannak. S ebben az értelemben végső fokon már az érzéki előtér formálását is az utolsó határréteg határozza meg.”¹¹⁷

A művészet szubsztanciája tehát a megjelenítésben és az antropomorfizációban nyilvánvaló módon jelentkezik. Ez a szubsztancia (önnön végtelensége dacára) a megjelenítés végső formájában nyilvánul meg; ezért következtethetünk a forma végességéből a szubsztancia végtelenségére. Ez a következtetés merőben dinamikus és merőben végtelen, egyrészt a szubsztancia végtelensége, másrészt az adottság dinamizmusa folytán, hisz semmiképpen sem képzelhetünk el véges szubsztanciát vagy statikus adottságot.¹¹⁸

„Az objektiváció [...] lényegileg egy tartós, reális képződmény megalkotásában áll – írja Hartmann –, amelyben megjelenhet szellemi tartalom. [...] Az objektiváció törvénye kettős. Először is ezt jelenti: szellemi tartalom csak úgy maradhat fenn, ha reális érzéki matériába van rögzítve, azaz annak különös megformálása által hozzá van láncolva, s így ez az anyag hordozza. S másodszor ezt jelenti: a megformált materia hordozta szellemi tartalomnak állandóan szüksége van az élő, mind a személyes, mind az objektív szellem ellenszolgálatára; mert szüksége van szemlélő tudatra – így is mondhatjuk: megértő vagy újrafölismerő tudatra, amelynek, a reális képződmény közvetítésével, megjelenhet.”¹¹⁹

Az adott világ dinamizmusának egyik, szakdiszciplí-

nába antropomorfizált formája az etika. Minden kétséget kizáróan az etika nem esik egybe a valóságképpel – azaz a filozófiai gnoszeologikum szférájába tartozó fogalmi valóság konkrétumával –, bár az is egyértelműen világos, hogy az etikát létrehozó Morál önnön szemléletiségében – tárgyát természetesen morálissá átstrukturálva – szorosan kapcsolódik a gnoszeológiai-filozófiai valóságképhez. (A művészi kép nem annyira a Morál tárgyát, mint inkább az etikában leképezett Morált magát jeleníti meg.)

Míg a valóságkép az adott világ önállósult lenyomataként a filozófiai gnoszeologikumban állandósul, az etika – a világ adottságát távolról sem firtatva – az adott világ dinamizmusára sarkít, ezt antropomorfizálja, képezi le, és jeleníti meg. Az etika lényegében itt esik egybe a művészi képpel, mely ennek a leképezésnek hathatós és adekvát eszköze lehet. Amennyire kapcsolódik a művészet a valóságképhez, ugyanolyan mértékben fűződik a művészi képhez az etika; az ontologikum előbb gnoszeológiai, majd esztétikai (művészi) megjelenítése tehát morális megjelenítéshez vezet; ennek a megjelenítésnek törvényszerűségét tekintve az esztétikához közelítő, ám valójában a Morálból vétetett és morálmeghatározottságú megnyilvánulása éppen az etika. Az etika megpróbálja empirizálni a Morált; ezért nincs igaza Kantnak, midőn a Morál alapjává a törvényt teszi, hisz a törvény – a categoricus imperativus – nem a föltétlen és tiszta Morálba, de ennek föltételes vetületébe – az etikába – s ennek konkrétumába – a morálgyakorlatba – tartozik bele.

Hogy kapcsolódik mindez a színházhoz?

A művészetben az etika lélektani értelmezéssel gazdagodik. A morális probléma lelkiismereti kérdéssé válik; az, etikában leképezett Morál a lélektanba leképezett etika kérdésföltevésében jelentkezik – itt már a Morál transzcendálásával állunk szemben –; etika és lelkiismeret konfrontációjának eredményeképpen megjelenik a Hős, kiben az etikában leképezett Morál a lelkiismerettel azonosul.

Elméletileg nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy etika és lelkiismeret konfrontációja a Hősben ezek teljes szétválásához vezet. Ám egyfelől a morálgyakorlat meghaladhatatlan empíriái, másfelől a Morál föltétlensége ennek gyakorlati megvalósítását lehetetlenné teszik.

Ugyanakkor a Hős nem tettei, de etikája folytán lesz azzá, ami; ez az etika – mely a Hősé – annak a kívülről rávitt, általános etikának az egyéni változata, mely eredetileg a Morált képezi le önmagában. Míg az általános etika alapvetésében is külsőlegesség – s a törvény is csak ennek külsőlegességében konkretizálódhat –, addig a Hős etikája – az általános etika lelkiismerettel való azonosulása folytán – bensőlegesség, melyben nem a törvény, de a törvény mint lehetőség létezik.

A Hős a Színház „membránja”. A dinamizmus a morálontológiában megteremti az etikát – valójában a Morál hozza eredetileg létre az ontológiában az etikát, ám a Morál kategóriáinak ontologizálása folytán egy ontológiai dinamizmus morálontológiai következményeiről is méltán beszélhetünk –, az etika pedig a Hős bensőleges etikája, valamint az általános etika ehhez való viszonyulásának kibontásából a színház morálontológiai (s részben esztétikai) ismérveit is rögzíti. Az ontológiai dinamizmus morális transzcendálása következtében – melyet elsősorban a Hősben megnyilatkozó etikum láttat – a színház szükségszerűen *etikai műfaj* lesz, s ezt a műfajok dinamikája és polarizáltsága beszédesen szemlélteti: a moliére-i haute comédie-t a racine-i mély-tragédia egészíti ki, e kettő szintézisét – a klasszikus drámát – pedig az abszurd dráma.

Ugyanezen fejtegetéseket erősíti meg mítosz és etika összefüggése. Hisz míg a mítosz a tettben megnyilatkozó ontológiai dinamizmus vetületeként megteremti az univerzális embert, addig az etika egyazon ontológiai dinamizmus morális vetületeként az egyéni ember – az egyén – megformálásában vesz részt. Mind a Mítikus Tudat, mind pedig a Morális Tudat – melyből

egyrészt a mítosz, másrészt az etika származik – ugyanazon ontológiai dinamizmus tudatosulásának következményei; de míg az előbbire a mitikus empíriák elfogadása jellemző, addig az utóbbira a morálempíriák teljes tagadása; míg a Mitikus Tudatból származó mítoszra mindez – vagyis a mitikus empíriák befogadása – áll, addig a Morális Tudatból származó etikára mindez csak föltételeességében igaz, ti. az etika önmagában megtagadhatja az empíriát, meghaladni azonban csak áttételesen – a Morálban – képes.

Etika és mítosz fenn föltárt összefüggéseiből adódik az a következtetés, hogy a színház – morális meghatározottsága mellett – mitikus műfaj; benne a tett képezi azt a konkrétumot, mely az ontológiai dinamizmust – ugyanúgy, mint az etika a morálonológiai dinamizmust – megjeleníti. A Hóst tette csak határolja; etikája az, ami kiteljesíti; a tett kívülről, a sajátos-egyéni etika belülről határozza őt meg (innen következhet az, hogy a tett az általános etika külsőlegességével konvergál); a Hős ezenképpen két szempont premisszáiból vizsgálható; az egyiknek – a mitikusnak – kifejeződése a *tett-ember*; a másiknak – az etikainak – a kifejeződése a *cselekvés-ember*. A cselekvésben – mely az elsősorban etikai szempontból determinált ember sajátja – a törvény pusztán lehetőségszerűen – és nem valós létezésben, miként a tettben – van jelen; a cselekvés mint a tett prae-jét képező etikai determináltság meghatározza ugyan a tettet, anélkül azonban, hogy a tett őtöle való függetlenedésének a lehetőségét valamiképpen is korlátozná. A cselekvés-ember az egyéni etika általános etikával való összefüggéseiben létezik (cselekszik); a tett-ember már az etika részleges ignorálásával és az etikával csupán külsőlegességében – azaz általánosságában – találkozó attitűd szellemében cselekszik.

A Hős önmagában – akár a tett-ember, akár a cselekvés-ember oldaláról nézzük – még nem Színház; a történés szükségszerűen valamilyen közegben folyik; ez a közeg a *Szín*. A Hős és a Szín lényegében Idő és Tér dialektikája gyanánt jelentkezik; a Hős időbeliség-

ben, a Szín térbeliségben egzisztál; a Hősben Idő és Etika, a Színben Tér és Tett szembesül,

Esetünkben a Hős – Galilei – mindkét oldalról való megvilágításával számolhatunk. Brecht Galileiben a tett-embert domborítja ki, s bár a tett-embert teljes mértékben meg kell hogy határozza a cselekvés-ember, itt tulajdonképpen más történik: a tett-ember elválik a cselekvés-embertől – pontosabban a keresztény etika meghatározta cselekvés-embertől –, s egyfajta „tett-beni” etikát próbál kikovácsolni magának a racionalizmus szellemében. Brecht racionalista-egoista Galileije számára a morálteória nem a morálgyakorlat meghaladásából, hanem ennek szentesítéséből áll; a morálteória csupán ideologizálja a morálgyakorlatot ebben az akcepcióban, s még a morálgyakorlat teoretizálásáig sem jut el.

Németh Lászlónál viszont a cselekvés-ember az, aki a tett-ember egész mivoltát meghatározza; a cselekvés-ember itt a maga „helyreállított” (Németh) arányai-ban jelentkezik.

A cselekvés-ember Németh László Galileijében a Hősben kialakult egyéni etika követelményeivel tökéletes összhangban áll, sőt – ezen túlmutatóan – eme egyéni etika általános etikával való összekapcsolódását is tartalmazza. A tett-ember mitikus amoralitása itt teljesen eltűnik; a Németh László-i tett-ember az etikai meghatározottságú cselekvés-ember függvénye. A tett-ember itt a cselekvés-emberből származik, nincs különálló vagy autonóm genezise; a tett-ember a cselekvés-ember konkretizálása s objektiválása egyszerre; ez a folyamat (a konkretizálás/objektiválás) azonban nem morális, de ontológiai síkon történik. Ekképp a Morál integritása érintetlen. Galilei a darab végén, még becsületének ontológiai elvesztése után sem marad becsületének morális létezése nélkül; a morális létezés kárpótolja az ontológiai létezést ennek meghasonlásaival szemben; a morális létezés – az általános, a tiszta – minden partikuláris és egyéni morális létezést az ontológiai létezés kategóriájába utal. Galilei minden egyéni kudarca ellenére nem legyőzöttként távozik a színről,

illetve nem valami tőle idegen által legyőzöttként, hisz voltaképpen az diadalmaskodik a maga elvont és általános totalitásában, amelyért Galilei az egyéni és általános etika távlatában – s ennek totalitárius illúzióiban – maga is küzdött.

Brecht – Bécsy Tamás szavaival élve – „nem akar kiindulni valamiből”, hanem „meg akar érkezni valahová”.¹²⁰

S amibe Brecht Galileijének amorális-„morális” Énkultusza – akár a néző moralitásán, akár a brechti V-effektusok révén – beletorkollik, az semmiben sem különbözik attól a moralitástól, mely Németh Galileijében megfogalmazódik, s mely a tett-ember cselekvés-emberben való föloldódását igényli, attól a moralitástól, melynek alapja a bennünk levő (Tiszta) Morál, attól, mely így kiált föl: „Ha idáig napfényem volt az igazság, most a szememre szakadó homályban a lélegzetem lesz... Hisz a becsületemet adtam érte... Az üdvösségemet, ha úgy akarja!”¹²¹

AZ ONTOLÓGIAI KATEGÓRIÁK ANALITIKUS LEÍRÁSA

BEVEZETÉS

a) A *lét* a szubjektum objektivációja. Az objektiváció „folyamata” (a létben valójában *aktus*) a szubjektum által *szemlélt* folyamat: a szubjektum szemlélete által magába fogadott aktus, melynek folyamatszerűségét – azaz objektivációs konkrétumát – éppen a szubjektum önszemlélete teszi lehetővé.

A szemléltiséget az integrált (a szubjektumba integrált) aktus teszi; a szubjektum ontikus meghatározottságát a szemlélet gnoszeologikuma révén ontologikus meghatározottsággá alakítja át; az objektiváció ontikuma nem lehet szemlélt ontikum csak abban az esetben, ha mindez a szubjektum önszemléletében teljeseedik ki, ez pedig csupán az integrált aktusban mehet végbe. Eszerint a szubjektum objektivációja csupán a szemléletben folyamat – ontikumát tekintve aktus –, s a szemlélet – következésképp a lét folyamatképpeni tárgyalása – csupán az aktus integrálásától függő valami. Föltevédik a kérdés: integrálható-e az aktus egyáltalán? Valamint integrálható-e az aktus a létezésben? Az első kérdésre a válasz a lét, a másodikra a létezés meghatározottságában rejlik: ti. az aktus integrálása egyrészt kizárólagosan a szubjektum képessége (a létben az integrálás tárgya – az aktus – éppen a lét, a tiszta lét, mely mentes mindennemű ontológiai gnoszeologikumtól, s mely csupán a tiszta szemléltiség magánvalóságában van), másrészt mivel a létezésben a létnek mindennemű megnyilvánulása ontológiai gnoszeologikumként jelentkezik, nyilvánvaló, hogy a létezésben meg nem nyilatkozó és itt pusztán a létezés által megnyilatkoztatott – azaz a létezés által átvitt, konvertált formában jelenlevő – magánvaló – a tiszta lét – nem integrálhatja magába az aktust, hisz a létezésben minden ontologikumként és nem ontikumként jelentkezik. A konvertált tiszta lét – konkrétumában a létezés – a tiszta lét minden formájától mentes; a szubjektum csupán a létben képes integrálni az aktust,

mivel ez az aktus éppen a lét. A létezés nem integrálja az aktust, hisz ez alapvetően a léthez tartozik, ám jelenvalóságában nem is tagadja az aktus integrálását, hiszen ő maga (a létezés) is ezt a folyamatot támasztja alá; a szubjektum, amellet hogy az integrált aktus szemléltetésének képességét magába foglalva a létben *van, létezik* is, habár itt – a létezésben – nem a maga létbeli tiszta, de a létezésnek transzcendált formájában. Kétségtelen, hogy ez a transzcendált forma nem ama totalitása a szubjektumnak, mely a létben van jelen, mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül a szubjektum létezésbeni megnyilatkozását abból a nyilvánvaló okból kifolyólag sem, hogy a szubjektum ontológiai formája – a transzcendált szubjektum – képezi azt a gnoszeológiai alapot, melyből a szubjektum ontikus meghatározottságára – a létre – következtethetünk.

Itt szükséges kitérőt kell tennünk az agnoszticizmus vádjának elhárítására. Nem következtethetünk a létezésből a létre – mondja az ilyen célzatú kritika –, ha a létezésben a lét a maga tiszta formájában egyáltalán nem jelentkezik; ha az aktust csak a létben integrálhatja a szubjektum – s a létezésben ez nem következhet be –, nyilvánvaló, hogy az aktus integrálása – s következésképp a lét – a létezés számára teljességgel megismerhetetlen.

Az eme rendszert agnoszticizmussal vádló kritika azonban figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy rendszerünkben az ontologikumot a gnoszeologikummal vontuk egy fődél alá, az ontikumot pedig a szemléltetéssel. Végeredményben az ontológia (s ezen belül az ontikumra való következtetés) egyetlen argumentuma éppen a gnoszeológia, s rendszerünket agnoszticizmussal vádolni abban az esetben, midőn minden kiindulópontunk gnoszeológiai, véleményem szerint botorság. A filozófiai rendszerek összes argumentumai, premiszái, tételei stb. gnoszeológiai jellegűek – ezért valószínűleg nincs és nem is lehet igazi agnoszticizmus a filozófiában –, az pedig, amelyik tételesen is annak vallja magát, voltaképpen nem más, mint önnön következte-

téseitől megrettent, kettébe tört, megtorpant filozófiai rendszer, és ez valójában ugyanolyan kevésbé agnoszticista, mint az, mely nem vallja annak magát, csupán azzal a különbséggel ezekhez viszonyítva, hogy míg emezek önmaguk affirmációját teszik meg alapjuknak, addig az agnoszticizmust hirdető szisztémák önmaguk negálását („kettébe törését”) valósítják meg. Érthető, hogy egy önmagát tagadó rendszer nem hatolhat e tagadást képező határokon túlra tételesen, mindazonáltal eme túllépést az „agnoszticizmus” – immár önnön tételességét negálva – végrehajtja gnoszeológiailag; innen adódik az önmagukat agnoszticistának nevező filozófiai rendszerek – a gnoszeologikum dialektikájából következő – meghasonlottsága. Ennek egyedüli hatóságos orvossága a metafizika ideológiája, melynek állításai azonban éppen oly hamisak, mint az, hogy ezen rendszerek az agnoszticizmus megtestesítői. Filozófiai agnoszticizmusról egyáltalában nem – vagy ha igen, úgy csak hamisan – beszélhetünk; ontológiai agnoszticizmusról pedig sem a lét, sem a létezés – csupán csak a Semmi körében. Gnoszeológiai és ontológiai összefüggései voltaképpen a végtelen dialektikájához vezetnek – azonban itt sem állíthatjuk ennek megismerhetetlenségét, hisz a végtelen ontológiai dialektikáját a végesség gnoszeológiai dialektikája egészíti ki; hogy pedig a gnoszeologikum nem fogja át az ontologikum-ontikum egészét, csak ennek gnoszeológiai totalitását, azt egyrészt a végtelen gnoszeológiai ontologikumára, másrészt meg a végesség ontológiai gnoszeologikumára kell hogy hárítsuk, nem pedig a gnoszeologikum tételes nem-létezésének fiktív okára.

Eme kitérő után az elmondottakból az derül ki, hogy a léten belül a szubjektum az objektivációs folyamatot önnön transzcendentalitásaként kezeli; az integrált aktust – a szemléltiséget – a transzcendált aktus – a szemlélt szemléltiség – követi; ez már transzcendált szemléltiség, s mint ilyen, gnoszeológiailag nem más, mint objektivált szubjektum – azaz lét. A léttől csak metafizikusan elkülöníthető szubjektum nemcsak valamiféle konkrétból kirajzolódó kép szubjektuma – azaz

nem csupán csak az adottból posztulált konkrétum tudatosításának az alanya s ezen adottság causa suiként való megidézésének az objektivált-objektíválódó folyamánya –, de ugyanakkor az objektívációs folyamatban megjelenő konkrétum (létezésbeni szubjektumtól független) szubjektuma is egyszerre. Ennek tárgyalására természetesen csak akkor térhetünk ki, ha az objektívációs folyamatot nem ontológiai szemszögből, hanem episztemológiai szempontok szerint fogjuk föl. Az episztemológia mindamellet, hogy esetünkben az objektívációs folyamatot teszi meg vizsgálódása tárgyává, nem nélkülözheti eme objektívációs folyamat ontikus tárgyát – a szubjektumot –, bár ennek vizsgálata kívül esik az episztemológián.

Míg a létnek az integrált aktus az alapja, a létezésnek az integrált viszony. Bár a létezésben a viszony integrálását ugyancsak a szubjektum végzi el, ez különbözik a létet képező szubjektum objektívációjától s ezen objektíváció tárgyától; míg a létezésbeni szubjektum a *viszonyban létezik*, addig a létbeni szubjektum az *aktusban van*. Ez azonban nem csorbítja egyik ontologikus szféra jelentőségét sem a másik rovására; a létezés és a lét konkrétuma a szubjektum konkrétumát szavatolja. Csupán míg egyik a magánvalóság konkrétumával él (a lét s az ebbeli szubjektum), a másik a magáértvalóság konkrétumával (a létezés).

A szubjektum a viszonyt mint *forma* valósítja meg. A létezés megnyilvánulási formája alany-állítmányi viszony; ebben a viszonyban az alany a létezés, az állítmány pedig a lét. Hogy a lét a létezésben nem a maga formájában – létszerűen –, hanem konvertáltan – azaz létezésszerűen – jelentkezik, az a létezés, megnyilvánulási formájából – a viszonyból – is alapvetően adódik: a szubsztanciának tekintett létezés attribútuma a lét, és nem fordítva. Ez érthető is, hisz az aktusként beteljesülő lét nem veszi föl a létezés megnyilvánulási formáját, a viszonyt és semmiféle formát sem az aktus ontológiai formáján kívül, mely azonban csak a viszonyban lehet gnoszeológiai forma, különben nem. A viszonyban az aktus szükségszerű deformáción

megy át; az aktus mint gnoszeologikum nem esik tökéletesen egybe az aktus ontológiai formájával. Mivel az aktus ontológiai formája csak a viszonyban nyilvánulhat meg mint gnoszeologikum, az aktus ontológiai formájának megközelítésére szükségszerűen a létezés (a viszony) révén kell hogy törekedjünk. A gnoszeológiai forma fényt vet ugyan az ontológiai formára – hisz erre irányul –, ám az ontológiai forma magánvalóságához csak önnön magáértvalóságában férhet hozzá; önnön magáértvalóságában, és semmiképpen sem ezen kívül. Az ontológiai forma gnoszeologikuma csak gnoszeológiai formában nyilvánvaló. Az ontológiai adottság gnoszeológiai adottságként egzisztál; az ontologikum magánvalósága a gnoszeologikum magáértvalóságaként; mindez aktus és viszony, lét és létezés dialektikáját is magában foglalja. Az, hogy a létezés konvertáltan ugyan, de magában foglalja a létet – illetőleg ennek gnoszeológiai formáját –, már arra is utal, hogy a lét attribútumként való elfogadása a létezésből mint viszonyból folyó következmény; a létezés megnyilvánulási formája azon viszony, melyben a lét a létezés attribútumaként szerepel. Csakhogy a létezés csupán gnoszeológiaiilag integrálhatja az ontikumot! Ontológiaiilag nem beszélhetünk integrálásról a létezésben. Erre csak a lét képes. Annyival kevésbé képes a létezés a létet integrálni; a létezés nemhogy a létet, de *valójában* semmit sem képes tisztán integrálni. A létezésben történő integrálás mindig gnoszeológiai, következésképpen mindig transzcenzus eredménye. A transzcendens integrálás pedig az ontikum szférájába mutat; a transzcendens integrálás létbeli megfelelője a transzcendált szemléltetés. Voltaképpen akkor, midőn a létezésbeni gnoszeológiai integrálás végbemegy, a szubjektum a gnoszeológiai formájában megjelenő aktust nem képezheti le önnön tiszta, ontikus magánvalóságába, csupán ennek konvertált jelenvalóságába, a létezésbeni magáértvalóságba. Viszont a magáértvalóság csak a magánvalóság függvényében az, ami; különben egyáltalában nem beszélhetnénk magáértvalóságról, hisz a magáértvalóság nem lenne *minek* a magáértvalósága le-

gyen. Az a tény pedig, hogy a magáértvalóságban a gnoszeologikum részleges függetlenségre tesz szert a magánvalóságra nézve (s ezáltal az ontologikum lesz a gnoszeologikum tárgya, úgy, hogy a gnoszeologikum a maga rendjén az ontologikum szférájába tartozik bele), semmiképpen sem negálja azt, hogy a magáértvalóság pusztán a magánvalóság függvényében az, ami. Valójában mindaz, amit ontológiának nevez a tudomány, nem más, mint gnoszeológia, és fordítva: minden gnoszeológiai megállapítás, mely igaz, az ontologikum szférájába foglalatik bele. Tárgyát tekintve a gnoszeológia ontológiává válik, midőn (a gnoszeológia) az ontologikumot veszi célba; empiriáit tekintve minden gnoszeológia ontológia, még akkor is, ha tárgya nem kifejezetten az ontologikum.

Az aktus szubjektumba való integrálása a szemléltetés. Ez azonban *csak a létezésben nyilvánul formailag*. Eme szemléltetés a létezésben a viszony; a szemléltetés a létezésben már mint transzcendált szemléltetés jelentkezik, ám ez sem a maga ontikus tisztaságában, de a gnoszeológiai forma nyújtotta konvertáltságban, melyből éppen az ontológiai forma tiszta, ontikus szubjektuma hiányzik.

Gnoszeológiai szempontból:

Létezés (S) est lét (P) GNOSZEOLÓGIAI FORMA

Ontológiai szempontból:

Lét (S) est létezés (P) ONTOLÓGIAI FORMA

Nem mondunk magunknak ellent, ha a fönti vázlat alapján a gnoszeológiai formában jelentkező létezés tapasztalati létrendben megnyilatkozó létformájának éppen a valós létezést (existencia realitas) tesszük meg; az itt szubsztanciális létezésnek a lét gnoszeológiai attribútuma felel meg; ezzel azonban nem bővítettük vagy szűkítettük az ontologikumot, hisz a lét gnoszeológiai szempontból sem tekinthető fajosító mozzanatnak, hanem az ontologikum természetéhez – akárcsak a létezés – alapvetően hozzátartozik, sőt ezt teszi. Ugyan-

ekképpen: a létezés az ontológiai formában korántsem fajosító mozzanat, hanem a metafizikai létrend létformája – metafizikai létezés, ennek abszolútumában és relativumában egyaránt. A gnoszeológiai formában az alany (a létezés) predikátuma a lét, az ontológiai formában a létezés képezi az alany (a lét) predikátumát; a gnoszeológiai formában az alany az ontologikum, az állítmány az ontikum, az ontológiai formában az alany az ontikum, az állítmány az ontologikum szférájába esik. Meg kell jegyeznünk, hogy ez utóbbi ontologikum nem azonos az előbbi értelemben használt ontologikummal: előbb – midőn a fajosító mozzanat érvényességét kizártuk – az ontologikum ítéletbeni általánosságát tekintettük ontologikumnak, azaz előbb az ontologikum mint transzcendáló szerepelt, utóbb pedig az ontologikumot a létformák szerint való sajátos elrendezettség szempontjából alkalmaztuk kategóriaként; az előbbi esetben *transzcendentális-metafizikai*, az utóbbiban *immanens-logikai* ontologikummal állunk szemben. Mindez természetesen – mint már e mű elején utaltam erre – nem a dedukciós, hanem a redukciós metafizika szempontjai szerint. (Az axiológiai metafizika e mű kereteiből már eleve kizárt, hisz a redukciós metafizika nem a létértékelő elmére, de a létismerő elméleti észre alapszik.)

Gnoszeológiai szempontból vizsgálva a forma nem egyéb, mint a szubjektum objektivációs minősége. Az, hogy a gnoszeológiai formában alanyként szereplő létezés tapasztalati létrendben megnyilatkozó létformája éppen a valós létezés (*existentia realitas*), nem mond ellent annak a ténynek, hogy eme szubjektum predikátuma – s egyben *causa finalisa* – éppen egy létformája szerint alapvetően metafizikai létezés: a lét. Nem mond ellent egyrészt, mivel a transzcendentális-metafizikai ontologikum föloldja ezt az ellentmondást, másrészt pedig eme látszólagos ellentmondás, gnoszeológia és ontológia tagadhatatlan dialektikáját figyelembe véve, óhatatlanul eltűnik. Ha pedig eme látszólagos ellentmondás reálissá válna és ellentétbe csapna

át, akkor sem ontológia és gnoszeológia dialektikus kapcsolatáról, sem egyikről vagy másikról külön-külön egyáltalában nem beszélhetnénk. Mikor gnoszeológiai formáról beszélünk, ezen tulajdonképpen a szubjektum objektivációs minőségét értjük, mely nem zárja ki a tapasztalati létrendből történő konkrét utalást – sőt egyfajta meghatározó és betöltő jelenlétet (praesentia definitiva & replativa) sem – egy másfajta – esetünkben: a metafizikai – létrendre vonatkozólag.

Ontológiai szempontból a forma csupán az eszmei létrend síkján, a metafizikai létrendben viszont aktusként, illetve aktusintegrálásként jelentkezik. Míg gnoszeológiai szempontból a forma tapasztalati minőség, ontológiai szemszögből a forma nem metafizikai minőségként – hisz ennek mindennemű lehetősége kizárt –, de ideális, eszmei minőségként áll fönn. Az ontológiai forma fönnállását a gnoszeológiai forma valós létezése – illetve ennek a meghatározó és betöltő jelenlétben való konkrét utalása a metafizikai létezésre – egészíti ki. Eme utalás nem más, mint vonatkozás; a tapasztalati létrend ezenképpen az eszmei létrend által a metafizikai létrendjére vezet. Gnoszeológiai szempontból tehát a forma nem más, mint integrált viszony; ontikailag pedig integrált aktus. Bár a gnoszeológiai forma létformáját tekintve valós létezés, a gnoszeológiai szempontból értelmezett forma integrált viszonyként való fönnállása a gnoszeológiai formát a tapasztalati létrendből – anélkül hogy a gnoszeológiai forma számára ezt megszüntetné – az eszmei létrendbe emeli. Ugyanígy az ontikai forma mint integrált aktus a transzcendált integrálás – azaz a szemlélt szemléltesség – révén az eszmei létrend szférájába kerül mint ideális minőség. Ezenképpen az ontikai forma a gnoszeológiaival az ideális formában esik egybe; mindez az eszmei létrendben.

A viszony szemlélhetőségként jelentkezik. Hisz míg az aktus integráltsága a létre nézve ténylegesség, az integráltság viszonyra vonatkoztatott teljessége képességiség. Ha a létezésre nézve integráltságról – következképp ténylegességről – beszélhetnénk, azaz ha a

viszony nem pusztán szemléltettségként, de szemléltettségként jelentkezne ontológiailag, úgy semmi szükségünk sem lenne a gnoszeológiai formára, hisz ez az ontológiával esne tökéletesen egybe. Ám ontológiailag nem tárgyalhatunk integráltságról, csupán integrálhatóságról a létezésre nézve; integráltság csupán a gnoszeologikum szférájában létezik a gnoszeológiai formára nézve.

A viszony mint szemléltettség a létezés számára a létben végbement aktus-integrálás folyamányaként jelentkezik; a viszony szemléltettségét az aktus integráltsága teszi lehetővé. Ezen szemléltettség a gnoszeologikumban integráltsággként van jelen; ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy az aktus-integráltság viszonyra vonatkoztatott teljessége – a képességiség – megszűnik. A szemléltettség – minden gnoszeologikumbeli integráltsága ellenére – a képességiség szférájában marad; a szemléltettség gnoszeológiai formája – a viszony – nem mond ellent a képességiség ontológiai formájának. Gnoszeológiai és ontológiai forma ismét kiegészíti egymást: a szemléltettség mint gnoszeológiai forma voltaképpen az ontológiai képességiség gnoszeologikumba integrált formája, s mint ilyen, a képességiség ontológiai formájára törekvő vizsgálódások szerves eszköze.

A képességiség ugyanakkor nemcsak a viszonyra mint szemléltettségre utal rá, de – éppen mert a létben végbement aktus-integrálás folyamata – erre az aktus-integrálásra s ekképpen a létre is rámutat. A képességiség mint a ténylegességre való rámutatás, az aktus integráltságán túlmenően, a viszonyra mint a létben végbemenő szemléltetés vetületére – létezésbeni, konvertált képére – is rávezet: a szemléltetés transzcendált szemléltettségként – viszonyként – jelentkezik a létezésben; ily módon érthető, hogy a képességiség mint a ténylegességre való rámutatás, esetünkben a viszony mint szemléltettség mellett a viszonyra mint szemléltetésre is vonatkozik. Ez megegyezik azzal, amit a viszony természetére nézve az előbbiek folyamán kifejtettünk, nevezetesen azzal, hogy a viszony a lét felől

egyrészt szemléltésként – transzcendált szemléltésként – van jelen – mindez természetesen gnoszeológiai szempontból, hisz a szemléltés a létezésben nem nyilatkozhat meg ontológiailag –, másrészt pedig szemléltésként a létezés oldaláról, mely szemléltetés ontologikuma a viszonyra mint transzcendált szemléltetésre vet fényt. Ám kiindulópontunk az ontológiai-ontikus kérdések tárgyalásakor mégsem lehet a viszony mint szemléltetés ontologikuma, hisz ez vizsgálódásaink matériájaként és nem elveként szerepel; bármilyen kutatás elindításakor szükség van egyfajta előzetes, integrált szemléltetésre, mely esetünkben előfeltételezve ugyan, de mindenképpen alapvető – s ez: a viszony, a transzcendált szemléltés gnoszeologikuma. Ebből a transzcendált szemléltésből mint gnoszeologikumból két dolog adódik: a viszony mint szemléltetés ontologikuma és az integrált aktus ontikuma.

A transzcendált szemléltés ekképp lét és létezés összekapcsolódásának legfontosabb pontja; létbeni megfelelője a tiszta szemléltés, létezésbeni megnyilatkozása pedig eme (létbeni tiszta) szemléltés konvertált formája, melyből a tiszta szubjektum hiányzik, s mely csupán a transzcenzus transzcendentáléiban van jelen. A transzcenzus megszünteti a szubjektum tisztaságát, hisz ekképp a szubjektum nem marad meg a lét transzcendenciáján belül, de a transzcenzus révén ezen transzcendenciától elszakad lényegileg és funkcionálisan: a létezés szubjektuma már nem a lét transzcendenciájába, de a lét transzcenzusa által létrehozott létezés transzcendenciájába tartozik. A létezés mint viszony azonban nem szorítkozik pusztán csak konvertálódott szubjektum ontologikumának útmutatásaira, ami a lét mibenlétének a firtatását illeti: a létezéssel mint viszonyal – ennek ontológiai szemléltetésén (kifejlődött képességiségén) túlmenően – a transzcendált szemléltés (adott képességiség) is együttjár. S bár eme adott képességiség merőben gnoszeológiai, ez korántsem zárja ki annak lehetőségét, hogy a kifejlődött képességiséggel karöltve a létezés mint viszony az ontologikus-ontikus problémák megoldását-megválaszolását

tartalmazza. Mindez forma és adott képességiség, valamint viszony és kifejlődött képességiség viszonyára mutat: míg a forma, amellet hogy a szubjektum objektívációs tapasztalati minősége gnoszeológiailag, az integrált aktus eszmei minőségben megnyilatkozó konkrétuma is ontológiailag – mindez az adott képességiségisége alatt –, addig a viszony a kifejlődött képességiség szférájában egyrészt ontológiai szemléletesség, másrészt e kifejlődött képességiségen belül transzcendált szemléletesség gnoszeológiailag. A viszony mint transzcendált szemléletesség a formával mint a szubjektum objektívációs tapasztalati minőségével vág egybe: a forma mint az integrált aktus eszmei minőségben megnyilatkozó konkrétuma pedig a viszonytal mint szemléletességgel (esik egybe). Forma és viszony képességbeli, ontológiai-gnoszeológiai dialektikája fejtegetéseinkre szükségszerűen rányomja bélyegét, s ekképp természetszerűen meghatározza ontológiai-ontikai vizsgálódásaink irányát; eme dialektikum figyelmen kívül rekesztésével bárminémű ontológiai rendszer fölállítására törekvő kísérlet hitelét vesztené. (A mindeddig elmondottak érzékletesebb megvilágítására – noha az allegorikus megfogalmazás a tényállásnak csupán halovány és pusztán a tárgyat szemléletesebbé tevő képe lehet – képzeljünk el egy *hidat*, mely egy feneketlen szakadék fölött ível át. A híd végtelen; egyik „végén” a lét, másik „végén” a létezés található. Jómagunk a híd közepén, egy elméleti zéró ponton állunk. Az alattunk tátongó végtelen szakadék [úr] a *Semmi*, a fölöttünk ritkuló úr: a *Nemlét*. A híd konkrétuma a viszony, illetőleg a forma – mindkettő mint képességiség –, absztraktuma pedig a transzcendencia mint ténylegesség. Ilyenmód érthető, hogy a transzcenzus – avagy a híd – ontológia és gnoszeológia dialektikáját magában foglalja; a képességiség a ténylegességgel a transzcenzusban fut össze: mindez pedig a lét transzcenzusban megnyilvánuló transzcendenciájára utal. Ennek függvényében világos,

hogy a transzcenzus konkrét képességiségéből nem önmagunk felé – vagyis a transzcenzus konkrétuma felé –, hanem a transzcendencia mint elvi ténylegesség felé haladunk, a konkrétól az absztrakt, az ontologikumtól az ontikum felé. Az „elméleti zéró pont” a híd bármely pontján lehet; a híd végtelensége szavatolja középpontosságát. A híd mint a lét transzcendenciáját leképező transzcenzus a létezést következi ki magából, a létezés transzcendentális voltából viszont – melyet a híd transzcenzus jellege kidomborít – a lét transzcendenciájára – s általában a létre – következtethetünk vissza.)

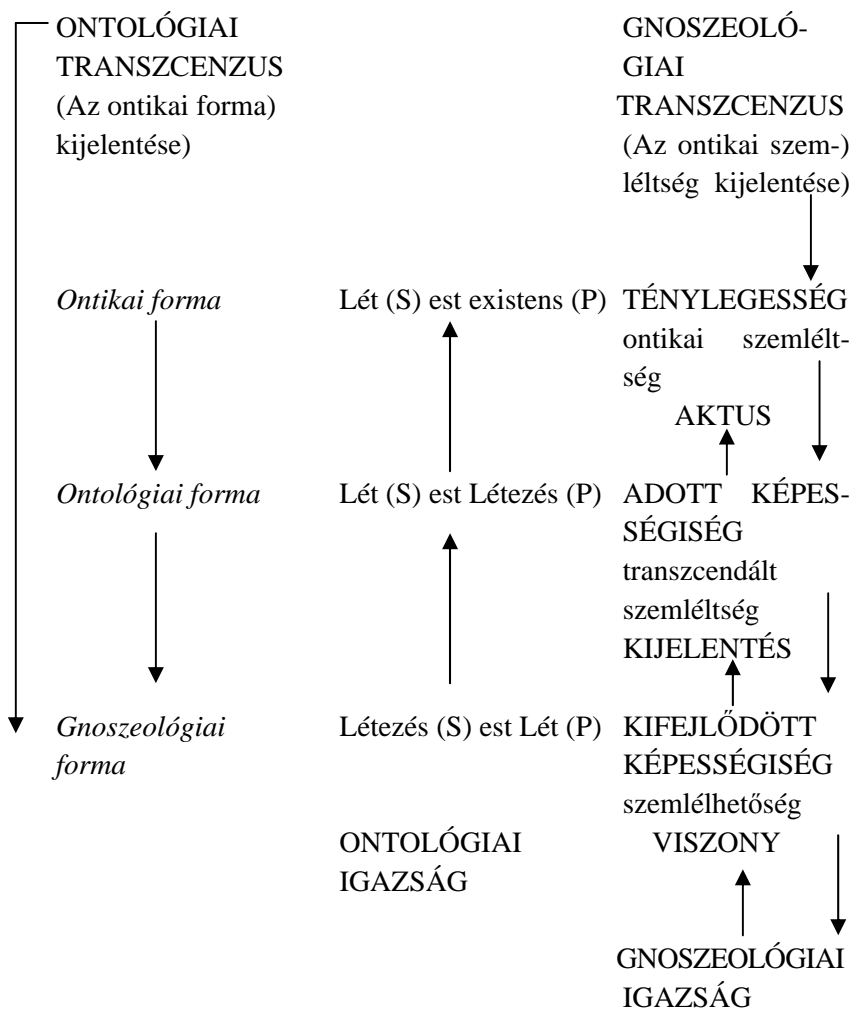
Mindezt azzal a gnoszeológiai ténnyel erősíthetjük meg, hogy az igazság a viszonyból adódik. Bár az igazság nem az adott, de a kifejlődött képességiség szférájába tartozik – s ezenképpen az ontológiai szemlélhetőség felől tárgyalható elsőrendűen –, nem tekinthetünk el az igazság mibenlétét taglalva a transzcendált szemléltésről való meghatározottságtól sem, hisz az igazság a viszony függvényében az, ami: a valóságban megjelenő *igaz* a létezés viszony által való kijelentettségét tekintheti alapjának. Ilyenképpen nyilvánvaló, hogy a viszony azonképpen létezik, hogy kijelent, s hogy e kijelentés tárgya a létezés, mely eszerint – a kijelentésben konkretizálódott tárgyszerűsége révén – az igazsággal szervesen összefügg.

A viszony a valóságban jelenti ki a létezését. A valóság *képi létezés*, melynek képiségébe a kijelentés foglaltatik bele; a valóság így nem közvetlen anyag, mint a létezés, hanem éppen eme közvetlenség viszony általi kijelentése. Minthogy a kijelentettre (a létezésben közvetetten megfogalmazódott létre) csak a kijelentésből (a létezésből mint valóságból) következtethetünk, egyrészt a viszony ontológiai szemlélhetősége, másrészt a viszony gnoszeológiai transzcendált szemléltésége által, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy igazságról csak a kijelentett és a kijelentés transzcenzus által meghatározott összefüggésében beszélhetünk; az

igazság a transzcenzus konkrét képességiségéből nem a transzcenzus konkrétumára, de a transzcendencia ténylegességére törekszik; a létezés az igazságot közvetlenül magában foglalja – eme magábefoglaltatás már közvetettség! –, a maga rendjén pedig az igazság közvetetten – önmaga által közvetetten, mely közvetettség a viszonyban konkretizálódik – a lét ontikumát mutatja föl a létezés számára. Az igazság közvetlensége ténylegesség, közvetettsége adottságánál fogva képességiség. Mivel ezt a folyamatot csak a viszonyban, képzelhetjük el, hisz a viszonyon kívül nincs sem ontológiai szemlélhetőség, sem transzcendált szemléltetés, nyilvánvalónak tűnik az az állítás, hogy a viszony *igaz*, ha az igazság csak a viszony körében az, ami; eme utóbbi megállapítás pedig föltétlenül tény, mivel az igazság a viszonytól eltekintve a lét fogalmában oldódik föl. Lét és igazság viszonyon kívül való egybeesésének bizonyítéka voltaképpen az a tény is, hogy a létezés az igazságot közvetlenül – s nem eredeti közvetettségben – foglalja magában, mely a maga rendjén – mint már utaltam erre – a létezés közvetettségében konkretizálódik mint kifejlődött közvetettség; ez pedig a kifejlődött képességiség szférájából az adott képességiségbe transzcendált ténylegesség felé irányul. Ugyanakkor a szemléltetés formától eltekintő szabadsága – a szükségszerűség önmagához eljutott ténylegessége, szubsztancialitása – az igazsággal egyértelmű. A szükségszerűséget az igazság fogalmazza meg a létezés számára, s e szükségszerűség bensőlegessége – melyre a létezés külsőlegességének szükségszerűen törekednie kell – nem más, mint maga a lét. És viszont: mivel az igazság szükségszerű – hisz a szükségszerűséget az igazság fogalmazza meg a létezés számára, mely szükségszerűség egyértelműen önnön bensőlegességére – a létre – utal, a létezés (és lét) valósága is szükségszerűen igaz. S minthogy az önkijelentés több, mint önmaga – viszony –, s mivel a viszonyt a létezés lét általi kijelentése – a transzcenzus – hozza létre, a lé-

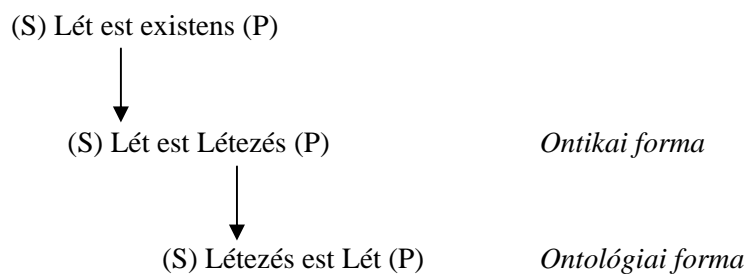
tezés viszony általi kijelentése nem más, mint a valóság.

Midőn azt állítottuk, hogy a létezés az igazságot közvetlenül – s nem eredeti, adott közvetettségében – foglalja magában, mely igazság a maga rendjén a létezés közvetettségében konkretizálódik majd mint kifejlődött képességiség, ezzel voltaképpen arra hívtuk föl a figyelmet, hogy az igazság közvetlensége az ontológiai igazság gnoszeológiai formából (Létezés [S] est Lét [P]) kiinduló meghatározottságából következik. Bár az ontológiai szempontból értelmezett szemlélhetőség a kifejlődött képességiség közvetettségéből a gnoszeológiai igazság közvetettségére is utal, ez nem zárja ki azt, hogy a gnoszeológiai formából induló ontológiai igazság közvetlenségként jelentkezzen a létezésben. Az ontológiai transzcenzus az ontikai formát (Lét [S] est existens [P]) az ontológiai formába (Lét [S] est Létezés [P]), ezt pedig a gnoszeológiai formába (Létezés [S] est Lét [P]) transzcendálja; az ontológiai forma ezenképpen nem más, mint transzcendált ontikai, a gnoszeológiai forma pedig transzcendált ontológiai forma. Az ontológiai transzcenzus lényege éppen a közvetlenség gnoszeológiai formában történő megjelenítése, „létezésre juttatása”, még akkor is, ha ez a közvetlenség a gnoszeológiai forma közvetettségében konkretizálódik. Az ontológiai igazság – noha a gnoszeológiai forma közvetettségéből indul – nem nélkülözi az ontológiai transzcenzus által átvitt közvetlenséget, mely közvetlenségre a gnoszeológiai forma mint transzcendált ontológiai forma is utal; eme közvetlenség éppen ontológiai transzcenzusa folytán lesz az ontológiai igazság részévé. Másfelől a gnoszeológiai transzcenzus a szemléltetés közvetlenségét a gnoszeológiai szempontból transzcendált szemléltetés közvetettségébe transzcendálja, mely az ontológiai forma szintjén a kijelentésben, a gnoszeológiai forma szintjén pedig a viszonyban konkretizálódik, ez utóbbiban mint ontológiai szemlélhetőség.



Jóllehet a gnoszeológiai transzcenzus (az ontikai szemléltség kijelentése) a gnoszeológiai igazságot csak a kifejlődött képességiség – s az ontológiai szemlélhetőség – talajáról indulólag tekintheti a kijelentett-adott képességiség közvettségének, ez semmivel sem kisebbíti meg annak a ténynek a jelentőségét, hogy a gnoszeológiai igazság kijelentésben és viszonyban konkretizálódó megnyilatkozása mint a szemléltség közvetlensége jelentkezzék. Egy tárgy gnoszeológiai igazságáról csak ezen tárgy gnoszeológiai transzcenzusa eredményeképpen beszélhetünk; a viszony és a kijelentés közvettsége (a kijelentett-adott képességiség közvettsége) képezi azt az alapot, melyből ezen tárgy tény-

legességéhez eljuthatunk, ám ez csupán a ténylegesség közvetlenségének gnoszeológiai transzcenzusa folytán lesz lehetőségessé, különben a tárgy nem jelenne meg a viszony közvettségében. Míg a gnoszeológiai transzcenzus körében a gnoszeológiai igazság (a kifejlődött képességiség folytán) a Viszony (S) est Valóság (P) kijelentést tekintheti alapjának, addig az ontológiai transzcenzuson belül az ontológiai igazság a gnoszeológiai forma közvettségét – a gnoszeológiai forma alanyát, a létezést – tekintheti kiindulópontjának. Bár a gnoszeológiai forma alanya a kifejlődött képességiség folytán közvettségként jelentkezik (ezenkívül formailag is közvettség, hisz a szubjektum objektivációs minősége), ha a gnoszeológiai formát egy *közvetlen ítélet* alanyának fogjuk föl – vagyis: Gnoszeológiai forma (S) est Ontológiai forma (P) –, az ontológiai igazság közvetlensége nyilvánvalóvá válik. A gnoszeológiai formának ontológiai formával közvetlen ítéletbe való állítása abból a megfontolásból adódik, hogy a gnoszeológiai forma voltaképpen transzcendált ontológiai forma, az ontológiai forma pedig a maga rendjén transzcendált ontikai forma. S mivel az ontológiai transzcenzus voltaképpen nem más, mint a lét kijelentése ennek transzcendentális-ontológiai értelmében, a gnoszeológiai forma ontológiai formával való ítéletbe állítása – mivel az ítélet princípiuma és archetípusa éppen a transzcenzus – nem tekinthető rendhagyónak, annál is inkább, mivel az ontológiának mint rendszernek az alappillére az ontológiai transzcenzus, melynek konkrétuma az ontikai formának ontológiai formába, az ontológiai formának pedig a gnoszeológiai formába való transzcenzusa.



Az ontikai forma állítmánya voltaképpen önnön alanyának ontológiai formában való megjelenését jelenti ki még az ontikai forma keretén belül. Mivel az állítmány az alanyról egy bizonyos és sajátos értelemben jelent ki valamit¹ – esetünkben az ontikai, ontológiai és gnoszeológiai forma értelmében –, valamint mivel az alany és az állítmány voltaképpen egy és ugyanazon dolgot jelent² – az ontikai forma ítéletében az ontikumot, az ontológiaiéban az immanens-logikai ontologikumot, a gnoszeológiaiban pedig a transzcendentális-metafizikai ontologikumot –, a transzcenzus következtében alannyá vált állítmány immár egy másik – az alannyá vált állítmányból folyó – állítmányra juttatja azt az ítéletet, melyben önmaga alanyként szerepel. Az ontológiai forma alanya (a lét) voltaképpen az ontikai forma egyszerű megfordítása nyomán (*conversio simpliciter*) lesz az ontológiai forma állítmányát (a létezést) kijelentő alannyá; a gnoszeológiai forma alanya ugyanígy: az ontológiai forma egyszerű megfordítása folytán. Mindez – mint láttuk – a regresszív bizonyítás (*argumentatio circularis*) szellemében történt; a konverzió mindenekelőtt azért szükséges, mivel az ontikai formában a konverzió már eleve adott („Lét est existens”, illetőleg „Lét est lét”). A kijelentés szintjén végbemenő konverzió azonban már nem az ontikai formát, hanem az ontológiát alkotja, a viszony szintjén megtörténő konverzió pedig a gnoszeológiai formát; mindez a transzcenzus következtében lehetséges, melynek logikai mozzanatát képezi a konverzió, ontológiai mozzanatát a transzcendált ontikai (ontológiai) és a transzcendált ontológiai (gnoszeológiai) forma, gnoszeológiai mozzanatát pedig a transzcendált szemléltetés mint kijelentés és a transzcendált szemléltetés mint viszony. Amellett hogy az ontikai formában a konverzió eleve adott, eljárásunkat még az a tény is messzemenően alátámasztja, hogy csak az ontikai formában s ennek transzcenzusában lehetséges az, hogy az állítmány, amellyel megjelöljük a bizonyítást, ezt tökéletesen magába is foglalja, s ekképp önmaga és az alany identitását ontikai síkon ítéletszerűen megfo-

galmazza. Az alany magában foglalja a kijelentett állítmányt, de ezenkívül nem állít róla semmit, csak azt, hogy az állítmány hozzátartozik; az állítmány viszont – még ha nem is másként, de pusztán létezésével – voltaképpen az alany létezésére vet fényt, mintegy ezt „állítja”. Az állítmány mint az alanyhoz hozzátartozó valami, ilyen vagy olyan módon szükségszerűen az alany része, s következésképpen szükségszerűen részesült ennek alanyiságából; ez az alanyiság teszi lehetővé azt, hogy egy ítélet állítmánya egy másik ítélet alanyává válhat. Ugyanakkor annak az ítéletnek az alanyisága, melynek állítmánya egy másik ítélet alanyaként állhat, ebben a másik ítéletben logikailag ugyanúgy jelen van, miként az első ítéletben; a logikában az ítélet alanyisága teszi lehetővé az ítéletek transzcenzusát, melynek logikai mozzanatát, mint mondtam, esetünkben a konverzió teszi. Az ítélet alanyiságát a konverzió nem hogy megszüntetné, de éppen kiemeli. Akkor, midőn a gnoszeológiai formát az ontológiai formával állítottuk közvetlen ítéletbe, ezt voltaképpen a konverzió által nyomatékossított alanyiság függvényében tettük; az így kapott ítélet közvetlenségében voltaképpen (az alanyiság folytán) újra az alanyiság előtt állunk, mely a maga rendjén nem más, mint az ontológiai igazság közvetlensége.

b) Hegel, bár *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban* a fogalmat úgy tárgyalja, mint lét és lényeg igazságát, s megjegyzi, hogy a fogalom a létet tekintheti alapjának,³ továbbá pedig a fogalomról megállapítja, hogy az egyszerű közvetlenséghez mint léthez visszatért lényeg, nem látja helyénvalónak a fogalom elméleti jelentőségének nyomatékossítását a létre vonatkozó vizsgálódásban. „[...] ahogyan a tapasztalatban nincs meg az általános, éppúgy fordítva az általánosban nem foglaltatik benne a meghatározott – írja –, nem elemezhető ki a fogalomból”⁴. Hegel természetesen mindezt az Eszmével való vonatkozásban állítja. „[...] a tárgyak *igazak*, ha olyanok, (amilyeneknek lenniök *kell*, azaz ha realitásuk megfelel fogalmuk-

nak”⁵ – ezt a megszorítást a hegeli rendszerben csupán az eszme dialektikája képes föloldani. „Az eszme a *magán- és magáért-való igaz* – írja –, a *fogalom és az objektivitás abszolút egysége*. [...] Az eszme az *igazság*; mert az igazság az, hogy az objektivitás megfelel a fogalomnak – nem pedig az, hogy a külsőleges dolgok megfelelnek képzeteimnek [...]. Az egyedi magában nem felel meg a fogalomnak; létezésének ez a korlátozottsága az ő végessége és pusztulása.”⁶ „Az eszme lényegileg *folyamat*, mert azonossága csak annyiban a fogalom abszolút és szabad azonossága, amennyiben az abszolút negativitás és ennél fogva dialektikus. Az eszme az a folyamat, hogy a fogalom mint általánosság, amely egyediség, az objektivitássá és ennek ellentétévé határozódik meg, s ez a külsőlegesség, amelynek a fogalom a szubsztanciája, immanens dialektikájával a *szubjektivitásba* tér vissza.”⁷ Amin Hegel lényegében eszmét ért mint igazságot, azt rendszerünkben az ontológiai igazság keretében tárgyaltuk; a hegeli „helyes képzeteknek” nevezett külsőlegesség pedig a gnoszeológiai igazság szférájába tartozik bele. Az általunk *fogalmaknak* tekintett *formák* – az ontikai, ontológiai és gnoszeológiai forma – azonban nem úgy térnek meg a létbe, hogy objektivitásként határozódnak meg (az objektivitás és ennek ellentéte a transzcenzusban van jelen), hanem úgy, hogy a létet ontológiai igazsággént transzcendálva ennek gnoszeologikumára mintegy rámutatnak, s a gnoszeológiai igazságban ezt be is teljesítik. Hegelnek természetesen igaza van akkor, midőn az igazságot abszolút negativitásnak (és következésképpen végtelenségnek) definiálja, föltéve, ha a Semmit mint ontológiai kategóriát elfogadjuk. Viszont a Semmi a klasszikus ontológiai kategóriák közé aligha iktatható be anélkül, hogy ez a meglehetősen kierősza-kolt és elégtelen rendszerezés a tévedés veszélyét maga után ne vonja; amennyiben a Semmit ontológiai kategóriaként kezeljük, semmiképpen sem kerülhetjük el az egyoldalú teória-konstruálás veszélyét, melynek gyümölcse egy *negatív ontológia*. Következésképpen a filozófia föladatai közül egy *pozitív ontológia* kidolgozá-

sát tarthatjuk számon mint egy, a hegeli ontológiát pontosítani kívánó elmélet szükségességét. Jelen mű célja nem annyira a klasszikus ontológiai fogalmaknak klasszikus (hegeli) dialektikában való bemutatása, mint inkább ezen ontológiai kategóriák analitikus leírása, mely a maga rendjén az ontológiai kategóriák eszmei és metafizikai alap szerint való tanulmányozását tekintheti kiindulópontjának. A negatív ontológia csak a negáció által képzelheti el az ontológiát mint rendszert – az ontológia itt a negáció révén válhat egyáltalán rendszerré –, s ekképp ez az ontológia nem a lét közvetlenségén, de a közvetettségén – a tagadás tagadásán – alapszik, mely ténynek következtében a diszciplína magánvalóságáról egyáltalán nem beszélhetünk. A negatív ontológia középpontjában nem egy afirmatív tartalom kifejtésének lehetősége áll megvalósítandó célként, hanem (a közvetlenség megismerésének az agnoszticista lemondás pozícióira való tételes visszatorzítása folytán) egy negatív tartalom negációban megnyilvánuló jelenvalóságának vizsgálata, mely mindamellett, hogy megengedi önmagán belül – azaz közvetettségében – a közvetlenséget, ezt megismerhetetlennek tételezi. A pozitív ontológia célja eme agnoszticizmus meghaladása s a közvetlenségnek mint afirmatív tartalomnak analitikus bemutatása; itt a közvetettség a közvetlenség formája, mely forma semmivel sem kibővíti meg a közvetlenséget. A tiszta szubjektum átvittsége (konvertáltsága) a transzcenzus formáiban nem a közvetlenség átvittségének következménye, hisz a közvetlenség a transzcenzus formáiban sem lesz mássá (önmaga szubsztancialitását tekintve: közvetettségé); a tiszta szubjektum átvitele, azaz a transzcenzus formáiban való közvetetté válása pedig ennek a szubjektumnak az attribútuma, nem pedig a közvetlenségé. A közvetlenség mint szubsztancia (esse in se) a gnoszeológiai formában ontológiai szemlélhetőségként jelentkezik a viszony keretén belül; a valóság bizonyossága mint kifejlődött képességiség – amellet hogy a gnoszeológiai igazság kiindulópontja – a közvetlenség mint szubsztancia magánvalóságára (substancialitas) is rá-

mutat. A magánállás fokai szerint az ontológiai formában a közvetlenség mint magának-való (suppositum, hypostasis, subsistentia sensu concreto) van jelen, mely önnön magának-valóságára (supposalitas, subsistentia sensu abstracto) a transzcendált szemléltetés kijelentettségében utal (ez persze nincs ellentétben azzal, hogy a szubjektum az adott képességiségben mint közvetlenség jelenik meg); az ontikai szemléltetés-integráltság ténylegessége pedig a közvetlenséget mint magától-valót (esse subsistens, ens a se) az ontikai forma keretén belül a ténylegesség magától-valóságával (aseitas, ipsa subsistentia) támasztja alá.

Minthogy a transzcenzus formáit, pontosabban a transzcendentális formákat logikai fogalmaknak fogtuk föl (conceptus), s minthogy a forma metafizikai létrendi meghatározottsága a vonatkozások (eszmei létrend) és a minőségek (tapasztalati létrend) foglalataként jelentkezik, transzcendentális formáinak logikai fogalmaként (conceptus) való kezelésekor a következő megfeleltetésekkel számolhatunk: 1. a fogalom tartalma (comprehensio) az eszmei létrendbe tartozik, hisz az állítmányok egysége valós vonatkozásban (relatio realis) áll, lévén hogy a vonatkozási alap (fundamentum relationis, esse in) a határpontokban (terminus a quo; terminus ad quem) van. 2. A fogalom jegyei (notae) a tapasztalati létrendbe foglaltatnak bele mint külső és belső elrendezettségű minőségfajták. 3. A fogalom terjedelme (extensio) mint az állítmányhordozó tárgyak összessége az eszmei létrendben foglal helyet vonatkozási létként (esse ad).

Minthogy az eszmei létrendben megkülönböztetett létezésény (esse simpliciter, actus existendi) és léttartalom (essentia) a létező egyedet teszi,* az eszmei létrendben létező egyedként megjelenő fogalom terjedelme (extenziója) – mely vonatkozási létként (esse ad) szerepel – az ontológiai forma mint fogalmi létező egyed actus existendijével, a léttel ki is merül. Csak-

* Bár az actus existendi eszmeileg nem tartozik az essentiához, az essentia valóságba helyezése (actus ponendije) logikailag és formálisan egyaránt az actus existendi.

hogy az ontológiai formában az actus existendi nem állítmány, hanem alany, lévén hogy az ontológiai forma essentiája, az immanens-logikai ontologikum az állítmány által képviseltetik. A gnoszeológiai formának tapasztalati létrendben való tárgyalása – ha az eszmei létrendben tárgyalnók ezt, az essentia egybeesne az ítélet alanyával, vagyis a létezéssel – szükségképpen kiegészítője az eszmei létrendben való vizsgálódásnak, mindamellet hogy a létrendek egymásnak való megfeleltetésének a léten mint univerzálén kívül (s ennek folyományaitól, pl. a formaiságtól eltekintően) aligha vannak egyéb (meggyőző) bizonyítékai. Az eszmei létrendben a fogalom tartalma (comprehensio) az ontológiai forma állítmányával – a létezéssel – azonos, mely a maga rendjén, mint mondtuk, az immanens-logikai ontologikum hordozója is egyben, s ilyenképpen az eszmei létrendben létező – pontosabban: fönnálló – egyed essentiája. Világos, hogy ebben az összefüggésben – az ontológiai forma mint fogalom kontextusában – az extensio nem ad hozzá semmit a comprehensióhoz, viszont, mint már ezt általánosságban hangsúlyoztuk, a comprehensio az extensióban kerül a valóság „vérkeringésébe”, noha az extensio nem eszmeileg – csupán logikailag-formailag tartozik hozzá a comprehensióhoz. Mivel az eszmei létrendben fönnálló egyed – mely esetünkben az ontológiai forma (a fogalom terjedelmének és tartalmának kontextusában) – ítéletiségének folytán vonatkozásként (relatio) fogható föl, eme vonatkozás fölbontása során az ontológiai forma állítmányaképpen szereplő *létezés* az ontológiai forma mint vonatkozási alap *vonatkozási alap*jaként (esse in) jelentkezik, s ez az essentia hordozója; az ontológiai forma alanyát képező *lét* pedig *vonatkozási lét*ként (esse ad) van jelen az ontológiai formában mint relatióban, a fönnálló egyedben pedig actus existendiként; az ontológiai forma mint fogalom terjedelme tehát ezenképpen a vonatkozási léttel, tartalma pedig a vonatkozási alappal esik egybe; a fogalom terjedelmének az egyik ontológiai konkrétum – a lét –, a fogalom tartalmának a másik ontológiai konkrétum – a létezés – felel meg.

Mivel az ontológiai forma esszenciahordozó állítmánya (a létezés) csupán tartalmaz vonatkozási mozzanatokot, de más ontológiai mozzanatokban merül ki (pl. a gnoszeológiai formában), az ontológiai forma mint fogalom comprehenzióját, tartalmát, vonatkozási alapját (esse injét) nem tekinthetjük másnak, mint átfogó vonatkozásnak (relatio transcendentalis); az ontológiai forma mint fogalom extenzióját, azaz terjedelmét, vonatkozási létként való fönnállását (esse adját) pedig, mivel ez a vonatkozás kimerül a vonatkozási létben, kategóriás vonatkozásként (relatio praedicamentalis) kezelhetjük.

Míg az ontikai formának mint fogalomnak a terjedelme és tartalma az eszmei létrendben bontakozik ki az ontológiai forma által, addig az ontikai forma mint fogalom jegyei (notae) a tapasztalati létrendben adóttak tapasztalati minőségekként a gnoszeológiai forma révén. S minthogy a gnoszeológiai forma a maga ítéletiségében a szubjektum objektivációs minősége, eme objektiváció gnoszeológiai konkrétuma – a lét –, mindazon minőségek foglalataként jelentkezik, melyeknek létezése valós létezés (existentia, realitas).

„A létezés oly lét – írja Hegel –, amelynek egy meghatározottsága (die Bestimmtheit) van; ez a meghatározottság közvetlen, vagyis léttel bíró: a *minőség*.”⁸ „A minőség – folytatja – mint *léttel bíró* meghatározottság, szemben a bennefoglalt, de tőle különböző *negációval: realitás*. A negáció többé nem mint az elvont *semmi*, hanem mint a létezés és *valami*, csak ezen való forma: *más-lét* (das Anderssein).”⁹ Hegel tehát a *semmit* nem mint elvont kategóriát építi bele rendszerébe, hanem azzal az előjelváltással, amit egy negatív ontológia eredményezhet, konkrét kategóriává strukturalva át a *semmit*, ezt nem *semmisségként*, de *valami*ként kezeli; a *semmi* ezenképpen nem magánvalójában (szubsztanciájában), de magánvalóságában (szubsztancialitásában) van jelen a hegeli rendszerben. A lét a negáció által válhat létezéssé, ámde a negáció mint közvetlen és léttel bíró meghatározottság, mint minőség különbözik ettől, bár benne foglalatik; ha azonban a létezés olyan lét, amelynek egy közvetlen meghatáro-

zottsága van és ez a minőség, akkor a minőségtől különböző negáció nem jelentkezhethet létezésként, de még más-létként sem, még akkor sem, ha ő maga a minőségben benne foglaltatik. A negáció azonosítása a minőséggel már önmagában elegendő az absztrakt Semmi negálásához, hisz eme negálás minőségiségéből tekintve tapasztalati és valós; az azonosítás azonban nem a lét negálásának, hanem a lét transzcenzusának következményeképpen mérvadó, mely transzcenzusban a Semmi–Lét azonosítás is transzcendensként szerepel. Hegel mindezt a dialektikus ellentét égisze alatt képzelel el: „[...] igazi viszony az – írja –, hogy a lét mint olyan nem szilárd és végső valami, hanem mint dialektikus átcsap ellentétébe, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a *semmi*.”¹⁰ Valamint: „A minőség mindenekelőtt a léttel azonos meghatározottság, olyanformán, hogy valami megszűnik az lenni, ami, ha minőségét elveszti.”¹¹ S minthogy Spinozával együtt Hegel is kimondja, hogy „minden meghatározottság alapja a negáció (omnis determinatio est negatio)”¹², nem véletlen, hogy azt állítja: „A lét a fogalom csak *magánvalósága* (das Ansichsein) szerint, meghatározásai *léttel bírók*, különbségükben *mások* egymással szemben, s további meghatározásuk (a dialektikusnak formája) *átmenetel másba*.”¹³

A hegeli rendszer tökéletes dialektikus zártságát a Levés biztosítja: „A levés az első konkrét gondolat s ezzel az első fogalom, vele szemben lét és semmi üres elvonások. [. ..] A létben tehát benne van a semmi, a semmiben a lét; ez a lét azonban, amely a semmiben önmagánál marad, a levés.”¹⁴ Levés nélkül megmagyarázhatatlan lenne a negáció determináló szerepe s a lét minőséggel való azonosításának a lehetősége, valamint ebből következőleg lét és semmi konceptuális és dialektikus összevonása. Ha a lét nem maradna önmagánál a semmiben, úgy ezzel egy totális nihilizmus argumentumául szolgálva az elvont Semmi totális magátólvalójára (ens a se, esse subsistens) utalna; ez azonban a hegeli rendszerben lehetetlen, mivel a negáció megmarad a determináció eszközi szintjén, s nem jut el önnön magánvalójának koncepciójáig egy különálló

nihil-ontológiában. A hegeli ontológia tehát nem annyira tárgya, mint metodológiája szerint negatív ontológia, s mint ilyen, nem léphet föl a Semmi *totalis* megközelítésének igényével, bár a Semmi módszertanilag a hegeli rendszer szerves része, magánvalójából s e magánvaló magánállásának fokaiból csupán a lét–létezés–levés dialektikájában őriz meg bizonyos, a lét és semmi dialektikájára egyaránt jellemző vonásokat, így pl. a semmi magánvalójának (szubsztanciájának) létmódja (szubsztancialitása) a lét, a semmi magánvalójának (suppositum) a létezés, magától-valójának pedig a levés.

A hegeli koncepció árnyaltságára vet fényt az a megállapítás, melyet Hegel dialektikus triásza (Sein–Nichts–Werden, Dasein–Endlichkeit–Unendlichkeit; Das Fürsichsein–das Eins und die Vielen–die Repulsion und Attraktion; azaz Lét–Semmi–Levés; Létezés–Végesség–Végtelen; Magáért-való-lét–Egység és Sokaság–Vonzás és Taszítás) megtámogatására közbeiktat: „A létnek, valamint a semminek igazsága tehát a kettőnek *egysége*; ez az egység a *levés* [...] – írja. – Éppoly helyes azonban, mint a lét és semmi egysége, az *is*, hogy teljesen-tökéletesen különbözök, hogy az egyik *nem* az, ami a másik.”¹⁵

A léttől a létezésig a semmin s a levésen keresztül vezet az út Hegelnél, hisz „a levésben a lét, mint egy a semmivel, s éppúgy a semmi, mint egy a léttel, csupán eltűnők; a levés a benne rejlő ellentmondása következtében összeesik abba az egységbe, amelyben mind a kettő megszűnten-megmarad.; eredménye ennél fogva a *létezés*.”¹⁶ A kérdés csupán az: mennyiben tekinthető a semmi (Nichts) magánvalónak a hegeli rendszerben? Hisz a semmi elsősorban szubsztancialitása (magánvalósága) szerint az, ami, Hegelnél ez a magánvalóság pedig a lét. Hegel elismeri a semmi magánvalóját az abszolútumban – pontosabban az (abszolútum azonosságában –, miután a létet az abszolútum állítmányaként kimondja.¹⁷ „[...] az abszolútum második definíciója: az *abszolútum a semmi*; valójában benne foglaltatik

abban, ha azt mondják, hogy a magánvaló dolog a meghatározatlan, teljességgel forma- és tartalom nélküli.”¹⁸

A lét logikájának keretén belül a minőség kategóriájában történő dialektikus változások voltaképpen a lényeg logikájának dialektikus leképezései. A Sein–Dasein–Fürsichsein nem más, mint a Reflexion–Erscheinung–Wirklichkeit (azaz a Reflexió–Fenomén–Valóság) létlogikailag kifejtett alapja. A lényeg dialektikája a lét dialektikáját igazolja, ez pedig előfeltételezi am azt. Mindez a fogalom logikáját eredményezi: a Sein–Wesen–Begriff (lét–lényeg–fogalom) dialektikus triász, mely a fogalom genetikáját tartalmazza, voltaképpen azt a dialektikus átmenetet fogalmazza meg genetikai szinten, amely (a fogalom logikájában) a szubjektív fogalom objektív fogalommá válásában (s ez utóbbinak abszolút fogalommá – Ideává – való átstrukturálásában) mintegy megismétlődik.

c) Midőn az ontikai forma (metafizikai létrendi formaként) fogalmába az (eszmei létrendi) ontológiai formát mint fogalomterjedelmet és fogalomtartalmat magába foglalja, a tapasztalati létrendben elhelyezkedő gnoszeológiai formát pedig mint fogalomjegy-kifejezőt tudhatja a magáénak, ezzel voltaképpen nem tesz egyebet, mint hogy annak a közvetlenségnek teremt formát, mely egyrészt az ontológiai transzcenzus gnoszeológiai formából induló „visszacsatolása” révén az ontológiai igazság tárgyát képezi, másrészt a gnoszeológiai transzcenzus „visszafordítása” által a gnoszeológiai igazság tárgya. Minthogy a közvetlenségből az ontológiai transzcenzus oldalán az ontikai forma kijelentettsége, a gnoszeológiai transzcenzus oldalán az ontikai szemléltetés kijelentettsége adódik, az ontikai forma szemléltettsége (eszmeisége és tapasztalatisága) *közvetlenül adott*. Ennek az adottságnak első transzcendentuma a ténylegesesség, mely az ontikai szemléltetést megtestesítve az aktusban konkretizálódik. Második transzcendentuma a képességesség, mely gnoszeológiai transzcendált szemléltetésben kijelentésként fönnáll – ez adott képesség-

giség –; harmadik transzcendentuma pedig a kifejlődött képességiség, mely a viszonyban mint valós létezésben az ontológiailag fölfogott szemlélfogóséget képezi le. Mivel az ontológiai forma eszmei minőség, s mint ilyen az eszmei létrendet képezi le a tapasztalati létrendben az ontológiai transzcenzus által (a gnoszeológiai forma pedig a tapasztalati létrendet transzcendálja az eszmeiben az ontológiai igazság folytán), a közvetlenség adott képességiségben megjelenő transzcendentumának eszmeisége a kifejlődött képességiség transzcendentumának tapasztalatisága felé mutat. S minthogy a gnoszeológiai forma a szubjektum objektívációs minősége, az ontológiai forma a szubjektum eszmei minőségeként, az ontikai forma pedig annak metafizikai minőségeként kezelhető. Ennek megfelelően alakul a létrendi ítéletek (ontikai, ontológiai, gnoszeológiai forma) létformája: az elsőé a metafizikai létezés (az ontikaié), a másodiké a fönnállás (az ontológiai formáé), az utolsóé (a gnoszeológiaié) pedig a valós létezés (existencia, realitas). – A kifejlődött képességiség által reprezentált valóság létmódja a viszony, hisz a *reális forma* ([S] Viszony est Valóság [P] állítmánya az alanyban mint létmódban létezik; az adott képességiségben leképezett transzcendens valóság létmódja a kijelentés, a ténylegességben jelenlevő integrált valóság létmódja pedig az aktus. S miképp a tapasztalati létrendben reális, az eszmei létrendben transzcendentális (kanti értelemben), a metafizikai létrendben meg integrált formáról beszélhetünk, ugyanúgy megállapíthatjuk a gnoszeológiai transzcenzuson belül a valóság sajátos módja szerinti jellemzőket: eszerint az ontikai forma metafizikai létezése *integráltan szemlélt*, az ontológiai forma fönnállása *transzcendentálisan szemlélt*, a gnoszeológiai forma valós létezése pedig (ontológiailag) *szemlélfogó* valóság.

A gnoszeológiai transzcenzus megléte két más transzcenzus meglétét előfeltételezi: a *reális* és a *logikai* transzcenzusét. A reális transzcenzus mint integrált forma kijelentése a gnoszeológiai transzcenzusban aktusnak, kijelentésnek és viszonynak megfelelő létmó-

dokat az *integrált valóságossággal*, a *szükségszerűséggel*, a *lehetésséggel* és a *lehetetlenséggel* tölti be különböző formáinak megfelelően: a metafizikai létrend szerint való integrált formának ekképp az *integrált valóságosság*, az eszmei transzcendált-transzcendentális formának a *szükségszerűség*, a tapasztalati létrendű reális formának a *lehetésség*, a nemlétező, azaz irreális formának pedig a *lehetetlenség* felel meg. A *reális igazság* irányultsága megegyezik az ontológiai transzcenzus irányultságával: az ontológiai transzcenzus „ontikai forma–ontológiai forma–gnoszeológiai forma” iránya a reális transzcenzus irányával („integrált forma–transzcendentált-transzcendentális forma–reális forma”) egybeesve a reális igazság irányultságát is megszabja: ezenképpen a reális igazság kibontakozási iránya az integrált valóságosságtól a *szükségszerűség*, a *szükségszerűségtől* pedig a *lehetésség* felé *nyitott*. A logikai transzcenzusban mint a tiszta logikai forma kijelentésében jelenlevő logikai igazság iránya az ontológiai igazság irányával egyezik: a logikai igazság a szillogisztikai formától az ítéleti forma felé tartóan, az ítéleti formától pedig a tiszta logikai forma felé *zárt*, fordítva pedig *nyitott*.

Ebből adódóan az ontológiai és logikai transzcenzus, valamint ontológiai és logikai igazság kapcsolatára nézve megállapíthatjuk: 1. az ontológiai és logikai transzcenzus iránya megegyezik. 2. A logikai és ontológiai igazság irányultsága hasonlóképpen egybeesik. 3. Míg a transzcenzus iránya mindkettőre vonatkozólag *nyílt*, az igazság iránya mind a logikai, mind az ontológiai igazság esetében *zárt*.

Nem tekinthetünk el attól a *nyitottságtól*, mely az ontológiai s a gnoszeológiai igazságra nem áll ugyan, de a reális és logikai igazságnak sajátja. Ezek esetében, irányultságuktól függetlenül, mely irányultság (gnoszeológiai is) adott, az igazság eredeti iránya *simpliciter megfordítható*; az igazság (a reális és a logikai) ezenképpen nem marad meg a zártságban, de nyitottsággá (a reális igazság esetében zártsággá) válik a konverzió eredményeképpen. A logikai igazság esetében az

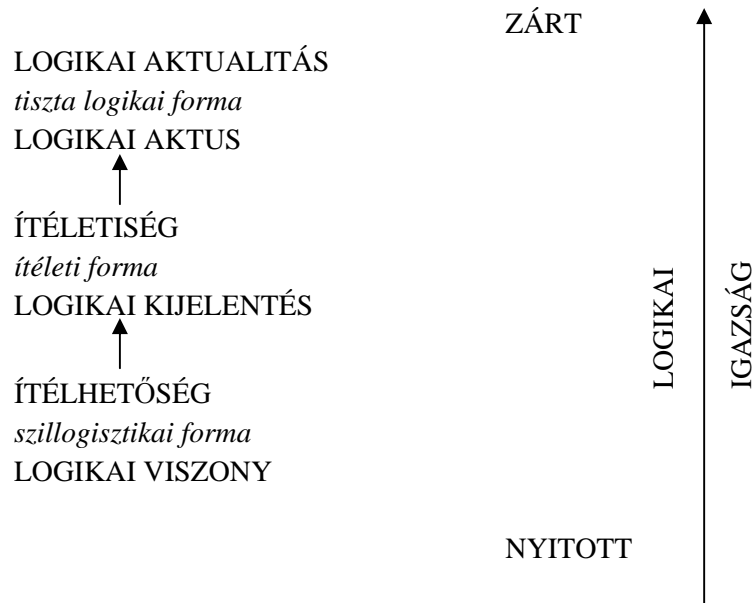
irányultság P est S (szillogisztikai forma $[P]$ – ítéleti forma $[est]$ – tiszta logikai forma $[S]$) iránya a konverzió eredményeképpen S est P alakúvá válik (tiszta logikai forma $[S]$ – ítéleti forma $[est]$ – szillogisztikai forma $[P]$), s következésképpen nyitottsága is biztosított; a reális igazság esetében a reális igazság eredeti nyitottsága (integrált forma $[S]$ – transzcendált-transzcendentális forma $[est]$ – reális forma $[P]$) a konverzió folytán (P est S) zártsággá válik. – Minthogy a tiszta logikai forma logikuma közvetlenül adott, ennek első *transzcendentuma* a *logikai aktualitás*, mely a maga rendjén ugyanazt a szerepet tölti be a logikum szférájában, amelyet a ténylegesség a gnoszeologikumában; második transzcendentuma az *ítéletiség*, mely a logikai szemléltiséget megjelenítve a logikai kijelentésben konkretizálódik; harmadik transzcendentuma az *ítélhetőség*, mely a logikai szemléltetőséget képviselve a logikai viszonyban képezi le a tiszta logikai formát. A logikai aktualitás a gnoszeológiai transzcenzusban gnoszeológiai ténylegességként, a logikai ítéletiség adott képességiségként, az ítéletőség pedig kifejlődött képességiségként jelentkezik. A logikai transzcenzusban tárgyazott logikum ontologikum és gnoszeologikum szerves kapcsolatából eredeztethető, s mindkettő transzcenzusának tárgyát összegezi. A reális transzcenzusban az integrált forma első transzcendentuma az integrált valóságosság, melynek benső létmódja a metafizikai magánállás által strukturált létforma: metafizikai létezés, melynek (képi) létezése az *asszertórikus valóság*; második transzcendentuma a transzcendált-transzcendentális szükségyszerűség, melynek létformája az eszmei létezés (képi létezése: az *apodiktikus valóság*); harmadik transzcendentuma a lehetőségesség (létformája: valós létezés a tapasztalati létrendben; képi létezése a *kontingens valóság*). Az adott képességiség által (a gnoszeológiai transzcenzusban) reprezentált apodiktikus valóság létmódja a kijelentés, ugyanazon okból kifolyólag, miként a reális forma esetében: a transzcendált-transzcen-

dentális forma (Kijelentés [S] est Valóság [P], állítmánya az alanyt nem tekintheti másnak, mint létmódjának. S mivel az integrált forma (Aktus [S] est Valóság [P]) állítmánya az alanyban mint önnön létmódjában létezik, a gnoszeológiai transzcenzusban a ténylegesség által megjelenített asszertórikus valóság létmódja az aktus. (Az előbbieket során a reális transzcenzus formáira egyaránt a „létezés” terminust használtam,. Valójában azonban ezek közül csupán a reális forma *létezik valósan* [NB. ennek *képi* létezése az asszertórikus valóság]; a transzcendált-transzcendentális forma *fönnáll*, az integrált forma pedig *metafizikailag létezik*.)

A logikai transzcenzus mint a tiszta logikai forma kijelentése, pontosabban mint a logikai integráltság transzcenzusa nem valamely más transzcenzus mozzanataiban leli föl létmódi meghatározottságát, miként a reális transzcenzus, de mivel mindhárom transzcenzusban jelen van, s mindháromnak alapját képezi, mindhármát szimultán szerves (logikai) egységgé ötvözi önmagában a logikai transzcenzus keretén belül. S mert a szillogisztikai forma szempontjából a tiszta logikai forma terminus minorként szerepel (*S*), önmaga, a szillogisztikai forma terminus maiorként (*P*), az ítéleti forma pedig mediusként, végeredményben mind a négy figurában a conclusio az *S* est *P* alakban fog megállapodni, azaz: tiszta logikai forma (*S*) est szillogisztikai forma (*P*).

A logikai transzcenzus gnoszeológiai transzcenzussal való rokonsága még inkább kitűnik akkor, midőn a kettő összevetésekor a transzcendentumok konkrétuma strukturálisan egybeesik. A különbség pusztán az, hogy míg a gnoszeológiai létmódok a reális transzcenzus konkrétumainak a létmódjai, avagy a reális transzcenzus létmódjai gnoszeológiai konkrétumok (aktus, kijelentés, viszony), addig a logikai transzcenzus konkrétumai (logikai aktus, logikai kijelentés, logikai viszony) magukénak tudhatják mind a gnoszeológiai, mind a reális transzcenzus konkrétumait mint létmódjaikat.

LOGIKAI TRANSZCENZUS
(A tiszta logikai forma kijelentése)



A logikai transzcenzus ontológiai transzcenzussal való összefüggése nyilvánvaló, hisz a tiszta logikai forma, a szubsztanciális (egzisztenciális) ítélet ($S \text{ est } S$) tulajdonképpen az ontikai formával ($[S] \text{ Lét est existens } [P]$) azonos, transzcenzusbani minőségüktől eltekintve.

Míg Hegelnél a tézis univerzalitása az antitézis partikularitásába¹⁹ hajlik, esetünkben az $S \text{ est } S$ ítélet univerzalitása nem csorbítja az $S \text{ est } P$ ítéletét, mivel az $S \text{ est } S$ ítéletben az *est* közvetlenül adott és közvetlenül univerzális. Mivel az ítélet ($S \text{ est } S$) „*est S*” része lényegében egy univerzális predikátummal egyenlő, az $S \text{ est } P$ ítélet állítmánya az $S \text{ est } S$ ítéletből önként adódik („*est S*” = P). S mivel ahhoz, ami az „*est S* = P ” rész leválasztása után maradt, mint alanyhoz azt a részt rendeljük hozzá állítmányként, amelyet őróla leválasztottunk, új ítéletünk, melyet valójában a *logikon*, az univerzális logikai közvetlenség (EST) révén konstruáltunk, s új ítéletünk univerzalitása sem az alany, sem az állítmány, sem a kopula szempontjából nem válik partikularitássá, sőt az $S \text{ est } S$ ítélet univerzalitásából közvetlenül adódik.

A logikai transzcenzus a három logikai formára (tiszta logikai forma: $S \text{ est } S$; ítéleti forma: $S \text{ est } P$;

szillogisztikai forma: $M \text{ est } P/S \text{ est } M$) támaszkodik. A szillogisztikai forma konklúziója ($S \text{ est } P$), a *szillogisztikai kijelentés*, ugyancsak jelentős szerepet játszik a logikai transzcenzusban: a logikai kijelentés konkrétumának, az ítéleti formának ($S \text{ est } P$) a szillogisztikai forma konklúziójába transzcendált változata.

Ugyanakkor meg kell hogy különböztessük a logikai transzcenzus szillogizmusát, melyet nevezünk egyszerűen *logikai szillogizmusnak*, a szillogisztikai forma ($M \text{ est } P/S \text{ est } M$) és a szillogisztikai kijelentés ($S \text{ est } P$) által összeálló szillogizmustól, melyet a továbbiakban *szillogisztikai szillogizmusnak* nevezünk.

A logikai szillogizmus („M” EST „P”/”S” EST „M”/„S” EST „P”) az ítéleti formából mint mediusból és a szillogisztikai formából mint terminus maiorból tevődik össze a praemissa maiorban, a tiszta logikai formából mint terminus minorból és az ítéleti formából mint mediusból az assumptában.

Tehát:

praemissae	{	„M”	EST	„P”
		$(S \text{ est } P)$		$(M \text{ est } P/S \text{ est } M)$
		„S”	EST	„M”
		$(S \text{ est } S)$		$(S \text{ est } P)$
conclusio		„S”	EST	„P”
		$(S \text{ est } S)$		$(M \text{ est } P/S \text{ est } M)$

Mivel a konklúzió állítmánya – „P” – maga is egy konklúziót tartalmaz, mégpedig a szillogisztikai kijelentést ($S \text{ est } P$), a logikai szillogizmus konklúziója az

„S”	EST	„P”
$(S \text{ est } S)$		$(S \text{ est } P)$

ítélettel a tiszta logikai forma ($S \text{ est } P$) és távolabbról a logikai kijelentés konkrétuma, az ítéleti forma ($S \text{ est } P$) összefüggését mutatja meg, abból az okból kifolyólag, hogy a szillogisztikai kijelentés ($S \text{ est } P$) valójában az ítéleti forma ($S \text{ est } P$) transzcendált kifejtése,

mely kifejtés a logikai szillogizmus praemissa maiorjában meg is fogalmazódik.

A logikai szillogizmus konklúziója, mint láhattuk, a tiszta logikai forma szillogisztikai kijelentéssel való ítéletbe állítása az univerzális logikai közvetlenség, a logikon (EST) segítségével. A logikai szillogizmus mediusa („M”) a tiszta logikai formát mint terminus minornt a logikon révén a szillogisztikai formával mint terminus maiorral kapcsolja össze. Ugyanakkor a szillogisztikai forma ($M \text{ est } P/S \text{ est } M$) arra mutat rá, hogy létezik egy „est P” ítélet, mely önmagának és egy „S est” ítéletnek a mediusszal (M) való ítéletbe állítása révén a szillogisztikai kijelentéshez ($S \text{ est } P$) jut mint konklúzióhoz. Jelen esetben a medius (M) csak azon föltétel alatt az, ami, mely föltétel az ($S \text{ est } P$) ítéletkonklúzió ítéletességét az aktualitás és az ítéletiség égisze alatt már eleve megfogalmazza.

A logikai szillogizmus mediusa („M”) a tiszta logikai forma („S”) szillogisztikai formával („P”) való összekapcsolását az ítéleti formában konkretizálja; az ítéleti forma ($S \text{ est } P$) egyfelől tehát a logikai viszony, másfelől pedig a logikai szillogizmus mediusának konkrétuma; a logikai viszony szempontjából *alap-konkrétumként*, a logikai szillogizmus mediusának szempontjából pedig *„fölepítmény”-konkrétumként* szerepel; egyik esetben *„fölszálló pálya”-ként*, másik esetben *„leszálló pálya”-ként* jelentkeznek. – A szillogisztikai forma és a szillogisztikai kijelentés (együttesen a szillogisztikai szillogizmus) voltaképpen ugyanezt a kapcsolatot képezi le önmagában analitikusan és transzcendált módon; ugyanakkor önnön kifejtése által a szillogisztikai szillogizmus ($M \text{ est } P/S \text{ est } M/S \text{ est } P$) egy olyan logikai szintézisre mutat rá, melyet a szillogisztikai analízisben önmagában leképez.

A logikai viszony konkrétumának, az ítéleti formának ($S \text{ est } P$) szillogisztikai jellege ($S \text{ est } P$) a logikai szillogizmus („M” EST „P”/”S” EST „M”/”S” EST „P”) univerzalitására vet fényt; ezt az univerzalitást nem kisebbíti az a tény, hogy az ítéleti forma a logikai szillogizmus mediusának a konkrétuma is egyszerre. Bár az

ítéleti forma szillogisztikai jellege merőben formai jellegzetesség, ez a formaiság a logikai transzcenzus egyik alapvető törvényszerűségeként jelentkezve a többi transzcenzusban nyilvánuló törvényszerűségekre is rámutat, annál is inkább, minthogy a logikai szillogizmus univerzalitása az univerzális logikai közvetlenség, a logikon révén a transzcenzusokban univerzálisan jelenvaló.

A szillogisztikai forma egyik figurában sem érinti a tiszta logikai formát, A tiszta logikai forma ítéleti formába való transzcenzusa nem a szillogisztikai forma, hanem a logikon következménye; a logikon, mint mondtuk, az „est S” ítélet állító meghatározatlanságát állítmányként rendeli hozzá a logikailag nem létező – de ontológiailag igenis létező – S-hez, mely ontológiailag az ontikai formában van. – A logika csupán az ontológia segítségével képes megoldani azokat a metafizikai nehézségeket, melyek önnön transzcenzusa, a logikai transzcenzus menetében fölmerülnek; az ontológiai transzcenzus törvényei pedig logikai törvényekre vezethetők vissza, melyeknek meg nem létele nélkül nem beszélhetnénk ontológiai szisztémákról,

A logikai transzcenzusban a *Barbarára*, az ontológiai transzcenzusban a *Barbarára* és a *Celarentre*, a gnoszeológiaiban a *Barbarára*, *Celarentre* és *Dariiira*, a reális transzcenzusban pedig az előbbi háromra és a *Ferióra* visszavezethető szillogizmusok érvényesek. Ha tehát a bissubban (III) *Bocardót* konstruálok, s ha a *maiort per contrapositionem* egyszerűsíttem, akkor *Barbarát* kapok, melynek érvényessége a logikai transzcenzusban kizárólagos, a többiekben megosztott,

Ha például *Camestrest* konstruálok a *bisprae*-ben (II):

Minden	A	est	B
Egy	Z	non est	B
Egy	Z	non est (sem)	A

úgy, hogy A és Z a *Minden A est B/Egy Z sem B* mediús függvénye legyen, a *mutendur praemissae* után a

propositio maior univerzális tagadó, az assumpta univerzális állító, a conclusio pedig univerzális tagadó lesz (*Celarent*):

			c
			e
(simpliciter)	Egy B sem (non est)	Z	l
	Minden A est	B	a
			r
(simpliciter)	Egy A sem (non est)	Z	e
			n
			t

Szillogizmusunk a reális, a gnoszeológiai és az ontológiai transzcenzusban érvényes; az ontikai formában, a gnoszeológiai aktusban, az integrált formában *metafizikai létezésű*, az ontológiai formában, a gnoszeológiai kijelentésben és a transzcendált-transzcendentális formában *fönnáll eszmeileg*, a gnoszeológiai formában, a gnoszeológiai viszonyban és a reális formában pedig *valós létezésű*.

A logikai transzcenzusban érvényesülő *logikon* univerzalitására és közvetlenségére a *Barbara* utal. Az ontológiai transzcenzusban megmarad eme univerzalitás, azzal a különbséggel, hogy a közvetlenség formája a közvetettség lesz közvetlenül a tagadásban (*Barbara, Celarent*), a gnoszeológiai transzcenzus közvetlen (*Barbara*) és közvetetten-közvetett (*Celarent*) univerzalitása a partikularitással egészül ki (*Darii*), a reális transzcenzus közvetlen-közvetett univerzalitása (*Barbara, Celarent*) pedig a közvetlen (*Darii*) és a közvetett (*Ferio*) partikularitással.

Az univerzális állítás (universalis affirmatio) közvetlensége *közvetlenül* válik közvetettséggé az univerzális tagadásban (universalis negatio) az univerzalitás révén; a tagadás mint közvetettség viszont univerzálisan (= közvetlenül) az, ami: egy közvetlenség közvetettsége.

A reális transzcenzusban érvényesülő *Ferio* közvetett partikularitásában a propositio maior képezi azt az alapot, amelyben a közvetlenség a maga áttételes formá-

jában – mint közvetettség – elsősorban megjelenhet. A propositio minor partikularitása kétszeresen közvetett: egyfelől az univerzalitás felől, hisz a particularis affirmatio úgy jelentkezik, mint az universalis affirmatio közvetettsége, másfelől pedig a particularis negatio oldaláról, mivel a partikuláris ítéletek a partikuláris tagadó ítéletek közvetettségeként vannak jelen (és fordítva). A subcontrariae, amennyiben mindkettő igaz, a konjunkció igazságtáblázata szerint az „igaz” értéket veszik föl a konjunkcióra nézve.* Kérdés azonban, hogy a subcontrariae (i, o) esetében a kizáró diszjunkció eredményezi-e az implikáció azon esetét, melyben mindkét ítélet igaz volta az implikáció igaz voltát adja (ez voltaképpen a konjunkció igazságtáblázatában szóba jövő relációk implikációs átírása). Az implikáció azon esete, midőn hamis A és B-re az implikáció igaz, semmiképpen sem implikálhatja a diszjunkció hamis értékét (azt, melyre mind A, mind B hamis), hisz ha az implikáció szóban forgó esetét F ítéletnek vesszük, mely igaz, s ha a diszjunkció megfelelő esetét G ítéletnek, mely hamis, az $F \Rightarrow G$ implikáció igazságértéke hamis lesz az implikáció igazságtáblázata szerint:

F	G	F => G
I	I	I
I	H	H
H	I	I
H	H	I

Ha azonban A és B hamis, s az implikáció következőképp igaz (F), s ha a diszjunkcióban az A és B igaz

*			
A	B	A \wedge B	
I(i)	I(o)	I	
I	H	H	
H	I	H	
H(i)	H(o)	I	I = igaz H = hamis

értékére a diszjunkció (miképpen következik) igaz, az F implikálhatja G-t,

Azaz:

A	B	A => B	
I	I	I	
I	H	H	(G)
H	I	I	
H	H	I	

és

A	B	A ∨ B	
I	I	I	
I	H	H	(F)
H	I	I	
H	H	I	

akkor $G \Rightarrow F$ igaz, mivel

G	F	G => F
I	I	I
•		
•		
•		

Következésképpen egyfelől a diszjunkció eredményezi (F által) részlegesen az $F \Rightarrow G$ implikációt, úgy, hogy ha A és B igaz, akkor az A vagy B is igaz ($A \vee B = F$), másfelől pedig az implikáció G által (ha A igaz, akkor B is igaz).

*

A krétai paradoxon (Epimenidész krétai költő: „Mind den krétai mindig hazudik”) megoldásakor fölmerül: egyáltalán paradoxon-é a fönti okoskodás, hisz ha szillogisztikai formában írjuk föl a kérdést, több megoldás

vezet arra a következtetésre, hogy a kérdésfölvetés már alapjaiban hibás.

Hisz a

Minden krétai mindig hazudik
Epimenidész krétai
Epimenidész mindig hazudik

„szillogizmusban” a *propositio maior mediusa* és *terminus maiorja* voltaképpen ugyanazt jelenti: a *propositio maior* tehát egyszerre két szofizmussal él: *in dictione* az *amphiboliával*, *extra dictionem* pedig a *fallacia accidentis seu a dicto simpliciter ad dictum secundum quiddel*, egyfelől tehát kifejtve kettőzi meg a „krétai” fogalmát (hisz ha ez igaz, akkor a kifejtés általi megkettőzéssel – a „krétai” *medius-* és *terminus maior-*kénti megkettőzésével tulajdonképpen egy azonosságot fog föl különbözőségként), másfelől pedig az alany és állítmány szféráját veszi egynek az alany felől, mely tételezés nyilvánvalóan következetlen a megelőző szofizmára nézve is.

Ugyanakkor a *medius* közvetítő, híd-szerepét a *terminus maior* (P) – esetünkben: „mindig hazudik” – és a *terminus minor* (S) – Epimenidész – között éppen a *propositio maior* igaz vagy hamis volta teszi lehetővé: a „krétai” csak akkor lehet Epimenidész és a „mindig hazudik” között *medius*, ha a „minden krétai mindig hazudik” állításunk igaz.

A *propositio maior* modalitását a *propositio minor* modalitása (asszertórikus) szavatolja, ez azonban *nem* implikálja a *propositio maior* modalitását (mivel ha Epimenidész krétai, ebből nem következik szükségszerűen, sem asszertórikusan, sem kontingens módon az, hogy minden krétai mindig hazudik). A *praemissa maior* modalitásának tisztázása elé továbbá az az akadály gördül, hogy valójában a szillogizmus a

„Minden krétai mindig hazudik”
Epimenidész krétai
Epimenidész „mindig hazudik”

alakban írható föl, ahol a praemissa maior modalitásának tisztázatlan volta a conclusio modalitásának homályosságát erősíti.

A paradoxon megoldása abban rejlik, hogy ha a „Minden krétai mindig hazudik” igaz, függetlenül Epimenidész kijelentésétől, s ha Epimenidész krétai, akkor csak így nyilatkozhat a krétaiakról: „Minden krétai mindig igazat mond.” Ha nem így nyilatkozik, nem krétai.

*

Megjegyzés. A paradoxon megoldására több lehetséges út kínálkozik. Anton Dumitriu említett logikatörténeti munkájának egyik igen nagy érdeme, hogy a syncategoremátákat elemezve azokat az Iskola által szolgáltatott megoldásokat helyezi előtérbe, melyek a modern logika előtt ez idáig kiaknázatlanok maradtak. A syncategoremáták esetében valójában két esettel számolhatunk: 1) *kategorematicus* (kollektív) értelemmel és 2) *szinkategorematicus* (disztributív) értelemmel. Ez a megkülönböztetés Petrus Hispanus (*Summulae Logicales*), Albertus Parvus (*Perutilis Logica*), Paulus Venetus (*Logica Magna*) és mások munkássága nyomán máig is helytálló. Az OMNIS (a Skolasztika nyelvhasználatában = jel, SIGNUM) univerzális kvantifikátort elemezve például Petrus Hispanus kimutatja, hogy míg *kollektív értelemben universaléként* értendő az „omnis”, *disztributív értelemben universaliterként*. Petrus Hispanus példamondata az első esetre: „Omnes apostoli dei sunt duodecim”; a másodikra: „Omnes homines naturaliter scire desiderant.” A syncategoremáták (consignificancia) fönti elkülönítése valamennyi „kvantifikátorra” (totus, infinitus, uterque, nullus, praeter, solus, est, non, et, si, nisi etc.) áll.²⁰

Buridan időmegkülönböztetés-megoldása („Loquendo de tempore simpliciter et absolute nullum tempus praeteritum est tempus praesens et nullum futurum est tempus praesens, quia omne tempus praesens est”; ergo), *Szaxóniai Albert* (Albertus Parvus) *impositio* (minősítés) -ismérvei („Nunquam impositio est admit-

tenda, ubi significatio illius, quod imponitur, dependet ex veritate et falsitate propositionis, in qua ponitur”), valamint nagyjából az előbbi elmélyítéséből – és később Wittgensteinnél újrafogalmazott – *Petrus de Allyaco*-i megoldás (az *insolubiliák* oka: a propositio mentalis propositio vocalisszal és propositio scriptával való összezavarása; a propositio mentalis lehet igaz vagy hamis, ám ezt nem állíthatja önmagára vonatkozóan, valamint egy propositio vocalis [vagy scripta] sem jelentheti önmagát, sem valami mást formaliter, viszont kifejezheti valamely propositio mentalis igazságértékét) egyaránt figyelemre méltó.²¹

JEGYZETEK

AB ESSE AD POSSE

¹ Bretter György: *Kronosz, a kegyetlen*. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Tanulmányok, esszék. Bukarest, 1970, 139.

² *I. m.* 146.

³ *I. m.* 151.

⁴ Hésziodosz: *Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Magyar Helikon, Bp., 1976, 108–111. „Egy törzsből származnak az istenek és a halandók. / Emberi nemzetséget először fényes aranyból készítettek az istenek, ők, Olimposzon élők. / Akkor még mindenki fölött Kronosz égi király volt [...]”

⁵ Bretter, *i. m.* 144.

⁶ Hésziodosz, *i. m.* 169b-c, 46. „Mert a bilincsektől őt Zeusz atya megszabadítva, / száműzvéen tisztelte, királlyá téve felettük.” Az arany-, ezüst- és rézéra után a félistenek kora köszöntött be, majd pedig a miénk: a vaskor.

⁷ Seneca: *Vigasztalások*. Polibius vigasztalása. Ford. Révay József. Bp., 1959, 49.

⁸ Dr. Sebestyén Károly: *A görög gondolkodás kezdetei Thales-től Sokratesig*. (Az összes töredékek fordításával.) Filozófiai Írók Tára. Bp., 1898, 2., 229.

⁹ Senecával kapcsolatban kételyek nemcsak gondolatiságával, de latinságával kötődően is fölmerültek.

A XVIII. század „honnête homme”-ja – névtelenül perse – ekképpen indítja Senecára való ráolvasását: „Sa latinité n’a rien de celle du temps d’Auguste, rien de facile, rien de naturel: toutes pointes, toutes imaginationis, qui sentent plus la chaleur d’Affrique ou l’Espagne, que la lumière de Grece ou d’Italie.” (Latinsága semmit sem mutat az aranykor latin-ságából: nehézkes és mesterkél, melyből [..] inkább Afrika vagy Ibéria heve, mint Göröghon vagy Itália fénye süt felénk.)

Mit rónak még föl Senecának? A nyugalom hiányát. „Avec Privilège du Roy.” A klasszicizmus az örökké vágyott összhang megtalálásának föladata mellett tette le a garast. „[...] l’ame, au lieu d’y trouver Sa satisfaction [...] y recontre du chagrin & de la gesne” – írja szerzőnk. (A lélek, ahelyett hogy önnön kiteljesedésére jutna, nem talál Senecánál egyebet, mint bút és szégyent.) *Oeuvres Mesle’es, Ivgement sur Seneque, Plutarque et Petrone. A Paris. Chez Claude Barbin, M.DC.LXXI. Avec Privilège du Roy*, 3–4. (A szerző neve nincs föltüntetve.)

¹⁰ Lucius Annaeus Seneca: *Scrisori către Luciliu* (Epistulae ad Lucilium). Buc, 1967, 365–366, XCV. (A magyar fordítás a román szöveg alapján készült – B. F.)

¹¹ *I. m.* XCV.

¹² *I. m.* LXVI., 171.

¹³ Az arany középszer – a terentiusi *ne quid nimis* – háttározottan eltérő ismérvekkkel fölruházott a sztoához viszonyí-

tottan. A középút buktatói nem oldódnak meg a sztoicizmusban: a dictum de omni et de nullo (kijelentés mindenről és semmiről) ott is permanens.

¹⁴ Seneca, *i. m.* LXVI., 169.

¹⁵ Anton Dumitru Cicerót idézi (Anton Dumitru: *Istoria logicii*. Buc, 1975, 206.)

¹⁶ Vö. Pascal teológiai „ha”-jával.

¹⁷ Seneca: *Epistulae ad Lucilium. I. m.* XLI, 100.

¹⁸ *I. m.* 101.

¹⁹ *I. m.* LXXI., 191.

²⁰ *I. m.* XCV., 353.

²¹ *I. m.* XCVI., 370.

AZ ÖNTUDAT ALKONYA

¹ DIVI AUGUSTINI Hipponensis Episcopi: *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*. Coloniae Agrippinae. Sumptibus Corneliae ab Egmond et Sociorum. Anno MDCXXXI, XXXI., 7., 188.

² *I. m.* I, 4., 122.: „Quia ego in exterioribus, tu in interioribus: ego in temporalibus, tu in spiritualibus [...] Tu in coelo, ego in terra [...]”

³ DIVI BERNARDI Meditationes Devotissimae: *Ad humanae conditiones*. Alias, liber de Anima. Coloniae Agrippinae. Sumptibus Corneliae ab Egmond et Sociorum. Anno MDCXXXI, I., 2., 296.: „In seipso est incomprehensibilis, quia principium & finis, principium sine fine, finis sine fine. Ex me intelligo, quam incomprehensibilis sit Deus, quoniam meipsum intelligere non possum, quem ipse fecit.”

⁴ Augustinus, *i. m.* XXXIV., 3., 200.: „Quis est ignis, qui calefacit cor meum? Quae est lux, quae irradiat cor meum?”

⁵ Uo.

⁶ *I. m.* XXXVL, 2., 207.: „Tu es quippe lumen, in cuius lumine videbimus lumen, te scilicet in te [...]”

⁷ *I. m.* XXXVI, 4., 209.: „Tu ergo coronator es & corona [...]”

⁸ *I. m.* XXXII., 7., 197.: „Cognovi te per fidem tuam.”

⁹ *I. m.* XXXI., 13., 192.: „Cognovi enim te, quoniam Deus meus es tu.” (Kiemelés tölem – B. F.)

¹⁰ *I. m.* XXXI., 12., 191.: „Sed qualiter cognovi te? Cognovi te in te, non sicut tibi es, sed cognovi te, sicut mihi es; & non sine te, sed in te; quia tu es lux quae illuminasti me.”

¹¹ Clairvaux-i Szt. Bernát, *i. m.* I., 3., 297.: „[...] non solum ad imaginem, scilicet & ad similitudinem ejus facti sumus. Oportet itaque id, quod ad imaginem est, cum imagine convenire, & non in vacuum nomen imaginis participare.”

¹² DIVI BERNARDI, Religiosissimi Ecclesiae doctoris, ac primi Clareuallansis coenobij Abbatis: *Opera omnia*. Baesileae. Per Iohannem Heruagium, Anno M.D.LII. Mense Martio. *De*

interiori domo, id est, conscientia aedificanda. II., 1979.: „Esto igitur templum Dei, & Deus excelsus habitabit in te.”

Az ember ezenképpen nemcsak képe és hasonmása az Úrnak, de edénye és eidosza (formája) is.

GALILEI

¹ A luddikus jelenségeket kimerítően tárgyaló munkájában Huizinga a törvénykezést a jogi játék kategóriájába sorolja (Johann Huizinga: *Homo ludens.* Buc, 1977).

² A jog tulajdonképpen *ontológia* és *erkölcs* konfrontációjában válik reálissá.

³ A Paul Foulquie és Raymond Saint-Jean által szerkesztett terminológiai szótár (*Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris, 1962, 751.) két értelmezéssel szolgál. Ekképp a hiúság egyrészt 1) az, ami alap, eredmény és haszon nélkül való („qui est sans fondement, sans résultat, sans utilité”), másrészt, 2) az, ami olyan értékkel kérkedik, amelynek nincs birtokában („qui s’attribue une valeur qu’il n’a pas”).

Nyilvánvaló, hogy az Egyház az utóbbi értelmezésben *morális*, az előbbiben *ontológiai* kidomborítását látta volna a hiúságnak. Némi „csúsztatással” (terminológiai manipulációval) persze, hisz az Ecclesia az ontológiát mint állandó haszon forrását kezelte.

Míg a morál a megtérés-megjavulás esetén az örök boldogság ígéretével kecsegtetett, addig az ontológia másra sem engedett következtetni, mint hogy a földi siralomvölgyből az egyetlen kiút a morál. Az ontológia ekképp a morálhoz vezető lépcső legfontosabb grádicsaként könyveltetik el; eme morál áldozára éppen az Egyház. A teológia mint az Egyház diszciplínája nemcsak Isten és Egyház Kijelentését vállalja magára, hanem a morál teologizálását is.

⁴ Mindez természetesen a katolikus egyházra vonatkozik. Kálvin ellenben kétélű fegyvert használ. Egyrészt a morált támadva a katolikus dogma egyik fő támaszát teszi tönkre, másrészt a földi morál eltörlésével a mind e minőségű cselekedeteket az isteni hatáskör szférájába utalva át, „pápistább lesz a pápánál”. Ekképpen a reformáció – legalábbis kezdeti stádiumában – az emberi cselekvés morál által védelt autonómiáját a predestináció amoralitásába – avagy metamoralitásába – fojtja. „[...] a jó cselekedetek – írja Kálvin –, ha magukban értékeljük őket, mindenesetre vétkek; hogy pedig jók, hogy az Istennek tetszenek [...], annak az Isten atyai elfogadása az oka, nem pedig a saját érdemünk [...]; minden jó cselekedetbe bele van zárva a bűn.” Kálvin János: *Az emberi akaratnak szolgaságáról és szabadulásáról szóló IGAZ ÉS HELYES TANNAK VÉDELME* Kampeni Pighius Albert rágalmai ellen. (Genève, 1543). Ford. Czeglédy Sándor. In: Kálvin János: *Kisebbségi művei.* Pápa, 1912., I., 579–580.

⁵ A teológia azzal (az érvel) kapcsolja össze az ontológiai szférát az erkölcsivel, hogy a halált principaliter a természetfölötti előirányzás (praemotio supernaturalis) eredendő bűn szerint való termékének tekinti.

⁶ Vö. Arisztotelész *Eudémosz*i és *Nikomakhoszi Etikájával*.

⁷ Rabelais, Campanella, Morus vagy Erasmus művei inkább az irodalom, mintsem a tudomány körébe tartoznak. Az irodalom – ha nem túlon túl világi – az Egyház számára nem „veszélyes műfaj”, legalábbis kevésbé veszélyes, mint a tudomány. A tudomány gyakorlati alkalmazhatósága folytán hatalmi pozíciókat ingat meg, s mint ilyen – a fölépítményben elfoglalt különleges helye mellett (= az egész fölépítmény a tárgy értelemben vett tudomány következménye) – *hatalmi eszköz* is (vö. Bacon: „A tudás hatalom”). Mindez aligha áll az irodalomra.

A világi tudat – az Egyházhoz hasonlatosan – szintoly tisztán látja a tudomány rendkívüli jelentőségét, mint amaz. Hisz a világi tudat egyrészt a tudományfejlődés következményterméke, másrészt a tudományfejlődés gyakorlati művelője. A világi tudat semmiképpen sem hagyhatja szó nélkül azt a törekvést, hogy a tudományt az Egyház – a filozófiához hasonlóan – szolgálóleányává tegye. Mindennek ellenére a világi tudomány jelentős része az Egyház szellemi tulajdonába megy át.

A világi tudat – s ennek legkifejezőbb konkrétuma: a tudomány –, valamint a világi erkölcs között – az utóbbi kiforratlansága miatt – szakadás áll be. Ezt a hiátust igyekszik kiaknázni az Ecclesia.

⁸ Rotterdami Erasmus: *A balgaság dicsérete*. Bukarest, 1960. 106–109.

⁹ Németh László Galilei-értelmezése hajlik arra, hogy a Galilei ellen konstruált pört részint a korábbi pártfogó és barát – világi nevén Maffeo Barberini, alias VIII. Orbán pápa (1623–1644) – indulatából származtassa. Ez az indulat képezné azt a szikrát, mely a Galilei ellen indított eljárást föllobbantja.

„A hiúság indulata: ha ez a vad az emberek szemében egyszer fölemeli a fejét, jobban kell félni, mint ha oroszlánok vagy tigrisek emelgetnék a pusztában. [...] Ebben a Maffeo Barberiniben – bocsánat, Orbán pápában – fiatalkorában is volt valami nyugtalanító [...]” Németh László: *Galilei*. In: Németh László: *Szerettem az igazságot* (Drámák, 1931–1955). Bp., 1971, II., 266–267, 1.

¹⁰ Vö. Dr. Baur Ferdinánd Christián: *A középkori keresztyén egyház*. Ford. Dr. Kovács Ödön. Bp., 1883, 122–184. Tekintélyelv és hierarchia szoros kapcsolatára, a vinculum fidei (symbolicum) mellett, a közös kormányzó tekintély kötelékének (vinculum hierarchicum) központi szerepe is utal.

¹¹ A Galilei ellen fölhozott arisztotelészi tekintély természetesen nem egy csapásra épült be a kereszténységbe.

„[...] a 12. századtól kezdődően a görög és arab filozófiai, tudományos értekezések megismerése és lefordítása révén rendkívül nagy mennyiségű új információ került a középkori Európa tudomására, olyan új filozófiai és tudományos elméletek váltak közzismertté, amelyek tanulmányozását a Tertullianus típusú antiracionalisták be akarták tiltani. Ezeket az elméleteket lépcsőről lépésre ugyan, de sikeresen integrálta a kereszténység. A legjellemzőbb ebből a szempontból az arisztotelészi tanokat tiltó rendelkezés-sorozat (1210, 1215, 1231, 1245, 1263, 1269), és ezek fokozatos visszavonása, majd Arisztotelész hivatalos filozófussá emelése.” Altrichter Ferenc: *Reneszánsz, reformáció, kartéziánizmus*. I. Világosság, 1977, 8–9, 495.

Az arisztotelészi természetlátás szerint a földi (az ún. *holdalatti*) világ négy egyszerű elem – a föld, a víz, a levegő és a tűz – keveredéséből jött létre.

A földi mozgás a változás, az égi pedig az örökkévalóság birodalma.

A Nap, a bolygók és a csillagok az isteni ötödik elemből, az *éterből* állnak, mely szilárd, kristályos, romolhatatlan, súlytalan, és átlátszó.

Klaudiosz Ptolemaiosz (i. sz. 2. század) alexandriai csillagász Arisztotelész *Fizikájára* alapozva állítja föl geocentrikus asztronómiai rendszerét, melyet a későbbiekben az egyház kanonizál. E fölfogás szerint az égi, forgó szférákra – melyek úgyszintén éterből állnak – mintegy rá vannak szegezve a bolygók, a Hold és a Nap. A szférák körforgást – tökéletes mozgást – végeznek. A Földön ellenben minden egyenes irányban mozog. Az utolsó szféra az állócsillagok szférája, ezt az isteni szféra – avagy az *első mozgató* – hordozza.

Kopernikusz heliocentrikus asztronómiai reformja – mely Galilei pörét szinte előfeltételezi – törvényszerűen az Egyház fölháborodását váltja ki. Az 1543-as reform által fölkorbácsolt hullámok (1543-ban jelenik meg Kopernikusz *Az égi pályák körforgásáról* [De revolutionibus orbium coelestium] írott munkája) korántsem simítottak el. Kepler föllépése a heliocentrizmusnak ad tápot, bár mindketten – P. Rossi kifejezésével élve – (ti. Kopernikusz és Kepler) inkább heliosztatikusok, mintsem heliocentrikusok.

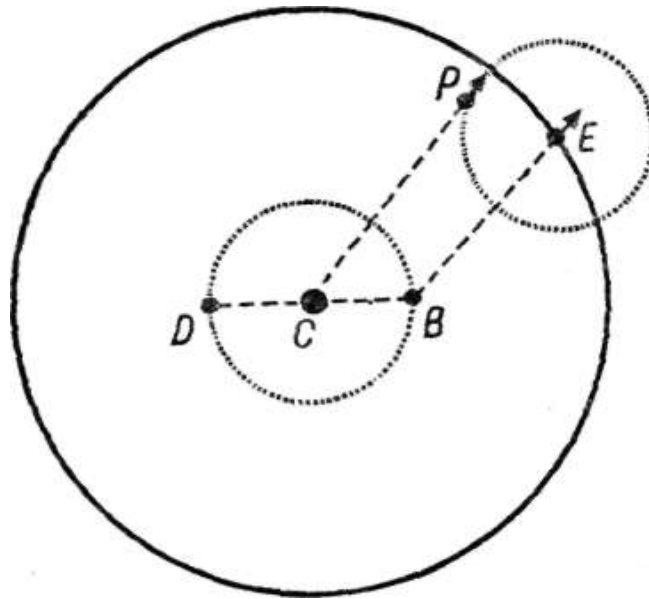
Az itt következő ábra a két asztronómiai rendszer – a régi és az új, a ptolemaioszi és a kopernikuszi – összevetése. (M. Boas: *The Scientific Renaissance*. London, 1962, 84. In: P. Rossi: *A filozófusok és a gépek*. Ford. Képes Judit. Bp., 1975, 214.)

Kopernikusznál:

C – a Nap, a rendszer középpontja

B – a Föld

E – egy külső bolygó



Ptolemaiosznál:

C – a Föld, a rendszer középpontja

D – a Nap

E – a bolygó epicikloisának középpontja. (Az *epiciklois* az a kör, amelyet a bolygó egy mozgó körmozgást végző közép-pont körül leír. Rossi, *i. m.* 205.)

P – egy bolygó

¹² Athén a tudomány, Róma a retorika fellegvára. Vö. Vasilie Florescu: *Retorica și neoretorica*. Buc, 1973, 22.

¹³ A sapientia az ágostoni (augustinusi) értelmezésben az örök dolgokkal való foglalatosság, ellentétben a scientiával, mely az efemer, világi jelenségeket veszi számba.

¹⁴ Brechnél az Agg Bíboros összeroskadása – aki példázat-jellege folytán Németh László darabjában is helyet kap *expres-sis verbis* – az Egyház korábbi unalmának megingását példázza: az egész megráncosodott múlt, az egész tarthatatlan rendszer lejtőre jutását szemlélteti ez az összeroskadás.

¹⁵ „A hatalom eredendően nem személyek közötti viszony, hanem a közösség minden egyes tagjának viszonya önnön társadalmiságához. Egnemű (és ugyanakkor »különnemű«, illuzórikus-reális) hatalmi szféráról akkor beszélhetünk, ha a közösség minden egyes tagja önnön társadalmiságának a foglya. Ilyen helyzetben nem lehet szó testületről, osztályokról, de még a szó szoros értelmében vett (vagyis jogi) személyekről sem. Az egnemű hatalmi szférában a hatalom nem termelődik, a hatalmat csupán képviselik (pontosabban bizonyos személyek közvetlenül a hatalmat szimbolizálják). [....]

Ha a közvetítettség léte a tudai, s ennek mint létnek a közvetlen létezése a hatalom, úgy a közvetettség *közvetített* létezése felszámolja a jelentés-hatalmi, hierarchikus (vagyis egyneműségeen belüli) megosztottságot. [...] Túlságosan elharmarkodottan és felületesen ítélnék meg saját lehetőségeinket, ha ezt az alternatívát túlvilágivá »radikalizálnánk«, ha megfeleledkeznénk arról, hogy a megosztott jelentés-hatalmi viszonyok összessége mint valóságos (»többesszámú«) társadalmi gyakorlat ennek a világnak a gyakorlata. [...] A világban csak akkor van szabadság, ha vannak benne szabad emberek. Aki a világból kilép (mondván, hogy nincs benne szabadság), csak azt ismeri el, hogy már nem is akarja a szabadságot.” Molnár Gusztáv: *Az elmélet küszöbén*. Forrás. Bukarest, 1976, 133–138.

¹⁶ A tekintélyelv alkalmazása helyett Schütz az *igazság* kutatását ajánlja. „...*sem a tradicionalizmusnak, sem a közmegegyezésnek elve nem első ismeret*; következésképp nem lehet minden egyéb ismeret próbaköve. [...] A tradicionalizmus fő érve *pszichológiai tévedés*; vannak beszéd előtti és beszéd kívüli gondolataink is [...]. Az emberiség közmegegyezése fikció, mely egyetlenegy tételre nézve sem áll fönn teljes mértékben, és nem egy esetben súlyosan tévedett (Ptolemaeus rendszere).” Schütz Antal: *A bölcsélet elemei*. Bp., 1940, 100.

¹⁷ A tekintélynek Brecht ugyancsak az igazságot ellenpon-tozza. Bertolt Brecht: *Galilei élete*. Ford. Ungvári Tamás. Bukarest, 1963, 12, 142.

¹⁸ *Bruno, Galilei, Campanella*. Bukarest, 1952, 80. (A kiemelés tőlem – B. F.)

Galilei itt logika és gnoszeológia egyesítését posztulálja.

¹⁹ Brecht az erkölcsi tudat labilitását hangsúlyozza. Ezzel még élesebbé válik annak a morális úrnek a kidomborítása, mely a Galilei-kérdéskör tárgyalásakor óhatatlanul fölmerül.

„A magamfajta ember csak hason csúszva érhet el egy félig-meddig tisztességes állást Te jól tudod, megvetem azokat, akiknek annyi eszük sincs, hogy a gyomrukra keressenek.” Brecht, *i. m.* 3, 50.

²⁰ *I. m.* 3, 44.

²¹ Németh László, *i. m.* II, 327, 4.

²² Érdekességképpen: a reneszánsz egyik legeredetibb gondolkodójának rendszerében – Cusanus dialektikájára gondolok – a *dubito* a *docta ignorantia*-ban (tudós tudatlanságban) oldódik föl. Vö. Nicolas de Cusa: *De la docte Ignorance*. Trad. par L. Moulinier. Paris, 1930.

Vajon a *docta ignorantia* következménye-é a már említett ontológiai hiábavalóság (hiúság) világi és keresztény tudatosításának? A tények elemzése nem zárja ki ennek lehetőségét.

²³ Németh László, *i. m.* II., 305, 3.

A világi erkölcsiség káoszát csak a keresztény erkölcsiségben beálló káosz egyenlítheti ki. Ezen bekövetkezendő fölbomlás ellen tiltakozik méltán az Egyház. A folyamat végbemenetele

ellen segítségül egy magasabbrendű Értelemre apellál – s ezt a krisztusi kötésnek köszönhetően megtöltheti az emberi nem-beli lényeg mindmegannyi erkölcsi sajátosságával –, de a magasabbrendű Jelentést – ab ovo vallás révén – nem lelheti föl másban, mint az emberiség erkölcsi csúcsra jutásának érdekében megreformált – s mégis tradicionális – Istenben.

A világi erkölcsiség más istenségeket állít föl magának. Az Én és az Igazság istenségét. (Brecht koncepciója az előbbire, Németh Lászlóé az utóbbira sarkít.)

²⁴ *I. m.* 12, 142.

Ez a „kétkelés” természetesen nem esik egybe az előbb tárgyalt ontológiai dubitóval s ennek pszichológiai vetületeivel.

²⁵ „El kell ismerned, hogy olyan *nagy igényeid vannak, amiket Istenen kívül senki sem képes kielégíteni.* »A teremtmények bája, édessége, szépsége illetheti ugyan az emberi szívet, de be nem töltheti« – mondja Szentviktori Hugó. Szent Anzelm pedig így szól: »Istenen kívül minden bőség csak szűkölködés nekem.«” Szent Bonaventúra: *Sociloquium*. De quatuor mentalibus exercitiis. Beszélgetek a lelkemmel. Ford. P. Gál Gedeon. II. kiadás. Budapest, 1944, I., 2., 6., 24–25. „Az ártatlan Bárányt levágják, hogy te jóllakjál; oldalából a lándzsa vért és vizet fakaszt, hogy te ihassál.” *I. m.* I., 3., 33., 49. „Vágyainknak ugyanis az a célja, Akit majd egykor végnélkül láthatunk.” *I. m.* IV., 5., 27., 128.

„Imádoztam megfosztott akaratomtól, az eszemet én magam adtam neki. Ennek okáért nem maradt egyebem, csupán az emlékezet, kivel Imádoztamra gondolok.” Ramón Lull: *Imádónak és Imádottnak könyve*. Ford. P. Szedő Dénes. Bp., 1943, 54., 29. „Szóla vala az imádó: Imádoztam titkai gyötörnek, mert nyilvánvalókká válnak tetteimben. Hiába titkolózik a szájam, el nem árulva őket az embereknek.” *I. m.* 32., 21.

„Quia ego in exterioribus, tu in interioribus: ego in temporalibus, tu in spiritualibus. [...] Tu in coelo, ego in terra. [...] Et quando poterunt haec contraria convenire?” Divi Augustini Hipponensis Episcopi: *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*. Coloniae Agrippinae. Sumptibus Corneliae ab Egmond et Sociorum. Anno MDCXXXI. I., 4., 122. „Lux, quae illuminas omnia tota simul, semel, & semper: absorbe me in claritatis abyssum, ut videam undique te in te, & me in te, & cuncta sub te.” *I. m.* XII., 145.

„Hintsd meg, Uram, és mosogass meg a szent isteni malasztodnak (melyet a szívnek képében szemlélek) nedvességével. [...] Látod, Uram Jesus, ki vannak terjesztve lelkem szélességének minden részei, várván nagy szomjúsággal ez szent vizednek nedvességét; nem különben, mint a szárazságtól megrepedezett föld az égi esőt.” Hajnal Mátyás: *Az Jesus szívét szerető szívnek ájtatosságára szíves képekkel kiformáltatott és azokról való elmélkedésekkel és imádságokkal megmagyaráztatott könyvecske*. Bp., 1932, VII., 56–57. „Gondoljad ez így felékesített léleknek állapotját, mely nem egyéb, hanem a meny-

nyei völegénynek Jesus Christusnak legelő-helye és mulatozásra való virágos kertje.” *I. m.* IX., III., 67–38.

²⁶ „In seipso est incomprehensibilis, quia principium & finis, principium sine fine, finis sine fine. Ex me intelligo, quam incomprehensibilis sit Deus, quoniam meipsum intelligere non possum, quem ipse fecit.” Divi Bernardi: *Meditationes Devotissimae. Ad humanae conditionis cognitionem. Alias, liber de Anima.* Coloniae Agrippinae, Sumptibus Cornelii ab Egmond et Sociorum, Anno MDCXXXI. I., 2., 296.

²⁷ „Aliud est ipsum esse, aliud alterius esse. Impossessium est ipsum esse: sed possessium alterius esse.” Divi Iustini philosophi et Martyris: *Responsiones ad Orthodoxos, De Quibusdam necessarijs quaestionibus.* Her Hier. Frobenium et Nic. Episcopium, Basileae, MDLV, Quaest. 133, 321.

„Ratio sume simplicitatis [et] unitatis sunt in diuina essentia ratio infinitatis. [Et?] ista tria ratio immutabilis [et] immutabilitas cu[m] predictis sunt ratio eternitatis.” Sacratissimi theologi Ricardi de Mediauilla Seraphici minorum: *Commentaria super primum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi ep. Parisiensis.* Uenetijs per Lazarum Soardum. Die prima Junij. M.D.VII. II., 11.

„Într-adevăr, toate ființele care se nasc se concep prin imboldul celor care le procreiază. Nașterea spirituală însă atârnă de puterea celui care se naște.” Grigorie episcopul Nissei: *Marea cuvântare catehetică.* Din grecește de D. Cristescu și N. I. Barbu. București, 1947, XXXIX., 105.

„[...] ab infinito Esse separari non possunt.” B. Albertus Magnus: *Tractatus incomparabilis de Conditione Creaturae Rationalis, et quae illi sunt ad Deum, seipsam, & alias Creaturas agnoscendas necessaria.* Apud Franciscum Cramerum. Ambergae. 1705. Dial. I. De Natura Hom. Cap. IV., 37.

„[...] azáltal töltesz be mindeneket, hogy körülhatárolod őket, és betöltve őket ott vagy bennük; azáltal, hogy föntartod őket, felülmúlod, és azáltal hogy fölülmúlod, föntartod őket. [...]

Te vagy az, aki önmagadban maradsz teljes nyugalomban, mégis körüljárász mindent teljesen és mindenütt ott vagy teljesen. El nem szakadhatsz, sem részekre nem oszolhatsz, mert valóban egy vagy, és mert magad teljességében tartasz fönn mindent, töltesz be mindent, világítasz és bírsz mindent a maga teljességében.” Szent Ágoston: *Elmélkedései.* Ford. Eöri János. Tata, 1928, XXVIII., 76. (*Meditationes*).

„Mindezt a szeretet teszi lehetővé, ha ti. a lélek akarata által hasonlónvá teszi magát az Istenhez [...]” *I. m.* XVIII., 266. „Szeret az Isten, hogy viszontszeretve legyen; s mikor szeret, semmi mást nem akar, csak azt, hogy szeressük [...]” *I. m. Manuale*, XX, 268. „Mert mit szeretsz, én testem? Mit kívánsz, én lelkem? Akármit szeretsz, akármit kívánsz, benne megvan minden.” *I. m.* XXXIV., 287. „Hogy az emberek Istentől születessenek, először az Isten született embertől.” *I. m.* XXVI., 277.

„Az emberi szív, ha nem vágyakozik az örökkévalóság után, sohasem lehet állhatatos.” *I. m.* XXV., 275.

„Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, est aequale aut majus eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. [. ..] Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum, et summe bonum, id summum omnium quae sunt.” Sancti Anselmi Cantuariensis: *Opuscula Philosophico-Theologica*. Edidit Carolus Haas. *De divinitatis essentia monologium*. In Bibliopolio Lauppiano, Tubingae, MDCCCXIII. I., 5.

„Căci aceluia e nimicul, cui e și totul.” Tertulliani: *Apologeticum*. Trad. Eliodor Constantinescu. Râmnicu Vâlci, 1930, XLVIII., 9., 183.

²⁷ *I. m.* II., 305, 3.

²⁸ Rossi Galilei Igazság-credójának racionalizmusát állítja előtérbe.

Szerinte a Ráció deifikálásáról – s ennek az európai tudatba való beépüléséről – Galilei fölléptétől kezdődően beszélhetünk. „Husserl szerint Galileivel kezdődik az a válság, amely a filozófia fölbomlásához, a tudománynak filozófiai alapjaitól való elválasztásához, az emberi létezés értelmét érintő minden kérdés elutasításához vezet.” *I. m.* 10. De: „A matematikai és racionális struktúrájú világról, a világot *numero, pondere et mensura* (számmal, súllyal és mértékkel) megszerkesztő geometer istenről való tipikusan platonikus képzetek kétségtelenül termékenyebbül hatottak a modern tudomány fejlődésére, mint a vadonként vagy labirintusként fölfogott természet baconi képe.” *I. m.* 115.

²⁹ Mintegy a kétely fejleményeit vonja le a Barát, midőn így szól: „Nincs többé egünk, se földünk... Nincs többé fent és lent, nincs különbség az örökkévalóság és a mulandóság között.” Brecht, *i. m.* 6, 80.

(Vajon az emberiség legmodernebb exponense – Prométheusz és Sziszifusz után – nem épp Tamás, a Kétkelő?)

Az Egyház önbizonyossági szempontjait illetően már a kezdetek kezdetén komoly kételyek merültek föl. Vitathatatlan bizonyíték erre az eretnokségek soha meg nem szűnő burjánzása.

Nem csupán az egyházak sokféleségét, de a keresztény Egyház belső megosztottságát tekintve, az egyházi gondolkodók gyakran jutnak arra a következtetésre, hogy a hivatalos Egyházon kívül létezik egy lelki Egyház, s hogy a kettő minden tekintetben fedi tökéletesen egymást. Példaként álljon itt (Baur leírásában) Tichonius Egyház-értelmezése. „Csaknem ugyanazon értelemben, amelyben Augustinus a corpus verum et simulaturnról, szólott a donatista *Tichonius* az egyházzal mint bipartitum corpus Dominiról. Azt állította az egyházzal: Do-

minus totum mundum sui corporis plenitudine occupavit. Az egyház mint unum corpus isten és ember reális egysége. In capite suo filius est Dei et Deus, in corpore suo filius est hominis, qui quotidie nascendo venit, et crescit in templum sanctum Dei. Templum enim bipartitum est. Cujus altera pars, quamvis lapidibus magnis extruatur, destruitur: neque in eo lapis super lapidem relinquetur. Istius nobis jugis adventus cavendus est, donec de medio ejus discedat ecclesia. Először ti. corporis adventus, id est, ecclesiae jugiter venientis in eadem claritate invisibili, deinde capitis, id est, Domini in manifesta claritate. Fődolog volt rá nézve, hogy a bibliai nézet alapján az egyház fogalmában úgy az egységet a különbségben, mint a különbséget az egységben fenntartsa. Minthogy pedig az egy egyház magában meg van oszolva, s két különböző oldala van, vannak olyanok, akik bár láthatólag ugyanazon testhez tartoznak, de bensőleg istentől elváltak.” Dr. Baur Ferdinánd Christian: *A keresztyén egyház a IV., V., VI. századokban*. Ford. Kereszturi Sándor. Bp., 1880, 177.

³⁰ „Az ember történetiség-tudata dialektikus: egyrészt morzsaság-eltiporhatóság tudat (ezt halott költőink példája tanítja), másrészt óriás-tudat (ezt halott költőink versei tanítják) [...]. A *vagyunk* a panteisztikus öröm kiindulópontja, de ez csak a kiindulópont, nem meghatározás. A meghatározás tényezői: egy közösség, amelyik a *vagyunk* elvontságát az érzéki öröm summum bonusává konkretizálja – és stilizálja.” Egyed Péter: *Hús-vér maszkok járókelőknek avagy a vers és közössége*. Echinox, 1977, 6–7., 26.

Vajon actus indeliberati (elicit, primi; nem-fontolt, kipattanó, elsőfokú tett), avagy actus deliberati (exerciti, secundi; fontolt, bevégzett, másodfokú tett) következménye-e a közöségtudat?

„A középkorban nincsenek formálisan szabad, »emberi« szubjektumok, hanem csak egyetlen objektív szubjektivitás van, amelynek az ember közvetlen része(se). Az ember közvetlenül az, ami nem, közvetlenül más, mint ami. Ezt úgy fejezhetjük ki, hogy az emberben, *minden egyes* emberben benne van a társadalom szubsztanciája. [...] Ahogyan a középkori ember önmagáról, éppúgy másról sem tud, ahogyan önmagával, éppúgy mással sem kommunikál. Mégis tudatos és kommunikáló lény. [...] Jeleztük, hogy az öntudat nélküli tudat paradoxon, hiszen az ember másságával azonos közvetlenül. [...] Az a mód, ahogyan az egyedtől eljutunk a társadalmisághoz, ahogyan az egyedben felfedezzük a társadalmi szubsztancialitást, éppúgy nincs, általános elméleti szempontból éppúgy nem létezik (= érvénytelen), mint ahogy ez a közvetlenül létező társadalmiság, a szellemi világ sincs valójában, hanem csak magáértvalóan, az emberek közötti kommunikatív viszonyok összességéből kiszakítva. Mi(lyen) ez a tudat, ha egyszer nem feltétlen *a priori* képesség, márpedig nem az, hiszen nem öntudat, magáértvalóan sem öntudat? Semmi más, mint a tár-

sadalmisság közvetlen kifejeződése, vagyis nyelv, az emberek közötti (kommunikatív) kapcsolatok formája. A más, a társadalmisság közvetlenül az emberé. [...] a középkori ember, az öntudat nélküli tudat világa – bár látszólag nem tartalmaz ellentmondást, hiszen az egyetlen és totális szellemiség következménye – minden ember számára közvetlen ugyan, de nem az övé. A polgári társadalom [...] szubjektuma számára csak az lehet közvetlen, ami az övé, s amit a világból nem tehet közvetlenné, az (számára) nem létezik. [...] Az igazi, jelentőségében minden mást felülmúló ellentmondás az, hogy a tudat számára közvetlen lehet valami, ami nem az övé, ami magáértvalóan nem más, minit a tudat teremtettségének a tudata.” Molnár Gusztáv, *i. m.* 114–116; lásd még 97–129.

Az egyén társadalmiasulását – közvetetten a közösség kialakulásának a létföltételeit – Tamás Gáspár Miklós a következőképpen látja (a descartes-i példa lényegében a Galilei által szolgáltatott konkrét helyzet elméleti kifejtését fogalmazza meg): „A descartes-i gondolkodó én az egyes ember szerint nem azért nem partikuláris egyed, mert az értelmiség – a sajátján kívül – minden társadalmi csoport álláspontját partikulárisnak szokta tartani. Itt furcsamód a partikularitás mint egyetemesség lép föl, minit a partikularításokat hordozó polgári társadalmiasítás általánossága; az ember mint ember. Az ontológiai pluralizmus ezért lesz, lehet olyan jellegzetesen bizonyosságot, nyilvánvalóságot, észérveket hajszólo stratégia magva, mert a tetszőlegesen (életrajzi véletlenek folytán) kiválasztott egyén reprezentatív voltáról a társadalmisság, az *a limine* megtörtént szocializáció gondoskodik. Az én számára belátható evidenciára való látszólag önkényes visszavezetés mögött a közvetítések közegeül kiszemelt érintkezési formák általánosságának vastörvénye húzódik meg. [...] A rekurzív szerkezet sokkal inkább kiváltó oka a demitologizált teológiának és a pluralitás pusztá lehetőségévé egyesített intelligibilis én-ontológiának, mint fordítva, azok neki. De ezt a gondolati szerkezetet nem a rekurzus alapja maga, a föltételezett organikus közösség nagyjából egységesnek tekinthető ideológiája, világszemléleti konszenzusa hívta elő, hanem az a racionalizálási szükséglet, amelyet az evidenciára való redukálásával megalapozandóvá tett gondolati konszenzuson alapuló gondolati műveletvégzés szül (a maga inherens megerősítési igényével együtt).” Tamás Gáspár Miklós: *A módszeres kételkedés határai*. In: Descartes: *A módszerről*. Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. Ford. Alexander Bernát, Szemere Samu, T. G. M. Bukarest, 1977, 17–18.

³¹ „Ha az én, a gondolkodás evidenciájára, tehát a reflexióra redukált ember univerzálé, akkor kényszerű módon vonatkoznak rá az univerzálákhoz kapcsolódó összes apóriák. De a klasszikus racionalizmus filozófiája – szemben a középkorral – éppen ezt a végzetes lépést teszi meg: univerzálissá teszi az embert, pontosabban univerzálissá szeretné tenni – így ter-

mésztes, hogy az univerzális ember maga is a reflexió választásától függő potencia, minden rá vonatkozó ítélet döntő jegye a skolasztikus-brentanói-husserli értelemben vett intencionalitás lesz. Itt a filozófia másik végzetes lépése is megtörtént: az elszakadás a konszenzustól, a természetes beállítottságtól, amely többé nem azonosítható az ontológia alapállásával.” Tamás Gáspár Miklós, *i. m.* 31. „A gondolkodó, reflektáló én mint a létezés kerete, aki ugyanakkor a létnek mint olyannak a kihívását tartalmazza, akinek mint létezőnek az elgondolásával konstituálódik voltaképpen a test, a többi én, a természet, vagyis: a világ – ez az én a maga ideatikus egyszerűségében: univerzálé.” Uo.

³² E fölfogás szerint a közösség szubjektuma a közösség létében, objektuma ennek létezésében áll. Kérdés azonban, hogy a közösség – Tamás Gáspár Miklós értelmezése alapján – mennyiben *természetes*, hisz „a társadalmat – az összes többi embert mint tárgyasult általánosságot – akkor lehet (Descartes vagy Hobbes módjára) természetesnek tekinteni, tehát az egyéni élet, bensőség, individualitás puszta keretének, amikor az ontológiai megerősítést kérő rekurzus alapja az én. (Sőt, mint tudjuk, test és lélek, id est: elme, gyökeres megkülönböztetésével az empirikus én naiv egysége eltűnik; bizonyos aspektusa kiesik az autentikus, megerősített létből – akkor lesz belőle természet.)” *I. m.* 25.

³³ „Ha meg akarjuk tudni, hogy valami létezik-e vagy sem, és hogy mit jelent ez, ehhez előbb tudnunk kell, hogy egyáltalán mondható-e ilyesmi; tudnunk kell, hogy az igazság konvencionális fajtája, a concordatio rei et intellectus ontológiai megerősítése, amelyről szoltunk, honnan származik: ez a megerősítés, ez a reflexiós-ontológiai (másodfokú) igazság az egyes embernek mint olyannak önmagára irányuló reflexiójából származó követelés, e minőségében pedig akarat, a gyakorlati ész mint természet. Az adottság a szabadság terepévé, az emberi gyakorlat puszta lehetőségévé vált: az én, amint reflexiójában tárggyá teszi magát, az alanyt, azt is – azaz önmagát – lehetőséggé változtatja. Az én, az egyes ember mint alany, mint homo noumenon, természetesen nem minden további nélkül előfeltétel; megerősítésre szorul ő is. Az alanyra irányuló ontológiai jellegű önreflexió közvetlenül és nyersen: önaffirmáció – az autonóm individuum, az önálló egyéniség megerősítése. Am az ilyenformán kibomló karteziánus ontológia s a vele koszubstanciális negatív-intramundán teológia bemutatja ugyan az elkülönöztetlen, általános tárgylét *fölvezetését* az individuáció alapelvehez, ugyanakkor azonban az individuális alanyt kénytelen *levezetni*. A Descartes-ot megelőző reneszánsz filozófia, például Bruno, másképpen oldatta meg a kérdést: magát a reflektálatlan megfelelést, a concordatiót tette közvetlenül (kissé középkori realisták) módján ontológiaivá, beérvén az összhang képzetével az ontológiai megerősítés motívumainak.

gyakorlati és szabadságjellegének tiszta fölismerése és elkülönítése helyett.” Tamás Gáspár Miklós, *i. m.* 14.

³⁴ Arisztotelész: *Eudemoszi Etika*. Ford. Steiger Kornél. *Etikai gondolkodók*. Bp., 1957. II., 1, 1220a, 30.

³⁵ „[...] határozzuk meg az erkölcsöt így: a lélek egy részének minősége, mégpedig azé a részé, amely – bár nem értelmes –, de a rendelkező értelem útmutatása alapján képes engedelmessé válni az értelemnek” *I. m.* II., 2, 1220b, 32.

³⁶ „[...] a legnagyobb és a legvégső jó az a cél, amely miatt minden más létezik.” *I. m.* II., 1, 1219a, 27. „Ezért az ember minőségét az elhatározás alapján ítéljük meg, azaz annak alapján, hogy *milyen cél érdekében*, nem pedig hogy *mit* cselekszik.” *I. m.* II., 11, 1228a, 61. Arisztotelész az erkölcsi szép kategóriáját is ide vonja: „Hanem mivel minden erény elhatározáson alapul [...]: minden választás valamilyen cél érdekében történik, és ez a cél az erkölcsi szép [...]” *I. m.* III., 1, 1230a, 69. „Az elhatározás (prohaireszisz) ugyanis választás (haireszisz), de nem pusztán választás, hanem az egyik dolognak a másik előtt (pro) való választása.” *I. m.* II., 10, 1226b, 55. „A cselekvéseknek [...] princípiuma az elhatározás és a kívánság, és mindaz, ami az értelemre alapul [...]” Arisztotelész: *Nagy Etika*. Ford. Steiger Kornél. *Etikai gondolkodók*. Bp., 1957. I., 11, 1187b, 162.

„A létező [...] éppúgy jelöli a lényegét, mint a minőséget [...]” EE (= Eudemoszi Etika), I, 8, 1217b, 21.

A ráció erénybeli leképezése a belátásban jön létre. Az értelem oka – ugyanúgy, mint a tevékenység célja – égy: az istenség. „[...] helyes az a szókratészi mondás, hogy semmi sem erősebb a belátásnál. Ám ezt már nem mondotta helyesen, hogy a belátás: tudás. Ez ugyanis erény, és nem tudás, hanem a megismerés egy másik fajtája.” *I. m.* VIII, 1, 1246b, 129. (A totalitás időbeli birtoklásának vágyát Arisztotelész a megismerés utáni vágyból származtatja: „Így hát azért kíván az ember örökké élni, mert örökké megismerni kíván – ami annyit tesz, hogy örökké megismerés tárgya kíván lenni.” *I. m.* VII, 12, 1245a, 122. Ez a vágy pontosabban kívánság, hisz „a törekvés az, aminek hatására cselekszünk, a törekvésnek pedig három fajtája van: vágy, indulat, kívánság”. *I. m.* MM [= Magna Moralia], I, 12, 1187b, 163.) „Az istenség ugyanis nem parancsoló módon uralkodik, hanem ő a végcél, amely véget a belátás parancsot ad [...]” *I. m.* EE, VIII, 3, 1249, 138. „[...] az értelemnek a kezdőpontja nem az értelem, hanem valami erősebb nála.” *I. m.* VIII, 2, 1248a, 134. Kétséges azonban, hogy ennek az értelmet létrehozó Valaminek ne legyen semmiféle kötődése az értelemmel. „[...] az istenség [...] kiválóbb ő annál, semminthogy valami másról is gondolkozzék, mint: önmagáról.” *I. m.* VII, 12, 1245b, 124.

„Az erkölcsi erény a hiány és a túlzás állapotában elpusztul,” *I. m.* MM, I, 5, 1185b, 155. „Az erkölcsi erény tehát min-

den egyes ember esetében szükségképpen az őhöz viszonyított közép [...].” *I. m. EE, II, 5, 1222a, 38.*

„[...] az erényen alapuló cselekvés a lélek legfőbb java.” *I. m. II, 1, 1219a, 27.* „[...] a lélek az, amely álltai élünk.” *I. m. I, 4, 1184b, 152.* Mindebből nyilvánvaló, hogy „nem az hal-meg, kinek Virtussa, mint égő SZÖVÉTNEK világosodik, hanem az hal-meg, aki Életében nem élt, ti. kinek semmi Virtussa nem volt”. Huszti György: *Koporsóban égő szövétneke Néhai Méltóságos Lib. Baronissa Hadadi Vesselényi Polyxéna ifjú uri aszszony ö nagyságának [...], MDCCLXIV, (Kolozsvar) H3.*

A memento moritól uralt keresztény középkor a dolgok változékonysága és a mindenre kiterjedő állhatatlanság láttán méltán menekül az örök Erényhez s ennek emberben lecsapódott párlatához. A halál-tudatot (talán, éppen ennek következtében) nihilizmus követi. Az elmondottak illusztrálásául álljon itt néhány gondolat, mely a Galilei korára, sőt az ezt megelőző világszemléletre is beszédesen utal. A szabad akarat ostorlata – Clairvaux-i Szt. Bernát nyomán – a bűnbeesésben oly nagy szerepet játszó akarat csapongó természete folytán – gyakorta képezi tárgyát a teológiai fogantatású elmélkedéseknek.

„Kevés a’ hóldal körül forgani, és más színben oltozni. Naponként, s’-oránként változunk [...], Soha egyik nem vagyunk, sot magunkhoz sem hasonlók, annyira el távozunk magunktól. [...] Ezenképpen Zisifus malom kovét hengergettyuk a’ meredek hegyre, és a’ Dánais onokáinak telhetetlen hordóját toltjuk. [...] A’ mi akaratunk, és a’ mi attúl fugg: minden szentségünk, nem gyozhetetlen torony a’ hegy teton, sem a’ magos ko-sziklára nem helyheztetett, hanem sárbúl építetett ház, a’ ki minden ostromnak enged, és oszve dol.” Drexelius Jeremiás: *Nap után forgó virág [...].* Dévay András. Nagy-Szombatban, A’ Jesus Társasága Akadémiai Collagiumának betoivel, M.D.CCLXIV. Esztendoben, IV., 5., III., 267–268. „Az ég királynéjának, vagy-is a’ holdnak mert a’ nap az ég királyának neveztetik. Az emberi akarat éppen hasonló a’ holdhoz, szuntelen való változásban vagyon. Ezen királynének kapros béles és mézes pogátsák készíttetnek. A’ test, mint kedves leány hasogatott darab fákat, a’ bunre való kívánságot rakásra horgya; a’ kevélységnek attya az ordog tuzet gyújt. A’ hívság, mint Anya kovászt téssen sok féle dagasztással, édesgetésekkel, nyájas beszédeket, gyonyorkodtetéseket terjeszt eleiben. Ebbul széles és édes lepény léssen, ebbul nemes áldozat készíttetik, de nem az Istennek, hanem az emberi akaratnak.” *I. m. IV., 2., III., 231–232.* „Hogy pedig az akarat olly hajlandó a’ vétekre, mongya Czesarius, vagyon oka, mert az ordognek vagyon magánál, hamisabb két drabantya, kík által osztonoztetik, úgy mint: a’ test és a’ világ. A’ test kívánkozik, az ordog a kívánt dolgot gyúllasztya. A’ világ hogy meg oltassék a’ gyulladás magát kozben veti.” *I. m. IV, 2., III., 231.*

„Mert nem az életnek kezdetitől, hanem leg-inkább annak végétől fugg az Embernek boldogsága, vagy boldogtalansága.”

Piktétus Benedek: *A' Keresztyén Etikának summás-veleje* [...]. Magyarra fordítottatott [...] Libera baronissa Daniel Poliksena, M.L. Baro Hadadi Vesselényi István ur' házastársa által, M.DCCLII-dik Esztendőben. Kolo'sváratt, Nyomtt. S. Pataki Jó'sef által. I., 34.

„Kik a' Virtusoknak kies Mezejét futva és siető láb hegyen járták-el, és a' kegyelemnek Scholáját csak körül nyargalták, magokat meg-esmérni igen könnyü dolognak tartják, még-is a' magok esmeretektől olly távúl vagynak, mint Nap-kelettől a' Nap-enyészet.” Huszti György: [...] *Antidotum, vagy Halál ellen való Orvosság* [...]. (Gróf széki Teleki Miklós temetésére – B. F.) H. és é. n. (1742), V. „Azért *Halálnak* nevezem én *seculo vivere* ti. azt az Életet, mellyel valaki e' Világnak él, mert kik e' Világnak élnek, azok nem élni, hanem meg-halni mondatnak, úm. kiknek *Testek* nem egyéb, hanem *sepulcrum vivum*, eleven koporsó [...] azért az ilyenek méltán neveztetnek *Viva Cadavera*, eleven Halottaknak.” *I. m.* T3.

„Meg-lehet az hogy míg egynél többet nem falsz / Az Halál meg-támad s' világból ki-talpalsz: / Ma sok jót tapasztalsz, ma lépes mézet nyalsz, / Hólnap tám szégyent valsz, talám hólnap meg-halsz.” Géjza József: *Eleven temetség* [...]. [Rákosi Filep Erzsébet temetésére – B. F.] Kolo'sváratt. Az 1767. Esztend. Pünkost Hav. 10. Napján. A₁ „[...] akadott olly Bajnok a'kit Isten teremtett, ti. a' Kis Világot sarkából széltibe ki-rugta, 's rugja mindennap. *Mors ad portam*. Az Halál ez a' Bajnok. A' jóllehet az Isten soha nem teremtett; még-is Az azt, a'mit az nem kért 's még-is talált olly punctumot, mellyre ki-állván a' Kis Világot már könnyen föl-rughatja, Kis Világ az Ember [. . .] Rút punctum a' Bün: [...] az Ember üveg lábakon jár, hátúl elől 's mindenfelől Halált vár [...].” *I. m.* A₂.

„De midőn valaki azt meg esmérheti, hogy ha ö a' *Semmi*-vel mérő serpenyőbe tétetik, a' *Semminél*-is kevesebbet nyom.” Huszti György, *i. m.* F3.

„Timor qui est initium sapientiae, qui servilis vocatur, in Christo fuisse creditur.” Guillelmi Campellensis: *Sententiae vel Quaestiones XLVII*. *Travaux et Mémoires de L'Université de Lille*, VI., 20. Au Siège de L'Université, Lille, 1898, VIII., 36.

„In morte Christi separata fuit anima a corpore: corpus in sepulchro jacuit, anima vero ad infernos dascendit.” *I. m.* VI., 35.

„Nec querendum est ubi Deus erat antequam mundus constitueretur. [...] sic est responsum: in se ipso erat & damnationem tuam decernebat.” *I. m.* XL., 66.

³⁷ Arisztotelész, *i. m.* (MM) I, 3, 1184b, 151.

„A boldogság tehát a jó léleknek a tevékenysége.” *I. m.* EE, II, 1, 1219b, 28. „Ám a kiválóság minden egyes dologban azt hozza helyes formában létre, aminek ő a kiválósága, a lélek meg emezeket is, meg azt is, hogy általa éljünk. Tehát a lélek kiválósága következtében fogunk helyesen élni.” *I. m.* MM, I, 4, 1184b, 152.

„Vita corporis anima est, animae uita Deus.” Marsilij Ficini Florentini, Philosophi, Platonici, Medici & Theologi clarissimi *Sententiae Pulcherrimae cum multarum rerum definitionibus*. Per Adamum Henricum Petri, Basileae, Anno M.D.LIX. *Lib. De Christ. relig.* Cap. 20, A4. (Vö. Arisztotelész, *i. m.* MM, I, 4, 1184b, 152.) „Cultus Dei uirtutum uirtus est, Consecutio autem praemium est uirtutum.” *I. m. Libro. Primo Epistolarum*, B. „Hominis uirtus est affectio siue habitatus animae, quo patientia naturalis eius quam optime suum opus exercet.” *I. m.* In: Com. Plat. B4. „Bonum est principium, finis, co(m)prehensio amnium.” *I. m.* In Com. Dionys. Areopag. A4.

³⁸ A keresztény teológia a jelenlét lehetőségét hangsúlyozza a dolgok Istenben való föloldódása kapcsán. „És hogy semmi-féle teremtmény ne legyen nélküled; bennünk vagy; és kívül vagy, hogy minden benned legyen, nem ugyan térbelileg, hanem a jelenlét lehetősége folytán [...]” – írja Szent Ágoston (*Elmélkedései, Medit. I. m.* XXIX., 80.). Ágoston a jelenlét lehetőségét – s ennek konstatálását – nem feszíti a racionális lehetőség észbeli axiomatizálásáig.

³⁹ *I. m.* XXIX., 79.

⁴⁰ „[...] quod nihil est, non est; & quod non est bonum, non est, quia, nihil est.” Augustinus: *Soliloquium. I. m.* V., 3., 130. „At quae non sunt, per ipsum facta non sunt, & ideo nihil sunt.” *I. m.* V., 2., 129. „[...] quia lux non est, mors est: immo non est mors, quia nihil est mors. Nam per ipsam ad nihilum tendimus, dum nos nihil facere per peccatum non formidamus.” *I. m.* IV., 1., 126. „Cum igitur fui sine te, non fui, sed nihil fui [...]” *I. m.* VI., 1., 130.

⁴¹ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologica*. I. 2.3.2. In: *Aquinói Szt. Tamás Szemelvényekben*. Válogatta, bevezette, fordította és magyarázta Schütz Antal. Bp., 1943, 117.

A passzus arra enged következtetni, hogy a teremtés pillanatában Isten mellett a Semmi is „egzisztált”. Az *ex nihilo* arra mutat rá, hogy egyfelől a teremtés pillanatában Isten nem azonos a Nihillel, másfelől pedig a Nihil nem totális érvényű. Ha azonban ez így van – azaz a Nihil, a semmi *mellett* mégis-csak létezik Valami –, ebből az következik, hogy ez a praemateriális semmi *nem* tökéletes Semmi, nem ontikus meghatározottságú valaminőség – mely az ontologikum elvonásából származó „maradék” –, hanem pusztán az istenségtől való mentessége folytán semminek tételezett „valami”. A semmi ebben a fölfogásban tehát azért az, ami, mivel egyáltalában (Isten által) nem teremtett: Isten teremtő keze egyáltalában nem érintette meg.

Descartes részben a tamási gondolat továbbértelmezésével jut el oda, hogy a következőket írja: „Amennyiben csak Istenre

gondolok, s egészen feléje fordulok, tévedésre vagy botlásra okot nem is találok magamban; hanem mihelyt magamba térek, azonnal tapasztalom, hogy végtelen sok tévedésnek vagyok alávetve. Ha ennek okát keresem, észreveszem, hogy nemcsak Istennek, vagyis egy fölötté tökéletes lénynek valóságos és pozitív fogalma merül föl elmémbe, hanem, hogy úgy mondjam, a semminek, azaz egy mindennemű tökéletességtől nagyon is távol levő valaminek fogalma is; észreveszem, hogy mintegy a közepén állok Isten s a semmi között; [...] amennyiben bizonyos tekintetben a semmiben is van részem, [...] nem csodálkozhatom, ha tévedek.” Descartes: *Meditationes*, IV. Alexander Bernát fordítása. In: *Descartes*, 172. Tamás Gáspár Miklós a következőket fűzi hozzá: „Az idézetből remélhetőleg kiviláglik, hogy itt a semmi nem ontológiai, hanem – a szó modern, átvitt, nem 17. századi értelmében – teológiai fogalom. A lét forrásától való távolodással egyenes arányban nő a tévedés kockázata. *Az ember csak módszertanilag kezd, ontológiailag nem!* [...] Az ember középső helyzete, közvetítettsége, másodlagossága tiszta racionális újjáépítésének, rekonstrukciójának igényét involválja. Ezért a rekonstrukcióért még kezkesedik a (reálontológiai típusú) metafizika, de problematikus módon: hiszen éppen a metafizikai alapozás a *cogitóból* levezetett tételhalmaz. Arkhimédészi pont: csak az evidencia s a rá való visszavezethetőség tiszta formája.” Uo.

A racionalizmustól tehát a semmi – úgy is mint tévedésforrás, úgy is mint létezés-rombolás – idegen.

Ágoston nem bővíti sokkal ismereteinket, midőn a tamási kiindulóponttal egybecsengően megállapítja: „[...] quia nihil est, quod ad nihilum ducit”. Augustinus, *i. m.* V., 1., 128.

A kör lezárult.

S bár a semmi fogalma – genezisének tekintve – nem más, mint a létezés gnoszeologikumából eltávolított létezés maradványa, egyfajta létezésből „mentesített”, üres gnoszeológiai „hely”, a keresztény és világi tudat nem vonakodik ontológiai kategóriává fejleszteni – s ezzel párhuzamosan ontológiai mértékegységekben mérni, tudni és félni – a semmit.

Szt. Tamás az okozat vizsgálatából – talán éppen *kétkedő* vizsgálatából – az ok bizonyosságáig és föltétlen megerősítéséig jut el. „Ám ami változik – írja –, azt más változtatja. Ami ugyanis változik, képességiségben van arra nézve, amivé változik. Ami pedig változtat, csak annyiban tud változtatni, amennyiben ténylegességében van, hisz változtatni annyi, mint képességiségből ténylegességre hozni. Ámde képességiségből nem lehet valamit ténylegességre hozni másképpen, mint ténylegességben levő való által.” Aquinói, *i. m.* I, 2, 3., 2, 112–114. (I. istenbizonyíték) „Amit az értelem mint önmagában ismerek-

test elsőnek fog föl, és amibe beletorkollik minden fogalom, az a lét, mint Avicenna mondja Metafizikája elején (I. 9.). Következésképpen az értelemnek minden egyéb fogalma a lét fogalmához való hozzáadás által történik. Amde a léthez mi sem adható hozzá, mint valami kívülről álló lét-mozzanat, olyképpen, mint a nemhez járul a fajt alkotó különbség vagy a magánvalóhoz a járulék.” Aquinói: *De veritate (A megvitatásokról)*. I., 1. I. m. 314–315. A descartes-i cogitót ekképp valójában Tamás fogalmazza meg először.

Boethius a föntiek szellemében filozófiáját a plotinoszi Egy nyomatékosításával hozza előtérbe. Ezt írja: „Accidens quippe sine aliquo substantiae fundamento esse non potest: substantia uero ipsa sine superiecto accidente uideri nullo modo potest.” Anitii Manlii Severini Boethi: *Opera omnia*. Apud Henri Chum Petrum. Basileae. [1546] Dialog, I., 1. „[...] minden, a’ mi nagyon, csak addiglan tart, és áll, a’meddig egy; mihelest pedig az egységet el-veszti, oda-vész legottan maga-is, és el-oszlik [...]” Anitzius Manlius Torkvátus Szeverinus Boetziusnak V. könyvei: *A’ Filozófiának, vagy-is Boltseségnek Vigasztalásáról*, mellyeket Magyarra Fordított János Társaságának Papja, Illei János [...] Kassán, Az Akadémiai Botukkel. M.DCC.LXVI. 3., XI., 144.

Mindezen értelmezések gyökere abból az arisztotelészi tanításból fakad, mely szerint „akármely mozgó valami által mozgattatik”. Aristotel: *Fizica*. Buc, 1966. VI, 10, 241b–242a, 167–168. Lásd még VIII, 4, 255b–256a.

A filozófiatörténeti előzmények ismeretében Brecht darabjában méltán halljuk viszont Galilei szájából: „[...] semmi sem mozog, amit nem mozgatnak”. I. m. 9, 125.

Hume nem azt mondja, hogy ha az idea igaz, a fogalom lehetséges, hanem azt, hogy ha a fogalom „igaz”, az idea lehetséges: „[...] mindaz, amiről a szellem világos képzetet alkot, magában foglalja a lehetséges létezés ideáját, azaz [...] semmi sem abszolút lehetetlen, amit el tudunk képzelni”. David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. In: *Etiikai gondolkodók*. Bp., 1976, I, II, II, 61. Lásd még I, I, VII, 45.

A hume-i szkepszis természetesen nem áll meg ennél az engedménynél. Bár a cusanusi dialektikát – talán éppen ennek dialektikus teizmusa miatt – egyértelműen elutasítja („[...] a legdurvább ellentmondás [...] annak a lehetőségnek az elismerése, hogy valami létezik is, meg nem is.” Uo.), bár azt állítja, hogy „ami [...] valóban ellentmondást foglal magában, azt egyáltalában nem tudjuk elképzelni” (i. m. I, II, IV, 74.), mégis – részben ateizmusa alátámasztása végett – a következőképpen próbálkozik dialektizálni, anélkül azonban, hogy a dialektikához eljuthatna: „Tételek az, hogy létezhetnek olyan tár-

gyak, melyek nincsenek sehol, sőt azt állítom, hogy nemcsak előfordulhatnak ilyen tárgyak, hanem éppenséggel ily módon léteznek és szükségképpen ily módon léteznek a legtöbb dolog, ami csak létezik. Ha valaminek az egyes részei nem úgy helyezkednek el egymáshoz képest, hogy bármiféle alakzatot vagy mennyiséget alkotnának, egésze pedig nem úgy helyezkedik el a többi testhez képest, hogy ez megfelelné a térbeli érintkezésről és távolságról való fogalmainknak, akkor az illető dologról azt mondhatjuk, hogy nincs sehol. Márpedig nyilvánvalóan ez a helyzet minden észleletünkkel és tárgyunkkal, kivéve azokat, amelyek látási és tapintási érzékünkéből származnak.” *I. m.* I, IV, V, 318–319.

A hume-i koncepció eltúlzása az ontológiai szféra gnoszéologikum alá való helyezéséhez és ehhez való totális alárendeléséhez vezet, mint történik az Berkeley filozófiájában. Létezés és megismerés között az idea összekötő átmenetet képez; az idea létezése immár nem a létezéshez, de a megismeréshez kötött. (Vö. George Berkeley: *Principiile cunoștinței omenești*. Trad. de S. Căteanu. H. n., 1938. I, 25.)

„Minden véges olyan – írja Schelling –, hogy nem foglalja magában saját létezésének alapját, vagyis ez az alap kívül esik rajta, a véges tehát olyan valóság, amelynek valami másban rejlik a lehetősége.” Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Bruno, avagy a dolgok isteni és természetes elvéről*. Ford. Jaksa Margit. Bp., 1974, 56. Schelling egyetért a leibnizi premisszával: „[...] a fogalom, vagyis az, ami eszmei – írja –, inkább csak pusztán lehetőségként jelenik meg nekünk”. *I. m.* 46. „[...] a véges olyan valóság, melynek a lehetősége valami másban rejlik, maga is más egyeseknek a végtelen lehetőségét tartalmazza”. *I. m.* 56. „[...] ugyanebből az okból – ti. azért, mert a véges reális – hozzá magához is közvetlenül kapcsolódik a saját lehetősége”. *I. m.* 57. „Az egyes [...] éppen azáltal egyes, és éppen azáltal különül el, hogy a többi egyesnek csak a lehetőségét tartalmazza és nem a valóságát, vagy olyan valóságot tartalmaz, amelynek nem benne van a lehetősége.” Uo. A valóság lehetőséggel való szembeállítás a lehetőség és valóság schellingi dialektikáját is magába foglalja. A schellingi dialektika – minden zsenialitása ellenére – adott ponton metafizikába csap át: ezt valóság és lehetőség élesebb szembeállítás is előfeltételezi. („*Bruno*: Minek nevezed azt, ami ellentétben áll a tudással, azt tehát, amit nem tudok? – *Lucian*: Létnék.” *I. m.* 66.) Mindazonáltal a schellingi filozófia – töretlen lendülete és költői merészsége folytán (s talán épp ennek ellenére) – a modern dialektika számára (is) értékes kiindulópontokat nyújthat.

Schelling – Hume koncepciójával ellentétesen – a fogalom

alapjául az egzisztenciát teszi: „[...] minden fogalom – írja – csak azáltal egzisztál, hogy valamely egzisztáló dolognak a fogalma”. *I. m.* 116.

Hegel lét, lényeg és igazság dialektikájából bontja ki majd fogalom-definícióját: „A fogalom [...] a lét és a lényeg igazsága [. ..], a fogalom [...] a léthez mint egyszerű közvetlenséghez visszatért lényeg [...]” Hegel György Vilmos Frigyes: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Első rész. *A logika*. Ford. Szemere Samu. Bp., 1950, 159. par., 247.

⁴² *I. m.* 1, 2, 1, 3, 106.

⁴³ *De veritate*. 316. Szent Tamás a továbbiakban a megismerés okának – igen találóan – a szubjektum érzékenységét s tárgyhoz való viszonyulását jelöli meg: „A létnek az értelemmel való egyezését mondjuk igaznak. A megismerés pedig abban áll, hogy a megismerő alany a megismert tárgyhoz hasonul, úgy, hogy az a hasonulás a megismerés oka [...]” *I. m.* 315.

⁴⁴ Nincs igaza Schellingnek, amikor azt állítja, hogy „a tudás a gondolkodásnak és a szemlélésnek az egységeként nem más, mint a tudat”. (*I. m.* 63.) Továbbá: „*Bruno*: A tudás [...] éppúgy nem tiszta eszmeiség, mint ahogy a lét sem tiszta realitás.” *I. m.* 66. Bár a tudás lényegében nem más, mint belsővé vált tárgya a tudatnak – Hegellel szólva, a tudás igazsággal való összekapcsolásának klasszikus formája: „[...] a tárgyak *igazak*, ha olyanok, amilyeneknek lenniök *kell*, azaz ha realitásuk megfelel fogalmuknak”. *I. m.* 213. par., 300.

A tudomány (igazság) és etika kapcsolatának fölbomlásában rejlő veszély morális elismerése morális ítéletben fejeződik ki. Az ítéletben eme ítélet negációjának vágya is hevesen él: Galilei – Brecht alteregójaként – nemcsak olyan korról álmodik, melyben megszűnnek a tudományos igazságok dogmatikai ellensúlyozásai, de olyan kort is maga előtt szeretne látni, melyben az Igazság Veszélye (avagy a Tudomány veszélyessége) egy (hipotetikus) morálátalakulás következtében egyszer s mindenkorra eltűnik.

Bár végkövetkeztetése a szkepszisbe torkollik, Spencer valóság-levezetése – a viszonylagos és abszolút realitás megkülönböztetését kivéve – figyelemre érdemes: „Lehetetlen elképzelni – írja –, hogy ismereteink csak a jelenségek megismerései volnának, ha ugyanakkor nem tételeznénk fel egy realitást, amelynek azok jelenségei, mert jelenséget realitás nélkül nem lehet elképzelni.” Spencer Herbert: *Alapvető elvek*. Ford. Jónás János. Bp., 1909. I, IV, 26. par. 95. „Valóság alatt mi a tudatban való *állhatatosságot* értjük. Ez az állhatatosság lehet feltétlen, mint a térről való tudatunk, és lehet feltételes, mint valamely testről való tudatunk, amely akkor támad, amikor

markoljuk. A realitást [...] csakis az állhatatosság jellege tünteti ki, mert [...] csak a jelleg alapján különböztetjük meg attól, ami nem reális [...].” *I. m.* II, III, 46. par. 184. (Ez az állhatatosság Goldmann-nál a történelmi egymásutánosság fogalmában jelentkezik.) „[...] minthogy a gondolkodás csakis a viszonylagosság körében lehetséges, mi a viszonylagos realitást csakis az abszolút realitással való kapcsolatában foghatjuk föl, és mivel a kettő között való kapcsolat a mi tudatunkban abszolúte állhatatos, ez a kapcsolat egészen olyan értelemben mondható reálisnak, mint amilyen mértékben a benne egyesülő tagok”. *I. m.* II, III, 46. par. 186. A tudományra és vallásra vonatkozó szkepszist lásd *i. m.* I, IV, 22. par. 71.

⁴⁵ *I. m.* 155. – Lucien Goldmann: *A rejtőzködő Isten*. Ford. Pödör László. Bp., 1977. III, 74–75. (A *Deus absconditus* fogalma már Cusanus filozófiájában föllelhető.) Goldmann könyve a kor átvilágításához mérvadó.

⁴⁶ *I. m.* 79.

⁴⁷ *I. m.* II., 273, 1.

⁴⁸ Ernst Bloch: *La Philosophie de la Renaissance*. Petite Bibliothèque Bayot, Paris, 1974, 8, 131.

⁴⁹ *I. m.* 14, 169. Vö. Ágoston Vilmos: *Humanizmus: ettől – eddig?* Forrás, Bukarest, 1977, 17.: „Mert a humanizmus a félelemmel kezdődik. Minél tökéletesebb a halál, annál gyötrőbb az emberiség.”

⁵⁰ Vö. Hegel, *i. m.* 208. par. 297. („A cél közvetlenül ragadja meg az objektumot, mert ő a hatalom az objektum fölött, mert benne foglaltatik a különösség, ebben pedig az objektivitás.”) L. még 206. par. 295. („A cél három fokon át fejlődik az eszmévé: az *első* a szubjektív cél, a *második* a magát véghezvivő, a *harmadik* a véghezvitt cél.”)

⁵¹ *I. m.* 133.

⁵² A Galilei képviselte tudományosság szempontjából *távcsőn* – tágabban – bármiféle konkrét eszközt is érthetünk. Galilei esetében a tág értelemben vett konkrét eszköz – ebbe vetett bizalma az új tudomány egyik megkülönböztető sajátosságát adja – és a konkrét tárgy egybeesik.

⁵³ *I. m.* 4, 65.

A kijelentés nyilvánvaló ellentmondást takar, hisz Galilei a későbbiekben a tudomány célját a „létkönnyítésben” jelöli meg (*i. m.* 14, 169). Amennyiben a tudomány föladata a lét terüinek hordozását megkönnyíteni, a tudományba foglaltatott igazság nemcsak szükségszerűen kérdezte meg magától, de ki is tűzte maga elé a *célt*.

⁵⁴ *I. m.* 3, 45.

Brechtenél e hit-teremtés Pascalra emlékeztető képpel nyomatékosított: „Az éjszaka, melyen az ember megismerte az

igazságot, a szerencsétlenség éjszakája. Abban az órában vaukult meg, mikor bízni kezdett az emberi értelemben.” *I. m.* 3, 51.

⁵⁵ Alltrichter Ferenc, *i. m.* 498.

⁵⁶ *I. m.* 6, 85.

⁵⁷ *I. m.* 8, 106–107.

⁶⁸ *I. m.* 114.

⁶⁹ *I. m.* II, 258, 1.

⁶⁰ *I. m.* II, 265, 1.

⁶¹ *I. m.* 14, 168.

⁶² Németh László, *I. m.* II, 266, 1.

⁶³ *I. m.* 9, 111.

⁶⁴ *I. m.* II, 264, 1.

⁶⁵ *I. m.* II, 273, 1. Pázmány ugyane gondolat szellemében írja – Isten szerepét természetesen az igazság valamennyi szférájára kiterjesztve – s még a rációban sem bízva föltétlen: „Világ kezdeteitől fogva nem vólt soha az emberi gondolatnak mőhelyében kohlott vallások között csak egy is, az melyben sok hamisságok, ellenkezések, éktelen és az emberi okossággal tusakodó rút vélekedések nem legyítették volna. Mert az isteni dolgoknak az ő nagy mélysége annyira felljűlműlja az mi rövid értelműnket, hogy ha az isteni vezérlésnek bizonyos oktatása mellől elműlünk és csak az emberi elmélkedésre támaszkodunk, mint vak a setétben szintén ugy tapogatjuk és üttyük-véttűk az igazságot.” Pázmány Péter: *Kalauz.* I. és II. könyv. Szerkesztette Bellaagh Aladár. Bp., 1893, 105. Pázmány, noha mindezt vallási célzattal mondja, nem zárja ki annak lehetőségét, hogy mindezt általánosítsuk: eszerint Isten nemcsak a természet, de a szeretet kérdéseit *sem* hagyja reánk, hanem ama „bizonyos oktatás” révén szinte kézen vonva vezet el bennűnket a jóhoz és az igazhoz. Galilei már szakít ezzel az egyetemességgel: Isten az erkölcs és szeretet háttországába szorítottatik vissza.

⁶⁶ Nem áll, hisz a filozófiai egoizmus sajátossága éppen az, hogy határfogalom: „A filozófiai Én nem az ember [...], hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak.” Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* Bp., 1963, 5, 641, 162. – Lévén határ, nem áll rá a tranzíció dialektikus meghatározottsága – s következésképp nem érvényes rá nézve az erkölcsi bűnbocsánat gyakorlásából való részesedés joga sem. Bár ezt – hamisan persze – a filozófiai Én kijelenti.

⁶⁷ Brecht, *i. m.* 3, 50. L. még *i. m.* 14, 165. („Bemocskolta kezét – mondtuk mi. Az ön válasza ez volt erre: Jobb ha mocskos, mint ha üres.”)

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ *I. m.* 14, 170.

⁷⁰ *I. m.* 10, 132. (Kiemelés tőlem – B. F.)

⁷¹ *I. m.* II, 260, 1.

⁷² *I. m.* II, 270, 1.

⁷³ *I. m.* II, 264, 1.

⁷⁴ *I. m.* 4, 65.

⁷⁵ *I. m.* 14, 165.

⁷⁶ *I. m.* 1, 28.

⁷⁷ Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. Ford. Vidrányi Katalin. *Gondolkodók*. Bp., 1974. I., 148.

⁷⁸ A tételre számos ellenpéldát hozhatunk föl. Dante pokoljárása – mely Vergilius sötétben tündöklő aurája jegyében történik –, avagy a „Sötétben tündöklőbb a fény”-aforizma ennek csupán világirodalmi-művelődéstörténeti bizonyítékai.

⁷⁹ *I. m.* II., 191. Mindez a keresztény morálban is csak tendenciaszerű. Krisztus emberségének a kérdése például éppen a „menny és föld” (s nem a „menny és pokol”) kapcsolatot húzza alá.

Kant különben nem a vallásra fekteti a fő hangsúlyt, sőt! – a morálból származtatja emezt „A morál [...] – írja – elkerülhetetlenül valláshoz vezet, miáltal egy emberen kívüli hatalommal bíró morális törvényadó eszméjévé táguul, akinek akaratában ugyanaz a végcél (a világteremtés) foglaltatik, amely az ember végcélja lehet, s kell is legyen.” *I. m.* 138. „Ha a morál az embernek mint szabad, ám éppen ezért eszével feltétlen törvényekhez kötődő lénynek a fogalmán alapul, akkor az embernek nincs szüksége egy föltötte álló másik lénynek az eszméjéhez ahhoz, hogy megismerje kötelességét, sem pedig más ösztönzőre, mint magára a törvényre, hogy megtartsa azt. S ha mégis szükségét érzi ilyesminek, az az ő bűne, nem lehet rajta segíteni, mert az, ami nem belőle magából és szabadságából származik, nem pótolja moralitásának a hiányát. – A morálnak tehát az önmegalapozáshoz semmiképpen sincs szüksége a vallásra (sem objektíve, ami az akaratot, sem szubjektíve, ami a képességet jelenti), hanem a tiszta gyakorlati ész erejénél fogva teljesen elégséges önmagának.” *I. m.* 134.

⁸⁰ *I. m.* I., 176. Az analógiás következtetések igen gyakoriak a filozófiatörténetben. Használatukat kivételes meggyőző erejük és frappánsságuk biztosítja. A patrisztikában például gyakori az ilyenszerű megállapítás: Amilyen mértékben nem abszurdum az, hogy megszülettünk, ugyanolyan mértékben nem abszurdum az sem, hogy föltámadunk. Bár a kanti következtetés nem sorolható bele egyértelműen a szigorúan vett analógiás következtetések kategóriájába, módszerében és kivitelezésében igenis emlékeztet rájuk. Az Y-ból X-be való út megtétele – az X-nek Y-ba való haladása példájára – azonképpen, hogy e haladást Y-ra (X célponttal) föltételezi Kant – korántsem indokolt. Hisz ilyenképpen egyrészt az Y (a Rossz) útja a Jóhoz

(X) vezet el – s ekképpen a Rossz lesz az, ami önmaga Jóhoz jutását elősegíti (ez pedig semmiképpen sem vág egybe a Roszszal; a Rossz ilyenemű tendenciával nem lehet rossz), másrészt az Y X-be való „megtérését” nem az X (a Jó), hanem az Y (a Rossz) határozza meg, tehát e visszatérés nem lehet jó. Harmadsorban eme átpattanás éppen a Jó abszolútumát teszi tönkre, hisz a Jó abszolútuma – s bármely abszolútum – korántsem a folyamatban vagy ennek körkörösségében, de épp mindenféle folyamat és folyamatosság (ide értve jelen esetben a körkörösséget is) kizárásával definiálódik.

A következő idézetben Cicero – poetica licenciával – az analógiás következtetés menetében odáig jut el, hogy az embert az istenséggel azonosítja. „Tudd meg – mondja –, hogy magad is isten vagy, ha valóban az az isten, aki él, érez, aki emlékszik és előre lát, aki ugyanúgy igazgatja, kormányozza és mozgatja saját testét, amelynek urává lett, mint a legfőbb isten ezt a világot, és ahogy az örökkévaló isten is részben mulandó világot tart mozgásban, ugyanúgy a halhatatlan lélek is esendő testet.” Cicero: *Scipio álma*. Ford. Havas László. In: *Válogatott művei*. Bp., 1974, 24, (8) 379.

⁸¹ Immanuel Kant: *Critica rațiunii pure* (Kritik der reinen Vernunft). Buc, 1969. *Teoria elementelor*, II. 1, 2, 1, 175.

⁸² „Az emberben mint evilági lényben a legtisztább morális érzület sem eredményez egyebet a tett tekintetében (ami az érzéki világban található), mint *folymatos fejlődést* az Istennek tetsző szubjektum felé.” *I. m.* (A vallás a pusztaság és háttérain belül) c/200. (Kiemelés tőlem – B. F.)

⁸³ *A tiszta ész kritikája. I. m.* II, 1, 2, 1, 177.

⁸⁴ *I. m. Teoria elementelor*, I. Estetică transcendentă. 2, 6. par., c/77.

⁸⁵ Uo. L. még Alexander Bernát: *A tiszta ész kritikájáról*. In: Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordították és magyarázták Alexander Bernát és Bánóczy József. Franklin, Bp., 1913², 679–721.

⁸⁶ Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Ford. Szemere Samu. In: *Válogatott esztétikai írásai*. Válogatta és a bevezető tanulmányt írta Vajda György Mihály. Magyar Helikon, Bp., 1960, 11 204. Mint láttuk, Schiller is az analógiás következtetéshez folyamodik; vitatható azonban, hogy a személy maradandó-e vagy sem.

A következtetést megfordíthatjuk: bár maradandó nem folyhat változásból, változás eredhet maradandóból. Ekkor azonban az, amit maradandónak tételeztünk, nem maradandó. A schilleri előfeltevés, melyből az idézett analógiás következtetés származik, esetünkben nem helytálló. („[...] az absztrakció [...] az emberben megkülönböztet valamit, ami marad, és valamit, ami

szüntelenül változik. A maradandót *személyének*, a változót *á-
lapotának* nevezi.

Személy és állapot – az Én és meghatározásai –, amelyeket a szükségszerű lényben egy s ugyanannak gondolunk, a véges lényben örökké kettő.” *I. m.* 203–204.)

⁸⁷ *I. m.* 11, 205.

⁸⁸ „[...] minden ember mint egyén diszpozíciója és rendeltetése szerint egy tiszta eszményi embert hord magában, s létezésének nagy föladata, hogy minden változása közepette összhangban maradjon annak változatlan egységével. Ezt a tiszta embert [...] az *állam* képviseli, az az objektív és mintegy kánoni forma, amelyben az alanyok sokfélesége egyezésre törekszik. Mármost két különböző módja gondolható annak, hogyan találkozhatik az időbeli ember az eszmebeli emberrel, tehát ugyanannyi, mint ahány módon az állam érvényesülhet az egyénekben: vagy úgy, hogy a tiszta ember elnyomja az empirikus embert, hogy az állam megszünteti az egyéneket, vagy úgy, hogy az egyén állammá *lesz*, hogy az időbeli ember eszmebeli emberré *nemesedik*.” *I. m.* 4, 177.

⁸⁹ „A természet a fizikai teremtés folyamatában elénk rajzolja azt az utat, amelyet a morális teremtésben járnunk kell.” *I. m.* 7, 190. „A természet nem kezdi jobban az emberrel, mint többi művével: cselekszik helyette ott, ahol ő mint szabad intelligencia még nem tud maga cselekedni. De éppen az teszi őt emberré, hogy nem áll meg annál, amit a puszta természet csinált belőle, hanem megvan az a képessége, hogy azokat a lépéseket, amelyeket a természet előlegezett neki, ésszel megteszi ismét visszafelé, hogy a szükség alkotta művet szabad választásának művévé alakítja át, s a fizikai szükségszerűséget morális szükségszerűséggé *emeli*.” *I. m.* 3, 173.

⁹⁰ *I. m.* 9, 197.

⁹¹ *I. m.* 11, 206.

Idő, forma és határ összefügg a schilleri rendszerben.

⁹² *I. m.* 24, 251.

⁹³ *I. m.* 25, 260.

⁹⁴ *I. m.* 9, 197. (Kiemelés tőlem – B. F.)

⁹⁵ *I. m.* 12, 207.

⁹⁶ *I. m.* 19, 232.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ *I. m.* 20, 237.

⁹⁹ *I. m.* 13, 214.

¹⁰⁰ *I. m.* 19, 231.

¹⁰¹ *I. m.* 21, 240.

¹⁰² *I. m.* 132.

¹⁰³ *I. m.* 160.

¹⁰⁴ *I. m.* 161.

¹⁰⁵ *I. m.* 61.

¹⁰⁶ Anélkül hogy e kategóriák összefüggésére kitérnénk, a XVI. és XVII. század jellemzésére álljon itt a következő, önnön tényyszerűségében is beszédes adathalmaz:

1564: a Tuilériák építése Párizsban; megszületik Galilei

1564: meghal Michelangelo és Kálvin

1565: Dél-Amerikából Európába kerül a krumpli

1566: Orániai Vilmos szabadságharca Németalföldön

1571: Kepler születése

1572: Szent Bertalan-éj Franciaországban

1572: Luiz Vaz de Camoes (1524 k.–1580): *Luziádák*

1576: meghal Tiziano

1580: Tasso (1544–1594): *Megszabadított Jeruzsálem*

1580: Montaigne (1533–1592): *Esszék*

1584: Bruno (1548–1600): *Párbeszéd az okról, elvről és egyről*

1584: Lope de Vega (1562–1635) megkezdi tevékenységét

1586: Galilei (1564–1642) hidrosztatikus mérlege

1587: kivégzik Stuart Máriát

1588: a Győzhetetlen Armada vereséget szenved a britektől

1590: az első összetett mikroszkóp

1592: meghal Montaigne

1594: Galilei fölismeri a mechanikai energia megmaradásának törvényét

1595: Kelet-India holland gyarmatosítása

1598: Nantes-i Ediktum

1600: Galilei fölismeri a tehetetlenség törvényét

1602: Campanella: *Napállam*

1608: a hollandusok föltalálják a távcsövet

1609: Galilei megjavítja a holland távcsövet

1609: Kepler: *Új csillagászat*

1609: a mórok végleges kiűzése Ibériából

1609: az amszterdami bank megalapítása

1610: Galilei fölfedezi a Jupiter holdjait és a napfoltokat

1614: a hollandusok megalapítják Új-Amszterdamot (1664 után: New York)

1619: Kepler: *A világ harmóniájáról*

1620: Bacon: *Novum Organum*

1620: Snellius megállapítja a fénytörés törvényét

1624: Richelieu (1585–1642) kormányzásának kezdete XIII. Lajos alatt

1627: Comenius Ámos János (1592–1670): *Nagy oktatástan*

1630: Kepler halála

1632: Galilei: *Párbeszéd a két legnagyobb világrendszerrel*

1633: Galilei az Inkvizíció előtt megtagadja tanait

1636: Corneille (1606–1684): *Le Cid*

1637: Descartes: *A módszerről*

1638: Galilei: *Discorsi*

1640: angol forradalom

1642: Pascal számológépe

1642: Galilei halála

- 1643: Evangelista Torricelli (1608–1647) fölismeri a légnyomást és föltalálja a higanyos barométert
- 1643: Mazarin (1602–1666) kormányzásának kezdete XIV. Lajos alatt
- 1648: Vesztfáliai béke. Befejeződik a harmincéves háború; elismerik Svájc függetlenségét, és megerősítik az ágostai vallásbékét
- 1649: I. Károly kivégzése; Anglia köztársaság (1654-ig)
- 1652: búr települések Dél-Afrikában; Fokváros alapítása
- 1652: Operaház Bécsben
- 1653: Cromwell Anglia lordprotektora
- 1657: Huygens megalapozza a valószínűségszámítást
- 1661: Colbert pénzügyminiszterségének kezdete
- 1662: a Royal Society (Természettudományi Akadémia) megalakulása
- 1664: Newton binominális tétele
- 1666: a Francia Akadémia megalapítása
- 1666: francia behatolás a Nagy Tavak vidékére
- 1666: Milton: *Az elveszett paradicsom*
- 1667: Racine: *Andromaque*
- 1670: Newton kidolgozza az infinitezimális számítás egyik változatát
- 1670: megjelenik az órákon a percmutató
- 1670: Antonio Stradivari megkezdte munkásságát
- 1671: Zeneakadémia és Opera Párizsban
- 1672: Newton fénykorpuszkuláris elmélete
- 1673: Huygens inga- és rugósórája
- 1675: Leibniz megalapozza a differenciál- és integrálszámítást
- 1676: a greenwichi csillagvizsgáló megalapítása
- 1677: Spinoza: *Etika*
- 1683: Newton: *Az általános gravitáció törvénye*
- 1683: a török kiűzése Európából (1699-ig)
- 1685: a Nantes-i Ediktum visszavonása
- 1687: Newton: *A természetfilozófia matematikai alapelvei*
- ¹⁰⁷ Németh László, *i. m.* II, 256, 1.
- ¹⁰⁸ *I. m.* II, 257, 1.
- ¹⁰⁹ *I. m.* II, 257, 1.
- ¹¹⁰ *I. m.* II, 270, 1.
- ¹¹¹ Uo. „Az öregségben ez a szép s szomorú: az ember túlságosan tisztán látja, mi az, ami igaz, s mi az, ami nem.” *I. m.* II, 257, 1.
- ¹¹² *I. m.* II, 270, 1.
- ¹¹³ „*Andrae*: Szerencsétlen ország az, melynek nincsenek hősei. – *Galilei*: Nem, szerencsétlen az az ország, melynek hősökre van szüksége.” Brecht, *i. m.* 13, 152, 153. Brecht Galileije természetesen nem hős. Vekerdi László a kérdésről a következőképpen vélekedik: „Galilei éppen azért lesz hős, hogy nem halhat meg hősként, annyival tartozik az embereknek, hogy hiúságát, a becsületét, s ha úgy tetszik, az üdvösségét is oda

kell adnia.” Vekerdi László: *Németh László alkotásai és vallomásai tükrében*. Arcok és Vallomások. Bp., 1970, 267.

¹¹⁴ Németh László: *Homályból homályba*. II. Bp., 1977, 259. (Kiemelés tőlem – B. F.)

¹¹⁵ Nicolas Grimaldi: *Le Désir et le Temps*. H. n., 1971, 3, I, 249. „Le Temps est l'être même. Car nous avons vu que l'être est désir.” *I. m.* 2, III, 164. „[...] tout désir ne désire que l'abolition du désir”. *I. m.* 3, I, 255.

¹¹⁶ „[...] a szubjektum és objektum azonossága (X) vagyok. Így azonban – mivel csak objektumokat tudok elgondolni, s csak ezután különíthetek el tőlük valamilyen szubjektívet – nem tudom elgondolni önmagamot. Ezért magamat mint szubjektumot és objektumot gondolom. A kettőt azáltal kapcsolom össze, hogy kölcsönösen egymással határozom meg őket (az ok-ság törvénye szerint).” Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. In: *Az erkölcsstan rendszere*. Etikai gondolkodók. Bp., 1976, 1, 3. par. 3/b, 129–130. „Az Én a szemlélet abszolút képességével rendelkezik, mert éppen ezáltal lesz Én. [...] Abszolút voltának tudata révén az Én elszakad önmagától, és önállóként tételezi magát. [...] Az Én mint abszolút erő tudatosan elszakad – az Éntől, amely ebben az esetben *adott*, erő és tudat nélküli abszolútum.” *I. m.* 1, 2. par. 1–2, 108–109.

¹¹⁷ Nicolai Hartmann: *Esztétika*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp., 1977, 2, II, 17/d, 373.

¹¹⁸ A statikus adottság ideális létezése a Semmi lenne; a Semmi azonban nem adottság. A véges szubsztancia már önnön végességében is önmaga megsemmisítését tételezi az akciden-ciában.

¹¹⁹ *I. m.* 1, II, 5/a, 139.

¹²⁰ Bécsy Tamás: *Á drámamodellek és a mai dráma*. Bp., 1974, 300. Brecht Galileijéről írja Romul Munteanu: „Galilei nem más, mint az ellentmondások foglalata.” Romul Munteanu: *Bertolt Brecht*. Buc, 1966, 301–302. Brecht „legjelentősebb mű-veiben igenlés és tagadás szorosan összefügg”. Gyurkó László: *Utószó*. In: Bertolt Brecht: *A vágóhidak Szent Johannája*. Ford. Szemlér Ferenc. Bp., 1961, 140.

¹²¹ *I. m.* II, 349, 4.

AZ ONTOLÓGIAI KATEGÓRIÁK ANALITIKUS LEÍRÁSA

¹ Arisztotelész: *Organon*. Anal. II., 22, 83a. (Aristotel: *Organon III*, Editura Științifică, Buc, 1961.)

² *I. m.* De Interpr. 10, 19b. (Aristotel: *Organon I*, Editura Științifică, Buc, 1957.)

³ *I. m.* Ford. Szemere Samu. Bp., 1950, 247. A logika. 159 §

⁴ *I. m.* 107. 51. par.

⁵ *I. m.* 300. 213. par.

⁶ *I. m.* 299–300. 213. par.

⁷ *I. m.* 303. 215. par.

⁸ *I. m.* 155. 90. par.

⁹ *I. m.* 156. 91. par.

¹⁰ *I. m.* 148. 86. par.

¹¹ *I. m.* 145. 85. par.

¹² *I. m.* 156. 91. par.

¹³ *I. m.* 144. 84. par.

¹⁴ *I. m.* 153. 88. par.

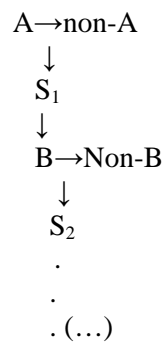
¹⁵ *I. m.* 150. 88. par.

¹⁶ *I. m.* 154. 89. par.

¹⁷ *I. m.* 146. 89. par.

¹⁸ *I. m.* 148. 87. par.

¹⁹ Hegel dialektikus módszerének lényegét Anton Dumitriu logikatörténete (Anton Dumitriu: *Istoria logicii*. Buc, 1975². 684.) a következőképpen sematizálja:



²⁰ Anton Dumitriu, i. m. 409–416.

²¹ *I. m.* 425–433.