Hévizi Ottó
A megfontolás rítusai

GUTENBERG TÉR

SOROZATSZERKESZTŐK

HÉVIZI OTTÓ

KARDOS ANDRÁS

VAJDA MIHÁLY

Hévizi Ottó

A megfontolás rítusai

Tanulmány
az autochton ítélkezésről

GOND-CURA ALAPÍTVÁNY
BUDAPEST, 2004

© HÉVIZI OTTÓ, 2004
© GOND-CURA ALAPÍTVÁNY – KARDOS & TÁRSAI BT., 2004

És mi dolog, hogy ti magatoktól is meg nem ítélitek, mi az igaz?

Luk 12,57

Tartalom

ELŐSZÓ 11

BEVEZETÉS

BIZONYOSSÁGOK KRITIKAI PERSPEKTÍVÁKBAN

1. Klütaimnésztra árnya 19
2. Az evidenciákat felülmúló bizonyosság (Husserl) 24
3. A meggyőződések tanúsított bizonyossága (Kant) 45
4. A bizonyosságoknál biztosabb tudás (Wittgenstein) 70
5. A bizonyosságokat felemésztő megbizonyosodás (Nietzsche) 94

I. FEJEZET

NIETZSCHE – AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS GONDOLATA

1. A reveláció kérdései 127
2. A „gondolatok gondolata" mint műforma 140
3. A nyitány 151
4. Három paradoxon 168
5. A nietzschei feladat 180
6. Polemikus előadások 187
7. A kígyó-gondolat 192
8. Elfulladások: elhallgatás és utálat 198

9. Ünnepi végjáték 203
10. Az új mérték 215
11. Nietzsche, a káosz-szervező 224

II. FEJEZET
KANT – A TRANSZCENDENTÁLIS ÍTÉLKEZÉS GONDOLATA
1. Egy processzus és története 242
2. A kategorikus imperatívusz kétes aranykora 255
3. A transzcendentális ítélkezés kezdeményei 268
4. Az igazlelkűség bizonyosság-fedezete 285
5. Faktum és imputáció 297
6. A lelkiismereti ítélkezés eljárásrendje 307
7. A tanúsíthatóság mint probléma 321
8. Szintézis vagy dekonstrukció? 340
9. Aidosz és aiszkhüné 352

III. FEJEZET
SZÓKRATÉSZ – A SZÓLÍTÓ DAIMÓN GONDOLATA
1. Az értelmezés nehézségeiről 362
2. A daimón logizálása 375
3. Az eszkatologikus daimón 386
4. Az erotikus daimón 392
5. Más kiindulópont a daimónhoz 401
6. A daimón mint lehetséges gondolat 409
7. Hozadékok és hiányok 416
8. Exkurzus, következmények nélkül 421
9. A jósláskontextus 431
10. A daimón mint praxisgondolat 439
11. Bonus intra melior exi 448

IV. FEJEZET
AZ AUTOCHTON ÍTÉLKEZÉSRŐL
Bevezetés 453
1. rész. Az eljárásról 483
2. rész. A distinkciókról 502
3. rész. A paradigmáról 522
4. rész. A sémáról 554
5. rész. Az aszimmetriáról 579
6. rész. A határról 596

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE 613

Előszó

„Minden individuumnak joga van hajlamai révén olyan alapelvekhez, amelyek az individuumot nem szüntetik meg. Itt és nem másutt kell keresni minden filozófia eredetét."[1] Ha *minden* filozófia forrását nyilvánvalóan túlzás is ott keresni, ahol Goethe emelkedett szavai – melyek Kant kapcsán hangzottak el – fellelni remélik, *néhány* filozófiai kísérlet bízvást magáénak mondhatja ezt a manapság csak látszólag nagyra tartott genealógiát. Vannak idők – félő, a miénk is ilyen –, amelyek csekély hitellel ünneplik magukat a szabad individuum korának. Ez az önkép ugyanis könnyen megfér ama hittel, hogy úgyszólván minden mindenre felosztható (átváltható) és minden mindenkivel megosztható (cserélhető), legyen szó történelmi meghatározottságokról, szociális feltételekről vagy civilizációs és kulturális javakról. Tartok tőle, hogy a szériák és variánsok kora, midőn a korlátlan megoszthatóság és elegyíthetőség hitében ébred egyediségének öntudatára, éppen az egyén egyedülvalóságát tartja a legkevesebbre, mert egyre kevesebb köze lesz a mindenkor saját idejét – tehát a másokétól különböző történeti időt – élő individuumhoz. Egy efféle öntudat, kiváltképp ha önnön hitének rabja lesz, éppen az individuumban

[1] Johann Wolfgang Goethe: *Antik és modern*, ford. Görög Lívia, Gondolat, Budapest, 1981, 994. o. Idézi Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*, ford. Mesterházi Miklós, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 11. o.

rejlő „oszthatatlant” tagadja meg. Márpedig az individuumnak csak addig van joga *saját* nevét viselnie, amíg egy kor képes evidenciának tekinteni benne valami átválthatatlant és cserélhetetlent. Valami osztatlant tehát, ami ott és akkor nem tud másként lenni benne, vagy nem tud másként történni számára, mint ahogyan van vagy történik. Valamit, ami az individuumban nem differálható, és nem is kollektivizálható.

Ha a jelen könyv venné magának a bátorságot, és meg akarná jelölni saját útirányát – amelynek kezdettől fogva tartó, tántoríthatatlanul egyenes követésével persze még ha akarna sem hivalkodhatna (lévén, hogy a filozófiai vizsgálódások inkább bóklászások vagy bolyongások, mintsem menetelések toronyiránt), ám amely útirányról az olvasó mégis joggal igényel előzetes tájékoztatást –, akkor alighanem az „oszthatatlanban” rejlő problémák egyike felé kellene mutatnia. Ama kérdés felé, hogy a sokféle maszkot öltő, tehát maszkjaiban *variábilis* individuum végső oszthatatlanságába vetett paradox (és egyre erőtlenebb) hitnek vajon szolgálhat-e fedezetéül valaminő *invariáns* önreflexió.

A könyv önálló jelenségként próbál, ha meghatározni nem is, de megvilágítani és körvonalazni egy – a későbbiekben autochton ítélkezésnek nevezett – megfontolási eljárást, amelynek filozófiai példái ezt az invariánst kísérlik meg tetten érni az individuumban. (Hogy sikerrel-e vagy sikertelenül, az már más kérdés.) Az autochton ítélkezésnek nevezett jelenség, mint a későbbiekben látható lesz, a filozófia hagyományos tárgyterületeit tekintve nagyjából az etika, a vallásfilozófia és az episztemológia határvidékén lokalizálható. Megközelítéséhez és azonosításához három korszakos jelentőségű filozófiai elgondolás interpretációja

szolgált támpontként számomra: a transzcendentális ítélkezés gondolatáé (szűkebb értelemben: a kategorikus imperatívuszé) Kantnál, az örök visszatérés gondolatáé Nietzschénél, valamint a jelzést adó daimón gondolatáé Szókratésznél. Együttes, közös platformú tárgyalásukat az indokolta, hogy úgy találtam: mindhárom elgondolás értelmezhető egy abszolút mértékkel számoló, önmegítélést indukáló gondolatként, már amennyiben legbensőbb vonásukként értjük meg szakrális kontextusukat és episztemológiai tétjüket. Ezen ítélkező eljárások hozadékát, jelentőségét, érvényességét persze kétségkívül a morálfilozófia jogosult felmérni, ezért is tekinti őket a filozófiatörténet alapvetően morális (vagy amorális) elgondolásoknak. Eredeti értelmük azonban, amely megszabja a bennük konceptualizált eljárások indíttatását, megítélésem szerint mégsem valaminő morális célzatban keresendő, hanem egy sokkal inkább tudáselméleti kérdésességben: az önmagunkról való *megbizonyosodás* lehetőségének vagy lehetetlenségének kérdéskörében.

Az autochton ítélkezés filozófiai példáiról elöljáróban annyit, hogy olyan eljárásokat foglalnak magukban, amelyek interrogációkként, önmagunk kérdőre vonásának műveleteiként írhatók le. Ennek véghezvitele ad felhatalmazást, hogy bármiféle tartalmi megkötés (dogma, doktrína) nélkül, pusztán saját eseti és esetleges ítéletünk váljon az adott praxis, illetve elv személyes vállalhatóságának legfőbb, vagy éppenséggel egyedüli bírájává. Legfontosabb jellegzetességeik közül most csak kettőt említek. Az egyik, hogy (nem a kanti értelemben véve a kifejezést) *formális* jellegűek, tehát az igen/nem válasz bináris kódját érvényesítik, és bizonyos hermeneutikai feltételek fennállása esetén

bárki gyakorolhatja őket. A másik, hogy tudáselméleti szempontból nem egy helyénvaló ítélet megalkotására szolgálnak, hanem az elképzelhető legszigorúbb feltételek mellett véghez vitt megbizonyosodásra arról, ami akkor és ott *sajátja* valakinek. Átadják a döntés jogát az eljárás gyakorlójának, akinek e szabadsággal egyszersmind a felelősség abszolút formáját kell elgondolnia és magára vennie.

A vizsgálódási kiindulópont behatárolása, az egyes filozófiai elgondolások értelmezése és az egységes leírásukra tett kísérlet alkotja a könyv egy-egy tematikai egységét, mely így a következő három nagyobb részre tagolódik.

Az I., II. és III. fejezet három, teljesen különálló elemzést foglal magában. Ezek az interpretációk igyekeznek világos képet adni Kant, Nietzsche és Szókratész említett alapgondolatairól, megragadva a vizsgálandó jelenség, az ítélkezési processzus szempontjából releváns mozzanataikat. Utólag már jól látható számomra, hogy mindhárom gondolatban az foglalkoztatott, miképp játszanak szerepet bizonyos hermeneutikai előfeltételek egy introspekciós ítélő eljárásban. Úgy is mondhatom, hogy a transzcendentális ítélkezés, az örök visszatérés és a szólító daimón gondolata egy *hermeneutikai formáletika* különböző kísérleteként vált érdekessé és jelentőssé számomra.

Ellenben már kezdettől fogva arra törekedtem mindhárom értelmezés során, hogy a vizsgálat kerete és metódusa harmonizáljon mindazzal, amit az adott elgondolás döntő jellegzetességének vagy alapvető problémájának találtam. Nietzsche visszatérés-gondolatának értelmezéséül azért választottam a *műelemzés* módszertanát, mert magát az elképzelést egy közvetett hatásmechanizmussal operáló, intellektuális műformának tartom. A transzcendentális ítél-

kezés gondolatának megközelítése azért kívánt *problématörténeti* vizsgálatot, mert a kanti elgondolás meritumából számomra sokkal többet árul el a változó koncepció-kísérletek közötti viszony, azaz a gondolat története, mintsem Kant egyik vagy másik formáletikai elképzelése önmagában. Szókratész daimón-gondolatának értelmezésekor azért folyamodtam az *apológia* műfajához, mert az athéni filozófus közismerten józan bölcselete, amely mégis egy efféle kétes elgondolásnak adott helyet saját horizontján, joggal tűnik vádolhatónak a filozófiai értelemben vett integritás hiányával: inkoherenciával és következetlenséggel.

Az egyes interpretációkban szakítanom kellett azzal az uralkodó filozófiatörténeti értékeléssel, amely az említett koncepciókat alapvetően morális bölcseleteknek avagy morálfilozófiai indíttatású elgondolásoknak tekinti. (Az örök visszatérés gondolata annyiban kivétel, hogy annak szép számmal akadnak ontológiai, kozmológiai értelmezései.) Velük szemben, mint mondtam, a megbizonyosodásra irányuló indíttatást tekintem meghatározónak. Ennélfogva, még az értelmezéseket megelőzően, a könyv Bevezetése igyekszik felvillantani néhány irányt abból a mozgástérből, amelyet a kritikai filozófia négy jeles reprezentánsa alakított ki a bizonyosság kérdésének legújabb kori tematizálása során. Ebben a teoretikus mozgástérben új összefüggésekben és dimenziókban jelenik meg újra egy régi distinkció: a *certitudo* (bizonyosság) és a *securitas* (bizton-lét) prioritását valló gondolkodási hagyomány.

A Bevezető, valamint a három elemző fejezet után egy hosszabb összegzés tesz kísérletet arra, hogy különböző *feljegyzések* révén – mondhatnám: keresővonalak segítségével – rögzítse az autochton ítélkezés mint önálló jelenség

kontúrjait. Itt, a IV. fejezetben számos kérdés vár választ: kezdve azon, hogy filozófiai értelemben mit jelent a példáikban tetten érhető sajátos „alaptalanság", folytatva azzal, hogy a jelenségnek mennyiben vannak közelebbi és távolabbi sémái és analógiái, továbbá, hogy miként karakterizálható az ítélkező eljárásban érvényre jutó időszemlélet. Mindezeken túlmenően, ebben az utolsó fejezetben tárgyalandó kérdések közül még kettőnek a megválaszolása ígérkezik nehéznek. Az egyik, hogy az autochton ítélkezés filozófiai példáiról vajon adható-e egységes műveleti leírás. A másik kérdés még alapvetőbb: hogy ezeknek az eljárásoknak minő értelem tulajdonítható – mennyiben van értelmük egyáltalán.

Kísérletről beszélek az autochton ítélkezésre vonatkozó vizsgálódásaimnál, amelyek aspektusa – ezt talán nem árt előrebocsájtanom – nem identitás-filozófiai és nem ontológiai, hanem kritikai-episztemológiai és ezen keresztül etikai. Az önvizsgálati eljárás autochtonitásának kérdése ugyanis munkám három főszereplője egyikénél sem tévesztendő össze az individuum autenticitásának vagy identikusságának kérdésével. Mindhárman tisztában voltak azzal, hogy az individuum mindenkor „maszkokban", változó, variábilis öntételezésekben adott önnön megismerése számára. (Ha nem így lett volna, Kant nem emlékeztetne a *persona* eredeti, „maszk" jelentésére, Nietzsche nem szögezné le, hogy az individuum sokaság, Szókratésznek pedig nem lenne sajátja a kérdés, hogy Typhón-e vagy mégis valamilyen „isteni" jutott neki osztályrészül.) Éppenséggel a maszkvariabilitás fakticitásának, meghaladhatatlanságának tudatában, s nem attól eltekintve vagy annak ellenében tettek kísérletet rá, hogy valamely invariáns önreflexióban

tételezzék az individuum oszthatatlanját, vagy ha úgy tetszik, „minden filozófia eredetét”.

Lezárva ezt a könyvet úgy találom, hogy nem tekinthetem magaménak az autochton ítélkezés gyakorlatát, de magaménak mondhatom pretencióit, különösen az alapjául szolgáló időszemléletet. Ám ezt a megalapozást csak ama korlátozással fogadom el, hogy bármely (filozófiai) *alapra* nézve is érvényes Flaubert (prózai) opciója: „Kimondani vagyunk, nem birtokolni.”

Köszönettel tartozom Heller Ágnesnek, Jakus Ildikónak és Vajda Mihálynak segítségükért.*

Hévizi Ottó

* A jelen könyv elkészültét az alábbi, kutatási célú pályázati támogatások segítették elő, melyekért a szerző köszönettel tartozik: OTKA (2000–2003), Eötvös-ösztöndíj (1999–2000), Széchenyi professzori ösztöndíj (2000–2003), MÖB-ösztöndíj (2003).

Bevezetés

Bizonyosságok kritikai perspektívákban

A pretenciók – jelzálogok, melyek a filozófus gondolkodói képességét terhelik.

Wittgenstein

1. KLÜTAIMNÉSZTRA ÁRNYA

„Klütaimnésztra, az álomkép, szólítalak" – Aiszkhülosz *Eumeniszek*jében így szólítja Klütaimnésztra árnya a menekvő Oresztészt: „No nézd, sziveddel nézd meg itt e sok sebet: / az elme szemmel tündököl ha álmodik, / s halandók sorsa nappal meg nem láthat[6.1]" Az utóbbi két évszázad filozófus Oresztészei és Elektrái végrehajtották az ítéletet a gyűlölt metafizikán, ám hogy mit bosszultak meg rajta és minő bizonyossággal, az legalábbis kérdéses. A filozófia önnön kritikai-antropológiai fordulatával igyekezett bejárni az utat az egzisztálónak, majd magának az egzisztencialitásnak a meggondolásáig; ennek nyomán arra jutott, hogy nem *létezhet* metafizika nevű tudomány (alapja nem tudás, ismerete nem rendszer). A filozófia dekonstruktív fordulata – követve a nietzschei diktumot, mely szerint az igazi világgal együtt pusztult a látszatok világa is – elért a

[1] *Aiszkhülosz Drámái*, ford. Devecseri Gábor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 305. o.

differálások és szimulákrumok képzetéig; ezzel állást foglalt amellett, hogy még ha létezne is valami, ami metafizikai, az nem volna *felismerhető*. A filozófia nyelvi fordulata pedig eljutott a radikális kontextualitásig; ezzel értésre adta, hogy még ha létezne és felismerhető volna is olyasmi, amit metafizikainak vélnénk, az – nyelvünk meghaladhatatlan perspektivikussága folytán – akkor sem lenne *kifejezhető*.

E három döntő fordulattal a legújabb kori filozófia a metafizika tagadójává lett ugyan, de valami okból mégsem lett teljes mértékben indifferens vele szemben. A valóságunknál igazabb létezőket hirdető és azok igazabb törvényeinek ismeretével hivalkodó tudás*rendszernek*, a metafizika Aigiszthoszának valóban befellegzett. (Habár kétlem, amit túltengő kultúrkritikai, ám annál lanyhább történeti érzékkel szokás állítani róla, hogy a metafizikus bölcselet rendje és szigora csak uralmat és élősködést legitimált, semmi mást.) De ha ez így van, akkor mi támaszt és főképp hogyan támaszt igényt valami minden tudhatónál bizonyosabbnak és megalapozottabbnak a keresésére; mire föl ez a pretenzió, ha a keresésnek immár sem legitimációja, sem rendeltetése nem alapozható meg? Ha már, úgy tűnik, végleg sírba szállt a metafizikai vagy teológiai igazság követelése, akkor mi okból kísért ott mégis egynémely filozófusnál – igaz, manapság már inkább csak kivételképpen – a bizonyosság és a megalapozás vizsgálatának igénye?

Meglehet persze, hogy ami ebben az igényben felrémlik olykor, az pusztán a régi metafizika kísértete, és egy magára valamit is adó filozófus egyre kevésbé fogja megterhelni efféle jelzáloggal gondolkodói képességét. Lehetséges azonban (minthogy nem tudjuk, mit jelent e felől bizo-

nyosnak lenni), hogy itt valami más az, ami kérdéses. Magam legalábbis azon a véleményen vagyok, hogy az árnyként kísértő probléma: nem Aigiszthosz – hanem Klütaimnésztra. Nem a (metafizikai) tudás kétségtelennek hitt bizonyosságértéke, hanem a bizonyosság fölöttébb kétségesnek talált tudásértéke. Nem az, hogy a végső dolgokról alkotott tudásunkban vajon bizonyosak lehetünk-e (nem lehetünk), hanem az, hogy ami felől bizonyosak vagyunk, abban mit és mi által tudunk biztosan. „Nem az számít, amit nem tudunk, *az* nincs úgy, amit tudunk" (Will Rogers)2 Ha a metafizika csúnya végében, ebben a véres történetben kísérti valami a filozófiát (vagy kísértette idei-óráig), akkor a *bizonyosság* árnya az. Annak árnya, ami rászolgálhatott ugyan, hogy „együtt pusztuljon" a metafizikával, de aminek végzete – legalábbis néhány filozófus munkásságának tanúsága szerint – mégis mintha a metafizikáénál eredendőbben és mélyebben érintette volna a bölcseletet.

Amikor a bizonyosság kérdésességéről beszélek, akkor ezt nem abban a hiszemben teszem, mintha a benne kísértő problémát a gondolkodástörténet mai, posztmetafizikai öntudatú időszakában és a filozófia mai művelőinek széles körében elevennek vélném. Magam éppenséggel az ellenkezőjét tapasztalom. Kevés dologban mutatkozik nagyobb konszenzus manapság, mint abban, hogy a feltétlen bizonyosság lehetősége – mint a szubjektum- és identitás-filozófiák tradícióján belüli probléma – immár végleg sírba szállt a metafizikával. Érdemes azonban fölfigyelni rá,

[2] Idézi John D. Barrow: *A fizika világképe*, ford. Fejes Erzsébet és Menczel László, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 422. o.

hogy ez az eléggé közkeletűnek tűnő vélekedés a bizonyosság kérdését változatlanul a metafizikai tudás szuplementumaként fogja fel. Mintegy továbbra is Aigiszthosz tettestársaként tekint csak Klütaimnésztrára, igaz, most már nem annak „éltében", hanem „holtában". Így tekint *vissza* rá. Ahogyan korábban az élő metafizika szavatolt a bizonyosság lehetőségéért, úgy most a metafizika halotti bizonyítványa mintha a bizonyosság lehetetlenségéért kezeskedne.

Ez a Bevezetés négy modern kori filozófus – Husserl, Kant, Wittgenstein és Nietzsche – bizonyosság-elképzelésével foglalkozik, mindössze néhány jellemzőnek gondolt vonás felvázolása erejéig és pusztán életművük egy-egy periódusára szorítkozva. Közülük egyik sem tekintette egynek a filozófia metafizikai kalandokba tévedő és bizonyosságot kereső útját. Többé-kevésbé mindnyájan a kritikai gondolkodás elkötelezettjei voltak, mindenesetre e gondolkodási kereten belül próbálták felkutatni a bizonyosságra vonatkozó kérdezés érvényének új forrásait. Mégpedig annak tudatában – hozzáteszem: egyiküknek sem volt egyszerű eddig eljutni –, hogy itt a logika vagy a matematika kínálta alaptételeknek nem könnyen vagy egyáltalán nem vehetik hasznát. Ez másfelől azt is jelenti, hogy a bizonyosság kérdésessége egyiküknél sem a bizonyosság létére vagy nemlétére, lehetőségére vagy lehetetlenségére vonatkozó állítólagos dilemmában ütközik ki (különösen nem azon a szinten, hogy vannak-e ilyenek korunkban). Mindhárman abból indultak ki, hogy *vannak* dolgok, amik felől biztosak vagyunk, csak az nem világos: *mit jelent* bennük bizonyosnak lenni.

Az európai kultúrának nem új keletű fejleménye, még kevésbé filozófiai revitalizálást igénylő időskori gyenge-

sége, hanem őshonos *története*, ha valakire rávetül a tudás és a bizonyosság közti meghasonlás árnya; mint Oresztészre, akinek istentől kapott tudása kezeskedett anyja elpusztításának jogosságáért, nem pedig önnön bizonyossága. E kultúra integráns története, ha valakinél elevenbe vág a kérdés: valóban bizonyosságod volt-e, amit tudtál? Még pontosabban: bizonyosságod tud-e lenni, amit tudni vélsz? És nemcsak a történet régi, hanem a benne rejlő kérdést értelmező bölcseleti tradíció is az. Természetesen a *certitudo* (bizonyosság) és a *securitas* (biztonság, bizton-lét) képzetköréhez kötődő évezredes filozófiai hagyományra gondolok, valamint ezek fogalmi és műveleti differenciájára. Fontos ugyanis e tradicionális fogalmak játékterének különbsége. Noha mindkettő a „biztos vagyok" érzületének kifejeződése, ám a certitudo inkább *kognitív* zavartalanságot (kétely-nélküliséget) fejez ki, míg a securitas inkább *diszpozicionális* zavartalanságnak (gond-nélküliségnek) fogható fel. Másrészt ennek folytán a certitudónak mind szubjektív, mind objektív vonatkozásában (tehát a meggyőződésnek, illetve a biztos tudásnak) a *bizonyítottság* lesz a fokmérője, míg a securitasnak mind pozitív, mind negatív jelentésében (gondtalanság, illetve gondatlanság) a *tanúsítottság*. Ezen elemek és variációik a most tárgyalandó valamennyi bizonyosság-teóriában – teoretikus kísérletben – kulcsszerepet játszanak.

„Az elme szemmel tündököl, ha álmodik", szólott Klütaimnésztra árnya Oresztészhez. Husserl, Kant, Wittgenstein és Nietzsche, ha úgy tetszik, négy különböző módon gondolkodott el, vajon szemmel tündökölnie tényleg csak az álomban adatik-e meg az elmének, és hogy bármiféle bizonyosságról szólni valóban egyedül a Hádész-lakók joga-e?

2. AZ EVIDENCIÁKAT FELÜLMÚLÓ BIZONYOSSÁG (HUSSERL)

Mint ismeretes, Husserl filozófiájának – a korainak csakúgy, mint a késeinek – egyik legkiterjedtebb részét alkotja a bizonyosság kérdéskörét illető fogalmak (külső és belső evidencia, létbizonyosság, horizontbizonyosság, apodikticitás stb.) vizsgálata. E vizsgálódásokban az a leginkább szembetűnő, hogy miközben ezek a bizonyosság kérdése *kapcsán* születő fejtegetések rendkívüli árnyaltságot, specifikációt és ugyanakkor nagy belső kohéziót mutatnak, gondolkodásbeli tétjük komolyságához pedig kétség sem férhet, maga a bizonyosság mint kérdés kevéssé jelenik meg bennük. Úgy értem, a bizonyosság sokkal inkább *válasza* a husserli filozófiának, mintsem kérdése. Sem úgy nem az, hogy komolyan tekintetbe venné az evidenciák egy perszonálisan meghatározott rendszerét, valamint a tényleges fennállásuk lehetőségfeltételeit illető kérdéseket, sem úgy nem, hogy kétellyel vagy akár csak érdeklődéssel fordulna a személyes megbizonyosodás műveleti oldalának tisztázottsága felé. Ez a bölcselet, úgy vélem, nem magára a bizonyosságra kérdez, hanem a bizonyosságok különféle vonatkozásokban nyitott szisztémájával (tételezéseivel, fajaival), illetve azoknak a rendszer saját teleológiája által megszabott szerepmeghatározásával egy merőben más természetű kérdésre próbál válaszolni. Mindenekelőtt arra, hogy miképpen lehetséges igazi és felelősségteljes filozófiai „öneszmélés", amely a fenomenológiát univerzális onto-

lógiaként („a lét konkrét logikájaként”)[3] teljesíti be, miáltal a fenomenológia – Vajda Mihály pontos kifejezésével élve – az „ismeretelméletből csinál ontológiát”.[4]

Husserl kiindulópontja, hogy az evidenciát nem tekinti sem a szubjektum, sem az objektum ügyének. Nem úgy érti, mint konszenzuális helyeslésre igényt tartó és emiatt „magától értetődő” – vagy netán mint hitbéli (tehát mások számára hozzáférhetetlen) – evidenciát, de nem is úgy, mint egyes igazságoknál objektíve meglevő, azok által birtokolt bizonyosságértéket. Nála az evidencia: intencionális teljesítmény,[5] egyszerre van jelen benne az ítélés evidenciájának (noétikus) aktusa és az evidens ítélet (noématikus) tételtartalma. Az evidencia kitüntetettségét az adja, hogy olyan egység, amelyben az észbeli tételezések egybekapcsolódnak lényegi motivációjukkal,[6] és éppen ez az egység, egybekapcsolódás az, amely nincs meg előzetesen sem a szubjektum, sem az objektum birtokaként. Mihelyt a fenomenológiai redukció megvonja, zárójelezi egy másik, „lényegi világ” *lét*érvényét, az evidenciák (természetesen min-

[3] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987 (a továbbiakban: CM), 159. o. Lásd *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest, 2000 (a továbbiakban: K), 172. o.

[4] Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968, 173. o.

[5] Lásd például a *Formale und transzendentale Logik* megállapítását az érzéki tapasztalat során adódó evidenciákról, „amelyek mint intencionális teljesítmények lépnek fel, egybekötődve a szisztematikusan egymásra épült teljesítményekkel és képességekkel”. Edmund Husserl: *Formale und transzendentale Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929, 250. o.

[6] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, I., Max Niemeyer Verlag, Halle, 1913 (a továbbiakban: *Ideen*), 284. o.

denkori előzetességükben) egyszerűen jelen vannak; mégpedig pusztán abban, hogy az adott intenció teljesül, és mint intencionalitás teljesül be: *látnivalóként* veszi (és véteti) tudomásul valamiről, hogy *az*, *ami*. „Minden evidencia valamely létező vagy éppígy-létező akkénti megragadása, amelyeket – megragadás az »az–ami« móduszában, e lét felől teljes, tehát minden kételyt kizáró bizonyossággal."[7] Ebből fakad az evidenciának az a három fontos összetevője, amelyeket részben Husserl ifjabb kori munkáiból is ismerhetünk:[8] a relativitás, az interperszonalitás és az időbeliség (időiség). Nem ezen összetevők sajátosságaival és viszonyával kívánok foglalkozni azonban a továbbiakban, hanem az evidenciákon belüli legalapvetőbb különbségtétel megközelítésével.

Husserl többféle megkülönböztetéssel él az evidenciák tárgyalása során: külső – belső, teljes – nem-teljes, adekvát – inadekvát evidenciák stb. Megítélésem szerint ezek közül az a legfontosabb, amely az evidenciának és az evidencia másképpen való elgondolásának viszonyát érinti. Husserl – terminológiailag a kanti modalitás-kategóriákra építve, hiszen az evidencia nem puszta vélelmezés, hanem „egy kitüntetett ítélő vélekedés"[9] arról, amit valaminek tudunk – elválasztja egymástól egy dolog vagy valamely individuális ténybeli viszony *asszertorikus* látását valamely lényeg vagy

[7] CM 17. o., lásd K 26. o. Nem érzem magam hivatottnak, hogy állást foglaljak a husserli „Selbst" fordításának nehéz kérdésében. Vannak, akik ezt az ismert „ön…/maga" formulájával adják vissza, míg Mezei Balázs, a *Karteziánus elmélkedések* és *Az európai tudományok válsága* fordítója (Atlantisz, Budapest, 1998, a továbbiakban: *Válság*) az „ugyanaz" formulát használja. Jómagam az „az–ami" változat mellett döntöttem.

[8] *Ideen*, 136–145. §, *Formale und transzendentale Logik*, 107. §.

[9] CM 12. o., K 20. o.

lényegi viszony belátásától, *apodiktikus* látásától. Ez utóbbi, a *belátás*, olyan tudat – írja az *Ideen*ben –, amely kizárja, hogy valami másképp legyen.[10] Ugyanez a megkülönböztetés jelenik meg a *Cartesianische Meditationen*ben is. Mint kifejti, maga az evidencia nem zárja ki a lehetőséget, hogy amit evidensnek tartunk, azt később kétségbe vonjuk, vagyis hogy annak léte mint látszat ütközzék ki, amire az érzéki tapasztalás számos példát ad, és ami a kritikai reflexió számára mindenkor eleve fel is ismerhető. Csakhogy, folytatja Husserl, az apodiktikus evidencia, az apodikticitás magasabb méltóságát éppen az adja, hogy az nem pusztán a számára evidens dolgok létének általában vett bizonyosságát (Seinsgewißheit) jelenti, hanem egyúttal azt a kritikai reflexiót is, hogy ugyanazon dolgok nemléte egyszerűen elgondolhatatlan. Ennélfogva az apodiktikus bizonyosság „úgy zár ki minden elképzelhető kételyt, mint aminek nincs tárgya".[11] Az tehát, hogy abszolút módon biztosak vagyunk (Sicherheit) valamiben, egyet jelent az abszolút kételymentességgel.[12]

Finomabb különbségtétellel él Husserl másik kései műve, az *Erfahrung und Urteil*, ám az ebben érvényesülő differenciálás ugyanakkor némileg bizonytalanná teszi az apodiktikus evidencia belátáshoz kötött státuszát. Minden asszertorikus és apodiktikus evidencia „alapvető viszonyát"

[10] *Ideen*, 285. o.

[11] CM 17. o., K 26. o.

[12] „Die Rede von absoluter Sicherheit oder, *was gleich ist*, absoluter Zweifellosigkeit…", CM 16. o., „Az »abszolút biztosság«, vagy – *ami ugyanaz* – az »abszolút kétségbevonhatatlanság«…" K 25. o. – Kiemelés tőlem – *H. O.*

(Fundierungsverhältnis),[13] mint Husserl írja, a tárgyi, még nem predikatív evidenciák adják, maga a puszta ítélés pedig „evidens ítéletek intencionális modifikációjában"[14] ölt testet. A husserli tapasztalatfogalom tehát rendkívül széles és dinamikus: nemcsak az egyedi létezés önadottságának megértését fogja át, azaz a létbizonyosságban való önadottságot, hanem ennek a bizonyosságnak a modifikációját is. A hitbizonyosságok móduszában adott tudat együtt jár a tapasztalati horizont (Erfahrungshorizont)[15] dinamikája által megszabott mozgással. Mármost a tapasztalati horizonton belüli sejtés-bizonyosságokat (Vermutungsgewißheit) Husserl élesen elválasztja – a bizonyosság teljességének vagy tisztaságának foka szerint – egyrészt az empirikus, preszumptív bizonyosságoktól, másrészt azok ellenmóduszától (Gegen-modus), az apodiktikus bizonyosságoktól.[16] Az előbbiek nem vélelmezések (feltevések, valószínűségek stb.), hanem „a nyitott lehetőségek játékterei" tárják fel, illetve azokra vonatkoznak:[17] a dolog létének bizonyosságával egyúttal sajátosságainak egész játéktere nyílik meg anélkül, hogy ezen a játéktéren belül az egyik sajátosság bármely másnak a meglétét, beigazolódását megakadályozná.

Ezek ellenmódusza volna tehát az „apodiktikus, abszolút bizonyosság", amely maga lenne a szükségszerűség, és amelyben már nincs semmi a „nyitott ellen-lehetőségek-

[13] Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Claassen & Goverts, Hamburg, 1948 (a továbbiakban: EU), 13. o.

[14] Lásd EU 5. §, 14. skk.

[15] EU 27. o.

[16] EU 370. o.

[17] EU 370. o.

ből", a „játékterekből".[18] Husserl azonban felvesz rendszerébe még egy bizonyosságmódot – úgyszólván e kettő, tehát az asszertorikus (empirikus) és az apodiktikus bizonyosság *között*. Amennyiben ugyanis „a végérvényesen biztos ítélet iránti törekvéstől"[19] hajtva alávetjük vélekedéseinket az igazolás kérdésének (Rechtfertigungsfragen), hogy valóban megalapozott döntés (Entscheidung aus Gründen) volt-e az igaznak-tartás melletti állásfoglalásunk, akkor az erre az „igazságkérdésre" (Wahrheitsfrage) adott felelettel meggyőződéseink léte, mondja Husserl, „szubjektíve bizonyosból" (subjektives Gewiß-sein) „ténybelileg bizonyossá" (sachliches Gewiß-sein) válhat.[20] Ám ez a bizonyosság hiába fakad belátásból – minthogy „a belátott alapokból eredő döntés"[21] folyománya –, *mégsem* apodiktikus bizonyosság Husserl szerint. Tehát a belátások közül sem mind ér föl az apodikticitás rangjához. Mindebből az tűnik ki, hogy Husserlnél a szükségszerű bizonyosság nem pusztán az abszolút kételymentesség tanúsítványa, hanem túl van bármely *dologra* (magukra a dolgokra) vonatkozó belátáson, ennélfogva bármiféle *megbizonyosodáson*. Az apodiktikus belátásnak, ha ez még egyáltalán annak nevezhető, valami másra és másféle módon kell vonatkoznia.

Ezzel összefüggésben érdemes kiemelni, hogy Husserl számára az apodikticitás elválik attól, amit a dolgokról szerezhető ismeretek teljességének vagy tökéletességének

[18] EU 371. o.
[19] EU 376. o.
[20] EU 377. skk.
[21] EU 378. o.

platonikus–kantiánus ideája képvisel, és amit „adekvát evidenciának" nevez, megkülönböztetve (egyébként Kant nyomán) a jelenségek ismereteinek bizonyosságértékétől, mely számára egy „dolog reális tartalma" (Dingreales) növekedni, illetve csökkenni képes, ezért annak evidenciája mindenkor inadekvát.[22] Husserl szerint apodiktikus bizonyosság „inadekvát evidenciákon is felléphet",[23] amennyiben a tudós munkálkodás tanújelét adja annak, hogy „az önmagukban egyszer már evidensnek tekintett megalapozásokat az elvekre visszanyúlva újólag, magasabb szinten megalapozza, és ezáltal az apodikticitás legmagasabb rangjára emeli őket".[24] Ezzel az is világossá vált, hogy az apodikticitás koncepcióját nem valamilyen approximációs modell szerint kell értenünk. Ez az evidencia nem a kanti értelemben vett határfogalom, nem is focus imaginarius, hanem magában a gondolati munkálkodásban és törekvésben újra és újra megtestesülő *gyakorlat*, amely kész saját evidenciái bizonyosságértékének elveken alapuló felülvizsgálatára. De egyúttal az is kiviláglik mindebből, hogy az apodiktikus bizonyosság elsőrendűen filozófiai követelményként (mint önmagában a legvégső evidencia) nyeri el méltóságát. Amit a megbizonyosodó belátás nem tud elérni az ítélet *alapjaira* (Gründe) visszanyúlva, vagyis azt, hogy apodiktikus bizonyossággá váljék, az az *elvekre* (Prinzipien) visszanyúlva még az inadekvát módon megalapozott evidenciák esetében is elérhető. Az apodiktikus bizonyosság rangját tehát az adja, hogy a filozófiai rendszer elveinek

[22] *Ideen*, 138. §, különösen 286. o.
[23] CM 17. o., K 25. o.
[24] CM 17. o, K 25. sk.

szóló és főként azok céljára, teloszára vonatkozó megalapozási gyakorlat legfőbb instanciája.

Husserl ezek szerint igen sajátos módon vonatkoztatja egymásra a tudáselméleti hagyomány két kulcsfogalmát, a bizonyosságot (certitudo) és a biztonságot (securitas). A világ látványa különféle bizonyosságokban részeltet minket, a létükben evidenciákként vett dolgok sokaságában, holott ezeket a *bizonyosságokat*, a szó köznapi értelmében, nem tudjuk. Ezek az asszertorikus evidenciák. Léteznek azonban apodiktikus evidenciák, amelyek azáltal lesznek abszolút módon *biztosak* számunkra, hogy nem kételkedhetünk bennük. Husserl ezzel mintegy keresztbe köti a hagyomány két szálát. A fenomenológiai redukció által bizonyosságukban láthatóvá váló asszertorikus evidenciákat úgy mutatja be, mint amelyekre egyszerűen ráhagyatkozunk: éppen nem tudván őket vagyunk biztosak felőlük. Az apodiktikus bizonyosságban rejlő biztonságot ellenben a kételymentességgel teszi egyenértékűvé Husserl. Itt nem valaminő kétségtelen tudás által szűnünk meg kételkedni (mint Descartes-nál), hanem sokkal inkább a megszűnt kétely adta biztonság fog kezeskedni arról, hogy apodiktikus tudásra, belátásra tettünk szert. Ily módon nem az lesz a döntő Husserl számára, hogy mi módon lehet megbizonyosodni a végsőként tudottról, hanem az, hogy abszolút módon biztosak legyünk valamiben, minthogy éppen ez a biztonság lesz a végső (apodiktikus) tudás záloga. Erre utaltam elöljáróban, megjegyezve, hogy Husserlnek problémája a bizonyosság, de nem problémája a megbizonyosodás.

Maradjunk még az asszertorikus és az apodiktikus evidencia, a látás és a belátás közötti különbségnél, pontosabban ennek „gyakorlati" oldalánál. Asszertorikus evidencia:

amikor valaminél nem kételkedem éppígy-létében; látom, hogy ez – „az–ami". Apodiktikus evidencia: amikor valaminél nem is tudok kételkedni az éppígy-létében; belátom, hogy nem is lehetne más, mint „az–ami". Ám talán pontosabb lenne azt mondani az apodikticitásról, hogy annál nem *tudtam* kételkedni valaminek a más(képp)létében, hiszen – mint Husserltől idéztem – a kritikai reflexió éppen ezt hozta felszínre. Mit jelent itt valójában a szükségszerűség mozzanata? És mit jelent benne a *valóságé*, hogy „megtörtént" a kétely lehetetlenségét konstatáló reflexió? Valóban első kezdete-e mindez a filozófiának, vagy netán van feltétele ennek is, mely feltétel a cogitáció egy aktusát (a kétségbevonás képtelenségére vonatkozó reflexiót) képes valami meglétének, fennállásának szükségszerűségéről szóló ítéletté tenni?

Nos, Husserl Descartes-elemzései arra vallanak, hogy az ego apodiktikus bizonyosságának van ilyen feltétele: a transzcendentális epokhé. „Az ego nem a világ maradványa, hanem abszolút apodiktikus tételezés, melyet csak az epokhé, a világ teljes érvényességének »zárójelbe tétele« tesz lehetővé – s csak ezt teszi lehetővé.[25]" Az apodikticitás tehát ettől az epokhétól függ, mégpedig, mint Husserl többször hangsúlyozza, annak gyakorlatától: komoly, kitartó véghezvitelétől. Kérdés: miként lehet a transzcendentális vagy egyetemes epokhé zárójelező aktusa az apodiktikus evidencia elnyerésére nézve mégis konstitutív. Husserl válasza: „ha kikapcsolok minden, a világ létére vagy nemlétére vonatkozó állásfoglalást, tartózkodom minden, a világgal kapcsolatos lét- és érvényességítélettől,

[25] *Válság*, I. 108. sk.

akkor ezen az epokhén belül mégsem hiányzik minden létérvényesség. Én, az epokhét megvalósító én nem tartozom az epokhé tárgyi tartományába, ellenkezőleg – ha valóban és radikálisan valósítom meg –, elvileg ki vagyok zárva belőle. Én, mint az epokhé megvalósítója, szükségképpen vagyok. Éppen ebben lelem meg a keresett apodiktikus talajt, amely minden lehetséges kételyt abszolút módon kizár."[26] Husserl tehát nem általában véve az én létezését vagy magát a cogitációt ruházza fel apodiktikus érvénnyel, hanem csakis az egónak a transzcendentális epokhét megvalósító-*beteljesítő* (ilyen értelemben: radikális) gyakorlatát tekinti ilyennek. Descartes-ot követve írja: „Bármeddig terjesztem is ki a kételyt, megkísérelve elgondolni, hogy minden kétséges vagy akár nem igaz, abszolút módon evidens számomra, hogy én mint kételkedő, mindent tagadó – vagyok."[27]

Mármost kérdés, hogy az apodikticitás mikor és hogyan áll elő. Már akkor, ha kételkedni kezdek? Vagy netán annak folyamatában, esetleg csak a végén? És mit jelent, hogy az ego nem tartozik bele az epokhé „tárgyi tartományába", honnan támad e státusz felől abszolút kételymentesség bennünk, amely szavatol az apodiktikusban rejlő abszolút biztonságért? A dolog odáig világos, hogy mindaddig, amíg kételkedem (kétségbevonást „gyakorlok"), a kételkedés gyakorlata fennáll, *van*. Ám hogy ez a tautológia egyszersmind az önnön létezésemre vonatkozó „abszolút módon evidens" belátást is eredményezhesse, azt, hogy „vagyok", ahhoz bizonyára további feltételek szükségesek.

[26] Uo. 105. o.
[27] Uo.

Hiszen: hogyan lehetek ebben a „vagyokban" az asszertorikus evidencián *túlmenően* bizonyos? Hogyan lesz ebből apodiktikus bizonyosság, hiszen az apodikticitás nem azt mondja ki, hogy valami van, hanem azt, hogy: van *és* ez *nem lehet* másként?

Ez nyilván csak úgy lehetséges, hogy az énnek transzcendentális minőséget tulajdonítok: tiszta ellentétességben és egyúttal korrelációban fogom fel intencionalitásának egész „tárgyi tartományával", azaz a világ – mint olyan – „fenoménné" válik számomra. Az univerzális epokhénak, mint Husserl írja, ezt „egy csapásra" (mit einem Schlag) kell beteljesítenie: ezzel „olyan beállítódást nyerünk, amely a világ előzetesen adott érvényességei fölött, az érvényesítések egyre újabb érvényesítésekre való rejtett alapozásának végtelen láncolata fölött áll".[28] Az, hogy a (fenomén) világ fölébe jutunk – tehát az epokhé megvalósítása –, egyenesen feltétele a kételkedésben feltáruló apodikticitásnak, hiszen csak e világ teljes „alábukása", fenoménné válása, kételyünkben való teljes alámerülése, sőt minden rá irányuló reflexív intenció kioltódása esetén mondható ki saját kételkedő létezésünkről, hogy immár csak „ő" vagy „az" *van* (érvényben) – és ez nem lehet másként. Az apodiktikus evidencia nem „önadottság", hanem az epokhé feltételének alávetett, tehát műveletfüggő teljesítmény.

Mit kezdjünk viszont ennek fényében azzal a beállítással, hogy az apodikticitás mégiscsak valaminő „*lét*szféra", amelyre az epokhében „az ego jogcímével együtt" tehetünk szert? „Az epokhé révén addig a létszféráig hatoltam előre – írja Husserl –, amely elvileg megelőz minden el-

[28] *Válság*, I. 191. o.

gondolható számomra-létezőt és megelőzi a hozzájuk tartozó létszférákat – mint azok abszolút módon apodiktikus előfeltétele."[29] Az apodiktikus evidencia létszféraként történő azonosításában, megítélésem szerint, csak akkor tudjuk követni Husserlt, ha az apodikticitásnak – az univerzális epokhén túl – még egy további feltételére reflektálunk. Egy olyan feltételt keresünk, amely lehetővé teszi, hogy intencionális teljesítmények esetében (beleértve a kételkedésem által adott „vagyok"-evidenciát) semmiféle metafizikai indíttatásból ne merülhessen fel létérvényességük *előzetes* ignorálása. Az a tételezési mód, amely pontosan ezt a szerepet tölti be a husserli filozófiában, a fenomenológiai-pszichológiai epokhé.

Ez az epokhé szükségeltetik ahhoz, hogy az életvilág az legyen, ami: „az eredeti evidenciák birodalma"[30]; a filozófia számára pedig ezáltal lesz „a világ az eleve adott maguktól értetődő mozzanatok egyetlen univerzuma".[31] Ezen evidenciák – létbizonyosságok és horizont-bizonyosságok – kiterjedt köre, mely a viszonylagosság, az időbeliség (időiség) és az interperszonalitás voltaképpeni terrénuma, összességében „világtudatot" alkot, amely „a hitbizonyos-

[29] Uo. 106. o. (A fordítást módosítottam.) Hagyjuk függőben egyelőre, hogy az előfeltételek milyen rendet követnek, hiszen az a transzcendentális epokhé, amely /1/ feltétele az apodiktikus „létszférának", csak úgy gondolható el, ha neki viszont /2/ a számunkra-létező dolgok és azok létszférái jelentik feltételét – különben nem lenne mit zárójeleznie –, így viszont nehezen érthető, hogy /3/ miképpen lehet egyúttal ez utóbbiak előfeltétele az apodikticitás „létszférája", hiszen ily módon a három előfeltétel viszonya logikailag körben forog.

[30] Uo. 164. o.

[31] Uo. 226. o.

ság móduszában vett tudat”.[32] Ezen a világtudaton, Husserlt idézve, „a világ érvényességét nyújtó szubjektivitás, illetve az állandó vívmányai közepette mindenkor világgal bíró és azt mindig aktívan újjáalakító szubjektivitás tudati életét értjük”.[33] Husserl legfőbb motívumai, melyek fenomenológiai-pszichológiai redukciókat indokolnak, jól kiolvashatók a *Válság*-könyv első részének fejtegetéseiből: szakítás a bölcselet metafizikai tradíciójával és kiváltképp a tudomány objektivitás-eszményével (közbevetőleg: ami a természettudományt, kiváltképp a fizikát illeti, ez a sommás husserli diagnózis soha nem volt kevésbé igaz, mint éppen akkortájt), mely a kalkulatív-technikai gondolkodás újkori hipertrófiájában nemcsak hogy elszakította egymástól, de úgyszólván „ellenvilágokká” tette a lét és nemlét, illetve az igazság és látszat szféráit. Úgy vélem, hogy az életvilágon belüli, sőt azt alkotó asszertorikus evidenciák (az asszertorikus látás evidenciái) – mint megnevezések: a maguk *provokatív* bizonyosság-konnotációjával – inkább egy beállítódás radikális átállításának filozófiai programját hivatottak beteljesíteni, mintsem kihívni azt a rájuk nézve merőben inadekvát kérdést, hogy: evidenciák – de *kié?*

Válaszolni lehetne ugyan erre, mondván: a „világtudat” mindenkori hérakleitoszi cogitátum-folyamáé, vagyis a „dologtudaté”, ám ez nem változtatna a kérdés értelmetlenségén. Husserl azért beszél az asszertorikus látás evidenciáiról, hogy a metafizika és az objektivista ismeretelmélet ellenében a „világot” az intencionális tudataktusok „tárgyi tartalmaként” ismertesse el, mely tartalom egyrészt

[32] EU 25. o.
[33] *Válság*, I. 192. o.

meghaladja a lét/nemlét – alapjában véve logikai természetű – polaritását,[34] másrészt pedig egyetlen világot konstituál: „Ez a világ: másiknak számunkra egyáltalán nincs értelme."[35] E két mozzanat együttesen alkotja a fenomenológiai-pszichológiai redukciók legfőbb vonását (amely a transzcendentális epokhétól megkülönbözteti őket): *számukra* „megvan a világ tiszta és egyszerű léte mint talaj".[36]

A bizonyosságfokok teljes skáláját felölelő asszertorikus evidenciák képezik az „általános világbizonyosságot", a dolgok meglétére, sőt ugyanakként való létére vonatkozó létbizonyosságok „világtalaját", amelyek eredete ugyanakkor transzcendentális. Csak a cogitátumok hérakleitoszi folyama (a lét- és horizontbizonyosságok dologtudata) teremt „önadottságokat" (Selbstgegebenheiten), ám maga a cogitáció nem önadottság, hiszen a cogitátumok folyamát olyan evidenciaként foglalja magában, mint „az intencionális élet általános ős-*fenoménje*".[37] (Kiemelés tőlem – *H. O.*) A cogitátumok „megtörténtével" szemben Husserl nem támaszt kvalitásfeltételt, magával a cogitációval szemben azonban igen – egy, a redukciókkal mit sem törődő gondolkodás e rendszeren belül nem gondolkodás. Nem az, mert kvalitása mindenekelőtt a fenomenológiai redukcióktól függ, jelentsék ezek a műveletek akár a „naiv" beállítódás visszanyerését, akár az érvényesség-tulajdonítástól való általános tartózkodást. Amibe pedig ezek a redukciók „átcsapnak":[38] az egyetemes redukció, az abban fogant apo-

[34] Vö. CM 59. sk., K 70. sk.
[35] *Válság*, I. 310. o.
[36] *Válság*, II. 89. o.
[37] CM 58., K 70. o.
[38] *Válság*, I. 312. o.

diktikus evidencia (a transzcendentális ego, melynek immár csak „fenomén"-korrelátuma a világ) pedig nyilvánvalóan csak azért lehet *lét*szféra, mert ennek az asszertorikus létérvényességnek tartja fönn egyetlenegy szegmensét, a „vagyok" evidenciájában. Ezzel belátható, hogy a husserli evidenciák értelme csakis egymásra vonatkoztatottan adható meg. Más szóval: az evidenciák a legteljesebb mértékben *rendszerfüggőek*. Kérdés, hogy voltaképpen mi szisztematizálja az evidenciáknak az epokhék gyakorlatában létrejövő-beteljesedő rendjét.

Előbb azonban hadd térjek vissza ahhoz, hogy a husserli felfogásra nézve miért tartom értelmetlennek a „kinek az evidenciája?" kérdést. Mint láttuk, Husserl elválasztotta egymástól egyrészt a szubjektív bizonyosságokat a ténybeli (dologi) bizonyosságoktól, másrészt pedig mindkettőt az apodiktikus bizonyosságoktól. Husserl természetesen nem állítja a szubjektum érdektelenségét a bizonyosságok meglétében, sőt hangsúlyozza, hogy – mivel a predikatív ítéletek modalitásai mint döntésmóduszok ragadhatók meg – „az ítélet meghozója személyesen válik érintetté, ha arra kényszerül, hogy egy ítélet-bizonyosságot (s ekképp egyáltalán valamely hivés-bizonyosságot) feladjon".[39] Hiszen valamennyi bizonyosság egyetlen bizonyosságegységgé organizálódik számunkra, írja Husserl, miként minden számunkra létező egyetlen világgá, s ily módon valamelyik bizonyosságunkat érintő modifikáció egyúttal az egész bizonyosságrendszert érinti. Nem maga ez a holizmus teszi értelmetlenné azonban a fenti kérdést, hanem az e holizmuson *belül* érvényesülő teleológia, amely árulkodó mó-

[39] EU 351. o.

don értékeli föl vagy minősíti le a különböző bizonyosságmóduszokat. Mit jelent például: bizonytalanná válni? „Minden, a bizonytalanná-válás értelmében vett modifikáció olyan, mint valamely beteljesülésnek (Vollendung) (egyszer már elértnek, valamely beteljesült törekvésben konstituálódottnak) az átmenete a beteljesületlenség (Unvollendung) formájába, a kétségbevontnak a sajátos formájába."[40] A bizonytalanná-válás Husserl teleológiája számára nem több mint a praxis útjában álló akadály (eine Hemmung in der fortgehenden Praxis), egyszóval merő negativitás.[41]

Pontosan ugyanez a teleologikus értékelési mód teszi világossá, hogy az ember számára *ténylegesen* adódó belátás a dolgokról, azaz a ténybeli bizonyosság léte (sachliches Gewiß-sein) miért marad – a kontrapozícióba emelés, azaz egy nívóra helyezés ellenére – mégis élesen elválasztva az apodiktikus bizonyosságtól. Még csak nem is arra a legalábbis meghökkentő érvelésre emlékeztetek, hogy Husserl az ilyen belátás megszerzésének, a meggyőződés felülvizsgálatának, az alapokra visszanyúló igazolásnak a kérdését (az „igazságkérdést") arra a szintre szállítja le – és teszi így tudománykritikája egyik áldozatává –, hogy a tudományos beállítódás az efféle vizsgálatokkal gondolt segítségére sietni a csalékony emlékezetnek. Fontosabb, hogy Husserl számára láthatólag nincs önértéke annak, ha az ilyen kérdések vagy vizsgálatok a már belátott és habituálódott bizonyosságokat újra csak bizonytalansághoz vezetik, kételyek és kérdések közé juttatják. Ellenkezőleg,

[40] Uo.
[41] Uo.

mintha azt mondaná: ami képes volt igazolódni, az képes újra kérdésessé válni is. Ez az, ami miatt Husserl búcsút vesz az „igazságkérdés" további vizsgálatától: „Minden kérdéses lesz újra. Ám a mi törekvésünk mégiscsak olyan ismeretre irányul, mely nem kérdéses (unfraglich), olyan meggyőződésekre, melyek kérdés híján valók (fraglos)."[42]

Csaknem hiábavaló olyan passzusokat keresni a *Válság*-könyvben, amelyek egy konkrét, létező individuum bizonyosságainak autonómiáját, önálló súlyát, azok „elérhetőségének" vagy a velük való bárminemű (epokhális) operációnak a nehézségét tanúsítanák, azzal vetnének számot. Magam mindössze két ilyen szövegrészt találtam. (A kiemelések mindenütt tőlem származnak – *H. O.*) Az első, mikor Husserl arról ír, hogy a „folytonosan működő mimagunk-szubjektivitás tematikusan tárgyivá válik", mindeközben „marad azonban valami, ami nem tematikus, úgyszólván *névtelen*". Majd ennek jegyzeteként megállapítja: „mindazok az ismeretek, értékérvényességek és célok, amelyeket tevékenységünk során szerzünk, egyszersmind nekünk mint énszubjektumoknak, személyeknek tartós tulajdonságai, amelyeket a reflexív beállítódásban *létünk alkotórészeiként* találunk meg".[43] A második szövegrészben Husserl arról ír, hogy „az epokhé az érvényesség epokhéja", mely „szabadságunkban áll", de csak mint az érvényesítéstől való tartózkodás. Ugyanis: „Az érvényesítést nem lehet minden további nélkül és önkényesen módosítani, *a bizonyosság nem változtatható át kétellyé*, *tagadássá*, éppúgy a tetszés sem nemtetszéssé, a szeretet sem gyűlöletté,

[42] EU 380. o.
[43] *Válság*, I. 142. o.

vagy a vágy viszolygássá."[44] Hadd fűzzek ezekhez az igen tanulságos idézetekhez két megjegyzést.

Először is, itt Husserl mintha elismerne valamit, ami valójában egész evidencia-felfogásától idegen: azt, hogy a reflexiónak (az ítélet formájának) nincs teljhatalma az evidenciák felett. (Idéztem korábban a *Cartesianische Meditationen*t: az evidencia meghatározásához tartozott, hogy „kitüntetett ítélő vélekedés" arról, amit tudunk.) És nem olyan értelemben nincs teljhatalma, hogy azok pusztán észleleti minőségek, érzetadatok, és mint ilyenek még nem predikatív evidenciák. Nem, itt a tematizáló ítéleti reflexió számára marad meg valami anonim módon, „névtelenül" – saját, „folyamatosan működő" létezésünkből. Mi más volna a „tartós tulajdonságainknak" ez az anonim rétege, mint az olyan evidenciáinké, amelyek aktuálisan nem tematizálhatóak, tehát nem is ítélhetők meg, ám ennek ellenére bizonyosságok, hiszen „létünk alkotórészeiként" azok, amik? Léteznek tehát olyan evidenciáink is, amelyek nem tematizálás „előtti" értelemben megragadhatatlanok, hanem egyszerűen nem *lehet* tematizálni őket. Ezek a „tartós tulajdonságaink" képében megjelenő bizonyosságaink, amelyek nem irányítói, csak hullámtörői a cogitátumok örök áramlásának, nem helyezhetők el az evidenciák Husserl által kijelölt játékterében.

Másodszor, való igaz, hogy egyes bizonyosságainkat nem változtathatjuk át minden további nélkül kétellyé. Ám ha ezt Husserl valóban így gondolja, miért hiszi ugyanakkor, hogy az érvényesítésüktől való (generális) tartózkodás viszont mindenkor hatalmunkban áll? Hogyan „tartózkod-

[44] Uo. 290. o.

hatnám" azzal szemben, ami (lévén, hogy „névtelen") tematizálatlanságában egyáltalán nem azonosított, nincs valami*ként* adva? Továbbá, miért volna triviális, hogy az evidenciák esetében csak a kétségbevonás aktusa változtat státuszukon, ám az érvényesítésüktől való tartózkodás egyáltalán nem? Vajon (bárhogy csűrjük-csavarjuk is a dolgot) az érvényfelfüggesztés nem vet-e véget annak, ami per definitionem tiszta érvényevidencia? És hogyan tehetnénk szert ilyesféle zárójelezésre, ráadásul „egy csapásra", ha ezek az evidenciák, „létünk alkotórészeiként", életünknek egész gyakorlatát és felfogásunk egész működését áthatják? S még ha az epokhé beteljesítésével – mint Husserl biztosít róla – filozófushoz méltó rangot vívnék is ki magamnak, vajon honnan tudnám (akár asszertorikusan, akár apodiktikusan), hogy a zárójelek valóban befogták-e azt, ami „névtelen"? Vagy esetleg merő félreértés itt beteljesítést emlegetni, és itt sokkal inkább az *idő* szerepét kellene szem előtt tartani (hiszen maga Husserl beszél többször is a fenomenológia „végtelen feladatáról") – ám akkor meg mi adja a hitelét és értelmét az egész egyetemes és radikális epokhéra vonatkozó indoktrinációnak, amelyet kizárólag „egy csapásra" teljesíthetünk be, és amelyet „leginkább a vallási megtéréshez lehetne hasonlítani"?[45]

Husserl ezt írja: „Az epokhénak… egyetemesnek és radikálisnak kell lennie: nem tekinthető csupán »kritikai epokhénak«, akár önmaga, akár más kritikáját, akár az elméleti, akár a gyakorlati kritikát szolgálja. *Általános filozófiai célja sem lehet:* nem lehet például a tapasztalat, a magánvaló igazságok megismerési lehetőségeinek egyetemes kri-

[45] *Válság*, I. 176. o.

tikája az objektív módon létező világ szempontjából, s természetesen nem tekinthetjük szkeptikus-agnosztikus epokhénak sem. *Mindezek már állásfoglalást jelentenek*."[46] Nos, ha az általam kiemelt szövegrészek helytállóak, akkor Husserl kései filozófiájára (s benne evidencia-felfogására) nézve, sajnos, még a – wittgensteini értelemben vett – „értelmes kétely" lehetőségei is elvesznek számomra. Az epokhék indokaiban ugyanis mást sem látok, mint beteljesítendő filozófiai *célokat* és határozott *állásfoglalásokat*. Állásfoglalást: a tudomány objektivitás-eszményével szemben; és az ennek megfelelő célt: hogy „az »evidencia« (ez a mozdíthatatlannak tetsző logikai bálvány)" felszabaduljon „a tudományos evidencia nyomása alól".[47] Állásfoglalást: a filozófia jövőjét fenyegető veszéllyel szemben;[48] és az ennek megfelelő célt: a radikális felelősségvállalás karakterét magunkra öltve megőrizni a „filozofálás problematikus teloszát", e szellemi hagyományban megtartva azt „az általánosan közöset, mely a múlt filozófusaival való kapcsolatunkban… »a« filozófiát mint egységes teloszt, mint e telosz beteljesítésének rendszeres kísérleteit mindannyiunk számára alkotja".[49] Állásfoglalást az ember „teleologikus léte" mellett; és az ennek megfelelő célt: a transzcendentális epokhéval lehetővé tenni az „élet új módjának"[50] létrejöttét.

Megítélésem szerint, a husserli öninterpretációval ellentétben éppen hogy ezek a célok és állásfoglalások határoz-

[46] Uo. 294. o.
[47] Uo. 288. o.
[48] *Válság*, II. 251. o.
[49] Uo. 220., 255. skk.
[50] *Válság*, I. 191. o.

zák meg az evidenciák felfogását, és pontosan ez az *értelme* annak, hogy művelet- és rendszerfüggőek. „Embernek lenni teleologikus létet, létszerű legyent jelent. Ez a teleológia hat *minden* énszerű cselekedetben és szándékban. Az önmegértés révén *valamennyiben* felismerhető az apodiktikus telosz, s a végső önmegértés e felismerésének nem lehet más alakja, mint a priori elvek szerinti önmegértés – önmegértés a filozófia formájában."[51] (Kiemelések tőlem – *H. O.*) E mindent átható telosz-dominancia érteti meg, hogy önmagában a megbizonyosodás – mint probléma – miért nem rendelkezik *autonómiával* a rendszeren belül. Ilyen autonómia csak „annak az akarati elhatározásnak" az eszméjét illeti meg Husserl számára, hogy az ember „egész személyes életét az egyetemes felelősségben fogant élet szintetikus egységévé alakítsa".[52] Ez a husserli szisztematizáció etikuma.

Ám ez a mégoly tiszteletre méltó erkölcsiség sem feledtetheti bizonyosság-felfogásának deficitjét, a személyes megbizonyosodás kérdése iránti érdektelenségét.[53] Ez az érdektelenség ugyanis megbosszulja magát. Mert így az egyetemes elköteleződésű teleológia szolgálatában éppen a

[51] Uo. 330. o.

[52] Uo. 327. o.

[53] Minthogy a megbizonyosodás kétségkívül része az emberi praxisnak, osztom Vajda Mihály kritikai megjegyzését a *Zárójelbe tett tudomány*ban: „a konstitutív aktus, amelyben a transzcendentális Ego, a »Krisis…«-ben már többé-kevésbé következetesen az empirikus én fölé emelt transzcendentális szellemiség, »megteremti« a világot, puszta szellemi aktussá válik, s – már csak a transzcendentális Ego természetéből következően is – *ennek a konstitúciónak semmi lényeges köze nem lesz a tényleges emberi tevékenységhez*, az ember tárgyi-teremtő történelmi gyakorlatához". (150. sk. – Kiemelés tőlem – *H. O.*)

husserli bizonyosság-koncepció legbensőbb, legszemélyesebb kérdése marad megválaszolatlanul. Az, hogy *saját* epokhéja cél- és állásfoglalás-mentességének vélelmezését vajon milyen „névtelen", nem tematizált elköteleződés szilárdította – mintegy önnön léte alkotórészeként – Husserl anonim bizonyosságává.

3. A MEGGYŐZŐDÉSEK TANÚSÍTOTT BIZONYOSSÁGA (KANT)

Kantra másképp vetült Klütaimnésztra árnya, és másképp is tájékozódott az „érzékfeletti mérhetetlen s számunkra sűrű éj borította terében".[54] Számára a rendszernek nem puszta vehikuluma a személy (személyiség), hanem talán legkeményebb ütközőpontja. Amikor Kant az elméleti és gyakorlati ész, a transzcendentalitás és a prakticitás elveivel vet számot bármivel kapcsolatban, akkor azt gondolja meg, hogy a valós személy (a maga korlátaival) mit érthet rajta és mit teljesíthet be vele, és hogy ez az elgondolás és beteljesítés milyen viszonyban áll a személyiséggel, vagyis az önnön személyében is reprezentált, egyetemes érvényű autonómiával.[55] Továbbá: mint ismeretes, nemcsak a valós személy perszonalitása teszi próbára a rendszer kohézióját (az ítélőerő oldaláról), hanem a (belső) „ideális személy" per-

[54] Immanuel Kant: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? Ford. Vidrányi Katalin, in *Történetfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin, Ictus, Szeged, é. n. (a továbbiakban TFI), 29. o.

[55] Lásd többek között A tiszta gyakorlati ész mozgatórugóiról című fejezetet *A gyakorlati ész kritikájá*ból (ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged, 1998 (a továbbiakban: GYÉK).

szonifikálása is (a képzelőerő oldaláról).[56] Mindkét vonatkozásban az a kérdés a döntő, hogy a létében esetleges személy miként tud a saját képességei szabta határokon *belül* olyan ítéletekre és műveletekre (s ezeken belül: megbizonyosodási eljárásokra) szert tenni – akár az elméleti, akár a gyakorlati észhasználat terén –, amelyeknek ugyanakkor mégsem önnön esetlegessége szolgál alapjául. A perszonalitás és perszonifikálás – itt éppen csak jelzett – fontos szerepe természetesen közelről érinti a bizonyosság kérdésének kanti megközelítését.

Erre a kérdéskörre és belső dilemmáira nézve ugyanúgy megjelölhető egy reprezentatív fogalompár, hasonlóan a husserli asszertorikus látás és apodiktikus belátás kettősségéhez: a *bizonyosság* (Gewißheit) és a *meggyőződés* (Überzeugung) fogalma. E terminusok genus-fogalma az ítélet szubjektív érvényessége, vagyis az *igaznak-tartás* (Fürwahrhalten), rövid meghatározásuk pedig így szól: „Amennyiben az, ahogyan valamit igaznak tartunk, szubjektív vonatkozásban elégséges, meggyőződésről beszélünk (számomra elégséges); amennyiben objektív vonatkozásban elégséges, bizonyosságról (mindenki számára elégséges)."[57] Vagyis ezek a fogalmak az igaznak-tartásnak nem tárgyi tartományát, hanem érvényességi körét fejezik ki: kire vagy kikre

[56] Ennek a kanti vallásfilozófiában oly fontos problémának az érzékeltetésére itt legyen elég egy apró példa az *Opus postumum*ból. Ama jegyzetéhez, hogy „Isten nem szubsztancia, hanem a jog és jóakarat perszonifikálása", Kant – Lucretiust idézve – ezt a megjegyzést fűzi: „A személy (persona) maszkot is jelent. Eripitur persona, manet res." Lásd *Kant's Gesammelte Schriften* Bd. XXI., *Kant's handschriflicher Nachlaß* Bd. VIII. *Opus postumum* I., De Gruyter, Berlin–Leipzig, 1936 (a továbbiakban OP), 142. o.

[57] *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, Szeged, 1995 (a továbbiakban: TÉK), 616. o. (A fordítást módosítottam.)

terjed ki az alap elégségessége, ha egy állítást (tételt) igaznak tartunk? Ha magamra (is), akkor meggyőződésről van szó, ha mindenkire, akkor bizonyosságról beszélünk.

Annyi első megközelítésre is nyilvánvaló, hogy bizonyos értelemben ellentétes, de nem ellentmondó fogalmakról van szó. *Tudás* az – mondja Kant –, ha az igaznak-tartás mind objektív, mind szubjektív vonatkozásban elégséges alappal rendelkezik, *vélekedés* pedig az, ha ez az alap mind szubjektíve, mind objektíve elégtelen. A *hivés* esetében ellenben nem egynemű ez a konstelláció: ekkor „csupán szubjektív vonatkozásban elégséges az a mód, ahogyan valamit igaznak tartunk, ugyanakkor objektív vonatkozásban elégtelen".[58] Egy áttekinthető és roppant gazdaságos modellel van tehát dolgunk: ezekkel az azonosításokkal (tudás, vélekedés, hivés) Kant ugyanis a kételemű séma – szubjektív, illetve objektív elégségesség – összes *értelmes* kapcsolatvariációját megfeleltette valamilyen modalitásnak (a negyedik verziót kivéve, amely nyilvánvalóan logikai képtelenség).[59]

Úgy fogalmaztam az imént, hogy a meggyőződés és a bizonyosság csupán „bizonyos értelemben" ellentétes fogalom (nevezetesen abban az értelemben, hogy az elégséges alapú igaznak-tartás érvény-kiterjedésének minimumát és maximumát jelöli). Mindkettőnek megvan ugyanakkor a maga ellentmondó (kontradiktorikus) fogalma. A bizonyosságé a *bizonytalanság* (Ungewißheit), melynek megha-

[58] Uo. (A fordítást módosítottam.)

[59] Hogy egy lehetséges félreértést kizárjunk: az természetesen nem volna képtelenség, hogy jóllehet mindenki más számára igaz vagy bizonyos valami, nekem mégsem az. Ám Kant a „mindenki" halmazába beleértendőnek veszi, magától értetődően, az „én/magam" elemet.

tározása a *Logiká*ban így hangzik: „Az igaznak-tartás általában véve két fajtájú: bizonyos és bizonytalan igaznak-tartás. A bizonyos igaznak-tartás avagy bizonyosság a szükségszerűség tudatával kapcsolódik egybe; a bizonytalan igaznak-tartás avagy bizonytalanság ellenben a véletlenségnek vagy az ellentét lehetőségének tudatával."[60] A bizonyosság tehát az, ha a szükségszerűség *tudatában* tartunk valamely állítást igaznak: ha tudjuk, hogy valami csakis azon a módon lehetséges, ahogyan állítjuk, és nem másként. Valamely bizonyosság meglétével vagy előállásával ezek szerint együtt kell hogy járjon a szükségszerűség tudata, ilyesfajta *tudásra* pedig csak intuitív vagy diszkurzív demonstrációs művelet révén, azaz valamely szemléletre való visszavezetés, egyáltalán a szemléltethetőség révén tehetünk szert.

A tudás tárgyai, akár a tapasztalat, akár az ész a forrásuk, csak „tényleges dolgok (res facti)" lehetnek – szemben a vélekedés és a hit dolgaival. Tényeknek pedig Kant szerint „az olyan fogalmak tárgyait nevezzük, amelyeknek bizonyítani lehet objektív realitását (akár a tiszta ész, akár a tapasztalat által, s az első esetben a tiszta ész akár elméleti, akár gyakorlati adataiból, de *minden esetben* [in allen Fällen

[60] Logik, in Kant: *Werke in zehn Bände*, Bd. 5. *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983 (a továbbiakban: *Logik*), 494. o. Megjegyzendő, hogy a bizonyosság meghatározása a *Logika* ezen helyén nem vág egybe teljesen egy későbbi kifejtéssel. Ott ugyanis az evidencia forrásai tekintetében megkülönböztet ugyan empirikus és racionális bizonyosságot, ám a szükségszerűség tudatát végső soron egyedül a racionális bizonyosságnak tartja fenn: „A racionális bizonyosság a szükségszerűségnek vele egybekapcsolódó tudata folytán más, mint az empirikus bizonyosság, az tehát apodiktikus, míg az empirikus csak asszertorikus bizonyosság." (500. o.) Husserl, mint láthattuk, az asszertoricitásnak éppen ezt a bizonyosságérvényét rehabilitálja.

– kiemelés tőlem – *H. O.*] a fogalmakkal korrespondeáló szemlélet segítségével)".[61] A matematikai-logikai beláthatóság (vagy legalább az empirikus felmutathatóság) követelménye alól, mint ismeretes, csak egyetlen kivétel van az észeszmék terén, a *szabadság* eszméje, melynek „tárgya tény", jóllehet „önmagában véve nem ábrázolható a szemléletben". Más szóval, az ész eszméi közül – melyek egyébként csakis a hit dolgai lehetnek és csak ők lehetnek azok – a szabadság az egyetlen olyan „érzékin-túli", mely „egyszersmind tényként igazolja önmaga realitását a cselekedetekben".[62]

Hogy miként néz ki a *ténylegességnek* ez az igazolása, az egyelőre nem világos. Mindenesetre ezzel a kérdéssel, a szabadság realitásának a szemlélet hiánya ellenére állított igazolhatóságával a bizonyosság-koncepció első genuin problémájához értünk. Vagy azt kell tudomásul vennünk, hogy a bizonyosságnak mégsem feltétele a szükségszerűség tudata (Bewußtsein), hiszen ha ez utóbbit bármiféle értelemben tudásnak (Wissen) értjük, annak feltétele volna a megadott, illetve megadható szemlélet, márpedig az ész-eszmék esetében (mint amilyen a szabadság is) pontosan ennek vagyunk híján – vagy pedig arról van szó, hogy eme tudás megszerzése, vagyis igazolhatósága esetében a szemléletadásnak egy olyan sajátos tanúsítási eljárásával kell számolnunk, amely ugyan se intuitív (matematikai), se diszkurzív (filozófiai) módon nem igazolja valaminek a szükségszerű fennállását, ennek ellenére bizonyítóerejét

[61] Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged, 1997 (a továbbiakban: IEK), 416. o.

[62] IEK 417. és 423. o.

tekintve semmivel sem marad el a bizonyosságok megalapozásának utóbb említett műveletei mögött.

Térjünk át a meggyőződés fogalmára: ennek kontradiktorikus fogalma a puszta elhivés vagy *meggyőzöttség* (Überredung), amelynek folytán valamit egyszerűen elfogadtunk igaznak, különösebb meggondolás nélkül, többé-kevésbé reflektálatlanul. „Ha az ítélet mindenki számára érvényes, aki ésszel rendelkezik, úgy elégséges objektív alapja van, és azt, hogy igaznak tartják, meggyőződésnek nevezzük. Ha csupán a szubjektum különös természetén alapul, a neve meggyőzöttség."[63] Kant a tiszta ész kánonjának harmadik szakaszában *(A vélekedésről, tudásról és hivésről)* azokat a műveleteket veszi sorra, amelyekkel eldönthető, hogy valamely igaznak-tartás pusztán meggyőzöttség-e vagy valóban meggyőződéssel vallott affirmáció. Kant természetesen nem azzal az igénnyel lép föl, hogy általában „ne legyenek" olyan ítéleteink, amelyeket csak meggyőzöttségünk számlájára írhatunk és amelyeknek valójában nincs meggyőződésfedezete. Már csak azért sem igényli ezt, mert – mint a *Logika*, az intencionalitás fogalmát előlegezve, világosan leszögezi – még gondolkodásunk valamennyi összegző-betetőző művelete is, vagyis „minden megragadásunk is csak relatív, azaz *egy bizonyos célzatra nézve kielégítő* (kiemelés tőlem – *H. O.*); *általánosságban* nem ragadunk meg semmit".[64] Nyugodtan kitarthatunk meggyőzöttségünknél, csupán mindenki számára érvényes ítéletként nem *állíthatjuk* őket, nem lehet és nem is szabad

[63] TÉK 615. o. A Kis János-féle fordításban az *Überredung* megfelelőjeként szereplő „önmeggyőzés" terminust – részben a nem kívánatos „ön-" előtag kiiktatása érdekében – „meggyőzöttség"-ként fordítom.

[64] *Logik*, 493. o.

tehát megkísérelnünk, mondja Kant, hogy önmagunkon kívül érvényt szerezzünk nekik. Más szóval: csak akkor vagyunk eltiltva azok állításától, ha filozófia művelésére vállalkozunk (beleértve a metafizikát és a morálfilozófiát) – ott viszont éppen ezek a műveletek kulcsfontosságúak, hiszen megtisztító aktusok, magának a filozófiának a kathartikonjai.

E műveleteket illetően Kant mindenekelőtt külső és belső „próbakövekről" beszél. Az első abban áll, vajon egy adott affirmáció esetében „közölni tudjuk-e másokkal, hogy igaznak tartjuk, s úgy tekinthetjük-e, hogy mindenkinek el kell ismernie érvényes voltát".[65] E külső próbakő ugyan mindössze negatív hatású („arra nem alkalmas, hogy meggyőződésre vezessen"),[66] annyit azonban esetenként már előre felfedhet előttünk saját ítéletünkről, hogy „az ítélet csupán magánérvényű" (die bloße Privatgültigkeit des Urteils). A közölhetőség kritériuma már csak azért sem jöhet számításba döntő műveletként, mert a meggyőződés csak részben osztható meg másokkal: pontosabban, a *hitbéli* meggyőződések (már ha valóban azok) – szemben a tudás szavatolta meggyőződésekkel – egyáltalán nem közölhetők és még csak igényt sem tarthatnak általánosérvényűségre.[67]

Mielőtt a „belső próbakövekre" rátérnénk, érdemes meggondolni, Kant szerint miért lennénk ráutalva a hit dolgaiban a meggyőződés vizsgálatára. Az önmagában nem válasz erre kérdésre, hogy az ember állítólagos „meta-

[65] TÉK 615. o.
[66] TÉK 616. o.
[67] Lásd *Logik*, 499. o.

fizikai szükséglete" kívánja meg itt a tisztánlátást, hiszen honnan tudhatnánk biztosan, hogy ez vajon nem tartozik-e azok közé az igények közé, amelyek bármely megfontolt észhasználat számára voltaképp indifferensek vagy éppen *eleve* kielégíthetetlenek. (Azt pedig még kevésbé, hogy ez az igény valóban a látás tisztaságát követeli-e az esztől, és nem inkább csak a látás *biztonságát*, a biztos perspektívát.) Mint ahogyan az sem válasz, hogy a hit dolgainak a „méltósága" követelne itt meggyőződést, hiszen legfőképpen Kanttól tudhatjuk, hogy nincs az a rendszer (még a tiszta észé sem), amelynek joga és képessége volna hitet kikövetelni.

Megítélésem szerint tehát Kant nem önmagában az ész bármiféle genuin elvárásának, „szükségletének" jogcímén követeli a meggyőződés vizsgálatát. A jogcím: nem az ész biztos felhatalmazottsága a hivés megítélésére, hanem képessége, hogy kísérletet tegyen szuverén meggondolására, mely voltaképp sohasem veszít kockázatából. A jogcím: nem a *fennálló* „hit-dolgok" (mere credibile) vélt előjoga, hogy az ész kezeskedjen bizonyosságértékük felől, hanem a hivés *megtörténő* természete, amely ténylegességként, eseményként, megtörténésként kell hogy hírt adjon magáról, és amely valódi bekövetkeztének az ész legfeljebb tanúja lehet (sőt, kell is, hogy az legyen), de semmiképpen sem lehet garantálója. Abban ugyanis, hogy miféle elhitt, külsődlegesen elfogadott képzetek, meggyőzöttségek (Überredungen) nyerték el az idők során hallgatólagos hozzájárulásunkat igaznak-tartásukhoz, ma már nincs szabadságunk. Nincs „visszamenőleges hatályú" szabadság. Ellenben, hogy *most* megerősítjük-e őket érvényükben, és ezzel ténylegesen saját meggyőződéseinkké (Überzeugungen) avat-

juk-e, abban a legteljesebb mértékben szabadok vagyunk – ekkor történik meg az, amit morálisan igazolt és immár a tudás mozzanatát tartalmazó hivésnek nevezhetünk. Ami tehát a hivés ezen eseményében végbemegy, az nem más, mint szabad (a természettől és szubjektumunk érdekétől nem függő) igaznak-tartása valaminek, ami az elméleti megismerés számára hozzáférhetetlen.[68] A meggyőződés vizsgálatával Kant annak „tesztelési" eljárását indítványozza a hitbéli dolgok esetében, hogy valóban bekövetkezik-e valamely affirmációnk jelenbeli meggondolásakor a hivés aktusa, vagyis képesek vagyunk-e (szabad hitvallást téve) tanúskodni annak érvénye mellett.

A meggyőződés meglétének felfedésére irányuló meggondolásnak, „belső próbakőnek" két formája van (megint a kései Kant gondolkodását tükröző munkák egyikét, a *Logiká*t idézem): a *fogadás* és a (belső) *esküvés;* „a fogadáshoz az igaznak-tartás objektív alapjait illető komparatív elégségesség szükséges, míg az esküvéshez abszolút elégségesség".[69] Az elsőt, a fogadást (Wetten) már *A tiszta ész kritikájá*nak többször hivatkozott kánon-fejezete is megnevezi, mégpedig a pragmatikus hivés és a doktrinális hivés meggyőződéspróbájaként.[70] Különös módon azonban a hi-

[68] Vö. *Logik*, 499. o.: „Csak olyan tárgyak számítanak a hit dolgai közé, amelyeknél az igaznak-tartás szükségszerűen szabad, azaz nem az igazság objektív – a szubjektum érdekétől és a természettől független – alapjai határozzák meg őket." Lásd még IEK 420. sk.

[69] *Logik*, 503. o.

[70] TÉK 618. o. A pragmatikus hivésről: „Gyakran megesik, hogy valaki oly eltökélt és hajthatatlan makacssággal állítja tételeit, mint akit cseppet sem aggaszt a tévedés lehetősége. A fogadás azonban mérlegelésre készteti. Néha azt találjuk, hogy meggyőzöttségből táplálkozó hite egy dukátot még megér neki, tízet azonban már nem. Mert egy dukátot még készséggel kockára tesz,

vés harmadik, legfontosabb fajtájának – melyet a többi kettőtől éppen a szükségszerűség-mozzanat meglétének hangsúlyozásával választ el Kant –, tehát a *morális hivésnek* itt még nincs semmiféle analóg eljárása. Pedig Kant pontosan a morális hivés kapcsán beszél a meggyőződés és a bizonyosság elért azonosságáról („a meggyőződés nem logikai, hanem morális bizonyosság"),[71] miközben halvány sejtelmünk sincs, miképpen bizonyosodhatnánk meg, hogy hivésünk valóban tisztán morális-e. Erre nézve ugyanis nem elég a morális törvény szükségszerűségének puszta „bejelentése"[72] – amelynél Kant itt nem megy tovább –, hiszen maga szögezi le, hogy a morális bizonyosság, már ha valóban fennáll, „szubjektív alapokon (a morális érzület alapjain) nyugszik".[73] Márpedig ha ez így van, akkor kizárólag ennek az érzületnek a *realitásáról*, tényleges meglétéről való megbizonyosodás révén láthatjuk be a morál törvényének apodikticitását is, lévén, hogy a szükségszerű a lehetségesnek *és* a reálisnak az egysége. Hiába tehát a szabadság adta morális törvény feltétlen és szükségszerű vol-

de tíz dukátnál már végre fölismeri, amit korábban nem vett észre, hogy ugyanis esetleg tévedésben leledzik. Ha gondolatban elképzeljük, hogy egész életünk boldogságát kell kockára tennünk, tüstént elpárolog ítéletünk diadalmas határozottsága; felettébb félénkek leszünk és csak most fedezzük fel, hogy hivésünk nem bír el ennyit." A doktrinális hivésről: „amennyiben a kérdés tapasztalati úton eldönthető volna, egész vagyonomat föltenném rá, hogy a látható bolygók között legalább egy akad, melynek lakói vannak. Ezért azt mondom: hogy más világoknak is lakói vannak, ezt nem puszta vélekedés, hanem erős hivés (melynek helyes voltára az élet sok javát fel merném tenni)."

[71] TÉK 620. o.

[72] „Egészen más a helyzet a morális hivéssel, mert itt feltétlenül szükségszerű, hogy valaminek történnie kell: ugyanis minden tekintetben követnem kell a morális törvényt. A cél itt megkerülhetetlenül adva van…" TÉK 620. o.

[73] TÉK 620. o. (A fordítást módosítottam.)

tának leszögezése: a megbizonyosodás konkrét, véghezvihető művelete híján a számunkra egyáltalán elérhető legszilárdabb – Kant hite szerint, olykor minden tudásnál szilárdabb – fundamentum[74] megmarad a vélekedés alaptalanságában, azaz a morális észhitben rejlő gyakorlati meggyőződés *meglétének* igazolásához „vakok" vagyunk.

Ezzel a szemlélethiánnyal (belátásdeficittel) a meggyőződés oldaláról is hasonló probléma állt elő, mint amilyennel a bizonyosságot vizsgálva találkoztunk. Ott azt nem tudtuk, hogy min alapulna a bizonyosságot keltő tanúság a szabadság realitásáról, itt azt nem tudjuk, min alapulna a meggyőződést igazoló tanúság morális bizonyosságunk realitásáról. S minthogy Kantnál a szabadság voltaképpeni megtörténése egyet jelent az erkölcsös tett megtörténtével, ezért a kétfajta műveleti deficit *egyazon* hiányt jelez. (A tiszta ész számára saját eszméi közül egyedül a szabadságnak van ténystátusza, törvényei közül pedig egyedül az erkölcsi törvényt illeti meg az, hogy tény lehessen: „az ész mint eredendően törvényadó nyilatkozik meg".)[75] Egy olyan filozófiai kísérletnél pedig, amely éppen a szabadság és erkölcsösség, eszme és törvény, bizonyosság és meggyőződés *operacionális* egységének megteremtését tűzte ki céljául, természetesen minden azon áll vagy bukik, hogy az egységet teremtő kapocs erőssége kielégíti-e a rendszer többi eleme által támasztott fölöttébb szigorú „szilárdsági követelményeket". Vagyis: hogy meg tudja-e teremteni a szabadság problematikus észeszméje és a moralitás apodik-

[74] Lásd *Logik*, 501. sk.: „ez a gyakorlati meggyőződés, avagy ez a morális észhit gyakran szilárdabb minden tudásnál".

[75] GYÉK 43. o.

tikus észtörvénye között – a mindkét fél „ténybeliségét" kizárólagos joggal hitelesítő – *asszertorikus* kapcsolatot.

Egyelőre tehát a legkevésbé sem világos annak az állításnak az értelme, hogy „a meggyőződés nem logikai, hanem morális bizonyosság". Nézzük inkább, milyen formulában történne meg ennek a meggyőződésnek a kinyilvánítása. Kant szerint senki sem lehet felhatalmazva, hogy kimondja: „Ez morálisan bizonyos" (például, hogy: van Isten), hanem csak azt állíthatja: „én magam morálisan bizonyos vagyok benne"[76]. A meggyőződés ilyetén kinyilvánítása láthatóvá tesz egy mozzanatot, amelynek bizonyosságértékét Kant többször hangsúlyozza. Ez esetben ugyanis annyit minden kétséget kizáróan, tehát a legteljesebb bizonyossággal *tudni* fogunk, hogy senki nem lesz képes az állítás ellenkezőjének megalapozására.[77] Hitvallásnak nem lehet cáfolata. Kérdés azonban, hogy a szükséges bizonyosság-feltétel, amely ebben a „negatív hitben"[78] rejlik, vajon elégséges-e a morális meggyőződés kinyilvánításához.

[76] TÉK 621. o.

[77] Ez a „melior est conditio possidentis" elve, amely a birtokló pozíciójának előnyösségét mondja ki. Kant e jogi elv filozófiai applikációjával átruházza a cáfoló félre az igazolás terhét, hogy a tudottan elégtelen verifikáció a tudottan elégtelen falszifikáció belátásával teremtsen, ha alapot nem is, de legalább biztos támasztékot magának: „ugyanazok az indokok, melyek nyilvánvalóvá teszik, hogy az emberi ész nem képes megalapozni az efféle lény [ti. a legfőbb lény – *H. O.*] létezésének állítását, annak bizonyításához is okvetlenül elegendőek lesznek, hogy az ész bárminemű ellenkező állítást sem képes megalapozni". TÉK 586., illetve 498. o.

[78] Kant maga is, bár itt még igenlő választ ad, a lehető legóvatosabban fogalmaz: „Az ilyen hit negatív hit volna; bár nem vezethetne semminemű moralitás és jó érzület keletkezéséhez, ezek analogonját mégis létrehozná, azaz erőteljesen megzabolázhatná a rossz kitöréseit." TÉK 621. o. (A fordításon változtattam.)

Aligha, hiszen a meggyőződésben a morális hivésnek nem pusztán a lehetősége áll fönn (bármennyire kétségbevonhatatlan is ez a lehetőség), hanem *megtörténte* kellett hogy bekövetkezzék. Éppen erről, az érzületnek az adott cselekedet vonatkozásában fennálló jóságáról kellene ahhoz tanúskodnia valaminek – méghozzá általános érvényű alapra támaszkodva –, hogy a meggyőződés és a bizonyosság azonosításáról beszélni lehessen. Ezzel a kétségtelenül fennálló bizonyosságmozzanattal (a tiszta észnek a negatív hithez okvetlenül elégséges bizonyosságával) a morális meggyőződés műveleti deficitjét egyelőre még nem sikerült eltüntetni.

De talán sikerül ez a „belső próbakövek" már említett másik formájának, a belső *esküvésnek* (Schwören), a megbizonyosodás ama műveleti analogonjának, amely nem a *Kritikák* időszakában, az 1780-as években, hanem csak az 1790-es évek elejétől fogva ölt explicit formát. Ez a művelet közvetlenül kapcsolódik a morális bizonyosság, azaz a meggyőződés imént idézett formulájához, az „es ist gewiß" (ez bizonyos) állítással szembeni „ich bin gewiß" (bizonyos vagyok benne) formulához. Kant az 1791-es *Theodicaea*-cikkében már az esküvéssel kapcsolatban veti fel újra a meggyőződés és a puszta meggyőzöttség elkülönítési nehézségének kérdését: „Hogy amit valaki magának vagy másnak mond, *igaz-e*, azért nem kezeskedhetik mindenkor (hiszen tévedhet); azért kezeskedhetik azonban, s kezeskednie is kell, hogy hitvallása vagy tanúságtétele *igazlelkű-e*, hisz ennek közvetlenül tudatában van. Az első esetben ugyanis kijelentését a logikai ítélet tárgyával veti össze (az értelemre támaszkodva); a másodikban azonban, azt vallván meg, hogy valamit igaznak tart, a szubjektummal

(a lelkiismeret színe előtt)."[79] Ennek a lelkiismeret színe előtti igaznak-tartásnak felel meg – mint a szemléletadás művelet-analogonja, mint „az igazlelkűséget kikényszerítő eszköz" – a belső esküvés, vagyis az a kísérlet, hogy „kiállná-e igazunkba vetett hitünk egy belső eskü alatti vallomástétel próbáját". Magának a meggyőződés-műveletnek a lényegét, a szigorú meggondolást indukáló kérdést Kant a következőképpen adja meg: „E belső eskütétel szerint tehát magunkat kérdenénk: mersz-e, mindenre, ami szent és drága előtted, kezességet vállalni ennek vagy annak a fontos vagy fontosnak vélt hittételnek az igazságáért."[80]

Ez a művelet kétségtelenül arra irányul, hogy általa a tisztán morális érzület meglétéről szerezzünk tanúbizonyságot, tehát valóban a morális hivésen belüli *asszertoricitás* keresett „belső próbakövénél" időzünk. Kant itt fontos különbséget tesz materiális és formális lelkiismeretesség (materiale, formale Gewissenhaftigkeit) között. A materiális lelkiismeretesség az az „óvatosság, hogy semmit se kockáztassunk meg, ami helytelennek bizonyulhat" (az ebbéli bizonyosság nagyjából a már említett „negatív hit" alapjának felel meg), míg a formális lelkiismeretességet „ama tudat teszi, hogy adott esetben éltünk ez óvatossággal".[81]

[79] *A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról*, ford. Mesterházi Miklós, in TFI 159. o. A különbségtétel még plasztikusabb egy további megfogalmazásban: „Tévedhetek ugyan valamilyen ítéletemben, *melyben hiszem*, hogy igazam van; ez ugyanis az értelemre tartozik, hisz az hoz (igaz vagy hamis) objektív ítéletet; ám annak a tudatát illetően, *mármost valóban hiszem-e*, hogy igazam van (vagy pusztán úgy teszek), egyáltalában nem tévedhetek, mert ez az ítélet vagy inkább ez a mondat csak annyit mond, hogy így ítélem meg a dolgot." TFI 160. o. (A fordítást módosítottam.)

[80] TFI 161. o.

[81] TFI 160. o.

A formális lelkiismeret *szabad* aktusával élni egyet jelent erkölcsi mivoltunk voltaképpeni megnyilatkozásával, megtörténésével – ezért is nevezheti Kant az igazlelkűség *alapjának* (Grund der Wahrhaftigkeit). Az esküvés joggal lehet kapocs a bizonyosság és meggyőződés között, hiszen amit ezen szigorú önkikérdezés révén megtudunk, azt valóban teljes bizonyossággal tudhatjuk (az igenlő vagy tagadó válasz szükségképpen csak rajtunk áll), és valóban azt tudjuk meg a demonstráció nyilvánvalóságával, hogy valami nem lehet puszta meggyőzöttség számunkra, hiszen – meggyőződésünkként megerősítve – képesek vagyunk tanúsítani érvényét a számunkra elképzelhető legmagasabb ítélőszék előtt. Minthogy az utolsó évtized két legnagyobb műve, *A vallás a puszta ész határain belül* és *Az erkölcsök metafizikája* az igaznak-tartásnak erre a próbájára, a lelkiismereti törvénykezés procedúrájára épül majd,[82] ezt az elképzelést tekinthetjük Kant *végső* elgondolásának a morális bizonyosság megszerzésének lehetőségére nézve.

Mielőtt e koncepció belső kérdőjeleivel foglalkoznék, hadd emeljem ki horderejét és fontosságát egy érintőleges megjegyzés erejéig. Ez annak a szerepnek a jelentőségére vonatkozik, amit a *tanúsítás* mint gondolati eljárás a kanti filozófia egésze és különösen a végső elvek meghatározhatóságának, vagyis általában véve a filozófiai rendszer megalapozási lehetőségének szempontjából betölt. Az alapul vétel önmagában megalapozhatatlan, éppen ezért csak tanúsítható gesztusának koncepciója tulajdonképpen már

[82] Lásd az előbbiben különösen „A lelkiismeret vezérfonala hitbeli kérdésekben", az utóbbiban pedig „Az ember kötelessége önmaga mint pusztán morális lény iránt", valamint „Az ember kötelessége önmaga mint veleszületett bírája iránt" című fejezetet.

nagyon korán, az 1760-as évek elején felvetődik Kant egyik írásában *(Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról)*. Kant itt ugyanis vitába száll Crusiusnak azzal a tételével, hogy az ellentmondás tételét nem illeti meg „valamennyi ismeret általános és legfőbb alaptételének" előjoga, ehelyett több más, közvetlenül bizonyos, ám nem-bizonyítható alaptétellel kellene számolnunk, melyek helyességéről értelmünk természete a következő szabály alapján adhatna számot: „amit másként mint igazként nem tudok elgondolni, az igaz".[83] Kant egyetért Crusiusszal abban, hogy igazából nem a formális, hanem a materiális alaptételek adják „az emberi ész alapjellegét és szilárdságát".[84] Ám szerinte Crusius tétele mégsem lehet alapja soha valamely ismeret igazságának, ugyanis „ha az ember kiáll amellett (gesteht), hogy az igazságnak semmilyen más alapja nem adható meg, csak annyi, hogy nem tartható másnak, mint igaznak, úgy értésre adja, hogy az igazságnak semmi további megadható alapja nincs és hogy az ismeret nem bizonyítható. Természetesen sok nem-bizonyítható ismeret van – csakhogy ezek tekintetében a meggyőződés érzése (das Gefühl der Überzeugung) nem

[83] Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról, ford. Aradi László, in Kant: *Prekritikai írások*, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 276. o.

[84] Ugyanis, mint Kant később kifejti: „amiképp az igazról szóló ítéleteink legfőbb formális alaptételeiből semmi sem következik akkor, ha nincsenek adva materiális értelemben vett első alapok (materiale erste Gründe), úgy pusztán a jó e két szabályából [ti. a korábban említett formális elvekből: Cselekedd meg azt, ami tőled telhetően a legtökéletesebb!, illetve: Kerüld azt, ami akadálya a tőled telhető legnagyobb tökéletességnek! – *H. O.*] sem fakad semmilyen külön meghatározott kötelezettség, csak ha a gyakorlati ismeretek nem-bizonyítható materiális alaptételei kapcsolódnak össze velük." Uo. 282. o. (A fordítást módosítottam.)

más, mint állásfoglalás (Geständnis), és korántsem bizonyítási alap arra nézve, hogy azok igazak."[85]

Kant tehát azt bírálja Crusius tételében – mondhatni: az igaznak-tartás e műveleti ajánlatában –, hogy annak alapjában implicit módon benne rejlik egy olyan előfeltételezés, amely *tudni* véli, hogy a mondott elven kívül „az igazságnak semmi további megadható alapja nincs". Kant viszont, a *Kritikák* szemléletét anticipálva, azt mondja: ezt nem lehet tudnom, ennek lehetetlenségét nem állíthatom a szükségszerűség erejével, tehát *más* igazságok megítélési alapjává sem tehetem.[86] Kiállni természetesen kiállhatok mellette, csak akkor tisztában kell lennem vele, hogy állásfoglalást tanúsítok, de nem teremtem meg a bizonyosságnak semmiféle bizonyítási alapját.

Ugyanakkor látnivaló, hogy eredete felől mutatkozik meg itt a meggyőződésnek és bizonyosságnak az a dilemmája, amelyről mindeddig szó volt. Egyrészt az a kérdés, hogy miként tulajdonítható egyáltalán bizonyosság a gondolkodásunk alapjellegét és szilárdságát adó materiális alaptételeinknek, melyeket igaznak tartunk, és fordítva, elégséges-e bizonyosságuk ahhoz, hogy meggyőződéssel is valljuk őket. Másrészt pedig megmutatkozik az a követelés is (ez volt talán Kant „pretenciója"), hogy egy egyetemes

[85] Uo. 278. o. (A fordítást módosítottam.)

[86] Hadd húzzam alá lábjegyzetben: nem azt mondja, hogy az igazságnak ezzel szemben mégiscsak megadható valamilyen további alapja annál az elvnél, hogy ha valamit nem tudok másként elgondolni, csak igaznak, az igaz – hanem: a materiális alaptételek (mint egy vonatkoztatási rendszer koordinátái) melletti kiállás nem jogosít fel bennünket arra, hogy azok igazságát *tudásként* „tudjuk" és más igazságok mércéjévé tegyük.

érvényű és szigorúan *diszciplináris* eljárás[87] szavatolja ezen alaptételek szilárdságát (beleértve egész rendszerüket), még akkor is, ha a megalapozásukban elérhető bizonyosságnak olyannyira korlátozott a tudás-fedezete, hogy maga az eljárás jószerivel csak a meggyőződés vizsgálatára, annak erkölcsi „tesztelésére" hagyatkozhat egyedül.

Ezzel máris a kérdőjeleknél tartunk, melyek nagy része egyáltalán nem volt ismeretlen Kant előtt. Az első probléma magából a koncepcióból adódik, amely a bizonyosság és meggyőződés unióját a belső esküvés művelete alá rendeli. Kant indokai világosak: ha nem igazolható semmilyen végső, racionális bizonyosság morális hivésünk alapjaként (márpedig nem igazolható), akkor csak a belső meggyőződési eljárást átható komolyságtól és felelősségtől remélhető, hogy a maximumig fokozódva elérje azt a pontot, amely e tekintetben a megítélés általános érvényű (objektív) instanciája lehet. A morális törvény mint egzisztens abszolútum nem igazolható, de abszolútumként való igaznak-tartása, szentségének *számunkra való* megléte tanúsítható – ennek kimutatására, megerősítésére szolgál a meggyőződésről való megbizonyosodás eljárása. Ha igyekszem követni Kant elgondolását, azt még belátom, hogy a meggyőződés tanúsító aktusa kétségkívül igazolhatja a törvénynek ezt a számomra való szentségét: de vajon valóban

[87] „Ahol…, miként a tiszta észben, a tévedések és ködképek egész – belsőleg összefüggő és közös elvek alapján egyesített – rendszerét találjuk, ott, úgy látszik, egészen sajátos, mégpedig negatív törvényhozásra van szükség, hogy ez, a *diszciplína* neve alatt, az észnek és tiszta használata tárgyainak természetéből kiindulva létrehozza mintegy az elővigyázatosság és az önvizsgálat rendszerét, mely előtt az ésszerűséggel csalárdul visszaélő látszatok soha meg nem állhatnak, és hiába minden szépítgetés, nyomban lelepleződnek." TÉK 546. o.

képes-e *bizonyossággal* igazolni, hogy érzületem éppen ilyen és nem más, tehát hogy makulátlan-e, tisztátalan-e vagy netán javíthatatlanul romlott? Hiszen maga Kant ír, nem kis rezignációval, arról a „mélyen belül rejtőzködő hamisságról", amely miatt „az ember képes legbensőbb megnyilatkozásaiban is alakoskodni akár saját lelkiismerete előtt is",[88] és az emberi szív szakadékáról (Abgrund), mélységeinek ama kifürkészhetetlenségéről (unergründlich),[89] amely miatt soha nem lehet olyan mély ismeretünk magunkról, hogy bizonyossággal állíthassuk érzületünk erkölcsösségének tisztaságát. (Arról nem is beszélve, hogy sok esetben még csak alakoskodásról sincs szó, hiszen akár a lehető legőszintébben is megtörténtnek vallhatunk olyat, beleértve a lelkiismeretünk színe előtti tanúskodást, ami valójában soha nem következett be.) Honnan állna elő így a bizonyosság tudata?

Joggal lehetne azt mondani, hogy ez az ellenvetés látszólagos. A bizonyosság tudatát ugyanis nem az adja a lelkiismeret törvényszéke előtt, hogy bizonyosak lehetünk az ítéletben (ehhez a „szívek vizsgálójának" kellene lennünk Kant szerint), hanem az, hogy bizonyosak lehetünk tanúskodásra való följogosítottságunkban. A lelkiismeret színe előtt „az ész önmagára irányul, hogy vajon valóban a legteljesebb körültekintéssel végezte-e cselekedetei ama megítélését (azt vizsgálva, helyesek-e vagy helytelenek), s az embert tanúskodásra szólítja *önmaga ellen* vagy *mellett:*

[88] TFI 162. o.

[89] Az erkölcsök metafizikája, in *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor és Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest, 1991 (a továbbiakban: EM), 557., 565. o.

megtörtént-e ez vagy sem".[90] Mint Kant állítja, azt bizonyosan meg tudjuk mondani tanúként – vagy legalábbis meg kellene tudnunk mondani –, hogy magának az igaznak-tartásnak a szigorú megítélése megtörtént-e részünkről, tehát hogy elvégeztük-e ezt a fölülvizsgálatot magunkban (legmagasabbrendű formájában, a belső esküvést vállalva), avagy sem. Ezt ugyanis tudnunk *lehet*, hisz senki más nem tudhatja rajtunk kívül, de persze tudnunk is *kell*, hisz nem kereshetünk kifogást senki és semmi másban, mondván, ők a feltételei saját színtvallásunknak. És elég is az erre a tudásra való följogosítottságunk, utóvégre, a tanú egy esetnél annak megtörténtét tanúsítja, de nem az ő tiszte annak megítélése, azaz jogi minősítése, így tehát joggal állítható, hogy az ítélet meghozatalát illető esetleges bizonyossághiány a tanú *saját* kompetenciáját semmiképpen sem csorbítja arra nézve, hogy tanúként teljes bizonyosságot vallhasson magáénak.

Mindazonáltal, még ha ezzel meg is lehetne védeni a morális bizonyosság megszerzésének esélyét, érvényét tekintve súlyosan korlátozó feltételekkel kell szembenézni. A Kant tételezte morális bizonyosság ugyanis ily módon csak az arról való meggyőződéssel lehet ekvivalens: valóban úgy *akartuk-e* megszerezni azt, hogy azzal a morális törvény számunkra való szentségét tanúsítottuk. Egyedül magának a bizonyosság-szerzés (erkölcsi) aktusának megtörténtéről referálhat tehát meggyőződésünk, és nem annak (morális) eredményéről. Meggyőződésünk „fennál-

[90] A vallás a puszta ész határain belül (a továbbiakban: *Vallás*), in *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest 1974, 342. sk. (A fordítást módosítottam.)

lása" egy művelet beteljesítésével egyenértékű és egyidejű, nincs múltja és nincs jövője: bezárul az erkölcs szentsége melletti hitvallás mindenkori *szingularitásába*. Így igazából még azt sem mondhatjuk, hogy valamely meggyőződésünkben bizonyosak vagyunk, hanem csak azt: biztosak vagyunk afelől, hogy meggyőződésünk bizonyosságértékének felülvizsgálatára itt és most minden tőlünk telhetőt megteszünk.

A magam részéről igen lényegesnek tartom a különbségtételnek ezt a (Kant által, sajnos, nem sok figyelemre méltatott) mozzanatát az erkölcs és bizonyosság viszonyán belül. A *bizonyosság* (Gewißheit) és a *biztonság/biztosság* (Sicherheit) distinkciójára gondolok, amely fogalmakat – ritka kivételként – *A gyakorlati ész kritikájá*nak egyik helye, ha nem is definiál, de világosan elkülönít egymástól, sőt némileg szembe is állít egymással. Eszerint a legfőbb (das Höchste), amit a véges gyakorlati ész által elérhetünk, az erény – azaz: ha *biztosak* vagyunk afelől, hogy a tiszta erkölcs maximáinak progresszusa végtelen és előrehaladása változatlan, jóllehet ez a *biztonság* (Sicherheit) nem lehet soha apodiktikus *bizonyosság* (Gewißheit).[91] *A vallás a puszta ész határain belül*-ben

[91] „Az akaratnak ez a szentsége mindazonáltal gyakorlati eszme, amelynek szükségképpen *ősképül* kell szolgálnia úgy, hogy a véges eszes lények számára nem lehetséges más, mint a végtelenbe tartva közelíteni felé, s amelyet állandóan és helyesen e lények szeme előtt tart a tiszta erkölcsi törvény, mely ezért maga is szentnek nevezendő. A legfőbb, amit a véges gyakorlati ész elérhet, az a véges eszes lény *biztos* (sicher) maximáinak ama végtelenbe tartó progresszusában és ezen állandó előrehaladás változhatatlanságában, vagyis az erény, amely, legalábbis mint természetesen szerzett képesség, megint csak nem lehet soha beteljesedett, mert a *biztonság* (Sicherheit) ilyen esetben sohasem lesz apodiktikus *bizonyosság* (apodiktische Gewißheit), és nagyon veszélyes, ha ekként hitetjük el magunkkal." GYÉK 45. o. (Az utolsó három kiemelés tőlem – *H. O.* A fordítást módosítottam.)

is tetten érhető ez a distinkció. Kant úgy fogalmaz: nem kívánható több az embertől, mint hogy azt a – vallással összeegyeztethető – maximát vállalja magára, amelyben igazlelkűségre valló (wahrhafte) „morális *biztonság* (Sicherheit) van, mégpedig a lelkiismeret előtt", még ha egyébként az isteni kinyilatkoztatásban, lévén, hogy történeti dokumentumokon alapul, „soha nem lehet apodiktikusan *bizonyos* [apodiktisch gewiß, kiemelések tőlem – *H. O.*]".[92]

Ez a két citátum egybehangzóan arról tanúskodik, hogy Kantnál némileg más értelmet hordoz bizonyosnak (gewiß) lenni valamiben és biztosnak (sicher) lenni valami felől. *A gyakorlati ész* idejétől fogva Kant számára világos, hogy morális vonatkozásban mi jelenti az ész evidenciákat teremtő és igazoló csúcsteljesítményét: a *biztonságba helyezés* (in Sicherheit setzen, Sicherung),[93] vagyis hogy biztonságba lehessen helyezni az erkölcsiségnek támasztékot adó transzcendentális alapfogalmakat a szkeptikus kritika spekulatív érvei elől, kiváltképp a szabadság és a noumenon fogalmát. A biztonságba helyezés azon érvek kimunkálásában ölt testet, amelyek kimondják, hogy e fogalmak realitásának gyakorlati célzatú alapul vétele önkényes ugyan részünkről, de amennyiben nem állítjuk egyszersmind az e

[92] *Vallás*, 346., valamint 343. o.

[93] „Teljes joggal vitattuk el a spekulatív észtől bármiféle pozitív értelemben veendő *megismerést* a tapasztalati tárgyakon túlmenően, tehát a dolgokról mint noumenonokról. Azt viszont elérte a kritika, hogy biztonságba helyezte a noumenonok fogalmát…, és minden ellenvetéstől megmentette például a negatíve tekintett szabadság feltételezését…" GYÉK 56. o. „Belátását illetően a legkevésbé sem gyarapszik ugyan ezáltal [ti. a morális törvény feltételezése révén – *H. O.*] a spekulatív ész, problematikus szabadságfogalmának *biztonságba helyezését* illetően viszont igen…" GYÉK 64. o. (A fordítást mindkét esetben módosítottam.)

fogalmaknak megfelelő objektumok valóságos létezését, úgy eljárásunk elméleti értelemben mégis legitim, mert cáfolhatatlan. Ez ugyanakkor azt jelenti, hogy megszűnt számunkra a szükségszerűként igazolt (apodiktikus) bizonyosság lehetősége. Lehetünk tehát biztosak, de nem lehetünk többé *így* bizonyosak semmi noumenálisban.

Ami felől biztosak lehetünk Kant szerint (a morális biztonság), az nem más, mint hogy az erény vizsgálatának a lelkiismereti ítélkezésen alapuló gyakorlata a legtöbb, ami erkölcsileg elérhető és az embertől megkövetelhető. Amiben bizonyosak lehetünk (a morális bizonyosság), az lelkiismereti meggyőződésünk megszerzésének mint aktusnak a megtörténte, ténye: hogy adott maximánkra nézve végrehajtottuk-e erkölcsiségünk felülvizsgálatát, érzületünk tűzpróbáját. Ez a bizonyosság azonban csak a szubjektum szempontjából áll fenn, azaz végül is független attól, hogy e bizonyosság megszerzése során alakoskodtunk-e lelkiismeretünk színe előtt, vagy hogy amit ott hittel vallottunk, annak egyáltalán volt-e köze a valósághoz. Csakhogy amennyiben – Kanttal együtt – elismerjük, hogy még ott is *képesek* vagyunk alakoskodni, tekintsük bár a legfőbb bírót, a lelkiismeretet mégoly „tévedhetetlennek" is egyébként, akkor mindazzal kapcsolatban, amit érzületünk erkölcsi tisztaságáról megtudunk, egyáltalán nem beszélhetünk a „bizonyos vagyok benne" abszolútumáról, a bizonyosság igazoltságának feltétlenségéről még asszertorikus (aktuális-ténybeli) értelemben sem, hanem csak merő komparativitásról: „efelől vagyok most a leginkább biztos".

Ám az efféle szőrszálhasogatás talán mit sem ártana a lelkiismereti ítélkezés bizonyosságérvényének, ha nem állítana előtérbe egy másik problémát is (amellyel Kant szintén

tisztában volt). Utóvégre, mit számítana, hogy nem abszolút módon vagyok bizonyos, hanem csak a lehető leginkább lehetek biztos érzületem tisztaságában, ha a „belső próbakő", az ítélő művelet instanciájának általános érvénye, tekintélyének megfellebbezhetetlensége a *maximumig* fokozza a megbizonyosodásért tett erőfeszítést, és feltétlen kötelező erőt ad a szigorú lelkiismereti meggondolás folytán előálló döntésnek a mellett vagy az ellen, hogy adott cselekedetem maximáját szabad-e vállalnom vagy sem. Csakhogy kérdés: vajon az ész evidenciaként tudja-e elfogadtatni az ítélő művelet olyan feltételeit, amelyek ezt a feltétlen kötelező erőt szavatolják? Vajon el tudja-e érni (az ítélő- és képzelőerő összes képességét mozgósítva), hogy mindenki feltétlen hatalmú bíróként *félje* lelkiismerete szavát, és mindenkit szíve mélyéig „megreszkettessen" a főbenjáró vétek elkövetésének lehetősége, hogy az igazlelkűségéről való megbizonyosodás mellőzésével, vagyis erkölcsileg alávaló módon cselekszik? S vajon lehet-e egy istenség színe előtt tett esküvel analóg hitelességű a belső esküvés, ha az istenség *léte* ugyanakkor nem állítható, hiszen isten, mint Kant mondja, „nem egy rajtam kívül fennálló dolog, hanem saját gondolatom"?[94]

Kant válasza ismert: *A vallás a puszta ész határain belül* racionális teológiája megpróbálta a tiszta morális észhittel egybehangzó jelentésűekké tenni a keresztény vallás eszméit és tételeit. Ily módon (morális „átkódolásuk" révén és összefüggéseik egész hálózatát felhasználva) mintegy a formális eljárás „materiális alaptételei" biztosításaként próbált szilárd támasztékot adni a morálfilozófia számára.

[94] Kant e kérdésre vonatkozó fragmentumait lásd OP 148., 152. sk.

Egyúttal pedig (mint arról a későbbiekben még szó esik) megkísérelte ezt az immár racionális vallástanként megjelenített posztulátumrendszert a morálról való gondolkodás introdukciójává tenni – változatlanul a szuverén „önmeggondolás" (Selbstdenken) szolgálatában (akárhány „felvilágosult" kritikusa is támadt e kísérletnek). Mindenesetre a tétet itt már nem annak meggondolása jelenti, hogy lelkiismeretünk színe elé lépve vajon valóban *bizonyosak* lehetünk-e meggyőződésünkben, hanem csak ennyi: miképpen lehetne nemcsak negatív, hanem immár pozitív *biztonságot* kölcsönözni ama hitünknek, hogy lehet is és kell is vállalni az odakerülést. Magára a morális bizonyosságra (meggyőződésre) nézve be kell érnünk annyival, hogy biztosra vesszük: „Az ismeret minimuma (lehetséges, hogy van Isten) szubjektíve már elégséges ahhoz, ami minden embernek kötelességévé tehető."[95]

Ám ha másból nem, de Kantnak az igazságosság istennőjét, az égi csillagzattá vált Asztraiát szólító fohászából – „*Ó, egyenesség*, te Ástraea, te ki a földről az égbe menekültél, hogy hozhatnánk vissza téged (minden lelkiismeret s így minden benső vallás alapját) ismét közénk?"[96] – lehetetlen nem kihallani, hogy a königsbergi filozófusnak nemcsak az autonómiánkra és szuverenitásunkra adott igenlő válasza maradt változatlan, de saját kérdései mögött éppoly változatlanul megmaradt a kérdőjel is.

[95] *Vallás*, 300. o.

[96] Nem érdektelen megjegyezni, hogy minek a lábjegyzeteként szólal meg ez a fohász (méghozzá csak a későbbi, a második kiadásban). Az *egyetlen* dologról szólva, ami feltétlen jóként elgondolható Kant szerint: a jóakaratról. A jóakaratról, „mely így szól: »Uram, hiszek, segíts az én hitetlenségemen!«" *Vallás*, 348. o.

4. A BIZONYOSSÁGOKNÁL BIZTOSABB TUDÁS (WITTGENSTEIN)

Emiatt a soha el nem tűnő kérdőjel miatt talán nem abszurd elgondolkodni azon, hogy amit Kant a bizonyosság és meggyőződés egységének, azonosságpontjának vett, azt ő maga vajon az igaznak-tartás milyen móduszában és milyen fokában vehette annak. Végső soron: ez tudás volt-e számára vagy hivés, és vajon a bizonyosság szükségszerűségtudatából volt-e több abban, amit e tekintetben igaznak tartott, vagy inkább az „efelől biztos vagyok" minden tudásnál szilárdabbnak remélt – noha tudottan csak negatív – hitéből? Mondhatta volna-e például: „*Tudom*, hogy a (morális) bizonyosság és a meggyőződés azonos; *tudom*, hogy azonosságuk így és így létezik, és nem másként"? Azt nem tudom ugyan, hogy Kant részéről igenlő lett volna-e a válasz erre az immár wittgensteiniánus kérdésre, ám – minthogy gondolkodása e ponton egyáltalán nem állapodott meg – az bízvást tudható, hogy Wittgenstein szerint milyen lett volna a felelet: egyértelműen tagadó. Hiszen ő éppenséggel afelől volt talán a legbiztosabb, hogy a „»Tudom« nem a még küszködő, hanem a *nyugvópontra jutott* biztosságot (Sicherheit) fejezi ki."[97]

Ha Kantnak élete végéig nyitott kérdés maradt, hogy miféle transzcendentális idealizmus egyesíthetné a világ és isten gondolatát, és hogy mi adná itt evidencia-tudásunk

[97] Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin, Európa, Budapest, 1989 (a továbbiakban: B), 96. o. (357. §). A fordításon itt és másutt változtattam, ezeket külön nem jelzem.

végső instanciáját, úgy a gondolkodás menetének ez a lezáratlansága még több joggal mondható el Wittgensteinről, már csak azért is, mivel – *A bizonyosságról* feljegyzéseit kísérő dátumok tanúsága szerint – a könyv paragrafusainak nagyobbik része életének utolsó másfél hónapjában született. Kínálkozik a lehetőség, hogy e feljegyzések szövevényes gondolati útját követve éppen egy olyan pontról vágjunk neki a wittgensteini labirintusnak, ahol (csaknem kétszáz évvel azelőtt) Kant is megfordult. Van egy mozzanat ugyanis, amely a bizonyosság vizsgálatát részben indukáló Wittgenstein–Moore vitában – mármint: lehet-e pusztán kezünk felmutatása kielégítő demonstrációja annak, hogy egyes nem-bizonyított igazságunkat nem pusztán hisszük, hanem tudjuk is őket – erősen emlékeztet az egykori Kant–Crusius vitára. Ez a pont: annak megítélése, hogy az egyes nem-logikai állításokra vonatkozó meggyőződések bizonyosságértéke mennyiben fokmérője azok megalapozottságának. Kant, láthattuk, legfőképpen azért kárhoztatta Crusius álláspontját, mert a megbizonyosodásnak az az ajánlata, hogy „amit másként mint igazként nem tudok elgondolni, az igaz", voltaképpen értésre adja, hogy *tudja:* az igaznak-tartás végső instanciájára nézve a bizonyosságnak nem lehet más módját fellelni ezen az elven kívül. Kant a legmesszebbmenőkig elismerte ugyan Crusius igazát a materiális alaptételek meglétét és alapvető jellegét illetően, azt azonban nem, hogy erre, a meggyőződés érzésére rekurrálva egyúttal a bizonyítás alapjait (vagyis a bizonyosságszerzés legvégső elvét) is megadhatnánk. Wittgenstein hasonlóképpen elismeri Moore álláspontja kapcsán, hogy „bizonyos tapasztalati állításokat illetően nem lehetséges

kétely”,[98] csak azt kétli, hogy ami „Tudom”-evidenciáinknál az igaznak-tartás alapjául szolgál, az vajon valóban *tudásként* demonstrálható-e: „Moore-nak az a hibája, hogy arra az állításra, hogy ezt nem tudhatja az ember, az az ellenvetése: »Márpedig én tudom.«”? „Mert mikor Moore azt mondja, hogy »Tudom, hogy a…«, akkor azt szeretném válaszolni: »Semmit sem *tudsz!*«”[99]

Ha labirintusról beszélek, akkor nyilvánvalóan semmi újat nem mondok a kései Wittgenstein olvasóinak, hiszen az igaznak-tartást kinyilvánító állítások különféle fajtáinak elemzése nála tudvalevőleg próba jellegű, tesztelő vizsgálat: megannyi közelítés és távolodás, aspektusok egész sorát bejárva. Minden olyan értelmezésben, amely legalább platformként (a vizsgálódás lehetséges platformjaként) elfogadja ezt a megközelítésmódot, ám mégis áttekinthető képr[100]e remél szert tenni Wittgensteinnek az egyes nyelvjátékokat – vagy a jelen írás esetében: egyes állítások „bizonyossági értékét” (Gewißheitswert)[101] – vizsgáló útjairól, eleve van némi önellentmondás, lévén a labirintus éppen attól labirintus, hogy nem szerezhető róla ilyen kép. Hiszen ha bárki értelmező, magamat is beleértve, e platform

[98] B 82. o. (308. §) Lásd még a 401. §-t: „Azt akarom mondani: nemcsak a logika állításai, hanem a tapasztalati állítás formájú állítások is hozzátartoznak a gondolatokkal (illetve a nyelvvel) való minden ténykedés fundamentumához.” B 105. sk.

[99] B 139., 107. o. (521. és 407. §)

[100] A kifejezést a wittgensteini értelemben veszem: mint „áttekinthető ábrázolást”. Vö. *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest, 1992 (a továbbiakban: FV), 81. skk. Fordítási módosításaimat itt sem jelzem külön.

[101] Vö. „A »Nem tévedhetek benne« egy megszokott mondat, amely arra szolgál, hogy egy kijelentés bizonyossági értékét megadja”, B 169. o. (638. §)

elfogadása ellenére mégis úgy vélné, végső soron mégiscsak tudni vagy legalábbis konceptualizálni lehet, hogy mi az, ami bizonyosságról tanúskodik a „Tudom”-szignállal[102] reprezentált kijelentéseinkben, és az mitől képes erre, akkor ezzel voltaképp magukról a wittgensteini elemzésekről adná értésre, hogy nem is volt szükség *ilyesfajta* vizsgálatokra. Félő tehát, hogy ezeket a vizsgálódásokat nemigen lehet, de nem is nagyon érdemes egyszerűbb alakra hozni, legalábbis anélkül nem, hogy ne merülne fel kétely az absztrakció értelmével szemben. (Mint ahogy félő, hogy azok sem járnak jobban, akik valamiféle filozófiailag általánosítható hozadék reményével kecsegtetik magukat; elég emlékezetünkbe idézni Wittgenstein megszívlelendő nézetét, hogy az úgynevezett filozófiai eredmények mint belátott agyrémek és beszerzett dudorok hasznosulnak értelmünk számára.)[103]

A magam értelmezési kísérlete, amely természetesen fogalmi elemzés (vagy legalábbis annak elérését célozza), éppen ezért nem fogalmak elemzését veszi kiindulásul, tehát nem ugyanazt a módszert követi, mint Husserl és Kant értelmezése esetében. Nem egy áttekinthető kép felvázolását

[102] A „Most tudom tovább…” frázis használati esetei kapcsán jegyzi meg Wittgenstein: „Így használjuk ezeket a szavakat. Ebben az utóbbi esetben például teljesen félrevezető volna, ha a szavakat »egy lelkiállapot leírásának« neveznénk. – Inkább »szignálnak« lehetne őket itt hívni; és hogy a szignált helyesen használták-e, ezt annak alapján ítéljük meg, amit az illető tovább tesz.” FV 113. o. (180. §)

[103] „Felfedezni valamiről, hogy egészen egyszerűen értelmetlenség – ebből állnak a filozófia eredményei; meg duzzanatokból, amelyeket az értelem szerzett, amikor a nyelv határainak rohant. Ezek a duzzanatok azok, amelyek hozzásegítenek, hogy felfedezésünk értékét felismerjük.” FV 80. sk. (119. §)

tekinti céljának Wittgenstein bizonyosság-felfogásáról, mint inkább csak annak hozzávetőleges betájolását, hogy mi volt az a bizonyosság kérdésén belül, aminek kiütköző problematikussága újra és újra ösztönzést adott a rá irányuló vizsgálódásoknak. Már csak azért sem számolhatunk itt olyan definitív fogalmi kalkulusokkal, mint Husserl vagy Kant esetében, mivel Wittgenstein kései munkáiban a bizonyosság kérdése eleve nem a szisztematizálás vagy az operacionalizálás igényével merül fel, vagyis nem a (teoretikus) feltételek és a (praktikus-teleologikus) következmények kontextusában válik kulcsfontosságúvá annak meggondolása, hogy *miben* vagyunk vagy lehetünk bizonyosak. Sőt, már maga a kérdés is más nála, hiszen azt sokkal inkább így lehetne megfogalmazni: mitől nem vagyunk rá képesek, hogy *ne legyünk* biztosak egyes dolgokban, holott bizonyosságra nem tudunk szert tenni róluk. „Értelmes embernek *nincsenek* bizonyos kételyei." „Nem tudok elképzelni most arra irányuló értelmes kételyt, hogy a Föld létezett az elmúlt száz évben." „Vannak dolgok, amik szilárdan állóknak tűnnek számunkra, és kivonjuk őket a forgalomból. Mondhatni, holtvágányra toljuk őket."[104]

Így hát induljunk ki abból, hogy mindenekelőtt (ezt az elsődlegességet mint kezdetet persze nem problématörténetileg, hanem metodikailag értem) egy megnyilvánulás[105] adódik problémaként Wittgenstein számára, az, hogy vannak esetek, amikor egyes tapasztalati állításoknál nem vagyunk képesek értelmesnek tartani a kétely kinyilvánítását,

[104] B 63. o. (220. §), 72. o. (261. §), 61. o. (210. §)

[105] „Beszélünk, megnyilatkozunk, és csak *később* alkotunk képet a megnyilvánulások életéről." FV 301. o.

s ha ezt mások megteszik, akkor ezt egész egyszerűen nem vagyunk képesek a „kétely jeleként érteni”.[106] Vagyis egyes állításainknál nem azért nem kérdezünk tovább, mert valaminő tudásra (tudott bizonyosságra) teszünk szert, hanem mert nem is értjük, mit jelentene bennük kételkedni. Nem elérünk valahova, hanem úgyszólván az út fogy el alólunk: „a kételkedésnek van vége”. Vagy miként Wittgenstein fogalmaz egy helyütt, „a *semmi előtt állnék*, amint csak meg akarnám kísérelni a kételkedést”.[107] (Kiemelés tőlem – *H. O.*)

A probléma felmerülésének ez a módja talán azon motívumokból is megértet valamit, hogy a Moore-ral folytatott vita miért válik egyfajta *belső* vitává Wittgenstein számára. Hiszen amikor *A bizonyosságról* 150. paragrafusában azt írja, hogy „valahol a *kétségbe-nem-vonással* kell kezdenem”, akkor e gondolatot a következő paragrafusban így folytatja: „Azt szeretném mondani: Moore nem *tudja* azt, amiről állítja, hogy tudja; de amit tud, az szilárdan áll számára, *ahogy számomra is* [E kiemelés tőlem – *H. O.*]; ezt szilárdan állónak tekinteni hozzátartozik kételkedésünk és vizsgálódásunk *módszeréhez*.”[108] Ha jól értem, Wittgensteint azért indítja vitára Moore-ral ugyanaz a kérdés, mint ami egyébként a kétségbe-nem-vonásban munkáló bizonyosság meggondolására ösztönzi, vagyis azért válik ez a vita hasonlatossá egyfajta szolilokviumhoz, mert meggyőződésüknek nem a távolsága, hanem éppen a közelsége okoz fej-

[106] „Vannak olyan esetek, hogy amidőn valaki abban kételkedik, amiben mi nem, akkor az ő jeleit nem tudjuk biztosan (mit Sicherheit) a kétely jeleként érteni. Azaz: hogy kételkedésének jeleit mint olyanokat értsük, ahhoz a jeleket csak bizonyos esetekben adhatja, és másokban nem.” B 49. o. (154. §)

[107] FV 262. o.; B 99. o. (370. §)

[108] B 48. o.

törést számára. Ugyanazt „tudja", amit Moore tud,[109] sőt, akár ugyanúgy a „Tudom, hogy…" frázissal adná is tudtul ezt,[110] ám Wittgenstein szerint ennek a „szignálnak" a megnyilvánulásai mégsem vágnak egybe a tudás szó általa elismert használatával. Csakhogy: ha egy szó jelentése éppen használatával identikus – és, mint ismeretes, a nyelvjáték-elméletnek pontosan ez a fundamentuma –, akkor ha eltérés ütközik ki a használaton *belül*, az magának az elméletnek kell hogy fundamentális problémájává váljon.

Ha ugyanis a „Tudom, hogy…" frázis kinyilvánításakor esetenként egyszerűen a tudás szó helytelen használatáról volna szó (miként arra szívesen hajlana Wittgenstein), akkor az lesz kérdéses, hogy ugyanakkor miért nem szokott kétség férni *mégsem* e használat helyénvalóságát illető meggyőződéséhez mindazon esetekben, amikor a kinyilvánított állításban (például, hogy tudja, minek hívják) képtelennek bizonyulna kételkedni – hiszen maga sem fejezné ki ezt másként. Ha ellenben a használat szabályos (ez is fölrémlik Wittgensteinben),[111] és érvénye kiterjedne a nyelvjáték alapjainak igaznak-tartására, akkor a tudás szónak nem egyszerűen egy bizonyos használata válna érvénynte-

[109] „Én például azt hiszem, ugyanannyit tudok erről a dologról (a Föld létezéséről), mint Moore; és ha *ő* tudja, hogy ez úgy van, ahogy mondja [mármint, hogy a Föld rég születése előtt is létezett – *H. O.*], akkor *én* is tudom. Mert az sem áll, hogy állításához olyan gondolati úton jutott volna, amely számomra ugyan hozzáférhető volt, azonban *én* nem tettem meg ezt az utat." B 30. o. (84. §)

[110] Lásd például B 135. o. (510. §): „Ha azt mondom, hogy »Természetesen tudom, hogy ez egy törülköző«, akkor nyilatkozatot teszek. Nem gondolok verifikációra."

[111] „Nem én tévedtem-e, és nem Moore-nak van-e teljesen igaza." B 105. o. (397. §)

lenné Wittgenstein számára, hanem magának a nyelvjátéknak a fundamentuma (úgyszólván az élet formája, beleértve saját életének addigi gyakorlatát), hiszen semmi más alapján nem lehet fogalma róla, hogy ezen a szón *egyáltalán* mit képes érteni.

A dilemma tehát – amely nagyjából megfelel az Altrichter Ferenc által számba vett négy wittgensteini enigma közül az elsőnek, „a tudás enigmájának”[112] – a nyelvjáték alapját érinti, és nem pusztán pszichológiáját. Talán ez a magyarázata, hogy Wittgenstein miért szögezi le határozottan, hogy elemzése nem pszichológiai vizsgálódás, s hogy ezenközben egyáltalán nem a „biztosnak lenni” állapota (Sichersein) vagy érzése érdekli.[113] A kétségbe-nem-vonás említett megnyilvánulása a játékmodellt alapul vevő *elmélet* számára jelent fundamentális kérdést – s éppen egy alapvető játékszabály, a tudás szó használatának oldaláról jelenti azt. A probléma centruma tehát valahol a tudás körül keresendő, s mindenekelőtt annak szabályszerűségénél, *ahogyan* egyes tapasztalati állítások esetében a kétségbe-nem-vonásról tudásként veszünk tudomást.

„»Tapasztalati állításaink« nem képeznek homogén masszát”, írja Wittgenstein.[114] Megítélésem szerint az *inhomogenitás* képzetében, pontosabban az ennek megfelelő képek sorozatán keresztül világítható meg az a szemléleti keret, amelyen belül a kétségbe-nem-vonásra mint problé-

[112] Lásd Altrichter Ferenc: A bizonyosság enigmái, in Uő: *Évszárvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz, Budapest, 1993, 358. skk.

[113] „Ami most minket érdekel, az nem a »biztosnak lenni« állapota, hanem a tudás. Azaz az érdekel minket, hogy bizonyos tapasztalati állításokat illetően nem lehetséges kétely, ha ítélet egyáltalán lehetséges.” B 82. o. (308. §)

[114] B 61. o. (213. §)

mára irányuló vizsgálódások fogalmi megközelítése mozog. Wittgenstein jól ismert képeire gondolok: hogy állításaink „szövevényében" (Nest) vannak olyan tapasztalati állítások, amelyek minden megfigyelésünk „vázához" (Gerüst) hozzátartoznak; „szilárdan állásuk" ahhoz hasonlatos, mintha kételyeink elől „holtvágányra lennének tolva" (auf ein totes Geleise verschoben); és úgy „horgonyzódnak le" (verankert) minden kérdésünkben és válaszunkban, hogy ők maguk érinthetetlenek számunkra; ám egyszersmind úgy mutatkozik meg mindegyikük, mint valamiféle „forgástengely" (Rotationsachse), melyen – mint egy „zsanéron" vagy „sarokvason" (Angeln) – minden őt környező, ám kételyekkel már hozzáférhető állítástartomány megfordul.[115] A bizonyosság wittgensteini képzetén belül ezek és az ehhez hasonlók a (nevezzük így) *pozíció* – vagy a helyzet – metaforái; velük egybeszövődve ugyanakkor megfigyelhető egy másfajta típus is, amelynek tagjait inkább a *diszpozíció* – vagy a megmutatkozás – metaforáinak lehetne nevezni. Olyanokra gondolok, mint a már említett „szignál" vagy a mondat „atmoszférája", mely a bizonyosság érzését kíséri; az egyes szavakat környező „mező" (Feld), az oly sokszor emlegetett „aspektus", aminek felvillanása mintha egy gondolat „visszhangja" volna, egy „látásban visszhangzó gondolaté" (ein im Sehen nachhallender Gedanke); a „színárnyalat" vagy „hanglejtés" (Farbton, Tonfall), mely éppúgy jelen van a hit, mint a kétely kifejezésekor; a „hangszínek" (Tönungen), amelyek a bizonyosság esetében „a gondolatot festik alá", és amelye-

[115] Az idézett kifejezések *A bizonyosságról* alábbi paragrafusaiból valók, sorrendben: 225., 211., 210., 103., 152., 341. §.

ket nem érteni – vagyis az aspektusvakság – a „zenei hallás” hiányával rokon (der Mangel des „musikalischen Gehörs”); „a pillantás, a mozdulat, a hanglejtés finomságai” (die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons), amelyek hozzátartoznak a bizonyosság „»nem mérhető« evidenciájához” és így tovább.[116]

Az inhomogenitás képzete – és különösen az időbeliséggel való viszonya[117] – e metaforák révén a gondolkodásnak olyan tagolt és változékony terét rajzolja ki, amelyben bizonyos állítások vagy állításlehetőségek (hogy magam is egy fizikai metaforával éljek) nagy gravitációjú, de korántsem örökéletű energiapontokként jelennek meg, melyek közvetlenül nem vizsgálhatók (ahhoz az kellene, hogy kétségbe tudjuk vonni őket), és semmi más, csak a nyelvjátékokban esetenként kiütköző erőteljes diszpozíció (nyelvi és metanyelvi tér-környezetük „görbülete”) adja tudtul pozíciójukat, sőt egyáltalán létezésüket.[118] E kép indokául –

[116] A németül is idézett fordulatok a *Filozófiai vizsgálódások* alábbi helyeire utalnak, sorrendben: 315., 305., 222., 323., 308., 328. o.

[117] Ennek a szemléleti keretnek az idővel való kapcsolata kulcsfontosságú. Azt, hogy az időbeliség miképpen hatja át ezt a szemléletet, érdemes érzékeltetni egy hosszabb idézettel is: „96. El tudnánk képzelni, hogy bizonyos mondatok, melyek formájuk szerint tapasztalati állítások, megszilárdultak, és hogy a nem megszilárdult, folyékony tapasztalati állítások vezérfonalaként működnek; s hogy ez a viszony idővel változik azáltal, hogy a cseppfolyós állítások megdermednek és a szilárdak folyékonyakká válnak. 97. A mitológia ismét fölolvadhat, a gondolatok medre megváltozhat. Különbséget teszek a folyómederben hömpölygő víz mozgása és a folyómeder eltolódása között; ámbár a kettő között nincs éles határ. […] 99. Igen, annak a folyónak a partja részint kemény kőzetből van, amely egyáltalán nem vagy csak észrevétlenül változik, részint pedig homokból, amely hol ide, hol oda sodródik és rakódik le.” B 34. sk.

[118] Arra nézve, hogy vannak nagy erőt összpontosító, mégis terméketlen (hatás híján való) bizonyosságok is, hadd idézzek egy érdekes megjegyzést

vagy mentségéül – hadd idézzem Wittgensteinnek azt a megjegyzését, hogy a kétségbe-nem-vonás megnyilvánulása aligha ragadható meg (a szemléletadás oldaláról pedig végképp nem közelíthető meg) a gondolkodástörténet hagyományos értelmezési eszköztárával: „Itt ismét szükség van egy lépésre, olyanra, mint a relativitáselméleté."[119] Valóban, a tudott dolgok eredendően inhomogén világa és a nyelv eredendő „több-gyökerűsége"[120] – mint általános szemléleti keret – szakítást jelent a hagyományos filozófiai modellképzések merőben kontradiktorikus, tehát logikai jellegű kettősségével. Vagyis azzal, hogy vagy valamely abszolútum-elv uralta, tisztán *heterogén* szemléleti térrel számoljunk (lévén, hogy azon belül adunk helyet mindennek, ami esetlegesnek minősül),[121] vagy pedig olyannal, amelyben az esetlegességelv ki-

Wittgenstein egy másik jegyzetgyűjteményéből: „»Semmi sem olyan bizonyos (gewiß), mint az, hogy van tudatom.« Miért is ne hagyatkozhatnék hát rá? Ez a bizonyosság (Gewißheit) olyan, mint egy hatalmas erő, amelynek mozdulatlan a támadáspontja; így aztán munkát se végez." Zettel, in *Werkausgabe* Bd. 8. *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, é. n., 366. o. (402. §)

[119] B 81. o. (305. §)

[120] Lásd *Zettel*, 429. o.

[121] Függetlenül attól, hogy az adott bölcselet elérhetőnek állítja-e az abszolútumot vagy csak approximációt enged meg. Hogy a jelen Bevezetés két eddigi szereplőjére hivatkozzam ezzel kapcsolatban: a transzcendentális ego apodiktikus pozíciója érteti meg, hogy miért tiszta heterogenitással számol a husserli képzelet, és miért nem inhomogenitással, *jóllehet* egyébként maguknak az asszertorikus bizonyosságoknak a fennállását és mozgását (akár az ismereti, akár az érzet jellegű bizonyosságok terén) a cogitátumok hérakleitoszi folyamának láttatja, amelyek mindig a tapasztalati horizont relatív terében, illetve a várakozás-beteljesedés (Wittgenstein által is hangsúlyozott) relatív idejében jelennek meg, és változásaik dinamikája is a relativitásnak ebben a közegében mutatkozik meg. Kantnál hasonlóképpen a modalitásnak két kategoriálisan különböző (vagyis tisztán heterogén) fajtájaként jön számításba az ítéletek asszertorikus és apodiktikus jellege, *jóllehet* egyébként az er-

zárólagossága *homogén* szemléleti teret próbál teremteni (minthogy eleve kitagad abból mindent – újfent csak az elv erejénél fogva –, ami abszolút lenne). Ezzel szemben Wittgenstein szemléletében, ha jól értem bölcseleti víziójának jellegét, a bizonyosságokként fungáló „tudás-abszolútumok" a maguk meghaladhatatlan esetlegességében adódnak a tapasztalati állítások kontinuumán belül, és éppen az általuk megnyilvánuló *inhomogenitás* megértése a probléma.

Az inhomogenitás képzetének kísérletei azt tanúsítják Wittgenstein részéről, hogy a „tudás" szó használatakor, illetőleg a „Tudom"-szignálú állítások esetében kiütköző problémával egy „minden mértéket meghaladó tényként" vetett számot, olyan tényként, amelynek felfogásához hiányzik a konceptuális *minta*.[122]

A következőkben az inhomogén tudás-képzetre vonatkozó minta-keresés gondolati számításainak[123] két kalkulu-

kölcsi érzületről való megbizonyosodás gyakorlatának egész felfogása (beleértve az utolsó időszak két fontos fejleményét: az antropológia szerepének fölértékelését és a történeti hitképzetekhez való introduktív viszonyt) egyértelműen azt tükrözi, hogy Kant a legmesszebbmenőkig számot vetett a conditio humana adta relativitással.

[122] Ezzel a *Filozófiai vizsgálódások* egy helyére utalok: „191. »Olyan ez, mintha a szó egész használatát egy csapásra meg tudnánk ragadni.« – Például mint *mit?* – Nem *képes-e* tán az ember a használatot – bizonyos értelemben – egy csapásra felfogni? És *milyen* értelemben nem vagy erre képes? – Ez éppolyan, mintha valamely még sokkal közvetlenebb értelemben is képesek volnánk »egy csapásra megragadni«. – De van hozzá mintád? Nincsen. Csupáncsak ez a kifejezésmód kínálkozik számunkra – egymást keresztező képek eredményeképp. 192. Nincsen mintád ehhez a minden mértéket meghaladó tényhez, és elcsábulsz, hogy felettes-kifejezést használj. (Filozófiai szuperlatívusznak lehetne ezt nevezni.)" FV 119. o.

[123] Lásd a *Letzte Schriften* egyik megjegyzését: „519. (Olykor »gondolatkísérleteket« végzek. Holott nem éppen kísérletek. Sokkal inkább számítások.)" In *Werkausgabe*, id. kiadás, Bd. 7. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, 418. o.

sát – a történet két főszereplőjét – szeretném előtérbe állítani. Ezek: a *bizonyosság* (Gewißheit) és a *biztosság* (Sicherheit). Mindkettő a tudás állapotának tanújele, jóllehet nem azonos vele. Ám míg a bizonyossággal mindvégig akként vet számot Wittgenstein, mint ami – a tudáskontinuum valamely szegmenseként – egyértelműen az ismeretek tanának mátrixán *belül* lokalizálandó, addig a biztossággal mintha nem így állna a dolog, hiszen, mint írja: „A »tudás« és a »biztosság« különböző *kategóriákba* tartoznak."[124]

A tudásról szólva általában a hitelesítés két feltételét hangsúlyozza Wittgenstein. Ha valaki tud valamit, akkor egyrészt meg kell tudnia válaszolnia a „Honnan tudja?" kérdést (tehát a tudás lehetősége megmutatható), másrészt a megválaszolásnak „általánosan elismert alaptételek segítségével kell történnie" (tehát az igaznak-tartás döntése ellenőrizhető)[125]. Ezek az elvek elég világosak ahhoz, hogy egy jóval kényesebb kérdés felé forduljunk: vajon a Gewißheit és a Sicherheit valóban külön szereplőnek tekintendő-e? Nem azért beszélek a dolog kényességéről, mivel itt az értelmezésnek különösen kijut az áttételes megértésből, minthogy különféle szóhasználatokat jelző fogalmaknak egy sajátos (wittgensteini) használatából kellene fogalmi következtetéseket levonnia, hanem mert a fogalomhasználat határait itt sokkal inkább jelzik keresővonalak, mintsem éles kontúrok.[126]

[124] B 82. o. (308. §)

[125] Lásd például B 146. o. (550. és 551. §)

[126] A magyar fordítások – Neumer Katalin munkái, amelyekről egyébként csak az elismerés hangján szólhatok – néhány kivételtől eltekintve nem tesznek különbséget a Gewißheit és a Sicherheit fordításában.

Mi tagadás, sok helyütt e két fogalom ekvivalens használatának tűnik (mindkettőben meggyőzöttségünk kétségtelensége fejeződik ki, mindketten a nyelvjáték alapjaihoz tartoznak, egyaránt van tartamuk és van fokuk, mely egy állítás kétségbe-nem-vonásának fennállását és mértékét jelzi stb.). Vannak azonban esetek, ahol a használat eltérő. *A bizonyosságról* három paragrafusából idézek, ahol e fogalmak együtt találhatók. (A kiemelések túlnyomórészt tőlem származnak – *H. O.*)

1. példa

> Kinek mondja valaki, hogy tud valamit? Önmagának vagy valaki másnak. Hogyha önmagának mondja, miben különbözik ez attól a megállapítástól: ő *bizonyos* (gewiß) abban, hogy valami így van? Abban nincs szubjektív *biztosság* (Sicherheit), hogy valamit tudok. Szubjektív a *bizonyosság* (Gewißheit), de nem a tudás. Hogyha tehát azt mondom magamnak, hogy »Tudom, hogy két kezem van«, és ez nemcsak a szubjektív *bizonyosságomat* (Gewißheit) kell hogy kifejezésre juttassa, akkor meg kell tudnom bizonyosodni arról, hogy igazam van. De ezt nem tudom megtenni, mivel az, hogy két kezem van, nem kevésbé *bizonyos* (gewiß) azelőtt, hogy megnéztem őket, mint azután.[127]

2. példa

> Hogy ebben [ti. a tudományok valamely konkluzív tételében mint egy meghatározott használatra szolgáló eszközben – *H. O.*] egészen *biztosak* (sicher) vagyunk, ez

[127] B 69. o. (245. §)

nemcsak azt jelenti, hogy minden egyes ember *bizonyos* (gewiß) benne, hanem hogy egy közösséghez tartozunk, amelyet a tudomány és a nevelés köt össze.[128]

3. példa

„Tudom, hogy ez milyen fa. – Ez egy gesztenyefa."
„Tudom, hogy ez milyen fa. Tudom, hogy egy gesztenyefa."

Az első kijelentés természetesebben hangzik, mint a második. Másodszorra csak akkor fogja az ember a „Tudom"-ot mondani, ha a *bizonyosságot* (Gewißheit) különösen hangsúlyozni akarja; például, hogy egy ellenvetést megelőzzön. Az első „Tudom" körülbelül ennyit jelent: Meg tudom mondani.

De más esetben lehetne az „Ez egy…" megállapítással kezdeni, és aztán egy ellenvetésre válaszolni: „Tudom, hogy ez milyen fa", és ezzel a *biztosságot* (Sicherheit) hangsúlyozni.[129]

Ha ezeket a példákat szemügyre vesszük, láthatjuk, hogy mégis van némi különbség a Gewißheit és a Sicherheit használatának módjában. Talán odáig is elmehetünk, hogy van némi *többlet* a Sicherheit használata teremtette fogalmi térben a Gewißheit reprezentálta képzetkörhöz képest – a „biztosság" és „bizonyosság" terminológiai distinkciója ezt a különbséget és többletet próbálja kifejezésre juttatni magyarul. Bizonyosságról (Gewißheit) inkább akkor beszél Wittgenstein, ha egy állítás megingathatatlanságában, szi-

[128] B 80. o. (298. §)
[129] B 156. o. (591. §)

lárdan állásában, kétségbe-nem-vonásában annak *intern* („szubjektív" vagy személyes) vonatkozását hangsúlyozza. Az idézett példák közül az első kettő feltétlenül ilyen értelmű különbségre vall; vagy hogy egy újabbat is idézzek: „Teljes bizonyossággal (Gewißheit) cselekszem. De ez a bizonyosság (Gewißheit) a sajátom."[130] (Ami a harmadik példát illeti, ott ez a vonás kevésbé transzparens. Annak a csekélynek látszó, ám igen fontos különbségnek a jelentőségét, ami egy ellenvetést megelőzendő vagy pedig egy ellenvetésre válaszolva hangsúlyozza a kételynélküliséget – nagyjából annyi eltérést hordozva, amennyi az „ismeretes" és a „magától értetődő", avagy a „nincs kétségem felőle" és az „ez nem is lehet kétséges" között van –, csak a később kifejtendők igazolhatják.) Előrebocsátom a félreértések elkerülése végett: nem azt állítom, hogy Wittgenstein „szubjektív bizonyosságokat" akarna szembeállítani ily módon valaminő „objektív biztossággal". Ilyesmiről szó sincs, hiszen amiket „Tudom"-szignálú állításokként tartunk igaznak, azok között sem tárgyi tartalmukat, sem modalitásukat illetően nem tehető ilyen különbség; azokat mi magunk tartjuk biztosan – bizonyosnak. Az intern vonatkozáson azt értem, hogy a Gewißheit fogalmánál a következő használat a domináns: az adott állítást én magam *úgy ismerem*, mint bizonyosat – és ekképpen „tudom" annak. „A »Tudom« jelentheti ezt: már ismert (bekannt) számomra – de ezt is: bizonyosan (gewiß) így van." „Tudom = Mint bizonyosat ismerem (gewiß bekannt)."[131]

De mit jelent valamit bizonyosként *ismerni?* „A »bizo-

[130] B 54. o. (174. §)
[131] B 154. o. (582. §), 74. o. (272. §)

nyos« (gewiß) szóval a teljes meggyőződést, minden kétely hiányát fejezzük ki, és megkíséreljük a többieket meggyőzni vele. Ez *szubjektív* bizonyosság (Gewißheit)."[132] A bizonyosság kifejezése tehát valami olyasmit jelent, hogy nekünk magunknak nincs kételyünk az állítás igaznak-tartására nézve, tudatában vagyunk annak, hogy a kételynek – még ha ilyet lehetséges volna is megfogalmazni – tapasztalataink, verifikációnk, kételkedésünk rendszerében[133] nem volna értelme: „»tudni« itt annyit tesz: a bizonytalanság (Ungewißheit) kifejezése értelmetlen".[134] Ennek értelmetlenségét pedig *onnan* tudjuk, hogy egyes szavakat vagy állításokat éppen így használunk, és nem másként. „Ugyanazzal a bizonyossággal (Gewißheit), amivel *bármilyen* matematikai állítást elhiszünk, azt is tudjuk, hogy hogyan kell az »A« és »B« betűket kimondani, hogy hogy hívják az emberi vér színét, hogy a többi embernek van vére, és azt »vér«-nek nevezik." „*Így* számolunk, egy számítást ilyen körülmények között mint feltétlen megbízhatót, bizonyosan (gewiß) helyeset *kezelünk*."[135] A kételynek tehát arra nézve, amit bizonyosságunkként tartunk számon, a *használat* evidenciájánál „van vége", hiszen: „Maga a kételkedésnek a játéka már előfeltételezi a bizonyosságot (Gewißheit)."[136]

Vajon nem ugyanezt a jelentést fedi-e le mégis a Sicherheit fogalmának használata? Nem teljesen. Ha szemügyre

[132] B 57. o. (194. §)

[133] „Nem vagyok bizonyosabb (gewisser) szavaim jelentésében, mint bizonyos ítéletekben. Kételkedhetem-e abban, hogy ezt a színt »kék«-nek hívják? A kételyek (kételyeim) rendszert alkotnak." B 41. o. (126. §)

[134] FV 136. o. (247. §)

[135] B 90. o. (340. §), 20. o. (39. §)

[136] B 39. o. (115. §)

vesszük a korábban idézett három példát a Gewißheit és a Sicherheit párhuzamos használatára, akkor azt látjuk, hogy valamennyiben feltűnik *problémaként* a „bizonyos vagyok benne" állításának másféle lehetősége, mint amit a Gewißheit fogalma fölmutatott. (Külön is hangsúlyozom e lehetőség nyitott kérdésként való számbavételét, valamint azt, hogy ez nem valami „még biztosabb" érzésnek vagy lelkiállapotnak a lehetősége, még ha Wittgensteinnek olykor szinte erőnek erejével kell visszaparancsolnia magát arról az útról, hogy valami ilyesfélének tudja be.) A kérdés arra irányul, hogy a „Tudom"-szignálú állításokban a kétségbevonás hiányát lehet-e a „bizonyosnak ismerem" értelmétől eltérően a „*biztosan tudom*" értelmében venni. Jócskán vannak paragrafusok, melyek egybevágnak a kérdésnek ezzel az irányultságával.[137] A bizonyosság (a „bizonyosnak ismerem" állapota) a kétségbe-nem-vonás határ-

[137] Hogy az idézeteken belül milyen mozzanatokra gondolok, azt a kiemelésekkel jelzem: „A »bizonyos« (gewiß) szóval a teljes meggyőződést, minden kétely hiányát fejezzük ki, és megkíséreljük a többieket meggyőzni vele. Ez szubjektív bizonyosság (Gewißheit). *De mikor bizonyos* (gewiß) *objektíve valami?* – Amikor nem lehetséges tévedés." (B 194. §), „Ha minden egy hipotézis mellett szól is, és semmi sem ellene – akkor *vajon objektíve bizonyos-e* (gewiß)?" (B 203. §), „De hogy az embereknek mi tűnik értelmesnek vagy értelmetlennek, az változik. Egyes időkben az embereknek értelmesnek tűnik valami, ami más időkben értelmetlennek tűnt. És fordítva. De nincs itt vajon *objektív ismertetőjegy?*" (B 336. §), „…ezt a biztosságot (Sicherheit) [ti. azt, amelyben »Tudom« nem a még küszködő, hanem a nyugvópontra jutott biztosságot fejezi ki – *H. O.*] mint olyan valamit akarom fölfogni, ami *túl van jogosulton és jogosulatlanon;* tehát mint valami animálisat." (B 359. §) „Az »Azt hiszem, hogy tudom« nem kellene hogy a bizonyosság (Gewißheit) alacsonyabb fokát fejezze ki. – Igen, de az ember nem szubjektív biztosságot (Sicherheit) akar kifejezni, nem is a legnagyobb biztosságot (Sicherheit), hanem azt, hogy úgy tűnik, bizonyos állítások *minden kérdés és minden gondolkodás alapjában* benne rejlenek." (B 415. §) „Itt valami *általános* van; nem csak valami személyes." (B 440. §) „A »Nem tévedhetek stb.« kijelöli állításom

pontjául a nyelvhasználat gyakorlatából, kétely-eszközeink és tapasztalataink egészéből fakadó evidenciát jelöli meg, de csak mint e határkijelölés *okát*. Ezzel szemben a biztosság felvetése (a „biztosan tudom" problematikus kérdése) valami ettől eltérőre – nem mondom, hogy ezen túlira – irányul, a bizonyosság *alapjára:* „a korábbi tapasztalat nyilvánvalóan lehet jelenlegi bizonyosságom *oka;* de alapja-e annak?" „Ez a játék beválik. Ez lehet oka annak, amiért játsszák, de nem az alapja."[138]

Ám azt önmagában még semmitmondó, sőt talán félrevezető is volna állítani, hogy a bizonyosság a kétségbenem-vonás okához kapcsolódna, míg a biztosság annak alapjához – mintha volna itt az „okon" *túl* még valami („alap"), amire rá kellene kérdezni a bizonyosnál még biztosabb tudás vagy érzés reményében. Nem, a biztosság fogalmának nem keresztszülője sem a metafizika, sem a pszichológia. A biztosság többlete nem ontológiai vagy érzéstöbblet a bizonyosság fogalmához képest, hanem annak többlete, hogy megkísérel *számolni* egy olyan esetkülönbséggel vagy egy olyan határral – ha az mégoly bizonytalan is –, amilyennel a bizonyosság nem számolhat: „A »Tudom…« jelentheti azt: »Nem kételkedem…« – de ez nem jelenti azt, hogy a »Kételkedem…« kifejezés *értelmetlen*, hogy a kétely logikailag lehetetlen." „Vannak esetek, amelyekben a kétely értelmetlen, és mások, amelyekben logikailag lehetetlennek tűnik. És, úgy tűnik, nincs közöttük éles határ."[139]

helyét a játékban. De lényegileg rám vonatkozik, nem *a játékra általában*." (B 637. §)

[138] B 114. o. (429. §), 127. o. (474. §)

[139] FV 318. o., B 121. o. (454. §)

Ennek alapján megkockáztatható: a bizonyosságé a kétségbe-nem-vonásnak az a pozíciója, hogy a kétely értelmetlen – vagyis amikor *nincs* kételyünk (mert az adott nyelvjátékunk gyakorlatában nem tud kételyünk támadni); ám van pozíció, veti fel Wittgenstein, hogy a kétely kifejezése is értelmetlen – vagyis amikor *nem lehetséges* kétely (mert hiába is tudna kételyünk támadni). Utalva a korábban említett harmadik példára: ezért nem fedi ugyanazt az esetet, ha bármi kételynek elejét véve hivatkozunk bizonyosság-kompetenciánk kétségbevonhatatlanságára (minthogy a dolog „ismeretes"), illetve ha bármi kételyt lehetetlenként utasítunk vissza, mert biztosak vagyunk benne, hogy a dolog „magától értetődő", azaz hiába is történt meg vagy történne meg a kétely kifejezése. Az előbbi a bizonyosság esete, az utóbbi a biztosságé.

Amikor tehát Wittgensteinnél a biztosság (Sicherheit) fogalmának *extern* (objektív-általános vagy logikai) vonatkozású használatát vélelmezem, akkor ezen egy műveleti kiterjesztést értek a bizonyosság szó (Gewißheit) használatához viszonyítva, mely arra az eshetőségre is kiterjed, amikor a „biztos vagyok" kinyilvánításának logikailag szükségszerű alapjai kényszerítik ki, hogy a biztosság objektív legyen.[140] Más szóval, a wittgensteini gondolatmenetek azzal az esettel is számolnak, amikor „nem én döntöm el" a kinyilvánítás helyénvalóságát, még azon a módon és abban a mértékben *sem*, hogy a bizonyosság, a „bizonyosnak ismerem" evidenciáját mutatom föl e helyénvalóság melletti

[140] „»Vannak számomra alapok, melyek kikényszerítik biztosságomat.« Ezek az alapok teszik a biztosságot objektívvé. 271. Hogy mi megfelelő alap mire, nem én döntöm el." B 74. o. (270. §)

döntésem okául. Ám nem abban az értelemben számolnak egy ilyen lehetőséggel, mintha magát a bizonyosságot lehetne „tudni" (ott csak a használat ismeretét lehet megmutatni), hanem arra kérdezve, hogy amikor valamilyen bizonyosságra *ráhagyatkozom* és úgyszólván e ráhagyatkozás biztonságában cselekszem, élek, gondolkodom, akkor vajon ennek a biztonságnak a kétségbevonhatatlansága felől lehet-e tudásom. A „Mire lehet hagyatkoznom?"[141] kérdését ilyen értelemben tartom a wittgensteini vizsgálódások *alap*kérdésének.

De valójában *mit* mérlegelnek Wittgenstein jegyzetei, amikor a biztosság fennállásával próbálnak számolni? A feleletet a magam részéről inkább a válaszkeresés módjára nézve vélem megadni, mintsem a válasz tartalmát illetően. Wittgenstein, meglehet, valami nagyon hasonlót keres, mint amit például Husserl vagy Kant kísérletei is vizsgálódásuk tárgyává tettek, csakhogy ő olyan módon próbálja keresni a kétségbevonhatatlant, amely nem veszi alapul sem az előzőnél domináns differenciát a „valóságos" és „szükségszerű" között, sem az utóbbinál alapvető különbségtételt „tudás" és „hivés" között – pontosan ez az értelme annak az *eljárásnak*, hogy a vizsgálódás az inhomogenitás szemléleti terében mozog.[142] A kérdés inkább az, hogy végül is ebben a térben hogyan helyezkedik el a biztosság fogalma? Wittgenstein azt írja: „Aki, mint Moore, azt

[141] B 135. o. (508. §)

[142] Ami ez utóbbi különbségtételnek mint kiindulópontnak az elutasítását illeti, lásd B 20. sk. (42. §): „Úgy vélni, a »hinni« és a »tudni« szavaknak különböző állapotok kell hogy megfeleljenek, olyan lenne, mintha azt hinnénk, hogy az »én« szónak és a »Ludwig« névnek különböző emberek kell hogy megfeleljenek, mert a fogalmak különbözőek."

mondja, hogy *tudja*, hogy… – az megadja a bizonyosságnak (Gewißheit) azt a fokát, amivel valami bír a számára. És fontos, hogy e foknak létezik maximuma."[143] Ami ezt a fokot, a „bizonyossági érték" (Gewißheitswert) maximumát képviselné (tehát nem azt mondom, hogy „megadná", hanem hogy *tanúsítaná*), az a biztosság (Sicherheit). Megmutatná – a „Tudom" szó használata révén –, hogy mely esetben hagyatkozom rá úgy valamire (minden kételyt lehetetlennek tartva), mint evidenciára.

Ám amikor bizonyosságomnak *tartok* valamit, az mégiscsak a mellette való kiállásom döntése. Más szóval, ennyiben még „én döntöm el" a bizonyosság ügyét (hogy Wittgenstein szóhasználatára utaljak), hiszen ahhoz, hogy „bizonyosként ismerjem", előbb kétségbevonhatatlannak kell elismernem. „Ha valaki azt mondja, hogy semmilyen tapasztalatot sem fog az ellenkező bizonyítékaként elismerni (anerkennen), akkor ez mégis egy *döntés*. Lehetséges, hogy ezzel ellentétesen fog cselekedni.[144]" A bizonyosság eredeténél ilyen értelemben mindig jelen van ugyanaz a mozzanat, amely a tudást is konstituálja, hiszen: „A tudás végső soron az elismerésen (Anerkennung) alapul."[145] Ugyanakkor a bizonyosság annyiban mégsem tudás, hogy neki nem adatik meg az általános érvényű igazolás lehetősége (amivel persze még a legszilárdabbnak hitt matematikai tudás is csak hivalkodik olykor Wittgenstein szerint): neki „a semmi előtt" kell állnia a kételyével. Az, *hogy* az ember tud valamit és *hogy* bizonyos abban, a nyelvjáték alapjához tarto-

[143] B 102. o. (386. §)
[144] B 98. o. (368. §)
[145] B 101. o. (378. §)

zik, s mint ilyen túl van azon, hogy maga igaz legyen vagy ne legyen igaz. Ellenben *amit* tudhatunk, abban tévedhetünk is, és *ami* bizonyosságunk, annak ellenkezője szerint is élhetünk. (Moore is azt felejtette el, mondja többször Wittgenstein, hogy létezik olyan: „azt hittem, hogy tudom…")

A bizonyosságnak egyetlen „animális", elismerésen és döntésen túli támasztéka lett volna: ha tetten lehetett volna érni a *biztosság* igazolható pozícióját. Azt a helyzetet, amikor a bizonyosságban munkáló kétségbevonhatatlanságra a kétely logikai lehetetlensége ad alapot. Úgy tűnik, e pozíció *nyitott* lehetősége volt Wittgenstein saját pretenciója.[146] Erről a követelt biztosságról azonban egyre inkább az világlik ki a wittgensteini jegyzetekből, hogy nem tudás, még annyira sem, mint a bizonyosságban birtokolt vagy birtokolni vélt ismeret. Hiszen a biztosságban munkáló kétségbevonhatatlanság csak és kizárólag a „biztos vagyok benne" beállítódásának (saját beállítódásomnak) tud bizonyulni, és csak e ráhagyatkozás maximumának tanújeleként veendő. Ám még ennyiben sem *igazolója* egyes bizonyosságaim valóságának, mint ahogy annak sem, hogy amit saját bizonyosságomként ismerek, az vajon megfelelő alap-e valamire vagy sem.

Ezzel mintha az hallatszana ki a wittgensteini labirintus mélyéről: igen, *van* valami, amit nem az ember dönt el. Saját bizonyosságának szilárdságát, azaz annak megingathatatlanul biztos meglétét (a biztosságot) nem az ember dönti el. Az ugyanis az életétől függ és magában az életében mu-

[146] B 145. o. (549. §): „A pretenciók – jelzálogok, melyek a filozófus gondolkodói képességét terhelik."

tatkozik meg. Csupán *döntenie* van joga egyes bizonyosságai mellett, vagyis a mellett, hogy miket ismer el bizonyosságaiként (és ezt a jogot Wittgenstein külön is hangsúlyozza[147]) – de nincs joga bizonyosságként *tudnia* őket. Erre csak biztosságuk, biztos meglétük általános érvényű igazolása teremthetne alapot. Ám ilyen igazolást Wittgenstein nem ismer, igaz, ennek lehetetlenségét sem ismeri el. Tudni tehát csak ennyit tudhatunk bizonyosságainkról: biztos voltuk alapjául legfeljebb ama *hit* szolgál, hogy a beléjük vetett hit megalapozott vagy hogy megalapozható. Az „*abszolút* biztonság élménye", a biztosság tehát a hit[148] – csakhogy a hit nem gondolkodás.[149] Mondhatni: végső soron mindig az embernek kell elismernie azt, *amit* tud, de végső soron soha nem ő dönti el, *hogy* tudjon. „Mindig a természet kegyéből származik, ha az ember tud valamit."[150]

Végül is, meghaladhatatlan-e *A bizonyosságról* „enigmája" a bizonyosságként vett tudásra és annak fundamentumára nézve? Elméletként igen. Az a pretenció, hogy az igazolás számára elérhető a biztosság pozíciója, mely felette áll a nyelvi perspektivitás és interszubjektivitás viszonylagosságának, elméletileg csak inkoherens módon

[147] Lásd B 175. o. (663. §): „Jogom van (ich habe ein Recht) azt mondani, hogy »Ebben nem tévedhetek«, akkor is, ha tévedésben vagyok."; 145. o. (549. §): „Helytelen volna azt mondani, hogy csak akkor mondhatom: »Tudom, hogy ott áll egy fotel«, ha ott áll egy fotel. Természetesen csak ekkor *igaz*, de jogom van arra (ich habe ein Recht), hogy azt mondjam, ha *biztos* (sicher) vagyok benne, hogy ott áll, akkor is, ha nincs igazam."

[148] Lásd FV 323. o.: „A biztosságról (Sicherheit), a hitről olykor szeretnénk azt mondani, hogy a gondolatot festi alá…"; Ludwig Wittgenstein: Előadás az etikáról, ford. Babarczy Eszter, *Nappali ház*, 1990. 1. sz., 10. o.

[149] FV 221. o. (574. §)

[150] B 135. o. (505. §)

férhet meg a nyelvjáték megalapozhatatlanságával, azaz a nyelvhasználatban kiütköző relativitással, mi több, egyenesen ellentmond neki. A kései wittgensteini *filozófia* ennyiben kétségkívül inkoherens. Ám a kései wittgensteini *filozofálás*, vagyis maga a gondolati történésmenet, a gondolati „számítások" adta történet, melynek eseménysorát, mint egy intellektuális naplót, úgy rögzíti *A bizonyosságról* 676 paragrafusa, ennek ellenére mégis a lehető legkoherensebb. A biztosság pretenciója ugyanis – hogy a nyelvjáték relativitásának ellene feszülve tudásként lelje fel a bizonyosságok alapját – e történetnek éppen hogy nem szétzilálója, hanem legmakacsabb ösztönzője és legszilárdabb foglalata. Mert kérdésre-ösztönzés és történetfoglalat minden filozófia legbensőbb *konfliktusa*, amely a meggondolt, felelősségteljes filozofálás során újra és újra felszínre tör, megoldhatatlanul.

5. A BIZONYOSSÁGOKAT FELEMÉSZTŐ MEGBIZONYOSODÁS (NIETZSCHE)

Mennyiben ellenpontja ezeknek a kritikai alapállású bizonyosság-elképzeléseknek Friedrich Nietzsche felfogása, egyáltalán: mennyiben társítható hozzájuk? Mielőtt erre a kérdésre megpróbálnánk válaszolni, érdemes megállni és szemügyre venni az eddig tárgyalt szemléletek főbb sajátosságait és jellemző különbségeit. A kritikai szemléletben (s e felé voltaképpen már Descartes megtette a legfőbb lépéseket) a bizonyosságok egész kérdése nem úgy merül fel, hogy miként fedezhetjük fel a legfőbb létező által hordozott legfőbb predikátumokat, amelyek már megvannak va-

lamilyen módon, tőlünk függetlenül, valamely alany (szubjektum) tulajdonaként. A bizonyosságok egyre kevésbé tulajdonai valaminek, hanem – *tulajdonítások*. E változásnak korántsem az az értelme, hogy a bizonyosságról való gondolkodás, úgymond, szubjektivizálódott volna. Egy ilyen beállításban éppen a bizonyosság kérdésének kritikai perspektívájú dilemmája veszne szem elől, amely nagyjából így fogalmazható meg: ha minden csak képzeteim által adott számomra, van-e egyáltalán igazolási eljárása egy olyan képzetnek, amelynél a meglétet, a létezést „nem én döntöm el", és/vagy amely nélkül nem vagyok képes elgondolni, hogy az legyek, akinek tudom magam. A bizonyosság kritikai problémája többé nem a tételek, képzettartalmak stb. ihletett fellelésének vagy agyafúrt leszármaztatásának kérdése (mintha csak prédikátumai lennének egy evidens módon létező alanynak), hanem elsősorban a legszilárdabb képzetaffirmációt hitelesítő *művelet* problémája.

E műveletek természetesen már az eddig szóba került esetekben is igen különbözőek. Husserlnél az epokhék következetes beteljesítésében, Kantnál a külső és belső „próbakövek" által ránk rótt önvizsgálatban öltenek testet, Wittgensteinnél pedig ama kérdések megfontolásában és (sokszor reménytelennek tűnő) eldöntésében, hogy bizonyos állításainkkal szemben „van-e kétely" bennünk, illetve „lehetséges-e kétely" egyáltalán. Azonban még nagyobb és jelentőségteljesebb különbség adódik abból, ha egyrészt megvizsgáljuk, hogy a bizonyosságról való gondolkodásukat, beszédmódjukat mennyiben uralja a tételező-kinyilvánító (tetikus) és mennyiben az önmagát is felülvizsgáló, kísérleti (experimentális) jelleg – azaz mennyire probléma számukra, hogy a megbizonyosodás mint *konkrét* gyakorlat miként vihető ke-

resztül –, másrészt ha megnézzük, hogy ez utóbbi, az experimentális megbizonyosodás mennyiben terjed ki valamilyen nem-szisztematizálható, az intellektus által előrejelezhetetlen módon adott „*személyesre*”.

Ezek az elgondolások a megbizonyosodás legfőbb instanciáira nézve látszólag nem állnak olyan messze egymástól, hiszen bármily kevéssé egyneműek a mércék (lévén, hogy különböző mértékben játszanak szerepet bennük az elfogadhatóság tudományos, köztudatbeli, nyelvhasználati stb. kritériumai), mégis közülük valamennyi elgondolás számára kiemelkedik a *logika*. Legalábbis végső pretenciójukat tekintve mindenképpen ez a fő mérce számukra. Husserl a transzcendentális ego apodiktikus bizonyosságát logikailag vélte megalapozhatónak, és egész teleológiája a „lét konkrét logikájának” fellelésére irányult, Wittgenstein egyedül a kétely lehetőségének logikailag kizárt eseteit tudta volna a biztosság megmutatkozásának tekinteni, miként Kantnál is logikailag kondicionált az, ami az ítéletek legfőbb – formális, formaadó – mozzanatát alkotja. Ennek ellenére, megítélésem szerint a filozófiai különbségek elég jelentősek közöttük ahhoz, hogy paradigmatikus eltérésekről lehessen beszélni.

Husserl, Kant, Wittgenstein – három különböző út. Husserlnél (mint az például az „igazságkérdésnél” egyértelműen kiviláglott) az asszertorikus és apodiktikus bizonyosságok az epokhék tételezett aktusainak, véghezvitelének és nem a személyes megbizonyosodás kísérletének hozadékai. A személyesség nemigen kap helyet teleológiájának nagyszabású horizontján, és ha a *persona* nyomai – annak valódi, konkrét tartalmában – fel is tűnnek olykor (emlékezhetünk a bizonyosságok megváltoztatásának ne-

hézségéről és az anonim bizonyosságok meglétéről írottakra), csak annál lényegtelenebb mozzanatokként enyésznek el a teleológiai létezőként vett *ego* logikájában és az epokhék megváltó rendszerében.

Husserlnél nem múlik semmi a személyes megbizonyosodás experimentumán, Wittgensteinnél ellenben semmi nem tud máson múlni. Igaz, éppen hogy nem valami személyes múlik ezen a megbizonyosodáson. A kísérlet tétjét számára, láthattuk, nem a pszichológia vagy a teológia adja meg, hanem a tudáselmélet és a logika. E vizsgálat benső paradoxonát talán így lehetne összefoglalni: egy *interperszonális* közeget (a személy iránt közömbös nyelvet) kutatva-analizálva megvizsgálni, hogy a *legperszonálisabban* jelenvaló (legsajátabb módon evidens, még csak meg sem ingathatóan, „leghitszerűbben" biztos) mozzanatoknak lehetséges-e *nem-perszonális* (a legteljesebben személytelen: logikai) leírása.

Kant megintcsak más eset. Bizonyosságfelfogása nem kötődik olyan erősen a certitudo-hagyományhoz, mint az Husserlnél és Wittgensteinnél megfigyelhető. Náluk a bizonyosság merituma kizárólag a tudás. A tudás, amely a kételynélküliség végül elért epokhéjával elhozta Husserl számára az abszolút biztonságot, míg Wittgensteinnél megmaradt a kétely logikai lehetetlenségének végül el nem ért végpontja – örök kérdésként és ígéretként. Természetesen Kant is tudásként érti a bizonyosságot (ha valami bizonyosság lesz számunkra, az csak szavatolt tudásból fakadhat), de mélyen probléma számára az észfogalmak sajátos (meghazudtolhatatlan) *bizton-megléte* vagy éppen biztonságba helyezése. Ezeket tudni – szemlélet híján – semmiképpen sem tudjuk, legfeljebb kikövetkeztetjük vagy egyszerűen választjuk őket, ennek ellenére, a „melior est

conditio possidentis" elvének támasztékával, ezzel a negatív hittel mégis szilárdabban képesek állni bármely tudásnál. Ennélfogva pedig éppúgy kérdés számára az, hogy ezen *meggyőződések* valódi fennállásáról, meglétéről miféle megbizonyosodási művelet tanúskodhat, mint az, hogy lehetséges-e egyáltalán ilyen tanúsítvány – immár a logikai instancia mellett –, amely közvetlenül irányulna valami teljességgel „személyesre", az adott cselekedet vonatkozásában (aktuálisan) fennálló érzületre. Kantnál még jelen van valamiféle különös megbizonyosodási-ítélkezési alternatíva a logikai alapú – vagy inkább eszményű – ítélkezés mellett, ilyenről Husserl vagy Wittgenstein filozófiája már nem tud.

Mindezek után az első kérdés, amely Nietzsche kapcsán nyilván felvetődik az olvasóban, hogy egyáltalán mit keres itt Nietzsche, a bizonyosság lehetőségét mint tényleges problémát vizsgáló kritikai filozófusok társaságában, hiszen ő köztudottan eleve kétségbe vonta a meggyőződést keltő és fenntartó hitek megalapozottságát, agnosztikusa volt a „bizonyosságoknak", kárhozatosnak tartotta az „igazság akarását", amiképpen megvetette a lélek vagy a szellem biztonságára áhítozó nyárspolgárokat, e vágyódás összes filozófus és „dezangelista" haszonlesőjével, sőt manipulátorával egyetemben. Való igaz, Nietzschét közvetlenül a bizonyosság (biztonság) kérdése nemigen izgatta, különösen önmagában vizsgálandó, általános filozófiai problémaként nem. Hogy milyen kevésre mennénk nála, ha pusztán a „fogalmak kolumbáriumának"[151] fölnyitásával

[151] A képet *A nem-morálisan felfogott igazságról és hamisságról* című írásában használja Nietzsche (ford. Tatár Sándor, *Athenaeum* I. [1992] 3. sz. *A francia Nietzsche-recepció,* szerk. Bacsó Béla, 12. o.).

próbálnánk kísérletezni a „bizonyosság" jelzetű rekesznél, arra csak egyetlen, éppen témánkba vágó példa *A vidám tudomány*ból. Ha valaki elolvassa a 2. aforizmát *(Az intellektuális lelkiismeret)* az első könyvből, majd pedig a 347. aforizmát *(A hívők és igényük a hitre)* az ötödik könyvből, akkor a „*bizonyosságra való vág*ynak" (Verlangen nach Gewißheit) látszólag homlokegyenest ellenkező megítélésével találkozik Nietzschénél. Az előbbiben éppen ez az igény tünteti ki a többre hivatott embert a közönségessel szemben, a másodikban viszont ugyanez nem más, mint a gyengeség szimptómája, a teremtésre való képtelenségé. Érdemes ugyanakkor felfigyelni rá, hogy az első esetben a bizonyosság-igény a „legbensőbb szükséggé" váló intellektuális lelkiismeret tanújeleként értékelődik föl (és az önreflexió egy sajátos *aktusára* vonatkozó fogalom), míg a másodikban az – akár vallási, akár tudományos-pozitivista horizontú – hiedelmek konzerválásának igényeként értékelődik alá (mint egy olyan *diszpozícióra* vonatkozó fogalom, amely éppen az említett önreflexiót zárja ki). A két passzus között nincs tehát ellentmondás, legfeljebb a kissé hanyag szóhasználatot lehetne Nietzsche szemére hányni – de hát pontosan ez a fajta fogalom-pedantéria nem érdekelte őt. Nem foglalkoztatta a bizonyosság állítólagos „mibenléte", foglalkoztatta ellenben, hogy milyen szemlélet *(„alapbizonyosság")* ad alapot a tévedések szükségszerűségének kimondására, és hogy az ember számára miféle próbatétellel ér fel az önmagáról való *megbizonyosodás* aktusa, amely éppen biztonságot és formulázható bizonyosságot ad legkevésbé.

Nietzsche pályáján a bizonyosság kérdése az 1880-as évek elejéig nem tűnik problematikusnak. Nyugvóponton

van, világos, tisztázott pozícióban. A posztromantikus indulás írásaiban az örök létesülés (Werden) hérakleitoszi világával szemben a tiszta *komplementaritás* helyzetét foglalja el – az apollóni princípium elemeként a dionüszoszi princípiummal szemben, a történelemfeletti szférák (vallás, művészet) történetietlen elemeként a történeti szférákkal szemben –, mint a cselekvés elengedhetetlen evidencia-talapzata, mint a cselekvő horizontjának nélkülözhetetlen rögzítettsége és zártsága. Az 1870-es évek közepétől kezdve viszont a bizonyosság egyre inkább az intellektuális elkorcsosulás szimptómájaként jelenik meg, egyre inkább a létesülés világának tiszta *oppozícióját* testesíti meg, minden téveszme, bigott megrögzöttség, kicsinyes bosszúvágy forrását – a morális előítéletek, hitbéli meggyőződések emberi, túlontúl emberi világát. A bizonyosság kérdése ugyan később sem válik filozófiai problémává Nietzsche számára, de pozíciója az 1880-as évek elején elveszíti az elhelyezésnek ezt az egyértelműségét.

Két szöveghelyre hívnám föl a figyelmet ezzel a változással kapcsolatban *A vidám tudomány* keletkezése körüli időből. Az első érdekessége akkor tűnik ki, ha az előbb említett változásra visszagondolunk: arra, hogy a '70-es évek második felének „voltaire-iánus" Nietzschéje milyen kevés mentséget talál a meggyőződések, bizonyosságok, evidenciák meglétére, és milyen vehemensen akarja eltaposni a rajtuk tenyésző új „gyalázatost": a ressentiment-dühöt, amely velük szerez jó lelkiismeretet saját korlátoltságához és kicsinyességéhez. Eme háttér előtt tűnik föl váratlanul egy filozófiai vallomás *A vidám tudomány* 370. aforizmájának végén. Nietzsche arról ír, hogy kultúránk utolsó nagy

eseménye a wagneri–schopenhaueri romantikus pesszimizmus volt, majd így folytatja, különös módon zárójelben: „(Gyanítom és szinte látom, hogy *létezhet* másfajta pesszimizmus is, egy klasszikus pesszimizmus, e képet nem lehet elvenni tőlem, ez a *propriumom*, *ipsissimumom:* ám a »klasszikus« szó bántja a fülemet, túlságosan is sablonos, kerekre koptatott, felismerhetetlen ez a fogalom. A jövő pesszimizmusát nevezem így – mert eljön, már látom jönni –, a *dionüszoszi* pesszimizmust.)"[152] Ha majd Nietzsche bizonyosságról alkotott elképzeléseinek értelmezésénél tartunk (és nem csak dokumentálásánál), emlékeznünk kell rá, hogy szentenciái között éppenséggel találnánk jelöltet a bizonyosság egy lehetséges, talán általa is elfogadható definíciójára: egy olyan elképzelést (sejtelmet, víziót), amely valakitől teljességgel elválaszthatatlan, mert úgy tartozik hozzá, mint önnön „propriuma és ipsissimuma" – kérdés, hogy ez a definíció valóban *bizonyosságot* határoz-e meg Nietzsche szemében vagy sem.

A második dokumentum több szöveget ölel fel. A visszatérés-gondolattal nagyjából egyidős – 1881 őszén született – egy fragmentumcsoport (jelzete: M III 1) Nietzsche egyik jegyzetfüzetében, amelyről az egynemű fogalomhasználat alapján valószínűsíthető, hogy egy hosszabb, összefüggő kifejtés előmunkálatának készült. Nietzsche talán itt beszél egyedül szemléletének fundamentális elemeiről oly módon, hogy a kifejtés nyelve nem esszéisztikus-aforisztikus vagy poétikus, hanem (még ha a gondolatmenet sok

[152] *A vidám tudomány*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 300. o.

helyütt szakadozott is) többé-kevésbé diszkurzív. A kritikai kiadás szövegközlés[153]e sorrendjében idézem a hat fragmentumot.

> *321.* A nem-igazságnak (Unwahrheit) a dolgok „tulajdon igaz mivoltából" (wahres Wesen) kell levezethetőnek lennie: a szubjektumra és objektumra való szétesés a valós tényállásnak (wirklicher Sachverhalt) kell hogy megfeleljen. Nem a megismerés tartozik a dolgok mivoltához, hanem a tévedés (Irrthum). A feltétlenbe (das Unbedingte) vetett hitnek az esse mivoltából, az általános feltételezettségből (allgemeine Bedingtsein) kell levezethetőnek lennie! A baj és a fájdalom ahhoz tartozik, ami valóságos: de egyik sem akként, mintha az esse tartós tulajdonsága lenne. A bajok és fájdalmak ugyanis pusztán *következményei* a megjelenítésnek (Vorstellen), mármost annak folytán, hogy a megjelenítés minden lét örök és általános tulajdonsága, kérdés, hogy vajon létezhetnek-e tartós tulajdonságok, hogy vajon a keletkezés (Werden) nem zár-e ki minden ugyanakként- és maradandóan-levőt, hacsak nem a tévedés és látszat formájá-

[153] *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988 (a továbbiakban KSA), 9. köt., 11 [321 skk.]. A kiemelések mind Nietzschétől valók; a kurzív egyszeres, a fett két- vagy többszörös aláhúzásnak felel meg az eredetiben. Ezek a Nietzsche-feljegyzések megjelentek ugyan magyarul „*Az új felvilágosodás*" című kötetben, mégpedig az *Így szólott Zarathustra* új fordítását is jegyző Kurdi Imre átültetésében – Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, az idézendő helyek: 117. skk. –, átvételükről azonban sajnálattal le kellett mondanom a magam nehézkesebb fordítása javára, hogy az olvasó pontos képet kapjon arról, hol szerepelnek a Nietzsche-szövegben terminológia értékű fogalmak.

ban, miközben maga a megjelenítés folyamata *híján van* minden ugyanakként-levő és tartósnak? – Vajon *keletkezett*-e a tévedés a lét tulajdonságaként? A tévedés pedig nem folytonos keletkezés és cserélődés-e?

324. Maga a megjelenítés *nem* ellentéte az esse tulajdonságainak, hanem csak tartalma és ennek törvénye. – Érzés és akarat: számunkra megjelenítésként ismeretesek pusztán, ezzel egzisztálásuk *nincs* bizonyítva. Ha azokat egyes-egyedül a megjelenítés tartalmaként és a megjelenítés törvénye szerint ismerjük, akkor ugyanakként, hasonlóként, állandóként stb. kell hogy megjelenjenek számunkra. Valóban, *minden egyes* érzést úgy fogunk fel, mint ami valamiképpen tartammal rendelkezik (hirtelen ütés?), és nem mint valami önmagában véve újat és sajátosat, hanem úgy, mint ami hasonló a már ismerthez vagy ugyanaz.

325. A lét olyan fajtájának feltételezése nélkül, amely az igaz valósággal (wahre Wirklichkeit) szemben áll, semmink sem volna, amihez mérhetnénk, amivel összehasonlíthatnánk, aminek másaként vehetnénk azt: a tévedés a megismerés előfeltétele. Részleges állandóság, relatív test-mivolt, egyazon folyamatok, hasonló folyamatok – effélékkel *hamisítjuk meg* a valós helyzetet, viszont képtelenek volnánk bármit is tudni erről a helyzetről anélkül, hogy ilyetén módon előzőleg meg ne hamisítottuk volna. Habár így minden megismerés egyre csak hamis lesz, de így mégiscsak *van* valaminő *megjelenítés* – mégpedig *a* **hamisnak** *számos fokozatával* a megjelenítések között. A tudomány feladata, hogy megállapítsa a ha-

misság fokát, valamint azt, hogy az alapvető tévedés szükségszerű, ez lévén *a megjelenítő lét* (das vorstellende Sein) **élet***feltétele*. Nem az a kérdés, hogy a tévedés hogyan lehetséges, hanem ez: a megismerés során *hogyan lehetséges egyáltalán valamifajta igazság* a fundamentális nem-igazság *ellenére?* – A megjelenítő lét **bizonyos** (gewiß), mondhatni egyetlen bizonyosságunk (Gewißheit): a probléma az, hogy *mit* jelenít meg és *hogyan* kényszerül megjeleníteni. Abban, hogy a lét megjelenít, nem rejlik probléma, ez éppenséggel *a tény* (die Thatsache): **vajon** létezik-e egyáltalán valamilyen más, mint megjelenítő lét, vajon a megjelenítés nem a lét *tulajdonsága*-e, ez az, ami probléma.

329. Az *antinómia:* „az adott valóság olyan elemei, amelyek *idegenek* a dolgok igaz mivoltától (wahres Wesen), *nem* származhatnak abból, járulékosaknak *kell* hát lenniük – de honnan valók? minthogy az igaz mivolton kívül semmi nincs – a világ magyarázata következésképpen éppoly szükséges, mint amennyire lehetetlen". Ennek megoldása szerintem: a dolgok igaz mivolta a megjelenítő lét *koholmánya* (Erdichtung), mert enélkül képtelen volna rá, hogy megjelenítsen. Az adott valóság azon elemei, amelyek ettől a koholt „igaz mivolttól" idegenek, a lét tulajdonságai, *nem* járulékosak. Csakhogy a megjelenítő lét, amelynek egzisztálása a *téves* hithez kötődik, maga is *keletkezett kell hogy legyen*, feltéve, hogy ama tulajdonságok (a cserélődésé, a relativitásé) az esse sajátjai: *egyszerre* kellett, hogy keletkezzék a megjelenítés *és* hivés abban, ami önmagával azonos és maradandó. – Úgy vélem, *minden, ami organikus*, már előfeltételezi a megjelenítést.

330. Alapbizonyosság (Grundgewißheit)

„Megjelenítek, tehát van lét" – *cogito, ergo* **est.** – Az, hogy *Én* vagyok-e ez a megjelenítő lét, hogy *az Én tevékenysége*-e a megjelenítés, már korántsem bizonyos (gewiß): ez éppoly kevéssé bizonyos, mint mindaz, amit megjelenítek. – Az egyetlen lét, amit ismerünk, a *megjelenítő lét*. Ha *helyesen írjuk le*, akkor a létezőnek egyáltalán mint létezőnek a predikátumai a leírásban benne kell hogy foglaltassanak. (De amikor magát a megjelenítést fogjuk fel úgy, mint megjelenítésbeli objektumot, akkor ezt vajon nem itatják-e át a *megjelenítés törvényei*, nem teszik-e meghamisítottá, bizonytalanná? –) A megjelenítésnek a *cserélődés* a sajátja, *nem a mozgás:* jobbára elmúlás és keletkezés, magában a megjelenítésben nincs semmi, ami maradandó volna; ezzel szemben feltételez két állandót, *hisz* 1) valamely Énnek és 2) valamely tartalomnak a maradandóságában: ez a szubsztancia maradandóságába vetett hit, azaz annak hite, hogy valami önmagával egyazon voltában *ugyanaz* marad, ellentétes magának a megjelenítésnek a folyamatával. (Jóllehet, ahogyan most teljes általánosságban beszélek a megjelenítésről, éppen valami maradandó dolgot csinálok belőle.) *Önmagában véve világos* viszont, hogy a megjelenítés *semmiképp sem* valami *nyugvó*, önmagával azonos, változhatatlan: a *lét* tehát, amely számunkra egyedül elérhető, *cserélődő*, *önmagával nem identikus*, *vonatkozásokkal* rendelkező (meghatározott, a gondolkodásnak tartalommal *kell* rendelkeznie, hogy gondolkodás lehessen). – Ez *a létet illető alapbizonyosság* (Grundgewißheit vom Sein). Csak éppen a megjelenítés pontosan az ellenkezőjét *állítja* a létről! De ettől még nem kell, hogy ez *igaz* legyen! Az ellentét

ezen állítása talán éppenséggel egyszerűen *feltétel* a lét eme *fajtája* – a megjelenítő fajta – számára, hogy *egzisztáljon!* Vagyis: nem volna lehetséges a gondolkodás, ha alapvetően nem *ismerné félre* az esse mivoltát: kénytelen *állítani* a szubsztanciát és az ugyanakként-levőt (das Gleiche), mert nem lehet szó megismerésről ott, ahol valami teljességgel folyásban van (Fließende), kénytelen tulajdonságokat *lódítani* (andichten) a létről, hogy saját maga egzisztálni tudjon. *Nem muszáj lennie sem szubjektumnak, sem objektumnak*, hogy a megjelenítés lehetséges legyen, arra viszont nagyon is rákényszerül a megjelenítés, hogy higgyen mindkettőben. – Röviden: amit a gondolkodás úgy fog fel, úgy *kénytelen felfogni*, mint valóságosat, az meglehet, hogy a létező ellentéte.

335. Csak az olyan feltevések maradtak fenn, amelyekkel lehetséges volt tovább élni – ez a *legrégibb* kritika, és még sokáig az egyetlen is! A legvadabb tévedéseket tettük ezáltal magunkévá, kiirthatatlanul – minthogy oly kevéssé akadályozták a továbbélést. Az, hogy vajon egy feltevés *hosszú távon* káros-e (például az a feltevés, hogy egy ital egészséges, jóllehet hosszú távon megrövidítette az életet), számításba sem lett véve. Az, hogy az ember rövid ideig él, betudható a magáévá tett hibás feltevések *következményének*. – Minden szellemi ténykedés a *legvadabb feltevésekkel* és koholmányokkal veszi kezdetét, például: azonos, dolog, maradandóság. Mind egyidős az intellektussal, az pedig ennek nyomán *fabrikált* magának saját mivoltot. – Csak azok a feltevések maradtak meg, amelyekkel megfért az organikus élet.

Ami ezekben a feljegyzésekben azonnal szembeötlik, az bizonyos fogalmi distinkciók különössége, a különbségtétel tévesség, hamisság és koholmány, bizonyosság és igazság, valóság és létezés stb. között. E fogalmak nem egyszerűen fokozatilag vagy árnyalatokban különböznek egymástól, ahogy általában ismerjük jelentésüket, hanem úgyszólván más vonatkozási rendszerben jelennek meg. Minthogy itt hiányzik ezen fogalmak világos meghatározása és összefüggéseik szisztematikus kifejtése, ezért ha kísérletet akarunk tenni megértésükre, nem tehetünk mást, mint hogy magukat a különbségtételeket ruházzuk föl fontos – ha nem a legfontosabb – jelzésértékkel, azaz elsősorban a distinkciókat igyekszünk „szisztematizálni" és nem a definíciókat.

Mit érthet Nietzsche „a létet illető alapbizonyosságon"? Kezdjük ott, hogy a szövegekben feltűnő legfontosabb különbségtétel alighanem a *megjelenítő lét* (das vorstellende Sein) és a *valóság* (Wirklichkeit), valamint a jelző nélküli lét, az *esse* közötti distinkció. Szerencsére, ami a megjelenítő létet illeti, ezek a feljegyzések elég világosan fogalmaznak: az a (fajta) lét, amellyel dolgunk van, amely adva van számunkra, amely mintegy elénk állítja magát. „Az egyetlen lét, amit ismerünk, a megjelenítő lét." A valóság ellenben a gondolt-felfogott – vagyis az általunk *valamiképpen* értett – megjelenítő lét; erről szólva értelmesnek tűnik (számunkra) tartamról, hasonló és azonos dolgokról, maradandóságról, feltétlenről stb. beszélni. A valóságos a nietzschei szóhasználatban azt jelenti, aminek létevidenciáját az értelmünk teremtette meg és az is garantálja. Pontosan ezért *lehet* a valóságos „a létező ellentéte", mely utóbbinak eredendően semmi köze nincs ahhoz, hogy mi magunk

mit tudunk értelemmel fölfogni és hogy miben lelünk magunknak értelmet. A valóságba ugyanakkor éppúgy beletartozik az objektumra és szubjektumra való szétesés „tényállása", mint ennek folyománya, vagyis az, hogy a megjelenítő lét önnön egzisztálása érdekében rászorul saját „koholmányaira" a dolgok igaz mivoltáról. Végül, a jelző nélküli lét, az esse – szemben a megjelenítő léttel – nem tartalmazza a megjelenítő jelző által képviselt restrikciót, kettejük megkülönböztetése tehát transzcendentális. Ez az, *ami* megjelenít, tehát ami a megjelenítő léten keresztül adódik számunkra, és sehogy másképp nem tárul elénk. És ez az, ami egyszersmind el kell hogy szenvedje önnön félreismerését, meghamisítását a megjelenítő lét pro domo nélkülözhetetlen „koholmányai" által, melyek az állandóság és szubsztancialitás tulajdonságait „lódítják" róla.

Azzal a megállapítással, hogy a megjelenítő lét bizonyosság, az egyedüli bizonyosságunk, Nietzsche többet mond ki, mint azt, hogy amit bármely dologról és bármely létezésről tudunk, az egyedül a megjelenítés során előálló képzetek által lesz ismeretes előttünk. Nem azt mondja, hogy ez az egyedüli prezentációja minden létről való tudásunknak és ismeretünknek, hanem, hogy ez az, ami (egyedül) bizonyos.

Az, hogy *a lét megjelenít*, és hogy mi ilyen (megjelenítő) létet élünk, azzal nincs semmiféle probléma, teszi hozzá egyszersmind: ez maga a „tény" (Tatsache). Kézenfekvő volna visszakérdezni: *mitől* tény, mivel bizonyítható mindez? Kérdés, volna-e értelme ezt tennünk. Nietzsche tényt mond: ez történik, ez megy végbe; mindent, ami számunkra valóságos, „a megjelenítés tartalma és a megjelenítés törvénye szerint" ismerünk. Nietzsche nem bizonyítást

ad itt, hanem a bizonyítás alapjára mutat rá. Egy adott igazolás egyes eszközei, sajátos argumentumai ugyanis nem lehetnek erősebbek, nagyobb bizonyítóerejűek magának az igazolást hordozó műveletnek a demonstrációjánál: az arra való hivatkozásnál vagy rámutatásnál, hogy maga a művelet megtörténik, végbe megy (hiszen, a jelen esetben, minden további „miért"-kérdésnek és „azért"-válasznak ugyanígy már csak *valamilyen* megjelenítés, valamilyen képzet volna a hordozója). A megjelenítő lét azért „tény", mert – íme, most is (és nekünk mindenkor) *ez* zajlik. Ennek leszögezése ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Nietzsche valaminő létakarat diktálta képzetnek venné a megjelenítést, és így akarná elfogadtatni, visszatérve Schopenhauer gondolkodásának platformjára, a lét tulajdonságának.

Az, hogy Nietzsche éppen a megjelenítő létről állítja, hogy az bizonyos, és hogy „alighanem egyetlen bizonyosságunk", egy szigorú *kritikai* pozíció melletti állásfoglalás jele. A megjelenítő lét mint bizonyosság – radikális döntés a metafizika ellen, az ellen, hogy ténylegesen fennállónak ismerjük el a szubjektum–objektum, transzcendencia–immanencia oppozíciókat, majd pedig a világ és életünk dolgait ezek alapján részesítsük különböző delikát metafizikai javakban, mint például „létigazságban", „valóságfokban" és hasonlókban. Ugyanakkor határozott kiállás az ellen is, hogy a metafizikát valamiféle gondolkodási hibának vagy elvétésnek ismerjük fel. A benne csak szélsőséges formát elért *tévedés* saját gondolkodásunk természetéhez tartozik, lévén annak egzisztencia-feltétele, ami persze nem jelenti azt, hogy a *hamis* ne lehetne feltárható a tudomány révén.

Ez teszi indokolttá a tévedés és a hamisság közötti distinkciót: a tévedés alapja a lét(esülés) és a gondolkodásunk-

ban megteremtett valóság eredendő és meghaladhatatlan inkommenzurábilitása, a hamisságé viszont valamilyen általunk elfogadott gondolati tartalom (tétel, hipotézis) elégtelen alapú, normát sértő igaznak-tartása, amelyet a tudomány hivatott korrigálni. Vannak ugyanakkor bizonyos alapvető – mert megalapozást adó – „koholmányok", olyan *igazság-koholmányok*, amelyek szerepe kitüntetett, hiszen „minden szellemi ténykedés" kezdetét jelentik Nietzsche szerint; ilyen kezdetekkel, „képtelen ötletekkel" csak a vallás és a filozófia tud szolgálni. Némi iróniával talán úgy is összefoglalható ez a nietzschei distinkció, hogy a hamis képzetek folytonos korrekciójának mesterségéhez elég a tudomány művelése, ellenben az eredendőbb koholmányokhoz már a filozófiai-vallási képzelet művészete szükségeltetik.

A megjelenítő lét minden organikus élet előfeltétele, ezzel teljes mértékben egybehangzik, ahogyan Nietzsche az ember megjelenítő létére *A vidám tudomány* 374. szakaszában az értelmező vagy inkább *értelemfejtő* létezés (das auslegende Dasein) kategóriáját használja. „Milyen messzire terjed a lét perspektivikus természete, vagy van-e egyáltalán másféle természete is, hogy egy értelemfejtés és mindenféle »értelem« nélküli lét nem »értelmetlenség«-e, viszont minden lét lényegileg nem *értelemfejtő* létezés-e – éppen ez az, amit az értelem nem képes eldönteni, sem a legszorgosabb elemzés, sem pedig önmaga leglelkiismeretesebb vizsgálata útján: mivel az emberi értelem ilyen elemzés alkalmával okvetlenül a saját perspektivikus formáiban látja és *csakis* ezekben látja magát."[154]

[154] *A vidám tudomány*, 304. sk. (A fordítást módosítottam.)

Az újra megnyílt „végtelen” – ez adja a címét az idézett szakasznak: Új „végtelenünk” – annak a kifejeződése, hogy a megjelenítő lét, az értelemfejtő létezés működésének minden szegmensében érvényesül az identikussá tétel, a képpé merevítés, mégpedig a magunk perspektívájának mindenkori „relativitásában”. Ez utóbbi kifejezés idézőjele annak szól, hogy a nietzschei felfogásban már csak a magunk téves hiteként lehet létérvénye bárminemű abszolútumnak – a szükségszerűen téves megértés segédeszközeként –, de magában a megjelenítő létben nincs és nem is lehet egyetlen feltétlen logosz-koordináta sem: e lét univerzumában, ha szabad ezzel a hasonlattal élni, csak görbült terek vannak. Az általános meghatározottságú lét, az *esse* sajátja a relativitás és cserélődés – amiként a megjelenítő lét is „*cserélődő*, *önmagával nem identikus*, *vonatkozásokkal* rendelkező” és meghatározott: „magában a megjelenítésben nincs semmi, ami állandó volna”. A megjelenítő lét mintegy képzetsorokat futtat, és már minden egyes észleleti kimerevítéssel és érzéssel szükségképpen „téved”, de e nélkül nem volna sem érzés, sem észlelet. Az a műveletsor pedig, amely e léthez tartozó létező sajátja, a *gondolkodás*, kettős hittalapzaton próbál fogalmilag megragadni (platonikus allúzióval: rögzíteni) minden képzetet: az ugyanannak hitt Én- és dolog-szubsztancia talapzatán. Ezzel a rögzítéssel egyszersmind objektumot és szubjektumot, alanyt és predikátumot is teremt a maga számára, amivel persze szintén „téved”, de e nélkül nem volna gondolkodás.

Ha jól értem Nietzschét, a gondolkodás számára már maga a megjelenítés sem fogható fel, hiszen abban voltaképp „nincs semmi, ami maradandó volna”, a gondolkodásnak viszont egzisztencia-feltétele az állandósághit –

hogy műveletei és kalkulusai rendre „ugyanazokra” vonatkozhassanak –, különben nem tudna *különbséget* tenni, elválasztva őket a „nem-ugyanazoktól”.

Az esse és a megjelenítő lét sajátos társításával („a megjelenítés *nem* ellentéte az esse tulajdonságainak, hanem csak tartalma és ennek törvénye”: ugyanúgy cserélődő, relatív, nem-identikus stb.) előállt a klasszikus „adaequatio intellectus et rei” *ellenformulája*. A nietzschei szemlélet számára eredendően véve nincs „intellectus *et* rei”, a gondolkodás *és* dolgok kettőssége, hanem csak és egyedül a megjelenítő lét van – mégpedig a létesülés felmérhetetlen és felfoghatatlan dinamikájához mérve mindenkor *inadekvátan*. És éppígy inadekvátan saját valóságunkhoz képest is. Mert valóságunkkal (azzal, ami számunkra valóság) éppen úgy inadekvát a jelző nélküli lét, az esse keletkező-létesülő folyama, mint a megjelenítő lét felfoghatatlan képzetáradása. Egyikőjükben sincs semmi, ami állandó volna. Ellenben valóságunkat mindig a maga kreálta állandóságokból és állandóságok révén rakja össze, vagy inkább „költi egybe” a gondolkodás.

A gondolkodás és a dolgok metafizikus adekvációját mintegy visszájára fordító nietzschei ellenformula merőben ironikus, mégpedig a valóság említett felfogása miatt. Hiszen így az ész által nem uralt megjelenítő lét és a csak folytonos keletkezéshez hasonlítható esse – a maguk részéről – annyiban mégiscsak „adekvátak” lesznek *egymással*, amennyiben az, amit mi valóságnak gondolunk, *mindkettővel szemben* szükségképpen és meghaladhatatlanul inadekvát.

Térjünk vissza a bizonyosság kérdéséhez, már csak azért is, mert a megjelenítő lét „tényéről” beszélni nem ugyanaz, mint az őt illető bizonyosságról. Ráadásul látnivaló a 330.

számú feljegyzésből, hogy „a létet illető alapbizonyosság" nem pusztán ama „tény" evidenciájának szól, hogy a lét megjelenít, hanem annak, hogy maga a megjelenítő lét *milyen* módon áll előttünk: cserélődve, nem-identikusan, vonatkozásokkal és meghatározottságokkal. Honnan tudhatnánk azonban egy efféle létmódnak akár csak a lehetősége felől is bizonyosak lenni, ha a gondolkodásnak – mint Nietzsche fejtegeti aztán – éppenséggel „életfeltétele", hogy az ellenkezőjét higgye a létről: a maradandóságát és azonosíthatóságát?

Tegyük föl, hogy a gondolkodás valóban tartamot, fennállást, ugyanakként-mivoltot tulajdonít a létezés egyes momentumainak, sőt akár az egész létnek pusztán azért, hogy maga egzisztálhasson, működhessen. Csakhogy honnan támad föl benne – mondhatnám, az evidencia erejével – ama képzet, hogy az esse (és a megjelenítő lét) akár *ellentétes* is lehet azzal, amit ő maga valóságosnak tart? Mit tud akkor, amikor tudni véli, hogy az esse (létesülés) és a megjelenítő lét mozgásformája – cserélődés, relativitás, állandóság-nélküliség stb. – a valóságot „alkotó" gondolkodásának épp az ellentéte? Miért állítja ezt a lehetőséget Nietzsche, és miért nem csak azt mondja, hogy a valóságos a létezőtől *különbözik*, ám arról, hogy ez utóbbi micsoda „valójában", azaz hogy maga a lét(ező) miképpen attribuálható – márpedig az ellentétesség állítása kétségkívül attribuáció –, halvány fogalmunk sem lehet? Röviden: miféle *evidencia* kezeskedik róla, hogy lehetséges kinyilvánítani lét és gondolkodás ellentétességét? Logikai evidencia lenne? De hát nem származhat sem következtetésből, sem más logikai műveletből, hiszen közülük bármelyik már a gondolkodás adta valóság alá rendelné a létezőt (jogot for-

málva rá, hogy a logosz műveleti kompetenciája teljes mértékben kiterjedjen rá), míg Nietzsche szerint a létező nem hogy nem rendelődik alá a valóságosnak, hanem egyenesen ellentétes lehet vele. Akkor talán valamiféle szemléleti evidenciáról van szó? De mi az a *szemlélet*, amely a létről pontosan ilyen képzetet kelt bennünk az „alapbizonyosság" evidenciájának erejével?

Ezen a ponton, minthogy a válaszról, úgy tűnik, a szóban forgó fragmentumok hallgatnak, vissza kell tekintenünk a nietzschei életmű egyik korábbi pillanatára, a korai Hérakleitosz-előadások egyikére *(Die vorplatonische Philosophen)*. Hérakleitosz filozófiájában Nietzsche már kezdetben is saját gondolkodása legfőbb szellemi előzményét látta – akárcsak később, amikor a visszatérés-gondolatról úgy tartja, hogy azt taníthatta volna Hérakleitosz is.[155] Az említett Hérakleitosz-előadásnak az *expozíciója* igen tanulságos. Nietzsche még az előtt, hogy rekapitulálná vagy értelmezné a mindenség örök létesüléséről, pusztulásáról, körforgásáról szóló hérakleitoszi tanítást, elmesél egy különös gondolatkísérletet, amely Karl Ernst von Bär nevéhez fűződik, aki 1860 májusában tárta azt a közönség elé a szentpétervári akadémia entomológiai társaságának ülésén tartott nyitóelőadásában.[156] Az előadó ama kérdésben kísérelt meg állást foglalni, hogy „az eleven természet melyik felfogása a helyes".

Von Bär gondolatmenete így foglalható össze. A természetben folyamatokkal, történésekkel találkozunk, tehát a

[155] *Ecce homo*, ford. Horváth Géza, Göncöl Kiadó, Budapest, é. n., 75. o.

[156] Karl Ernst von Bär: *Welche Auffassung der lebenden Natur is richtig? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?* A. Hirschwald, Berlin, 1862.

természet megértésének helyességét alapvetően meghatározza, hogy észlelésének-felfogásának mi az időmértéke számunkra, hogy egyáltalán miféle mértékegységeink vannak erre. Az ember másodpercenként kb. 6-10 észlelt pillanatot, mozzanatot tud regisztrálni (von Bär itt emlékeztet a momentum szó eredeti, „mozzanat" értelmére), ezen alapfeltétel mellett mondunk természeti folyamatokat és jelenségeket lassúaknak, gyorsaknak, változékonyaknak, állandóknak stb. Magát az észlelési sebességet, amin végső soron egész természetfelfogásunk nyugszik, ily módon egy tőlünk független, *abszolút* (objektív) időegységre, a másodpercre vetítve adjuk meg. Mi volna azonban – szól von Bär ötlete –, ha az észlelési sebesség alapértékének megadásában nem fogadnánk el az abszolút időegységek rendszerét, hanem csak *relatív* időegységben vagy ritmusban gondolkodnánk, olyan relatív időszekvenciában, mint például a pulzusütem. (Minthogy az embernél ez az ütem átlagosan csak kevéssé tér el a másodperctől, az átváltás nem olyan nehéz: ezzel a relatív időmértékkel mérve saját észlelési sebességünk, relatív időérzékünk nagyjából 7-8 észlelésmozzanat/pulzusütem értékben adható meg, vagyis egy szívdobbanásnyi ütem alatt többnyire 7-8 „valamit" regisztrálunk.)

Mármost hogyan látja a világot, miféle „természetszemléletet" mondhat magáénak az a lény, teszi föl a kérdést von Bär, amely ugyanennyi észlelésmozzanatra képes, de pulzusszáma csak feleakkora, mint az emberé, vagy éppen duplája neki? Belátható, hogy mindkettő másképp észlelné *ugyanazt* a jelenséget: az előbbi gyorsabb, az utóbbi lassabb lefolyásúnak látná. Más szóval (a plaszticitás kedvéért egy modernebb hasonlattal élve), a természet filmje az előbbi-

nek gyorsabban, az utóbbinak lassabban peregne. Mi volna, ha a pulzusszám ezerszeres volna, tehát nagyon *kis* időmértékünk lenne, ahogy von Bär fogalmaz? Minden hihetetlenül lelassulna körülöttünk, és ezen a lassított felvételen a füvek és virágok olyan állandóságban állnának előttünk, mint most a hegyek, az állatok mozgását pedig úgy érzékelnénk, mint most az égitestekét. Érzékeink viszont rendkívül kiélesednének, további lassításban akár olyannyira is, mondja von Bär, hogy a hangok elnémulnának számunkra, a fény ellenben egyszeriben hallhatóvá válna – a világ szinte befagyna körülöttünk. De elképzelhetünk egy olyan lényt is, akinek a pulzusszáma csak ezred- vagy tízezred része a miénknek (tehát *nagy* időmértékkel rendelkezne). Az ő természetképe nekünk gyorsított felvétel lenne: számára a virágok szinte kipattannának a földből, a nappal és éjszaka puszta villódzás volna, a Nap pedig izzó gyűrűben száguldozna a Föld körül. A nekünk most állandónak látszó alakzatok a történések iszonyú sebességétől szinte összefolynának (jó néhány fejlemény érzékelhetetlen is lenne); minden maradandó (Bleiben) – már ami most ilyennek tűnik számunkra – a létesülés (Werden) vad áramlásává válna és a legteljesebb káprázatként (Täuschung) lepleződne le (ez utóbbi mondattal már a von Bär-i fejtegetések nietzschei interpretációját idéztem).

Mármost ezek közül melyik időmértékhez volna köthető a természet „helyes" felfogása – tér vissza az eredeti kérdéséhez von Bär. Jóllehet abszolút mérték nincs, hangzik a válasz, az igazsághoz mégis az jár a legközelebb, aki a „nagy" időmérték választásából indul ki, hiszen a természet végtelen térben és időben munkálkodik, ezért „a határára vonatkoztatott mérték soha nem lehet túl nagy, ha-

nem mindig csak túl kicsi". Hogy mégis mi akadályoz minket egy efféle mérték fölvételében, amellyel mindent „örök létesülésnek" látnánk? Az, folytatja, hogy e roppant sebességű és tömegű változást látva nem tudnánk mit kezdeni azzal a „szellemivel", amit énünknek érzünk. Képtelenek vagyunk ugyanis megismerésünk alapjaként elfogadni, hogy „eme nagy mérték szerint minden állandó csak látszat, s ami viszont az igaz és a maradandó, az a létesülés, mégpedig a keletkezés formájában – és hogy minden és mindenki mulandóságra született".[157]

Nietzsche sokat köszönhet von Bär gondolatkísérletének a relatív időmértékről,[158] ez utóbbi aggodalmaira azonban már nem tér ki (nem is citálja őket), ő ugyanis pontosan ezzel a szemlélettel és mértékvétellel próbált élni. Azzal, hogy minden létfelfogás az *időre* vonatkozó mértékvétel szükségszerű relativitásán és önkényességén alapul.[159] Mindenekelőtt ez a szándék – vagy pretenció –

[157] Uo. 38. o.

[158] Érdekes időbeli egybeesés, hogy nagyjából ekkortájt dolgoznak ki szemléleti modellt a *tér* relativitásának elgondolására: William Clifford angol matematikus 1870-ben teszi közzé a nem-eukleidészi geometriára alapozott térelméletét, amely a tér folytonos hullámzásának, áramlásának képzetével operál. (Lásd erről John D. Barrow: i. m. 146. o.) Mindez nyilvánvalóan nem független azoktól az új gondolati perspektíváktól, amelyeket a termodinamikai és evolúcióelméleti elképzelések nyitottak meg a XIX. század közepétől.

[159] Ennek az időszemléletnek a jelenlétét a tárgyalt fragmentumok időszakában jól mutatja egy töredék, amely ugyanebből az M III 1 jelzetű jegyzetfüzetből való – világossá téve egyúttal, hogy Nietzschét filozófiai és nem pszichológiai szempontból foglalkoztatta az idő relatív szemléletének kérdése: „A valóságos idő valószínűleg kimondhatatlanul *lassabb*, mint ahogy mi, emberek érzékeljük az időt: *igen keveset* érzékelünk, jóllehet számunkra is nagyon hosszúnak tűnik egy-egy nap, összevetve azzal, ahogy egy rovar érzékeli ugyanazt a napot. Csakhogy vérkeringésünk ideje valójában egy-egy föld- és napkeringésé is lehetne. – Ráadásul alighanem *túlságosan nagynak* érzékeljük

érteti meg, hogy a hérakleitoszi létesüléstan (azaz, e kontextus szerint, az elképzelhető legnagyobb időmértéket érvényesítő filozófia) miért nem pusztán egy elképzelés vagy hipotézis volt számára a sok közül, hanem valami eredendőbb látásmód, amely egész szemléletéhez, annak legbensőbb alkatához illeszkedett.

Ezzel most már visszatérhetünk a „létet illető alapbizonyosság" evidenciájának kérdéséhez. Nyilvánvalóan ez az időszemlélet adja meg az evidencia-fedezetét annak a nietzschei képzetnek, hogy a valóság, amely gondolkodásunk „koholmányai" folytán *áll* előttünk (mert kizárólag így állhat össze valósággá), „meglehet, hogy a létező ellentéte". A fennállás-állandóság ama tartamának, amit alapul véve valamiből egyszeriben tárgy lesz számunkra, fogalmilag azonosítható objektum, „dolog", és amit alapul véve valamely szubjektum is állandósággal, intaktsággal tünteti ki

magunkat, és túlzásunk következtében túlontúl nagy mértéket érzékelünk bele a térbe. Lehet, hogy sokkal kisebb minden. Tehát a valódi világ *kisebb*, de *sokkal lassabb mozgású*, de *mozgásokban* végtelenül *gazdagabb*, mint ahogy *sejtjük*." („*Az új felvilágosodás*", 70. o.) A von Bär-féle gondolatkísérlet fölfogható úgy is, hogy az észlelési mozzanatok lehetséges alapértékeinek skáláján mozgunk, és hol *nagyítunk* (kis időmértéket veszünk fel), hol pedig *kicsinyítünk* (nagy időmértéket választunk). Filozófiai értelemben az előbbi végpontja a parmenidészi mozdulatlan világ szemléleti modelljéhez vezet, az utóbbi a hérakleitoszihoz, az örök létesüléshez. Az idézett fragmentum azonban az észleleti alapértékskálánk beállítását nemcsak az időre nézve vizsgálja, hanem a térre és a mozgásra nézve is. Egy olyan lehetőséget mérlegel a „valós világhoz" közelítő szemléletet keresve, ahol a kicsinyítés–nagyítás műveletei összekapcsolódnak, mégpedig eltérő aspektusokban. Csak az utolsó mondat hipotézisét véve: lehet, hogy a világról alkotott képünk általános szemléleti standardjai közül az idő- és térmértékünk túl kicsi (ezért tűnik nekünk a világ túl gyorsan mozgónak és nagynak), a dinamikai, azaz a mozgás vagy változás észlelésére vonatkozó mértékünk ellenben túl nagy (ezért a világ valós dinamikájából, mozgásformáinak gazdagságából túlságosan keveset érzékelünk).

magát – „énként", szellemként, lélekként, öntudatként állítva *szembe* magát az objektumok világával –, nos, e fennállás tartamának Nietzsche szerint nincs objektív (abszolút) időmértéke. Következésképpen a fennállás bármely objektív és létet igazoló tartamának alapulvétele – hiába lesz annak alapján magától értetődő a dolog vagy „én" azonossága – mindenkor „koholmány", önkényes mértékvétel, a mindenség örökkön keletkező természetének naiv „elemberiesítése". Vehetünk bármely létezőt és létének bármely tartamát – mintha Nietzsche el tudna képzelni egy tekintetet, az örökkévaló, a „parttalan idő" istenéét, akinek szemében az nem ténylegesen létező idő, így azon belül számára nincs is lét-esemény, mert meg sem történik semmi. Mintha el tudna képzelni egy olyan pillantást, amely nemhogy elnéz e létezés fölött, de észre sem *tudja* venni, hogy van (volt). Amit meglát, az mozgó-változó világok örökös pusztulása és újraépülése.

Kérdés, hogy az idő ilyen végtelenné tágított és végtelenül dinamizált szemlélete miféle *lét* bizonyosságát engedi meg. „Cogito ergo *est*", hangzik a descartes-i tételt parafrazeáló bizonyosság-formula. Az evidencia: a megjelenítő lét, a képzet*történés*, a megjelenítés momentumának, „pillanatának" lezajlása. Tehát nem azé a bizonyosság, aki gondolja azt, és nem is azé, amit gondol. Ahol van képzet (megjelenítés), ott bizonyosan van történés; ahol van történés, ott bizonyosan van tartam, és ahol van tartam, ott bizonyosan van lét. De a bizonyosság nem az Én és nem a dolog létének bizonyossága, hanem eredendően a megjelenítő lét. Nem volna-e itt jogos feltenni ugyanazt a kérdést, mint Husserlnél: tudniillik, hogy ez lehet ugyan bizonyosság – ámde *kié* is?

Hadd előlegezzem a választ némileg enigmatikusan: ez a bizonyosság azé, aki látja *magán* átsuhanni a végtelen idő istenének közönyös pillantását, és aki számára *akkor és ott* nincs érvénye semmilyen bizonyosságnak. Nietzsche felfogását ugyanis nemcsak a gondolkodásnak (logosznak) a léttel való éles, sőt meghaladhatatlan szembeállítása különbözteti meg Husserl szisztematikus-teleologizáló kísérletétől, hanem további két tényező is. Ezek összességükben teljesen más megvilágításba helyezik nála a bizonyosság és a perszonalitás viszonyát, és furcsa módon inkább Kant felfogásához közelítik. Számára is van egy pont, amikor a „gondolkodva-létezésnek" nincs *értelme* fölvetnie bizonyos nézetek hamisságának és igazságának viszonyát. Ez Kantnál az észfogalmak affirmációjakor mutatkozik meg, dacára annak, hogy azok alapja nem adható meg pozitív módon, vagyis Kant végső soron valami tudottan „alaptalant" vesz és vétet alapul. Nietzsche radikálisabb, hiszen azzal, hogy a gondolkodást, mint létezésünk és önfenntartásunk eszközét eleve és szükségszerűen tévedőnek, az esse félreértésének tartja, minden filozófiai alapgondolatról (egységtételezésről) azt mondja ki, hogy nem más, mint koholmány. Általuk minden esetben valami „alaptalant" veszünk, mert csak azt vehetünk alapul. A filozófia tehát volt is és maradt is olyan, amilyenként Nietzsche szerint Thalésznál kezdődött: a dolgoknak valamely „képtelen ötleten" nyugvó egységbe vonása, eggyé látása, egybe költése.

Következésképpen – és ez megintcsak közös platformja a kanti és nietzschei felfogásnak – ha eme bizonyosság mellett mégis valamilyen vonatkozásban szilárdságra,

bizton-létre[160] akar szert tenni a gondolkodás, akkor éppen ezért az önkényes választás kockázatát kell magára vállalnia. Kockázatot pedig csak persona tud vállalni. Megkockáztatni valami szilárd, *bizton-lévő* alap tudomásul vételét, eleve akként véve, hogy az *bizonyossággal* nem lehet a birtokunk – mélyebb értelemben ez teszi experimentálissá filozófiájukat, és ennek a kísérletnek a kockázata személyes. Akár a kanti „belső eskünek", akár a nietzschei jövőért vállalt „ígéretnek" mint próbatételeknek fölvállalásához persona kell, tudván tudva ugyanakkor, hogy – eripitur persona, manet res. Mert igaz ugyan, hogy a persona kontójára („üdvösségére") folynak ezek a nehéz experimentálfilozófiai játszmák, de nem a személy léte vagy biztonsága a tét bennük. A tét lehet ugyan *számára* való, de nem ő maga: az Kantnál a morális törvény fenségében, Nietzschénél a létesülés teljességében osztozni tudó élet.

Visszatérve az eredetileg föltett kérdéshez: a „létet illető alapbizonyosság" olyasvalaki *biztos* szemlélete (és egyszersmind fölvállalt kockázata), aki azzal éppenséggel minden vélt meggyőződés, minden hittétel adta *bizonyosságtól* fosztja meg magát. A „biztos" és a „bizonyosság" szavak eme különválasztása és szembefordítása azt hivatott aláhúzni, hogy Nietzschénél – hasonlóan Kant pályájának utolsó évtizedéhez – szintén bekövetkezik a securitas- és certitudo-hagyomány konfliktusa a bizonyosság kérdésében, s mi több, lényegét tekintve e konfliktus megoldása is hasonló. Kant szerint, amit nem tudhatunk „bizonyosság-

[160] Ez Nietzschénél is a *Sicherheit* kérdése: „A hit rettentő biztonsága (ungeheure Sicherheit) és a hitre való készség nélkül sem ember, sem állat nem volna életképes." KSA, 9. köt., 11 [286].

gal", azt (kellő körültekintéssel és alapos indokokkal) még vallhatjuk „biztonsággal". Vallhatjuk így, mert végső soron *úgysem* alaptételek tudáselméleti státusza dönt annak megismerésében, hogy amit feltétlennek ismerünk el magunk előtt, annak fenségét hajlandók vagyunk-e magunk ellenében is elismerni (azaz hogy valóban „igazlelkűek" vagyunk-e valamely szándékunk vonatkozásában), hanem a róla való megbizonyosodás feltétlen és kérlelhetetlen végrehajtása. Nietzsche szerint minden tételezés eredendően téves, amelyet „bizonyossággal" tudni vélünk: a gondolkodásnak eleve téves hitek az „életfeltételei". Ennek ellenére a megjelenítő lét továbbélését leginkább elősegítő feltevések – éppen mert életfeltételek – mindenkor „biztos" talapzattá fognak összeállni számára. Ez nem a gondolkodás diszfunkciója, hanem időbeli-történeti meghatározottsága. A legsajátabban személyesként választható és vallható tehát valamilyen „biztos" talapzat (még ha az csak egy „képtelen ötletnek" vagy csak egy „lehetőség gondolatának" hozadéka is), ha annak választása nem ütközik a „bizonyosságok" eredendő tévességét és minden dolgok időbeli-relatív voltát evidenciának tekintő szemlélettel. Hiszen: végső soron *úgysem* alaptételek tudáselméleti státusza dönt annak megismerésében, hogy amit létként, létezésünkként gondolunk, azt minden következményével együtt magunkra tudjuk és akarjuk-e vállalni, hanem az erről való megbizonyosodás véghezvitele. Tehát mindkettejüknél a *próbatétel* adta megbizonyosodás műveletére esik a hangsúly, és nem önmagában a bizonyosság birtokba vételére.

Azt a kérdést tettem föl korábban, hogy a bizonyosságokat vehemensen tagadó Nietzschének a dionüszoszi pesszimizmust illető víziója – mint önnön propriuma és ipsissimuma –

vajon bizonyosság volt-e számára vagy sem. A magam válasza az, hogy bizonyosság semmiképpen sem volt. Sokkal inkább fejezhetett ki egy (saját időszemléletéből fakadó) evidenciát, pontosabban kifejezhette e szemléleti evidencia biztos voltát. Ennek az idő- és létszemléletnek az előterében – miként a „parttalan idő" istenének mindenen és mindenkin átfutó tekintete előtt, aki nemhogy nem siratja a veszendőt, de észre sem veszi a veszteséget – a legmélyebb kontrasztként ütközik ki, hogy kiben-kiben *van* „proprium és ipsissimum", és ez a legsajátabb és legszemélyesebb az, ami *biztos*.

„Nem az a kérdés – írta Nietzsche az idézett fragmentumok egyikében –, hogy a tévedés hogyan lehetséges, hanem ez: a megismerés során *hogyan lehetséges* egyáltalán *valamifajta igazság* a fundamentális nem-igazság *ellenére?*" Úgy tűnik: ha lehetséges a magunk megismerése során igazság, akkor erről a „propriumról és ipsissimumról" való *megbizonyosodásban* lehetséges Nietzsche szerint – amely egyet jelentene „a saját lelkünk iránti tisztelet visszaállításával".[161]

[161] „Mitől lett oly nagy a szükséglet rá, hogy szilárdan álljunk?" – írja Nietzsche még 1880 végén, egy tervezett műve kapcsán. „Mert kitanultuk a saját magunkkal szembeni bizalmatlanságot: vagyis ha lehetett is szenvedély bennünk, csak rossz lelkiismerettel lehetett! Mivoltunk kárhoztatása folytán lett oly nagy az ösztönzöttség valami rajtunk kívüli bizonyosság iránt (Trieb nach Gewißheit außer uns): 1/ a vallás útja 2/ a tudomány útja 3/ alávetni magunkat pénznek, fejedelmeknek, pártoknak, keresztény szektáknak stb." Majd így folytatja: „Cél: 1/ még az olyannyira biztosra vett világ (sichergestellte Welt) is végső soron individuális mértéknek van alávetve: amíg kutatunk, gyakorta kívül tudjuk rekeszteni az indiv[iduumot]: de amire végül is rátalálunk, az mindig szubjektív pozícióból adott. 2/ Büszkén kell gondolkodnunk magunkról ahhoz, hogy valamely szubjektív pozíciót csak valós dolgokhoz társítsunk, és ne sémákhoz! és inkább viseljük el a kételyt és a kihajózást a végtelenbe, mintsem hogy túl hamar akarjunk bizonyosságra szert tenni! 3/ A saját lelkünk iránti tisztelet visszaállítása." KSA, 9. köt., 7 [256].

Nietzsche mindenesetre éppen ennek lehetővé tételében jelöli meg a visszatérés-gondolat filozófiai célzatát: „Az én tanításom azt mondja: *úgy* élj, hogy újra *kívánnod* kelljen az életet, ez a feladat – élni fogsz újra *így is*, *úgy is!* Akinek a törekvés jelenti a legmagasabb rendű érzést, az törekedjék: akinek a nyugalom jelenti a legmagasabb rendű érzést, az nyugodjék; akinek a beilleszkedés, az alárendelődés, az engedelmesség jelenti a legmagasabb rendű érzést, az engedelmeskedjék. Csak **igyekezzék** *tisztázni magában*, **mi** jelenti számára a legmagasabb rendű érzést, és *ne válogasson az eszközökben!* Az *öröklét* az, ami kockán forog!"[162]

A „proprium és ipsissimum" legfelemelőbb érzéséről való megbizonyosodás mint megrettentő próbatétel nem tűr bizonyosságot maga ellenében – még a létet illető alapbizonyosságot sem. Holott e veszélyes megbizonyosodásnak éppen az a platformja, hogy csak a megjelenítő lét bizonyos, vagyis hogy valóságunknak, melyet a gondolkodás teremt meg az állandó és összemérhető dolgok világaként, nincs bizonyossága. Ennélfogva a megbizonyosodás kérdése úgy fog visszhangozni majd a visszatérés-gondolatban, hogy hajlandó vagy-e a megjelenítő létből e próbatétel folytán előtűnő saját bizton-léted, önnön „propriumod és ipsissimumod" *pillanatától* veszni hagyni, sőt egyenesen elemésztetni a valóságként előtted álló bizonyosságok *állandóságát*. Így hát Nietzschénél a bizonyosság újraéledő problémája nemcsak mind jobban átalakul a bizonyosságszerzésnek, a meggyőződés próbájának, a személyes megbizonyosodásnak a kérdésévé (mint Kantnál), hanem vol-

[162] *„Az új felvilágosodás"*, 63. o.

taképp fel is oldódik benne. „[A]z elme szemmel tündököl ha álmodik, / s halandók sorsa nappal meg nem látható”[163] – szólt egykor baljósan Klütaimnésztra árnya, mint a bizonyosság lehetőségének fel-felrémlő, de már eltűnőben lévő kísértete. Baljósan, mert immár csak ott jósolt valóban tudásként birtokolt bizonyosságot, ahol kritikai szemléletű gondolkodók nem fogadhatták el azt.

Akiket érintett közülük ez a kísértés, akik megpróbáltak, ellene szegülve, másfelé indulni, mint amerre hívott, azok mintha kétféle utat jártak volna. Két utat – a *bizonyítás* két tradicionális útjának megfelelően olyan peres ügyekben, ahol nincs és nem is lehet tárgyi bizonyíték. Ilyenkor két bizonyítás lehetséges: vagy következtetéssel lehet bizonyítékot szerezni (logikai bizonyítás), vagy próbatétellel (testimoniális bizonyítás). Husserl és Wittgenstein az első utat járta, a *belátását*. Végső pretenciójuk a feddhetetlen érvényű logikától várta a végső bizonyosságot – egyikük meg is találta, a másikuk nem. Kant és Nietzsche ellenben kísérletet tett a kísértéssel. Az ő útjuk egy sajátos alászállás kísérlete, a perszonálisan abszolút (feltétlen érvényű és kikényszerítő erővel bíró) *megbizonyosodásé*. De egyikőjük sem bizonyosságot keresett ott, ezért nem lettek mégsem a hádészi éjszaka misztikusai. Nem megvilágosodásra kellett nekik a próbatétel sötétje. Mert amikor az esküvés, illetve az áldozathozatal aktusában kerestek műveleti analógiát saját pragmatikájukhoz, akkor nem egy árny-bizonyosság fellelése reményében választották a logikainál kétesebb és „sötétebb” (a joggyakorlati hagyományban pedig az ősibb)

[163] *Aiszkhülosz drámái*, 305. o.

utat, hanem csak azért, hogy a lehető legszigorúbb módon lehessen próbára tenni egy meggyőződés teherbíróképességét, szilárdságát.

Így bizonyosodván meg róla, hogy ha *lennének* bizonyosságok, akkor meggyőződéseink vajon azok volnának-e.

I. fejezet

Nietzsche. Az örök visszatérés gondolata

(műelemzés)

> Ez idáig isten viselte a felelősséget minden teremtett, eleven lényért – kifürkészhetetlen volt, mi a szándéka vele… Mihelyt azonban nem hiszünk többé istenben meg az ember túlvilági elhivatottságában, *attól kezdve az ember viseli a felelősséget minden eleven lényért*, amely szenvedések közepette születik és arra kárhoztatott, hogy gyűlölje az életet.
>
> A leghatalmasabb gondolat fölemészt sok erőt, ami azelőtt más célokat szolgált, így *átformáló* hatása van, új mozgástörvényeket teremt az erőnek, ámde nem teremt új erőt. Mégis ott rejlik benne a lehetőség, hogy indulataikban újra meghatározza és újra rendezze az egyes embereket.
>
> *Nietzsche*[1]

1. A REVELÁCIÓ KÉRDÉSEI

Az „ugyanannak örök visszatéréséről" (ewige Wiederkehr des Gleichen) szóló elképzelés az újkori filozófiatörténet egyik legrejtélyesebb, de mindenképp egyik leghírhedettebb gondolata. Hogy ekként híresült el, ahhoz „hérakleitoszi homályosságán" túl nagyban hozzájárult megszületésének *revelatív* fogadtatása – mindenekelőtt Nietzsche részéről. Nem tudok még egy filozófiai alapgondolatról, amelyet felvetője úgyszólván születési anyakönyvi kivonattal látott volna el (mint ismeretes, az *Ecce homo* pontosan

[1] *„Az új felvilágosodás"*, 151., 83. o.

dokumentálja, hol és mikor fogant meg Nietzschében a gondolat), és amelynek ráadásul maga költötte volna „jó hírét": evangéliumi rendeltetését. Csak vallásalapítóknál és a tudományok egynéhány zseniális művelőjénél fordul elő, hogy legendáriumaik rendkívüli *életeseményként* dokumentálják korszakalkotó hipotézisük vagy megváltó látomásuk megtörténtét, felidézve, miként Nietzsche is teszi, a „megvilágosodás" egész szcenárióját. Ez az európai filozófiában legalábbis nem volt szokásos. Volt tudós, akit álmában lepett meg egy merész hipotézis ötlete, Newton fejére alma pottyant, Saulus maga zuhant a damaszkuszi út porába, Sziddhárta herceg beteget, aggot és halottat látván fordított hátat palotájának – Nietzschét séta közben, a Silvaplana-tó fölé magasló sziklatömbök egyikénél érte a gondolat, egy kora augusztusi napon, 1881-ben. A filozófusok „bölcsességének tárháza", hogy Platón fordulatát idézzem, általában nem ilyen hirtelen szokott megtelni.

Távol álljon tőlem, hogy Nietzsche önbiografikus beszámolóján ironizálni akarjak. Pusztán azt szeretném megérteni, hogy miféle gondolat az „ugyanannak örök visszatérése". Ám a megértés kísérlete rögtön beleütközik egy kérdésbe, amely nem is annyira az interpretáció nehézségét érinti, mint inkább egy elemibb tisztázatlanságét. Egy kérdésbe, a visszatérés-gondolatra vonatkozó nietzschei *reveláció* kérdésébe, amelyet, félő, sokkalta könnyebb pszichológiai problémaként félreérteni és szimplifikálni, mint a maga összetettségében föltárni. A probléma egyébként sem magától értetődő. Hiszen a nietzschei reveláció kérdéssessége – értelemszerűen – föl sem vetődhet olyan értelmezőkben, akik e gondolatot úgy tekintik, mint a világ igazi arculatának felderengését, sőt a lét értelméről való

megvilágosodást, vagy ellenkezőleg, eleve csak intellektuális maszkjátékot és poézist látnak benne, netán az őrület előjeleként veszik. Számukra (nem kevesen vannak) a nietzschei reveláció *vagy* megtörtént, *vagy* nem történt meg – de mint esemény nem problematikus.

E kérdésen túl természetesen vannak a szó szorosabb értelmében vett interpretációs nehézségek is, köztük is főként az, hogy mit kezdjünk a gondolat értelmezésének rendkívül eltérő irányaival. Amennyire módomban állt képet alkotni a nietzschei visszatérés-gondolat könyvtárnyi szakirodalmáról, nagyjából két alapvető értelmezési keret valamelyikében szokták elhelyezni ezt az elképzelést. Az egyiket *prezentációs* értelmezéseknek nevezhetjük, mert a gondolat értelmét egy lehetséges világhipotézisre (kozmológiára) vagy létmodellre (ontológiára) vonatkoztatják,[2] de mindenképp valami *leképezésének*, meghatározásának a legátfogóbb értelemegységeként fogják fel, amelyből aztán természetesen morális következtetések is levonhatók. A másik irányt a *performatív* értelmezések képviselik. Ezek egyenesen abban látják a gondolat meritumát (s nem csak egy világkép folyományaként következtetnek erre a mozzanatra), hogy a gondolat valamire *indítja* elgondolóját. Vannak, akik ezen az alapon szigorú regulációt, sőt egyfajta „egzisztenciális imperatívuszt" olvasnak ki belőle,[3]

[2] Hangsúlyozom, ez nem jelenti azt, hogy valamilyen világhipotézist vagy létmodellt olvasnak ki belőle, hanem csak azt, hogy a gondolat értelmét ilyen vonatkoztatási keretben adják meg. Így például az is ide tartozik, ha az ontológia *tagadásának* koncepciójaként értik, mint a posztstrukturalista értelmezők túlnyomó része.

[3] Lásd mindenekelőtt Bertrand Magnus *Nietzsche's Existential Imperativ* című művét. Az etikai imperatívusz mint reguláció ötlete egyébként már fel-

vannak, akik a saját élet egészének vagy esetleg csak a mindenkori jelen pillanatának feltétlen igenlésére irányuló késztetést. Mármost akár összhangba hozzák aztán valamilyen úton-módon ezt a két alapvető értelmezési tendenciát, akár indifferensnek tekintik az összehangolást,[4] mindkét irány képviselői a nietzschei gondolat értelmének megfontolását már egy felismerés tartalmának interpretációjánál kezdik, és nem e felismerés *tényének*, magának a revelációnak az értelmezésénél.

Magam először is ez utóbbi kérdéshez szeretnék visszamenni. Ennek során a reveláció kérdését három összefüggésben fogom érinteni Nietzschénél. Vizsgálom nála a reveláció mint sajátos, önreflektív ítélet indokoltságát, aztán a revelációkeltésről adott fenomenológiai elemzésének sajátosságait, majd a visszatérés-gondolatnak tulajdonított revelatív hatás mint elvárás kérdését. Ezután térek rá a visszatérés-gondolat nietzschei megjelenítéseire. Először *A vidám tudomány* egyik szakaszát elemzem – mint az elgondolás nietzschei prezentációjának „nyitányát" –, majd (némi kitekintés után a gondolatban rejlő paradoxonokra) az *Így szólott Zarathustra* 3. részének vonatkozó jeleneteit

vetődött Jaspersnél is, az újabb recepcióban pedig Gilles Deleuze-nél, egy döntően prezentációs értelmezés (rögtön hangsúlytalanná is tett) mozzanatként. Vö. Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, ford. Moldvay Tamás, Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Budapest, 1999, 112. sk.: „Az örök visszatérés ugyanolyan szigorú parancsot ad az akaratnak, mint amilyen Kanté volt. […] Az örök visszatérés *gondolata* szelektál. […] Nyilvánvaló, hogy egy ilyen szelekció alatta marad Zarathustra ambícióinak. Ez a szelekció megelégszik néhány reaktív állapot, a kevésbé fejlettek köréből származó egynéhány reaktív erőállapot eliminálásával."

[4] Lásd például Scarlett Marton: L' éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique? *Nietzsche-Studien*, 25. kötet (1996), 62. sk.

veszem sorra. E szcénák azok, amelyek legteljesebb alakjában mutatják be a visszatérés-gondolatot. Itt külön vizsgálom a „polemikus előadásokat", amelyekben Zarathustra még hasztalan küszködik a gondolattal, és külön az „ünnepi végjátékot", amelyben immár igenli azt. E két hosszabb, elemző fejezet között kitérek a gondolat szimbolikus azonosításaira, amelyek elsőrendűen a kígyóképzethez kötődnek. Mindezek után kerül sor a műben megjelenített gondolkodási minőségeknek (szellem, bölcsesség, gondolat) és a visszatérés-gondolat kettős jellegének – szemléleti és pragmatikai oldalának – értelmezésére. Legvégül pedig megpróbálom tisztázni, hogy mi teremti meg a gondolat egységét, azaz, hogy voltaképpen miféle gondolat fogant meg Nietzschében 1881 augusztusában.

Nietzschének a visszatérés-gondolatot illető revelációja nem utólagos, visszavetített ítélet vagy élmény, ezt bőségesen dokumentálják az 1881–82-es jegyzetei és levelei. Nincs okunk kétségbe vonni, hogy azon az augusztusi napon, amikor a visszatérés-képzet alakot öltött számára, akkor valóban *megtörtént* valami intellektuális értelemben, azaz egy új gondolat született, amit Nietzsche akkor is, később is nagy jelentőségűnek és korszakalkotónak minősített. Ha megvilágító értelmet tulajdonított a gondolatnak, akkor – ha másnak nem is, de számára mindenképpen – értelmesnek, „igaznak" kellett lennie, ha pedig korszakalkotó jelentőségűnek találta, akkor legalábbis újnak. Mármost a reveláció kérdéskörének első pontját, az önreflexiót illetően éppen ez a probléma. Ismerve Nietzsche addigi útját és nézeteit, nem világos, hogy az ugyanannak örök visszatérése mint képzet vajon mitől tűnhetett neki

értelmes („igaz") elgondolásnak, és főképp: mitől tűnt előtte újnak.

Sem eddig, sem ezután nem elfogadható számára ugyanis, hogy bármit is akként lehessen leírni, mint „*ugyanazt*" (das Gleiche), azaz mint valami ugyanakként-levő létezőt. Felfogása szerint ugyanis a létesülés által végbemenő és azt alkotó történések „alanyait", a dolgokat csak a gondolkodás állítja be ilyenekként, a logikai egyneműsítéssel megteremtve és folyamatosan igazolva a *maga* egzisztencia-feltételét. Ebből következően, az „ugyanazzal" operáló állítások nemhogy igazságot nem fejezhetnek ki a nietzschei filozófia horizontján belül, de éppen az eredendő tévedések egyik legreprezentatív fogalmát láthatjuk viszont bennük. Elegendő Nietzsche egyik fragmentumát idézni: „A szubjektum-érzés abban a mértékben növekszik, ahogyan az emlékezet és fantázia révén fölépítjük *az egyazon dolgok világát* (die Welt der gleichen Dinge). Mi magunkat költjük meg egységként ebben a magunk alkotta kép-világban, a maradandót a cserélődés közepette. Csakhogy ez tévedés (Irrthum)…" (KSA, 9. Köt., 6 [349])[5]

Továbbá, minthogy az „esse" általános feltételezettségű Nietzsche számára – ezt láthattuk a Bevezetés során, vagyis semmilyen vonatkozásban nem ad *lét*érvényt a feltétlennek, az abszolútum[6]nak. Ezért nemcsak az „ugyanannak" szóval reprezentált állítás értelme, Nietzsche számára való „igazsága" lehet kérdéses előttünk, hanem a „*visszatérése*"

[5] A KSA-idézeteken belüli kiemelések – ha másként nem jelzem – mindenütt Nietzschétől valók.

[6] Mint már a Bevezetésben idéztem: „A feltétlenbe vetett hitnek az esse mivoltából, az általános feltételezettségből kell levezethetőnek lennie!" KSA, 9. köt., 11 [321].

is. Ismert alaptétele, amit nem egyszer olvashatunk nála, hogy egyetlen dolog sem izolálható végső tényként és okként, és legfeljebb csak ok–hatás szövevényről beszélhetünk. Csakhogy ily módon az okozatok esetleges visszatérésével együtt az okok teljes láncolatának is vissza kellene térnie, tehát – mint Nietzsche maga írja – a dolgok ugyanakkénti visszatérésének feltevésével rendre ugyanolyan genealógiát kellene feltételezni náluk; ezt azonban ő maga minősíti „lehetetlen feltevésnek".[7] Mármost ha igaza van Nietzschének, akkor ez azt jelenti, hogy nincs *vissza*térés (hiszen nincs „valami", ami visszatérjen), hanem egyedül az „esse" – az általános meghatározottságú teljesség – kibontakozása, újabb formációkat öltő továbbalakulása létezik.

Maradva a visszatérés szó használatának értelmességénél, az nemcsak az „objektum" oldalán kérdéses (hangsúlyozom: Nietzsche saját nézetei fényében), hanem a „szubjektumén" is, hiszen ugyan ki vagy mi volna *kívül* ezen a létesülésen, hogy vonatkoztatási rendszert teremtsen a lét visszatérésének elgondolásához. „Nincs kívül!" – szól *A vidám tudomány* 374. szakaszának fordulata: valamennyien *egy* felületen, az értelmező-értelemfejtő létezés (das ausle-

[7] „Vajon létezhet-e valamely összállapotban [Nietzsche az erők összességének egy feltételezett állapotáról beszél – *H. O.*] valami, ami ugyanaz (etwas Gleiches), például *két levél?* Kétlem: ezáltal előfeltételeznénk, hogy abszolút ugyanolyan volt a keletkezésük, ily módon viszont azt kellene föltennünk, hogy *visszamenőlegesen az idők végezetéig* (bis in alle Ewigkeit zurück) valami ugyanakként-levő (etwas Gleiches) állt volna fönn, dacára mindannak, hogy az összállapotok mindig forgandók és új tulajdonságok teremtődnek – lehetetlen feltevés!" KSA, 9. köt., 11 [202].

gende Dasein) végtelen felületén mozgunk, és innen nincs transzgresszió egy mélyebb vagy magasabb létdimenzióba.

Egy fogalom szerepel még e gondolat megnevezésében, az „*örök*" – ámde hogy ez joggal volna állítható bármilyen létező, dolog vagy akár a legelvontabban vett lét–létesülés *fennállásáról*, az éppen Nietzsche perspektivikus időszemlélete alapján vonható kétségbe. Habár mondhatná valaki, hogy kritikai szemléletű gondolkodóknál, akik ismereteik tartalmát mindenekelőtt forrásukkal hitelesítik (és Nietzsche az 1870-es évek második felétől bízvást tartható ilyen gondolkodónak), az „örök" soha nem létet vagy létmódot attribuál – egy ilyen állítás, Wittgensteinnel szólva, csak „filozófiai szuperlatívusz" lenne –, hanem valójában *modalitást*. Annyit fejez ki: nem tévedhetek abban, amit erről és erről a dologról tudok, mert arra, hogy másként tudjam, az állítást lehetővé tevő vonatkoztatási rendszerben nincs alap. (Ahogy a kétszer kettő négy igazsága sem összegnek „örök", hanem számtannak.) Csakhogy ez a megfontolás az örök visszatérés esetében mégsem tűnik plauzibilisnek. Nem csak azért nem, mert Nietzschénél teljességgel hiányzik a visszatérés-gondolat mint képzet transzcendentális igazolása. A vonatkoztatási rendszerrel van probléma.

Nietzsche ugyanis lényegében két érvet hoz fel a gondolat mellett. Egyrészt azt, hogy mivel az erőkombinációkból előálló esetvariációk száma véges, és az idő ugyanakkor végtelen, ennélfogva (az összenergiatömeg állandósága mellett) elő kell fordulnia ismétlődésnek. Másrészt: az, hogy az esetek rendre eltérőek legyenek az idők végezetéig, csak egy olyan lény feltételezésével volna elképzelhető, aki az ismétlődést rendre el akarja kerülni, ez pedig

képtelenség.[8] Csakhogy mindkét bizonyítás a petitio principii hibájába esik. Mindkettő elszigetelhető és identikus *esetekkel*, „tényekkel" számol, és így a logikai igazolás már eleve olyan minőségeket vesz alapul, amelyeket csak a logikai egyneműsítés – Nietzsche szerint szükségszerűen hamisító – eljárása tesz lehetővé. Minthogy pedig az eset („tény" értelemben vett kalkulusként) nem eleme a nietzschei filozófiai algebrának, ezért az a művelet, amellyel a visszatérés-gondolat Nietzschéje számol, a kritikai *filozófus* Nietzschének nemhogy összegszerűen nem volna helyes művelet, de azt még számtannak sem igen nevezné. A kérdés tehát marad változatlanul kérdés: mire vonatkozik az „örök" fogalom használatában kifejeződő lépték? És egyáltalán: ennek az erősen metafizikagyanús kifejezésnek a használata miféle jelentésben tűnhetett fel értelmesnek Nietzsche előtt a másik két – hasonlóképp kérdéses – fogalommal összekapcsolva? Miféle használatuk teljesíthetné be így azt a magasztos rendeltetést, amelyet Nietzsche a gondolattól elvár: hogy egy „új felvilágosodás" indukálója legyen?

Hasonló a nehézség a gondolat *újdonságával* is, amely nélkül szintén nehezen lehet érteni a nietzschei revelációt. Tegyük fel (először), a gondolat valami olyasmit jelent, hogy a létezés *egésze* ismételten lejátszódik, vagyis egyfajta periodikus-ciklikus rendet követve újra és újra végbemegy. Ez a gondolat az európai filozófia és a keleti (hindu és buddhista) vallás egyik legősibb elképzelése, ősibb, mint az európai metafizika Platóntól eredeztetett, valóságdualizmusra épülő létmodellje. Éppúgy jelen van a püthago-

[8] Lásd KSA, 9. köt., 11 [305] és [312].

reusoknál, mint Platón *Timaiosz*ában (39d); de megtalálható Empedoklésznél is és mindenekelőtt Hérakleitosznál, a tűzben újra és újra elhamvadó, majd újjászülető világ képzetében. A klasszika-filológus Nietzsche természetesen jól tudta mindezt, hiszen műveiknek nem egyszerűen ismerője, de szakértője volt. Ha ez volna a visszatérés-gondolat értelme, az semmiképpen sem lehetne újdonság számára. Ráadásul, a mindenek körforgását, visszatérését kifejező „nagy év" gondolata (annus annulus) expressis verbis fellelhető Nietzsche egyik görög tárgyú előadásában, az 1870-es évek közepén *(Gottesdienst der Griechen)*.

Tegyük fel (másodszor), a gondolat inkább azt jelenti, hogy aktuális létezésünk, *jelen* pillanatunk, jelenünk szituációja fog ugyanúgy visszatérni. Ez csak annyiban módosítana az előbbi elgondoláson, hogy – egy hasonlattal élve – nem az egész forgó (idő)kereket képzeljük magunk elé, hanem csak a kerékabroncs egyetlen, visszatérő darabját, amely időről időre érinti a talajt, azaz jelen-valósággá lesz. A mostani pillanat „ugyanakként való" visszatérésének gondolata azonban szintén nem új. Megjelenik Pszeudo-Plutarkhosznak Platón *Timaiosz*ára épülő fejtegetéseiben *(A fátumról)*, vagy felbukkan – ahogy azt Tatár György említi is könyvében – Augustinusnál, a *De civitate dei* XII. könyvében éppúgy, mint Machiavelli *Cliziá*jának prológusában.[9] Kevéssé hihető, hogy Nietzsche az ismétlődő, újra

[9] Augustinusra nézve lásd Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989, 209. sk. Ami a két további hivatkozást illeti, Pszeudo-Plutarkhosz így ír: „Bár az események vég nélküliek, és valami végtelenből tartanak valami végtelen felé, a fátum, amely mindezeket körülfogja, nem végtelen, hanem véges, mert sem törvény, sem logosz, sem semmi, ami isteni, nem lehet végtelen. És abból is megértheted, amit mondok, ha a kör-

élt jelen toposzában látta volna saját gondolata rendkívüliségét. Annál is kevésbé, mert éppen Nietzsche az, aki egyik korai írásában leplezetlen iróniával szól Püthagorasz kései híveiről, akik úgy tartják, hogy „az égitestek azonos együttállásakor a Földön is ugyanannak kell megismétlődnie, mégpedig a legkisebb részletig: úgyhogy valahányszor a csillagok bizonyos konstellációba kerülnek egymással, egy sztoikus társulni fog egy epikureussal, és meggyilkolják Caesart, s egy másik együttálláskor Kolumbusz mindig újból felfedezi Amerikát".[10]

Tegyük fel (harmadszor), hogy a gondolat nemcsak a lét ugyanakként és örökké visszatérőként való elgondolását foglalja magában, hanem az *affirmáció* mozzanatát is. Ez esetben nem önmagában kell elgondolnunk az örök visszatérés létképzetét, hanem egy döntési szituáció keretén belül, amely során arról kell színt vallanunk, hogy igeneljük-e vagy sem valamely életpillanatunk, életszakaszunk vagy akár egész életünk újraélését. Csakhogy az élet „ugyanakként való" újraélése felől hozott döntés mint *filo-*

forgás teljes pályájára gondolsz, vagy a teljes időre, amikor – így mondja Timaiosz – mind a nyolc körforgás sebessége – az Azonosnak és egyenletesen haladónak körével mérve –, egymáshoz viszonyítva egyszerre fejeződvén be, kiindulópontjához tér vissza. […] Így tehát akárhányszor visszatér ugyanaz az ok, mi ismét ugyanazok leszünk, és ugyanazokat cselekedjük, és ugyanolyan módon, az összes emberrel egyetemben." (A fátumról, ford. Horváth Judit, in *Sztoikus etikai antológia*, szerk. Steiger Kornél, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 399. sk.) Machiavellinél pedig ez áll: „Ha a világban újraszületnének ugyanazok az emberek, és megismétlődnének ugyanazon esetek, száz év sem telne el, és mi valamennyien újra együtt lennénk, és ugyanazt cselekednénk, amit ma." (Clizia, Prológus, ford. Iványi Norbert, in *Niccolò Machiavelli Művei*, II. köt., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978, 574. o.)

[10] *A történelem hasznáról és káráról*, ford. Tatár György, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 39. o.

zófiai probléma szintén ismert lehetett Nietzsche számára három forrásból is, még jóval a visszatérés-gondolat megszületése előtt. Az első, természetesen, a híres sorsválasztási szcenárió Platón *Állam*ának végén, amikor a halott lelkek eldönthetik, az eddig követett „életmintát" akarják-e választani jövendő életükre nézve vagy valamilyen másikat. A második szóba jöhető forrás, ahol – túllépve az életminták elvontságán – már a saját, egyedi életünk ugyanakként való újraélése is (mint motívum) félreérthetetlenül megjelenik, Kant egyik írása: *A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról*.[11] Lehet, hogy ez a Kant-tanulmány elkerülte Nietzsche figyelmét. A harmadik forrás azonban magától Nietzschétől származik, ő írja *A történelem hasznáról és káráról* című 1873–74-es írásában (egyébként Kanthoz hasonlóan elutasító felhanggal) a következőket: „Aki megkérdi ismerőseit, kívánnák-e még egyszer végigélni az utolsó tíz vagy húsz esztendőt, könnyen észre fogja venni, melyikük termett erre a történelemfeletti álláspontra; noha mindannyian azt fogják válaszolni: Nem! – ám minden egyes Nem más-más indoklást kap."[12] Aligha lehet elképzelni, hogy Nietzsche hét évvel későbbi gondolata attól a felismeréstől vált volna revelatívvá a saját maga számára, mert rájött, hogy – szemben „a történelemfeletti ember Nem-jével" – életünk újraélésére mégiscsak igent kell

[11] „Hogy ez álokoskodást megválaszolja, nyugodtan rábízhatjuk bármely józan értelmű ember tanúságtételére, ha csak eleget élt, és az élet értékén eleget gondolkodott ahhoz, hogy felőle ítéljen, megkérdvén tőle: volna-e kedve, még csak azt sem mondanám, hogy épp az adott körülmények között, de általa tetszőlegesen választható föltételek mellett akár (csak épp nem egy tündérvilágban, hanem földi világunkban) az élet játékait újból eljátszani?" TFI 150. o.

[12] *A történelem hasznáról és káráról*, 34. o.

mondanunk. Hiszen: ha végül meg is lelte a „történetietlen ember" igent-mondásának formuláját a visszatérés-gondolatban, magának a formulának az újdonságát semmiképpen sem adhatta pusztán az igent-mondás. Mert lehet ugyan, hogy e tekintetben Nietzsche más meggyőződésre jutott, mint korábban, de ezzel akkor is csak egy régi elképzelését gondolta volna át, ami pedig elég gyöngécske alap lenne ahhoz, hogy gondolatát gyökeresen új felismerésnek tekinthesse.

Összességében tehát ez az utóbbi, affirmációs értelmezés sem találna igazi újdonságot a „gondolatok gondolatában", a klasszika-filológus Nietzsche feltételezhető ismeretanyagával és addigi elképzeléseivel összevetve. Így talán már jobban megvilágítható, hogy a nietzschei önreflexiót tekintve miben rejlik a reveláció kérdésének nehézsége. Nevezetesen: ha kétséges, hogy a gondolatot megnevező fogalmak miképp lehetnek értelmesek Nietzsche számára, és ha az említett interpretáció-típusokról (a létegész visszatérése, a jelen pillanat visszatérése, igent-mondás a saját élet visszatérésére), amelyek a gondolat értelmét próbálják célba venni, rendre kimutatható, hogy a bennük rejlő ötlet vagy gondolati tartalom már addig is jól ismert volt, vagy az kellett hogy legyen Nietzsche előtt, akkor nem világos, hogy voltaképpen minek szól a reveláció, azaz – mire jött rá 1881-ben. Akik elfogadják Nietzschétől, hogy joggal tekinti saját gondolatát revelatívnak (megvilágító erejűnek és korszakalkotó jelentőségűnek), azoknak tudniuk kell válaszolni egy *egyszerűbb* kérdésre: hogy az mitől értelmes és mitől új.

Miféle hallgatólagos igényünk, elvárásunk legyen mérvadó a nietzschei visszatérés-gondolat értelmezési keretének megválasztásában? Miféle *ígéretnek* hisszük a gondolatot? Egy új ontológia ígéretének? Ekkor azt hisszük, hogy a gondolat legsajátabb célzata a prezentáció, egy új létmodell bemutatása. Vagy egy új etikának szól az ígéret? Ez esetben azt hisszük, hogy a gondolat legsajátabb célzata a performáció, egy új értékrend bemutatása. Nem állítom, hogy tévednének, akik az értelmezés platformjául az elsőt fogadják el, hiszen Nietzsche nemegyszer fantáziál e gondolat kapcsán egy új világhipotézisről. Felfogásom azonban közelebb áll a második platformhoz, jóllehet korántsem azonos vele. Magam ugyanis nem a prezentációt tartom a gondolat legsajátabb célzatának, de még csak nem is a performációt, hanem az *effekciót:* a hatás felkeltését, mégpedig egy fölöttébb közvetett módon érvényesülő hatását. Ezért aztán nem is látom értelmét, hogy a megértés munkáját az ígéretes ontológiai vagy etikai mélységek, vagyis az ígérettartalmak búvárlásával kezdjem. Egy vallási-filozófiai ígéret *formája* adja a visszatérés-gondolat foglalatát; tehát mindenekelőtt ezt a formát kell megérteni.

A reveláció kérdéskörének második részére ekként utaltam: a revelációkeltés fenomenológiai elemzése Nietzschénél. Ismeretes, hogy Nietzsche az 1880-as évek végén a *Bálványok alkonyá*ban azzal a furcsa kifejezéssel jelöli meg a területet, amely immár évek óta foglalkoztatja, hogy „a vallásalapítók pszichológiája érdekel". Ne engedjük félrevezetni magunkat a pszichológia szótól, mármint a terminus ama jelentéseitől és konnotációitól, amelyeket majd

csak a következő században nyer el. Nietzsche nem élményfeltárást vagy lélekelemzést végez, mikor egyes vallásalapítók ténykedését és annak körülményeit vizsgálja. Sőt, arra is fölfigyelhetünk, ha emlékezetünkbe idézzük Nietzsche két kései művét, a *Bálványok alkonyát* és *Az Antikrisztus*t, hogy ez az érdeklődés nemcsak a szorosabb értelemben vett vallásalapítókra és törvényalkotókra terjed ki (Manura, Jézusra, de mindenekelőtt Pálra), hanem általában a korszakot nyitó, új horizontot teremtő gondolkodókra is, így olyan filozófusokra, mint például Szókratész. Ami Nietzsche érdeklődését fölkelti egyes vallásalapítók és gondolkodók ténykedésében, az a szellemi–kulturális értelemben vett epokhék *kezdetét* adó – szó szerint: korszak-alkotó – intellektuális teljesítmények létrejöttének és hatásosságának kérdése. Ezen belül is az, hogy mik voltak e kivételes teljesítmények véghezvitelének és korszakos sikerességének *lehetőségfeltételei*, és csak másodsorban arra, hogy mik voltak e teljesítmények motívumai.

Ezen feltételek közül egyelőre elég csak a legfontosabbakat kiemelni: választás elé állító alapeszmék, a tömeg vágyakozását és dühét meglovagoló, hatalomra törő akarat (Pál esetében élesen szembállítva a Jézus képviselte úttal),[13] a voltaképpeni indíttatás motívumainak elleplezése stb. Ehhez járul még a befogadás feltételei közül az érthetőség

[13] Ez a különbségtétel Pál és Jézus útját illetően csak *Az Antikrisztus*ra érvényes. Az *Adalék a morál genealógiájához* még általában a zsidó hatalomvágy „kerülő útjaként" minősíti Jézus fellépését: „A názáreti Jézus, a szeretetnek ez a testet öltött evangéliuma, ez a szegényeknek, betegeknek, bűnösöknek a boldogságot és a győzelmet elhozó »megváltó«, vajon nem a legnyugtalanítóbb és a legellenállhatatlanabb csáberőt képviselte-e, amely kerülő utakon vezetett a *zsidó* értékekhez és az ideál megújításához?" (*Adalék a morál genealógiájához*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Budapest, 1996, 31. o.)

és az elvárás mozzanatának figyelembevétele. Az érthetőségé: hogy a képzetek egy már meglévő (vallási) horizont elemeiből, azokat felhasználva teremtsenek egy radikálisan másféle szellemi horizontot – ezt a felhasználható hátteret Pálnál a zsidó messiásvárás, Szókratésznél a görög agónszellemiség jelenti. Az elvárás mozzanata pedig az új törvény „poszt-szakralizálásának" kívánalmában jelenik meg, vagyis abban, hogy utólag fel kell ruházni a megfellebbezhetetlen instancia tekintélyével, hiszen csak akkor tehet szert az evidensként vallott törvények tekintélyére, ha az emberek biztosak benne, hogy azt (miként Manu törvénykönyve kapcsán írja Nietzsche) „Isten *adta*, az ősök pedig *élték*".[14]

Ismeretesek tehát Nietzschénél olyan reflexiók – és nemcsak pályája végén, hanem, mint látható lesz, már a visszatérés-gondolatot megelőzően is –, amelyek egy sajátos tárgyat vizsgálnak: nem a vallásalapítók és korszakos gondolkodók pszichológiáját, hanem sokkal inkább egy korszakot teremtő (és majdan reprezentáló) eszme mint intellektuális „esemény" fenomenológiáját és hermeneutikáját, amelyben természetesen szerepet játszanak pszichológiai mozzanatok is. Különösnek azért nevezhetők ezek a reflexiók, mert bennük hamisságnak és igazságnak, indítéknak és képzetnek, koholmánynak és megvilágosodást hozó revelációnak egyfajta cserebomlását szemléli Nietzsche. És mint említettem, nemcsak a vallásalapítók jelennek meg ebben az összefüggésben, a rászedések, koholmányok, kerülő utak mestereiként, hanem filozófusok is. Thalésznél egy „képtelen ötlettel" veszi kezdetét az eu-

[14] *Az Antikrisztus*, ford. Csejtei Dezső, Ictus, Szeged, 1993, 89. o.

rópai filozófia, Szókratésznél, a zseniális buffónál fajul el, aki Nietzsche szerint kihasználja a történelmi pillanatot, hogy az önmaga dekadenciájától megcsömörlő Athén fogékonnyá vált a szigorú logosz-diétára (még ha ez a kúra az ösztönök „kasztrációjával" járt is), és August Comte-tal, a „legokosabb jezsuitával" ér a jelenbe, „aki a franciákat a tudomány kerülő útján akarta Rómába vezetni".[15]

Vegyünk szemügyre alaposabban két „kerülő utat" a Nietzsche által vizsgáltak közül, Szókratészét és Pálét, részben, hogy világosabb legyen, miféle reflexióról van szó, részben annak igazolásául, hogy az ezzel kapcsolatos nietzschei vizsgálódások fontos szakaszát jelenti már a visszatérés-gondolat születését közvetlenül megelőző időszak is. Erre már csak azért is szükséges kitérni, mert így érinteni lehet a kérdést, hogy Nietzsche milyen értelemben vihette át saját elképzelésére – annak minősítéséül – a „*gondolatok gondolata*" (Gedanke der Gedanken) frázist. Hiszen, mint arra többen (köztük talán legnagyobb nyomatékkal Jörg Salaquarda) felhívták a figyelmet, ugyanez a frázis nem sokkal a visszatérés-gondolat felbukkanása előtt már megjelenik Nietzsche egyik írásában, a *Virradat*ban – csakhogy nem a saját gondolatának, hanem *Pál* alapeszméjének titulusaként.[16]

A nyolcvanas évek Pál- és Szókratész-interpretációi – az előbbi a *Virradat*ban (1880) és *Az Antikrisztus*ban (1889), az utóbbi a *Bálványok alkonyá*ban (1887) – legfőbb strukturális jellemzőiket tekintve hasonlók. Mindkettőben egy közvetett módon uralomra jutó és hatalmat adó intellektu-

[15] Bálványok alkonya, ford. Tandori Dezső, *Ex Symposion*, 1994, 18. o.
[16] *Morgenröte* (Virradat) 68. szakasz.

ális teljesítményről van szó, egy olyan létszemlélet, általános egységtételezés képviseletéről, mely ugyanakkor, mint „megváltó" gondolat, saját hirdetője számára mégsem valamilyen fellelt igazságot revelál, hanem csupán egy eszközt, a leghatásosabb gyógymód eszközét. Maguk az alapgondolatok (Szókratésznél az igaz-jó-üdvös végső azonosságának, egységének ideája, Pálnál az „isten a kereszten" és a „második eljövetel" eszméje) Nietzsche számára nem igazságok, hanem pusztán *farmakonok* – akárcsak saját Zarathustrájának „keserű orvossága", amelyben „a legártalmasabbat és a leghasznosabbat" elegyítette.[17]

Farmakonokként tekintett Nietzsche ezekre az ideákra – mégpedig kettős értelemben. Ezek az eszmék egyfelől javára válnak saját kiötlőiknek, hogy túllépjenek ama társadalmi-vallási vonatkoztatási rendszeren, amelyen belül nem tekinthettek másként önmagukra, mint alávetettre és normasértőre. (Nietzsche beállításában Szókratész a patrícius ifjaktól uralt és szofistáktól hangos Athén alávetettje és normasértője volt, Pál pedig a maga számára beteljesíthetetlen zsidó törvényé; mindketten a bűnösség, de mindenképp a bűnöző mivolt lehetőségét tartalmazó önképpel.) Mégpedig úgy van segítségükre saját elgondolásuk, hogy

[17] Lásd A hét pecsét (Avagy: az Igen és Ámen dala) című beszédet az *Így szólott Zarathustrá*ból, valamint a mű egyik szövegváltozatát: „Barátaim, mondotta Z[arathustra], új tanítás ez és keserű orvosság, nem fog ízleni néktek. Tegyetek hát úgy, mint az okos beteg – húzzátok le egyetlen hosszú kortyra, aztán küldjetek utána hamar valami édeset, fűszereset, ami gigátokat tisztára mossa és megcsalja emlékezeteteket. A hatás mégsem marad el: hisz immáron »belétek bújt az ördög«…" *Így szólott Zarathustra*, ford. Kurdi Imre, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2000 (a továbbiakban: Z), 277. és 472. o. A nietzschei főmű valamennyi későbbi citátumát ebből a kiadásból idézem.

annak következtetései és következményei magát a vonatkoztatási rendszert, a történelmileg fennálló értékelésnek, rangsornak, bűntételezésnek egész szisztémáját helyezik hatályon kívül. Vagyis nem *saját* kathartikonjaik ezek az eszmék. Nem önmagukat akarják megtisztítani velük a szenvedést hozó bűntől (mint a derék és jámbor gondolatok tennék), hogy ezáltal immár megbecsült helyük legyen a világban, hanem a világot forgatják ki saját fundamentális „igazságaiból", amelyeken ítéleteinek jogossága, mi több, azok helyességének evidenciája nyugszik – és így, ezen a kerülő úton szabadítják meg azt, akinek e világon *belül* nem volt szabadulás.

Másfelől ez a bénító méreg (az uralkodó értékelési rendszer megbénítója), miközben előállítója számára bonyolult hatásmechanizmusú, exkluzív gyógyírt jelent, egyéb mellékhatása révén egyúttal gyógyító *tömegcikk* is Nietzsche szerint. Remélhetővé teszi a jövőt, egyszerű világképbe foglalja a jelent, és eltörölhetőnek (vagy legalábbis kárpótolhatónak) állítja be a múltat. Vagyis hitet ad, átlátást biztosít és vigasztalást nyújt. Ezek a legfőbb komponensek, amelyektől – miután jól oldják a félelmet és serkentőleg hatnak az emancipatorikus igényekre – Szókratész és Pál eszme-farmakonja nagy hatású, korszakos szellemi készítményként válhatott közkedveltté, sőt nélkülözhetetlenné. És egyszersmind ezek tették paradigmatikusan uralkodóvá e gondolkodók Nietzsche vélelmezte típusát: az „aszkéta papot" és a csőcselék-demokratát.

Nem a külső vagy belső motiváltság, az indíttatás Nietzsche által feltételezett mechanikája érdekel most,[18] hanem

[18] Nietzsche e téren árnyaltnak és meggyőzőnek távolról sem nevezhető felfogása különben is változó képet mutat, amennyiben a későbbi, az *Így szó-*

ennek a hatályon kívül helyezésnek a mikéntje, maga a „kerülő út": a gondolat kiváltotta *hitetés* folyamatának kémiája (vagy alkímiája). Nietzsche előadásában azt látjuk, hogy az európai gondolkodástörténet két legmeghatározóbb, korszakteremtő alakja az intellektuális csábítás és üdvözítés nagymestere volt, az ámítás és önámítás, gyógyítás és öngyógyítás értelmében egyaránt. Két vakmerő és zseniális eszmeteremtő, akik a maguk és mások üdvét látták abban, hogy az önmagában véve és eredetét tekintve „igaztalan" (számukra nem igazságot megjelenítő) alapgondolatuk éppen hogy igazság-revelációt, vagyis hitet és meggyőződést keltve válik életet vezérlő gondolattá másokban.

Előrebocsájtom, tévedés volna Pál és Szókratész nietzschei portréját minden további nélkül a filozófiai és vallási instrumentalizmus példájának tekinteni, azt olvasván ki belőlük, hogy eszméik nem voltak többek számukra, mint csalárd eszközök valamely önös cél szolgálatában. Hiszen: ha van valamilyen, Nietzsche számára releváns *filozófiai* felismerés példáik láttán, az mindenekelőtt az, hogy lehetnek „igazságok", amelyek csak „hazugságok" kerülő útján szerezhetnek érvényt maguknak, sőt voltaképpen már megmutatkozni is csak így, ezen az úton képesek egyedül. Való igaz, hogy a nietzschei beállításban a logosz-egység gondolata Szókratésznél és a feltámadás ideája Pálnál nem valamilyen *gnózis* (igaz tudás), hanem már eleve (ön)terapeutikus *diagnózis.* Ugyanakkor fontos megérteni, hogy ez a diagnózis nem csalás vagy csalárdság, hiszen nem áll

lott Zarathustra korszaka utáni Pál- és Szókratész-interpretációiban az önmegváltás motívuma némileg háttérbe szorul a közvetlen hatalmi aspiráció motívumával szemben.

„mögötte” egy olyan tudás, amely a világ és a létezés lényegét másfélének, esetleg ezen eszmékkel szögesen ellentétesnek ismerte volna fel. Nietzschének a Bevezetésben citált fejtegetései elégséges bizonyítékai annak, hogy felfogásában a létnek nincs igaz és objektív képe. Vagyis nála nincs előzetes és objektív „diagnosztika”: az, hogy valaki egyáltalán a betege volt valaminek, csak azáltal és csak annyiban világlik ki, hogy éppen kigyógyulóban találja magát belőle, éppen más hitre tér, vagy immár kész arra térni. Ezek az eszmék a nietzschei interpretációban terapeutikus diagnózisok, ahol is nem veendő külön diagnózis és terápia, azaz nincs egy igazságérvényében fenntartott tudás-„alap” és igazságérvényében indifferens eszközlésmód mint „felépítmény”.

Ezek az eszmék – processzusokat jelentenek Nietzschénél, vágy és értelem, habitus és képzelet radikális *kúráit*. Nem csalások, és megtévesztéseknek is csak annyiban nevezhetők, hogy ezeket a Pál és Szókratész képviselte eszméket mások igazságoknak veszik (és biztosak benne, hogy hirdetőik is ilyeneknek tudták őket: a dolgok valós képének) – holott számukra azok elsődlegesen gyógyszerek, függetlenül attól, hogy idővel maguk is hívőivé válnak saját eszméik „igazságának” vagy sem.[19] Ezek az eszmék nem agyafúrt és számító hazugságok az önmegdicsőítés vagy a

[19] Szókratész azzá vált, Pál viszont nem a nietzschei beállításban. Szókratésznél a kakas-áldozási jelenetet (a *Kritón*ban) úgy értelmezi Nietzsche, hogy a görög bölcs rájött: végül is rossz orvos volt, mert hite a logoszfarmakon gyógyító erejében nem egészséget hozott szeretett Athénja számára, hanem csak egy még pusztítóbb betegséget. Pál ellenben egy percig sem hitt abban, amit hirdetett, mondja Nietzsche: „azt, amit ő maga nem hitt el, elhitték az idióták, akik közé szétszórta *saját* tanítását”. (*Az Antikrisztus*, 61. o.)

hatalomszerzés szolgálatában, és még csak nem is sajátos (kantiánus) hittételezések, amelyek az igaznak-tartás lehetőségfeltételeit biztosítják, hanem – emlékeztetve Nietzsche saját kifejezéseire – „létfontosságú tévedések", életfeltételeket teremtő „koholmányok". Megteremtőik azért állítják igaznak (igazságnak) őket, hogy ezzel magukat tarthassák meg a világban, és egyúttal a világot is megtarthassák a maguk számára. Egyszóval: Pál és Szókratész az új horizontot teremtő alapgondolatoknak nem csalárd kuruzslói és nem rezignált apostolai Nietzsche szemében, hanem *poiétész* értelemben vett művészei – ahogy minden eredeti eszmeteremtőt eleve ilyennek látott: egy új „koholmány" megalkotójának. Zseniális ügyességű, de *rossz* művészeket látott bennük: az, ami eszméikben alakot öltött, megnyomorító és kárhozatos mű lett.

Ám ha ez így van, akkor a reveláció kérdése is más megvilágításba kerülhet. Hermeneutikai alaptétel, hogy a művész a saját perspektívájából *másként* szemléli a művet, mint a befogadó a magáéból. Az utóbbi a lehető legátfogóbb jelentésösszefüggést keresve fordul a már kész mű felé, az előbbi viszont a lehető legjobb megformálási megoldását keresi a még készülő műnek.[20] Ezért kísérletet kell tenni arra, hogy a nietzschei reveláció lehetséges értelmét e kü-

[20] Erre a hermeneutikai összefüggésre, korát megelőzve, már Popper Leó is felhívta a figyelmet a múlt századelőn. Megfogalmazása szerint a befogadó az egységkeresésben hallgatólagosan a dolgok ismeretelméleti egységének platformján áll, míg a művész a maga törekvését a dolgok metafizikai egységének hitében próbálja beteljesíteni. A művész és befogadó perspektíva-különbségéről hátrahagyott fragmentumainak egyike ír, lásd Popper Leó: *Dialógus a művészetről. (Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése)*, szerk. Tímár Árpád és Hévizi Ottó, MTA Lukács Archívum – T-Twins Kiadó, Budapest, 1993, 192. sk.

lönbséget figyelembe véve adjuk meg. Annál is inkább meg kell ragadnunk ezt az értelmezési lehetőséget, mert ha az eddigi fejtegetések helytállóak, akkor a visszatérés-gondolat befogadóiként – azaz: az általa prezentált képzet ontológiai tartalmát vagy etikai célzatát keresve – arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Nietzsche revelációját az égvilágon semmi sem indokolja. Elképzelhető azonban, hogy az eszme poiétészének, a művésznek a szemszögéből nézve van ilyen indok.

Meggyőződésem, a „gondolatok gondolata" frázis nem üres laudáció, hanem a revelációkeltés Pálnál feltételezett gondolati *processzusának* elismerő megnevezése volt, amelyet – mint később talán látható lesz – Nietzsche nem véletlenül visz át saját visszatérés-gondolatára és tesz annak titulusává. Csakhogy ez az önmagára vonatkoztatás első látásra abszurdnak tűnik, hisz Nietzsche saját filozófiája éppen ezt a Pálnál, Szókratésznél egyként domináns (ön)megtartást, önérvényesítést utasítja el a legélesebben.[21] Úgy azonban már korántsem lenne abszurd a párhuzam, ha valóban elhagynánk a befogadói pozíciót, azaz a nietzschei és a páli gondolati eljárást nem tartalmi értelemben tekintenénk hasonlónak Nietzsche szemében, hanem egy elvontabb síkon: formai, pontosabban *formaadó* értelemben. Más szóval, ha megpróbálnánk azzal a szemmel látni Pál működését, ahogyan Nietzsche láttatja azt a *Virradat*ban: az eleddig legnagyobb hatású „poiétész-kollégának" kijáró figyelemmel, követve a hatni tudó eszme-ko-

[21] Ennek még életösztönként sem adja igazolását Nietzsche. „Nincs önfenntartási ösztön!" – olvasható az egyik fragmentumában, „*Az új felvilágosodás*", 42. o.

holmány, egy előítélet *mint műalkotás* létrejöttéhez vezető megoldásokat. „Mivel a morál előítéletek összessége, ezért *megszüntetni* is csak egy előítélet tudja", írja Nietzsche 1880 nyarán.[22] Úgy tűnik, egy év kellett hozzá, hogy megtalálja az alkalmas (mert hatni tudónak remélt) előítéletet, az örök visszatérés gondolatát.

Túlságosan messze vagyunk még attól, hogy megválaszolhassuk a kérdést: vajon a nietzschei „gondolatok gondolata", az örök visszatérés eszméje pontosan milyen vonásaiban tanúskodik arról, hogy Nietzsche nyitott szemmel járt Pál szellemi műhelyében. Egyelőre csak arra a kérdésre próbálok választ találni, hogy minek szól Nietzsche saját gondolatát illető revelációja, és ebben valamivel előbbre jutottunk. Látnivaló ugyanis, hogy létezik olyan perspektíva Nietzschénél – egy eszme plasztikussá és hathatóssá tételének, megformálásának, röviden az effekciónak a perspektívája –, amelyen belül a formaadó alapötletnek, a hatáskeltés kulcsmegoldásának a megtalálása éppúgy revelációt okozhat, mint valamely gondolati tartalom (képzet) felismerése. Hiszen, mint a Bevezetésben idéztem tőle, „minden szellemi ténykedés a *legvadabb feltevésekkel* és koholmányokkal veszi kezdetét". Meggyőződésem, hogy Nietzsche különös revelációja épp innen, a művész nézőpontjából válik érthetővé, amennyiben az *forma-reveláció* volt. Nem felismerése valamely igazságnak, hanem egy olyan gondolati megoldás föllelése, amely képesnek látszott hordozni és beteljesíteni egy bizonyos hatásintenciót. Forma-reveláció: a morális előítéleteket megszüntetni képes, új előítélet mint forma megtalálása.

[22] KSA, 9. köt., 4 [168].

Ezzel nem azt állítom, hogy egy már meglevő gondolati tartalmat Nietzschének ekkor, 1881 augusztusában sikerült volna végre hatásos formába öntenie – ennek a könnyen kínálkozó félreértésnek nem lehet elég hamar és elég határozottan elejét venni. Ha Nietzsche valóban a rendszerekként felfogott eszmék mestere, művésze volt (ami talán a filozófus legrövidebb meghatározása),[23] és nem az eszmék dilettánsa, akkor ez azt is jelenti, hogy e megoldás fölrémlése előtt legfeljebb terveket és feladatokat mondhatott magáénak, de nem a „gondolatok gondolatát". (Mint ahogy egy jó művész sem tartalmakat öltöztet formába utólag.) A visszatérés-gondolat tehát együtt született a formájával. Amikor a következőkben a reveláció kérdésének harmadikként említett területére térünk át, akkor ezt a perspektívát, a gondolat megformáltságának, az effekciónak a perspektíváját fogjuk szem előtt tartani.

3. A NYITÁNY

Ez a terület a reveláció kérdéskörének talán legkevésbé figyelemre méltatott szegmense, a nietzschei *elvárásé*, holott a hermeneutikai aspektus vizsgálata nélkül a visszatérés-gondolatnak aligha lehet értelmet adni. Ha nem kizárólag a tartalom megértésének, a „mit jelent?" kérdésének perspektívájából vesszük szemügyre a visszatérés-gondolatot, hanem a formaadás perspektívájából, a „miképpen for-

[23] Már ha valaki osztja Kant megállapítását *A tiszta ész kritikája* végén. A tiszta ész architektonikáján, mondja Kant, „a rendszerek mesterségét/művészetét (die Kunst der Systeme) értem".

mált?" és a „mi által hat?" kérdésének szemszögéből is, akkor igen jelentőségteljessé válik az a tény, hogy Nietzsche számára saját gondolata nem egyszerűen mély és megvilágító elképzelés volt, hanem mindenekelőtt *szörnyűséges* gondolat. Előrebocsátom: nem elsősorban történelmi horderejére nézve az. Nem amiatt, amit Nietzsche jósolt neki, hogy a szellem ijesztő erejű, félelmetes hatású „kalapácsa" lesz egykor, melynek csapásai alatt majd évezredes törvénytáblák törnek szét. Nem arról a rettenetről van szó, amit a gondolat jövője kelthet, hanem arról, ami *jelenéből*, magából a megjelenéséből támad: mintha a nietzschei elgondolás magában foglalná annak evidenciáját is, hogy a „gondolatok gondolatának" már puszta meghallása rémisztő hatást fog kelteni.

Kezdjük kissé távolabbról. Bizonyára nem kevesen vannak a Nietzsche-életmű ismerői között, akik ha figyelemre érdemesítik is, inkább csak megmosolyogják azt a Lou Salome által felidézett jelenetet, amikor Nietzsche lefojtott hangon és elváltozott arccal suttogta Lou fülébe a visszatérés-gondolatot, mintha valami rémisztő dolgot tudatna vele.[24] Resa von Schirnhoferrel hajszálra ugyanez történik: Nietzsche elváltozott arccal súgta fülébe a szörnyű titkot („egyszeriben egy másik Nietzsche állt előttem

[24] Vö. Lou Andreas-Salome: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, C. Reissner, Dresden, 1924, 196. o. „Felejthetetlenek órák voltak számomra, mikor [Nietzsche] először osztotta meg velem azt [az örök visszatérés gondolatát – *H. O.*], úgy beszélt róla, mint titokról, mint aminek megerősítése és jóváhagyása kimondhatatlan iszonyattal tölti el: lefojtott hangon és a legteljesebb elszörnyedés összes jelét magán viselve." A citátumhoz lásd még Jörg Salaquarda: Der ungeheure Augenblick, *Nietzsche-Studien*, 18. kötet (1989), 318. o.

és megrémített", írja).[25] Természetesen mi sem kézenfekvőbb, mint az ifjú tanítvány- és menyasszonyjelöltek előtti rejtélyeskedésnek, egyfajta titkos beavatás mímelésének betudni ezt a különös nietzschei szcenáriót. Érdemes azonban megvizsgálni, mitől gondolhatjuk ezt magától értetődőnek. Bizonyára azért, mert aligha képzelhető el ennek az ellenkezője, tudniillik, hogy Nietzschét akkor és ott hirtelenjében rémület fogta volna el a maga számára nyilvánvalóan cseppet sem váratlan tartalmú gondolatától. Ez tényleg valószínűtlen. Ellenben indirekt bizonyításként csakis akkor állja meg a helyét, ha valóban nincsen más értelmezési lehetőség, csak ez a kettő: valóságos ijedelem a gondolat tartalmától vagy színlelt ijedelem tőle.

Magam úgy vélem, van harmadik lehetőség is – már ha a gondolatot együtt fogjuk fel, egyszerre képzeljük el formájával: a benne konceptualizált hatásintencióval. Azzal az elvárással, amely e forma inherens része: hogy revelatív hatást fog gyakorolni arra, aki a gondolatot felfogja és komolyan veszi. Tehát nem biztos, hogy Nietzsche viselkedése Lou és Resa „beavatásakor" merő alakoskodás. Meglehet, hogy több annál: egy tudott és várt hatásnak szól. Az a szituáció fejeződik ki benne, amikor valaki biztosra veszi a *másik* megrettenését egy szörnyű közlemény hallatán, és a másikra tett döbbenetes hatást tudva és várva, abban mintegy előre osztozva mondja ki mindazt, amit mond. Nietzsche biztosra vette ugyanis, hogy a visszatérés-gondolattal szembesülni – ez felér a „*medúzafő*" iszonyú látványával.

[25] Lásd *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, hrsg. von Raymond J. Benders, Stephan Oettermann, Deutschen Taschenbuch Verlag, Weimar, 2000, 581. o.

Az elrettentő medúzafő (Gorgó-fő) motívuma Nietzsche jegyzetei között bukkan föl, egyébként roppant enigmatikus formában, a „gondolatok gondolata" hordozta képzet hasonlataként. „A Zarathustra 4-ben: a nagy gondolat mint *medúzafő:* a világ minden vonása megmerevedik, fagyott haláltusa"; „– – – szólott az összes »még egyszer« (visszatérőn, miként a *medúzafő*"; „Hetedik magányosság – végül »medúzafő«"; „A »magukért-valók« és szentek – meg »istenért-való« őrületük, ez a saját »magamért-valóm«. / A határtalan bizalom igénye, ateizmus, teizmus / nehéz szívvel elhatározva / a medúzafő."[26] Ez a kulcsfontosságú embléma megjelent már *A tragédia születése*ben is. Ott Nietzsche a barbár erőkön úrrá levő dór művészetet ahhoz hasonlítja, ahogy Apollón a Medúza-fő felmutatásával, ezzel a „felséges-visszaparancsoló tartással" meghátrálásra késztette a vad és torz dionüszoszinak a hatalmát.[27] Kulcsfontosságúnak azért nevezem a Gorgó-fő képet, mert alighanem ez Nietzsche legbeszédesebb jelzése saját gondolatáról. E kép emblematikus tartalma ugyanis együtt viseli magán a visszatérés-gondolat két legfontosabb és legelgondolkodtatóbb vonását: a felidézésével kikényszerített *megrettentő hatást*, valamint az érte és miatta vívott *belső küzdelemét*. A *Zarathustra* 3. része, emlékezhetünk rá, nagy erejű képekben szól erről a küzdelemről: a Zarathustra torkába mart, fojtó gondolat-kígyó félelmetes neszeiről és hallgatásáról, egy szakadék-mélyi, „meredek gondolattól" való rémületről, végül pedig a kiállásról elé és

[26] Az idézett jegyzetek lelőhelye sorrendben: KSA, 10. köt., 31 [4], 29 [31], 31 [9], 31 [10].

[27] *A tragédia születése*, *avagy görögség és pesszimizmus*, ford. Kertész Imre, Kriterion Könyvkiadó – Polis Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár, 1994, 60. o.

vele szemben, a fölidézés, a maga elé idézés mindennél nehezebb elhatározásáról – a „kígyó-gondolat" fejének leharapásáról. Elébe vágva a későbbi, részletesebb kifejtésnek: a *Zarathustra* főhősénél nem egyszerűen egy gondolat felvetéséről, megértéséről vagy elfogadásáról van szó, hanem egy megrettentő eszme gyötrelmes fölidézéséről, előhívásáról és igenléséről. A „gondolatok gondolatával" szembe kell nézni, meg kell küzdeni vele, el kell bírni azt – vaknak kellene lennünk hozzá, hogy ne lássuk: a gondolat a legkeményebb belső *próbatétel* formájában konceptualizált elgondolás.

Még nem tudjuk, mi okból társul az elszörnyedés és megrettentés, valamint a belső harc képzete genuin módon Nietzsche gondolatához, egyelőre csak annyi biztos, hogy ha ennek konstitutív szerepet tulajdonítunk, akkor a gondolat megértéséért megkezdett utunkat olyan terepen folytatjuk, amelyet a filozófiai megközelítések általában a misztika területeként szoktak elkülöníteni saját terrénumuktól. Egy filozófiai diskurzus résztvevője exponál, argumentál, vitat egy elképzelést, azután pedig vagy elfogadja azt, vagy elveti, de nem „küzd" – nem harcol már azért is, hogy egyáltalán fölidézze, maga elé idézze, hogy szembenézhessen és harcba szálljon vele. Legfeljebb egy elgondolás megértéséért, igaznak-tartásáért (igazolásáért vagy cáfolatáért) folytat harcot szimbolikus értelemben, a megértés után viszont már nem jelent problémát számára a helyességében igazolt tétel elfogadása. Nietzsche gondolatánál viszont, úgy tűnik, éppen fordított a helyzet. A visszatérés-gondolatnak Nietzsche műveiben nincs diszkurzív exponálása (csak narratív-poétikus megjelenítése, *A vidám tudomány* 341. szakaszában és az *Így szólott Zarathustrá*ban),

a gondolat igen erős deficitet mutat az argumentáció oldalán (amit Nietzsche mellette felhoz a jegyzeteiben, az, Pöggeler csípős megjegyzését idézve, „még csak nem is bizonyítás"),[28] ellenben a legnehezebb, legrémisztőbb szituációként állítja elénk a szembesülés és még inkább az igenlés pillanatát. Hogyan lehet ennek ellenére a *filozófiai* interpretáció számára megtartani ezt a gondolatot, amelyet megalkotója, úgy tűnik, szántszándékkal von ki a filozófiai beszédmód szabályainak hatálya alól?

A válaszhoz fel kell idéznünk a gondolat két prezentálása közül az elsőt, amely nemcsak ezt a nem-diszkurzív jelleget mutatja fel, hanem az elképzelést illető nietzschei „elvárási horizont" valamennyi most tárgyalt összetevőjét is – tehát a kihívás, a próbatétel és a megrettenés mozzanatát. Teljes terjedelmében idézem *A vidám tudomány* 341. szakaszát, amely egyébként a nietzschei főmű, az *Így szólott Zarathustra* nyitányának[29] is tekinthető:

> *A legnagyobb nehézkedés.* – Mi volna, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad surranna legmagányosabb magányodba, s így szólna hozzád: „Ezt az életet, aho-

[28] Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, 112. o.

[29] A kifejezéssel arra utalok, hogy *A vidám tudomány* következő (342.) szakaszának szövege – címe: *Incipit tragoedia* – csaknem azonos a majdani főmű, az *Így szólott Zarathustra* Előbeszédének első fejezetével, vagyis a 341. szakaszban jó okkal láthatjuk a *Zarathustra* zenei előjátékát. Azért zenei előjátékot, mert a *Zarathustra*-könyv legkorábbi tervezete szerint Nietzsche zenei struktúrában gondolkodott. Nem indokolatlan retrospekció tehát, hogy az *Ecce homo*ban Nietzsche éppen a zenei ízlésének, érzékenységének változásában véli felfedezni utólag a *Zarathustra* előjeleit. A „nyitány" kifejezés tehát ebben a zenei kontextusban helyezi el az idézendő szöveget.

gyan most éled és élted, még egyszer és még számtalanszor élned kell; és semmi új nem lesz benne, hanem minden fájdalom és gyönyör, és minden gondolat és sóhaj, és életed minden kimondhatatlan kicsinysége és nagysága vissza kell számodra térjen, és minden ugyanebben a sorban és rendben – és ugyanígy ez a pók és ez a holdvilág a fák között, és ugyanígy ez a pillanat és én magam. A létezés örök homokórája mindújra megfordul – s vele te is, porszem a porból!" – Nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, és nem átkoznád-e meg a démont, amelyik így beszélt? Avagy megéltél-e már egyszer egy rettentő pillanatot, amikor ez volna válaszod neki: „isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!" Ha ama gondolat a hatalmába kerítene téged, úgy, amilyen vagy, megváltoztatna és talán szétmorzsolna; mindennél és mindenkinél a kérdés: „akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?" – a legnagyobb nehézkedésként súlyosodna cselekedeteiden! Avagy mily igen jó kellene hogy légy eztán önmagadhoz és az élethez, hogy *ne kívánj* semmi *többet*, mint e végső, örök megerősítést és megpecsételést? –[30]

Íme, Nietzsche saját „koholmánya" (Erfindung) – hogy azzal a kifejezéssel éljek, amelyet ő alkalmazott valamennyi korszakos elgondolásra, lett légyen az filozófiai vagy vallási alapeszme. Mármost ha az olvasó fölteszi magának a kérdést, hogy mit *állít* Nietzsche visszatérés-gondolata, rögtön nyilvánvaló lesz számára az idézett textus egyik legkü-

[30] A szöveg átültetésében alapul vettem Tatár György és Romhányi Török Gábor fordításait.

lönösebb vonása. Biztos vagyok benne ugyanis, hogy a választ nem fogja egyszerűnek találni. Bármiképpen is értelmezi majd a szöveget, egy eredendő döntést aligha fog tudni elkerülni. Vagy érdektelennek tekinti a keresett állításra nézve a megjelenített szituációt, és közvetlen módon Nietzsche saját tételének veszi a démon által mondottakat, vagy konstitutívnak tekinti magát a szituációt is, és csak annak közvetettségében hajlandó elfogadni minden lehetséges állításmódozatot. Az első esetben a gondolatformát kénytelen indifferensnek tekinteni (habár a „kénytelen" talán túlzás, mert számos Nietzsche-értelmezés mintha még tudatában sem lenne ennek a restrikciónak), a második esetben viszont azt kockáztatja, hogy a textust nem filozófiai szövegként olvassa, hanem irodalomként. Utóvégre egy filozófiai szövegnek csak kell *valamilyen* állításban részesítenie az olvasót – még ha az alaptételként szolgáló állítás nem verifikálható vagy falszifikálható kielégítő módon (ezt már Platón sem tekintette követelménynek), netán (mint Kantnál) tudottan csak paralogizmusként vagy hipotézisként veendő, akkor is. A filozófia ugyanis nemigen tud mit kezdeni egy olyan közleménnyel, amely nem igazolható, nem cáfolható, de még csak gondolathiba sem róható föl neki. Nyilvánvaló, hogy a döntés nemcsak elkerülhetetlen ebben az értelmezési alternatívában, hanem kulcsfontosságú is.

De nem volna-e mégis más út? Mondhatná valaki, hogy Nietzsche ebben a szövegben egy általa már elfoglalt álláspont és igaznak tekintett nézet köré (amelyet jelen esetben a démon közleményeként jelenít meg) pusztán csak fölépít egy hatásosnak vélt kihívás-szituációt, mégpedig abból a célból, hogy érzékeltesse a tanítás rendkívüliségét és a tan

igenléséhez szükséges személyes döntés hallatlan súlyát. Következésképpen a szövegnek ezzel az érdemi részével kellene foglalkozni, magával a jól elkülöníthető filozófiai tanítással, a többinek pedig legfeljebb csak ennek alárendelten volna szabad (hangsúlyozottan másodlagos) jelentőséget tulajdonítani. Csakhogy azon túl, hogy magában a szövegben semmi nem tanúskodik egy ilyen előzetes igaznak-tartásról, és egy ilyen feltételezéssel ráadásul ugyanoda jutnánk vissza a nietzschei reveláció problémájában is, ahonnan elindultunk, e vélemény képviselőjének választ kellene adnia, hogy akkor Nietzsche miért nem jeleníti meg sehol *filozófiai tanításként* – akár diszkurzív módon, akár apodiktikusan kinyilatkoztatva – magát az álláspontját, hogy minden dolog ugyanakként visszatér, miért nem szisztematizálja, miért nem von le belőle következtetéseket, továbbá miért nyilváníttatja ki egyértelműen Zarathustrával, hogy félreértik a visszatérés-gondolatot, akik azt a dolgok hű képeként és minden igazságok igazságaként ünneplik (miként Zarathustra állatai teszik).[31] Röviden: ha a démon képviselte eszmét önmagában is lehetne filozófiai tanításnak venni, akkor választ igényelne, miért nem tanítja azt Nietzsche *mégsem* filozófiaként?

Másvalaki azzal érvelhetne – első hallásra talán meghökkentő módon –, hogy a visszatérés-gondolat, ha kezdetben (a jelen szövegben) nem is öltötte filozófiai tézis formáját, és híján is volt a tudományos vagy filozófiai érvrendszernek, *idővel* mindkettőre szert tett. Marco Brusotti lenyűgöző filológiai apparátussal megírt munkájában, a *Die Leidenschaft der Erkenntnis*ben például kimutatja, hogy

[31] *Z* 3. rész, A lábadozó.

Nietzsche Übermensch-felfogása milyen jelentős változáson ment át a későbbiekben. Hasonló jelentésmódosulást lát nála a visszatérés-gondolattal kapcsolatban is.[32] Ezt a gondolatot, amely az 1881-es jegyzetek egyikében pusztán mint egy „lehetőség gondolata" szerepel, Nietzsche később már egyenesen „világmodellnek" minősíti, mint ami „a lehető legnagyobb közelítés a létesülés világához a lét világán belül";[33] a legutolsó munkákban pedig, különösen az *Ecce homo*ban, már olyan színben tünteti fel, mintha általa felülmúlhatatlan érvényű tanítás adatott volna a világnak. Vagyis elképzelhető, hogy Nietzsche maga egyre inkább „bekebelezte" saját gondolatát, egyre inkább megerősítette magát annak igazságában. Egy ilyen alapon megtehető ellenvetés szerint tehát nem egy *már* készen álló, csak rejtetten maradó tézisről van szó a tárgyalt szövegben, hanem olyanról, amely *még* csak kialakulófélben van, ezért nem jelenik meg a kifejtésben élesebb kontúrokkal. Következésképpen nem érdemes a szöveg poétikus-narratív mozzanatait meghatározóknak tekinteni, hiszen azok legfeljebb a gondolat keresővonalainak tudhatók be.

Megítélésem szerint ennek a nézetnek alapjában véve igaza van – a következtetéseitől eltekintve. Nietzschénél valóban van változás mind saját elképzelésein belül, mind pedig a rájuk vonatkozó önreflektív ítéletekben. Csakhogy a változásnak ezt a két síkját nem érdemes összekeverni. Az Übermensch-fogalomnál valóban látjuk, hogy Nietzsche

[32] Lásd Marco Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997, 343., 516. sk., különösen 535. és 617. o.

[33] KSA, 12. köt., 7 [54].

azt némileg másképp *értette* később, a visszatérés-gondolatnál ellenben csak annyit konstatálhatunk, hogy másképp *minősítette* – arról ugyanis, hogy másképpen fogta volna fel, egyetlen írása sem tanúskodik.[34] Ez a változó minősítés (amely, mint arra később még kitérek, nem kis módosulást tükröz ugyan a gondolat rendeltetésére nézve, de nem változtatja meg a jelentését) nem elsősorban ott érhető tetten, hogy Nietzschénél a „lehetőség gondolata" utóbb egyre evidensebben tűnik föl úgy, mint „igazság", hanem legfőképpen abban, hogy a visszatérés-gondolatra hivatkozó jegyzetei kezdetben egy próbatétel-aktusra teszik a hangsúlyt az elképzelés egészén belül, később inkább egy világhipotézisre vagy létmodellre.[35] Hangsúlyozom: csak minősítés-módosulásról van szó Nietzschénél, és az is csak a fragmentumokban lelhető föl; pontosan emiatt beszéltem arról, hogy e változás tényéből hamis következtetések adódhatnak a szöveg értelmezési stratégiájának megválasztására nézve. A visszatérés-gondolatnak nincs teljesebb (értsd: világosabb, argumentáltabb, kiérleltebb, árnyaltabb stb.) kifejtése Nietzschénél, mint amivel itt, valamint a

[34] Az az elképzelés sem állja meg a helyét, hogy Nietzsche csak utólag dolgozza ki vagy találja meg a gondolat valódi argumentumait. Azok – mind filozófiai-logikai, mind szaktudományos érvek formájában – jelen vannak már a Bevezetésben citált jegyzetfüzetben is, mely a gondolatra vonatkozó első utalásokat tartalmazza, és ugyanolyan mértékben kidolgozottak vagy kidolgozatlanok, mint a későbbi átgondolások során fölvetődő érvek. A változás nem ebben van.

[35] Ez egyébként a legkevésbé sem egyedülálló vagy meglepő. Elég ha csak a Nietzsche előtti és utáni idők két filozófusára, Kierkegaard-ra és a fiatal Lukácsra gondolunk. Fordulatuk *felé* közeledve náluk is filozófiailag tematizálódik, és így mutatkozik alapvető fontosságúnak maga az egzisztenciális „fordulat" mint fenomén – megtörténte *után* viszont ez a metanoia már csak egy nagyobb egész egyetlen mozzanata.

Zarathustra-könyvben találkozunk. Tudomásul kell vennünk, hogy *ez* maga a gondolat, és nem terve, csírája vagy prototípusa semmi későbbinek.

Mindezzel természetesen már állást is foglaltam a korábban fölvetett értelmezési alternatívában: a 341. szakasz *egészét* tekintem a visszatérés-gondolat megjelenítésének, és valamennyi narratív-poétikai jellemzőjének konstitutív szerepet tulajdonítok a gondolat értelmére nézve. Ez korántsem jelenti azt, hogy a szövegről egy esztétizáló interpretációt akarnék adni, amely egyszersmind mellőzhetővé is tenné, hogy a visszatérés-gondolat meghatározó állítására kérdezzünk. Az ugyanannak örök visszatérése filozófiai gondolat (és nem irodalom), tehát állít és érvel, de nem egy koncepciót állít, és nem annak realitásérvénye mellett érvel. Amit filozófiai értelemben magában foglal, az egy *hatásösszefüggés* létrejöttének állítása és a bekövetkeztét indokló érvelés, amely hatás egy eszme földerengése és meggondolása folytán áll elő. Az ugyanannak örök visszatérése, a „legrémisztőbb" és „legnagyobb gondolat" egy intencionált hatás felől elgondolt képzet – még ha annak hatásából csak annyi látható is előre, írja Nietzsche, hogy ez a leglassabban és a legkésőbben érő gondolat. (KSA, 10. köt., 16 [63]) *A legnagyobb nehézkedés* szövegének középpontjában is egy meggondolási és döntési szituáció áll, és nem egy tantétel. Ebbe a fókuszpontba a démon szavai által keltett, megrettentő hatást állítja Nietzsche, és nem magát a közleményt. A démon szavai után sorjázó kérdések is e hatás bekövetkeztének argumentumai, és nem a minden dolgok ugyanakkénti visszatéréséről szóló eszme igazságáé. Nietzsche mindenekelőtt azt állítja, hogy *amennyiben* egy bizonyos nézetet meggondolsz, és számot vetsz azzal, hogy igaz-

ságként fogadod el, *akkor* ez a megfontolás és döntés a legnagyobb teherként fog súlyosodni rád és tetteidre.

Nietzsche állítása tehát nem apodiktikus, hanem *hipotetikus* struktúrájú – a gondolat valóban egy „lehetőség gondolata". De vegyük sorjába előbb a szöveg által megjelenített szituációnak és hatásösszefüggésnek az elemeit. Miféle jelenet játszódik le a szemünk előtt, ki a megszólaló és ki a megszólított? Ami a beszédmódot illeti, valószínűsíthető a nagy múltú, szolilokviális forma, ugyanilyennel él Nietzsche – ugyancsak a gondolattal való megküzdés legfőbb jelenetében – a *Zarathustrá*ban is (A lábadozó, 1. szakasz). A beszédmód azonosítása ugyanakkor még nem jelenti a beszédszituáció tisztázását. Még nem tudni, hogy aki beszél a szövegben, mintegy kommentálva a démoni közleményt, az milyen *pozícióból* teszi mindezt: ellene szól-e annak, hogy az elfogadtassék igazságként, avagy mellette.

A jelenet azonosítása még ennyire sem egyértelmű, három mozzanat alapján azonban bízvást meg lehet kockáztatni, hogy az egy megpróbáltatásként értendő *kísértés*-szituációt mutat. Az első mozzanat természetesen a „legmagányosabb magány" kifejezés – a biblikus próbatételek legfőbb hősei (Ádám és Éva, Ábrahám, Jónás, Jób, Jézus) eo ipso magányos hősök, amivel nem állítom azt, hogy mindegyikük tudatában is volt a megkísértés és a döntés magányának. Félreértés volna a „legmagányosabb magányt" empirikusan okadatolható fogalomként venni vagy esetleg pszichológiai értelmet tulajdonítani neki. Ebben a magányban nem valami (büntetés, elhagyatottság stb.) *miatt* van egyedül az ember, hanem valami *végett:* mintegy a kísértés próbatételére előkészítve.

A szöveg által elénk tárt jelenet úgy fogható fel, mint ami egy *szakrális* esemény paradigmáját követi. Erre vall az említett három mozzanat közül a további kettő is. Az egyik az a kifejezés, amellyel Nietzsche a démont jellemzi, az odasurranás *kígyót* idéző mozgása: ahogyan a megkísértendőnek „utána surran" (nachschliche), és ezzel egyedüllétét a kihívás, a kérdésessé válás legmagányosabb magányává teszi. Megkockáztatható, hogy a szöveg, alig jelezve ugyan, de blaszfémikus inszcenírozású, amennyiben a kísértő kígyódémon egy roppant megpróbáltatás szituációját idézi föl, és *fordítja visszájára* – nem annyira Ádámét (akinél nincs értelme a döntés magányáról beszélni), mint inkább Jézus megkísértését a pusztában.

A másik mozzanat nemcsak megerősíti a jelenetezésről mondottakat, de egyben e szöveg meritumának, a hatásösszefüggésnek talán legdöntőbb elemére is ráirányítja a figyelmet. Hiszen: miféle *reakció*-prognózissal találkozunk a szövegben a démon szavainak hatásaként? Miért ilyen elementáris hatást jövendöl a szöveg: „nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, és nem átkoznád-e meg a démont, amelyik így beszélt" – és miért nem csak annyit jósol reakcióként, hogy a képzeletbeli megszólított egyszerűen elutasítja a démoni vízióban foglaltakat? És miért nem argumentál a démon szavainak igazságtartalma mellett vagy ellen e közlemény narrátora? Nyilvánvaló: a különös kérdés (a kihívás) nem úgy szól a megkísértetthez, hogy igaznak tartja-e, amit a démon állít, hanem úgy, hogy a démoni megnyilatkozást képes-e, akarja-e, meri-e isteni (szent) kinyilatkoztatásként vallani. Képes-e azt mondani: „isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!" Ebből az következik, hogy a szöveg által tanúsított elvárási horizont

nem egy diszkusszió, hanem egy epifánia *lehetséges* eseményeként vet számot azzal, amit a démon kinyilatkoztat. Ez világítja meg egyébként, hogy – az inszcenírozásban betöltött szerepén túl – miért démonról beszél a szöveg. Csak egy démon kilétére nézve lehet minden emberi belátást fölülmúló módon kérdéses, hogy isteni vagy sátáni küldött-e, és hogy kísértő szavainak farmakonja orvosság-e vagy kígyóméreg.

Úgy tűnik tehát, hogy a kísértés vagy kihívás szituációjának középpontjában egy hitvallás lehetővé tételének, „felkínálásának" gesztusa áll. Ismétlem, nem önmagában e hitvallás matériáját jeleníti meg a szöveg, a maga formátlan vagy alaktalan nyersességében – ilyenné akkor laposítanánk a szöveget, ha a démon által mondottakból tételt és álláspontot fabrikálnánk –, hanem egy hit lehetőségfeltételét és vállalásának *kérdésességét*. Ennek fényében már nem meglepő, hogy Nietzsche a visszatérés-gondolatot (valóban visszájára fordítva Jézus megkísértését a sátántól) a mefisztói kihívással és a fausti dilemmával értelmezi, mégpedig a szöveg talán legmeghatározóbb pontján, a gondolat által gyakorolt hatással összefüggésben: „Avagy megéltél-e már egyszer egy rettentő pillanatot, amikor ez volna válaszod neki: »isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!«" Minthogy ez az allúzió a „kommentár" egészét érinti, itt kell kitérnünk a szöveg *strukturális* jellemzőire.

Érdemes fölfigyelnünk rá, hogy a szövegegészben *ismétlődik* egy „ha–akkor" szerkezet (ez hordozza a szöveg állításának hipotetikus struktúráját), amelyet mindkétszer egy-egy „Avagy" kezdetű mondat követ; hogy irányváltásként-e vagy ellenkezőleg, az állítás megerősítéseként, az egyelőre még nem világos. Az első szerkezet feltétel része

az egész démoni megkísértés-szcenáriót felöleli („Mi volna, *ha* egy napon…" – Wie, wenn…), következmény részét már idéztem: „Nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, és nem átkoznád-e meg a démont, amelyik így beszélt?" A második szerkezet feltétel része így szól: „*Ha* (Wenn) ama gondolat a hatalmába kerítene téged…"; következmény része pedig a mondat folytatása: „úgy, amilyen vagy, megváltoztatna és talán szétmorzsolna; mindennél és mindenkinél a kérdés: »akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?« – a legnagyobb nehézkedésként súlyosodna cselekedeteiden!" Mindkét szerkezet ugyanoda konkludál. Annak leszögezésére, hogy te, a démon szavainak meghallója, képtelen leszel elviselni a bennük foglalt gondolatot – fel sem tudod vállalni, de ha mégis, akkor „szétmorzsol" téged, tetteidet pedig agyonnyomja iszonyatos súlyával.

„Oder" (Avagy) – ezzel a mondatkezdettel folytatódik aztán a szöveg mindkét esetben: 1. „Avagy megéltél-e már egyszer egy rettentő pillanatot, amikor ez volna válaszod neki: »isten vagy, és sosem hallottam istenibbet!«" 2. „Avagy mily igen jó kellene hogy légy eztán önmagadhoz és az élethez, hogy *ne kívánj* semmi *többet*, mint e végső, örök megerősítést és megpecsételést? –" Megítélésem szerint Nietzsche ezekkel a frázisokkal nem megerősíti a konkluzív ítéletet az igent-mondásra való képtelenségről vagy annak leküzdhetetlen nehézségéről, hanem ellenkezőleg, visszaveszi a konklúzió kategorikusságát. Nincs szolilokvium benső kételyt tanúsító mozgás nélkül: ez itt kétszer játszódik le a *nem* és a *talán* között. A hatásösszefüggés tekintetében (vagyis a szöveg voltaképpeni filozófiai állítására nézve) mindez egyfajta oszcillációt jelenít meg az

igent-mondás lehetetlensége és mégis felderengő lehetségessége között. Ez a két enigmatikus kérdés két rejtett lehetőségfeltételt sugall ama meghozandó döntés számára, amely az ugyanannak örök visszatérését hitvallásként képes elfogadni. Azt kell mondanunk tehát, hogy a visszatérés-gondolat nem egy leképezés vagy meghatározás (létmodell, világhipotézis) gondolata, hanem egy *megfontolásé* – pontosabban: e hitvalló döntést illető megfontolás processzusáé.

E megfontolásnak két komoly feltétele van. Az első a múltat vonja be a jelenbe, a második a jövőt – éppúgy, miként Zarathustra előtt múlt és jövő egymásba fut a Pillanat kapujában. Az első feltételben ez a kérdés rejlik: volt-e már részed olyan rettentő (ungeheuer) pillanatban, amelynek kedvéért mégiscsak igazolója tudnál lenni mindenek örök visszatérésének? E *Faust*-allúziójú kérdés nem költői – ezért is beszéltem „sugallt" lehetőségfeltételről –, hiszen Nietzsche maga írja, hogy számára *volt* ilyen pillanat, éppen a visszatérés-gondolat megszületéséé.[36] A második azt kérdi: mostantól kezdve tudnál-e minden máslétre áhítozó, kárpótló ressentiment-vágyakozás nélkül az egyetlen jelen-lét (önmagad és az élet mindenkori jelene) javáért lenni?

A két kérdés egybevonja a két parafrazeált kísértés-szituációt, Jézus és a sátán, Faust és Mefisztó között, mégpedig egyazon irányba mutatva. Az önvizsgáló megfontolás válasza mindkét kérdésben *tanúságtétellel* ér fel az adott lét és világ transzcendálhatatlansága mellett. Ahogy Nietzsche

[36] KSA, 10. köt., 5, 1 [205]: „Halhatatlan a pillanat, amikor a visszatérést megteremtettem. Ezért a pillanatért *viselem el* a visszatérést."

egy másik fragmentumában olvasható: „*A nagy próba: készen állsz rá, hogy az életet igazold? Avagy: hogy magadra nézve – a halált?*" (KSA, 10. köt., 4 [271]) Nem az jelenti az örök visszatérés affirmációját, ha valaki – akár lelkesülten, akár fogcsikorgatva – igent akar mondani rá. Akkor és csak akkor *történik meg* az igent-mondás, ha, belebocsájtkozva e szigorú megfontolás kísértő örvényébe, tanúságot tesz róla, hogy el tudja viselni annak iszonyú nyomását. Ha el tudja viselni annak terhét, hogy saját életének pillanataira, helyzeteire, körülményeire rávetíti az örökkön való ismétlődés képét[37] – és így, e félelmetes *léptékhez* mérve is képes soha vissza nem térő (megváltatlan) életének örök visszatérését igenelni. Ha elviseli annak terhét, hogy egyszer s mindenkorra lemond minden más- és jobb-léttől remélt kárpótlásról, ellentételezésről, jótéteményről – és így, a kárpótló kegyelemtől vagy a beteljesítő sorsakarattól megfosztottan is képes saját jelen-léte, éppen élt jelene visszatérésére igent mondani.

4. HÁROM PARADOXON

A visszatérés-gondolat nem kép (leképezés), hanem művelet: egy szemléletadó gesztusnak, a *mérték*adásnak és a hozzá*mérés* pragmatikájának együttese. A szöveg struktúrájának elemzése fényt vet e műveletegyüttes működési módjára. Láthattuk a hipotetikus struktúra kettősségét,

[37] „*Az új felvilágosodás*", 62. o.: „Pecsételjük az örökkévalóság képmását a *mi* életünkre! Több van ebben a gondolatban, mint az összes vallásokban együttvéve, amelyek egy bizonytalan *másik* életre sandítottak, és ennek a mulandó életnek a megvetését tanították."

amely voltaképpen kétfajta affirmáció követelményét hordozza. Egyrészt megköveteli a démon által közvetített, általános létképzet mértékadásként való igenlését, „örök, végső megpecsételését". Ez a *generális* affirmáció annak felel meg, hogy valaki képes istenként elfogadni ama démont, vagyis „jó hírként" tudja venni egy olyan létkonstitúció kinyilvánítását, hogy minden ugyanúgy tér vissza örökre. Ugyanakkor a szöveg magában rejti az igenlés másik, erre épülő kihívását is. Ez nem egy általános mértékképzet elfogadására vonatkozik, hanem az adott cselekedetek megtételével és adott szituációk fölvállalásával áll kapcsolatban. Mégpedig egy olyan kérdés révén („die Frage bei allem und jedem"), amely a rájuk vonatkozó saját döntést a legkeményebb terhelési próbának veti alá, a „legnagyobb nehézkedésben" részesíti. Egy kéziratos változatban ez a kérdés ekként szerepel: „Ha a gondolatok gondolatát magadba kebelezed, meg fog változtatni téged. Mindennél, amit tenni akarsz, a kérdés: »olyan ez, hogy végtelenszer tenni akarom?«, a *legnagyobb* nehézkedés." (KSA, 9. köt., 11 [143]) Az erre vonatkozó igenlés, az *aktuális* affirmáció tehát nem egyszer s mindenkorra, hanem esetről esetre, pillanatról pillanatra, élethelyzetről élethelyzetre ad felhatalmazást. Kérdés: mi történik meg e kérdés feltételével?

Nyilvánvaló, hogy az aktuális affirmáció kérdésének *előfeltétele* a generális affirmáció. Ha igent tudunk mondani arra, hogy minden változtathatatlan rendben vissza fog térni örökre, ha ez a képzet nem csupán ismeretünkké, de fundamentális evidenciánkká válik, akkor csak úgy vehetjük az aktuális affirmációt követelő kérdést, mint egy kérlelhetetlen indikáció és szelekció pragmatikájának eszkö-

zét. Indikációt jelentene, mert a „mindennél és mindenkinél" föltett kérdés a megbizonyosodás erejével *mutatná ki*, hogy az adott intenciónkban jelen van-e „legmagasabb rendű érzés" (höchstes Gefühl), vagy csak megszokás, kötelesség, ráhagyatkozás munkál benne. Megbizonyosodást csikarna ki belőlünk (bármely szándékunk és bizonyosságunk ellenében, sőt minden tételezhető evidencia semmissége árán), hogy amit akarunk – azt vajon valóban akarjuk-e. A magunknak felteendő kérdés nagyjából így szólna: Tudatában vagy annak, hogy ami most veled és általad adódik, az immár létezni is fog mindörökre, örökre visszatérőn – így hát akarod-e? Úgy veheted: most rajtad áll, hogy valami létezzen, de vigyázz: ezután már sem rajtad, sem máson nem áll, hogy (mint örökkön örökké visszatérő sorsod alkotórésze) valaha is ne létezzen. És itt nem elsősorban rólad van szó, hanem – „*[a]z öröklét* az, ami kockán forog!"[38]

A visszatérés-gondolatban rejlő kettős igenlés követelménye hozza felszínre az elgondolás első, *fenomenológiai paradoxonát*. Hiszen a gondolat generális affirmációja során minden dolgok ugyanakként való visszatérését evidens „igazságként" kellene magunkévá tenni, ennek a képzetnek azonban eredete felől nézve nincs köze semmiféle igazsághoz. A visszatérés képzetét inkább Nietzsche kifejezéseit használva lehetne identifikálni: egy „lehetőség gondolatakénT", „életfenntartó tévedésként", „koholmányként" (Erfindung) vagy éppen „előítéletként" (Vorurtheil). Annak a belátásnak, hogy egy eszmét nem kritika és cáfolat győz le, hanem egy másik eszme (ha úgy tetszik: egy másik előíté-

[38] „*Az új felvilágosodás*", 63. o.

let), a horizontképződés fenomenológiájában van az alapja. Ez kitűnik abból a fragmentumból is, ahol Nietzsche egy lehetőség gondolataként beszél az örök visszatérés képzetéről (KSA, 9. köt., 11 [203]), itt ugyanis egy sokatmondó párhuzammal él: az örök kárhozat eszméjével, amelynél már a puszta *lehetőségnek* is hallatlan átformáló-regulatív ereje van. És ahogyan a visszatérés képzete nem egy világkép, ugyanígy a megfontolás rá épülő processzusa sem egy rejtett, morális ítélethozatal gyakorlata. Hiszen nem „szabályként" érvényesül az egyes tettek vagy élethelyzetek megítélésében, hanem az önmegítélés abszolút, megvesztegethetetlen mércéjeként, legyen bár mégoly bizonytalan is a kép, amit magáról a mércét adó instanciáról és annak realitásáról alkotunk – hasonlóan az örök kárhozatban rejlő, voltaképp fölöttébb homályos fenyegetéshez, amely egy keresztény hívő számára életének, saját tetteinek megítélése *folyamatában* mégis világos és reális mérceként érvényesül. A fenomenológiai paradoxon mindkét vonatkozást átfogja. A visszatérés-gondolat úgy képes igazságként hatni, hogy nem igazság, és úgy képes regulatív lenni, hogy nem regula.

A nietzschei elgondolás az ember kompetenciája szempontjából is paradoxonon alapul. Az örök visszatérés képzetében fölkínált mérték *fatális:* csak porszemei vagyunk annak az „ugyanannak", ami az idővégtelenben örökké visszatér, akár tetszik nekünk, akár nem. A hozzámérés pragmatikája viszont teljességgel nyitott, *experimentális* – az ember ténylegesen élt életét méri föl. („Minden valódi élet experimentum!" – írja Nietzsche, KSA, 10. köt., 16 [56]) Ez a pragmatika az embert az adott életpillanatai, vagyis leendő tette, szándéka, élethelyzete vonatkozásában

egy hiposztazált, örök sors teremtőjévé avatja, végtelen fontosságot tulajdonít neki „minden eljövendő" (für alles Kommende) számára. Ezzel a stimulációval, amely egyben terhelési próba is, személyes megbizonyosodást csikar ki tőle arra nézve, hogy életmomentumai – minden eljövendő lét sorspillanataiként – vajon tényleg leendők-megteendők legyenek-e.

Ennek a fatalitásnak és experimentalitásnak az együttese alkotja a visszatérés-gondolat második, *műveleti paradoxonát*. A megfontolás (döntés) alapjául szolgáló fatális képzet, az ugyanannak örök visszatéréséé, nem választható le a döntés experimentális aktusáról. Ahhoz, hogy egy szándék melletti döntést a szó szoros értelmében örök időkre sors-döntőnek lehessen venni, egy ilyen képzetre van szükség, és fordítva, ezt a képzetet nem teheti senki büntetlenül magáévá, mert annak rettentő súlya döntések sorára fogja kényszeríteni. Csakhogy a döntési alap valójában nem mérhető össze, nem állítható arányba a szabad döntés – vele együttgondolt – aktusával. Hozzá képest *alogikus*, a szó eredeti görög értelmét véve: arány híján való. Ha ugyanis a jelen pillanat is végtelenszer megismétlődött már, akkor mostani szabadságom csak látszólagos, viszont ha most valóban választok, akkor a jelen szabadságom aktusa per definitionem kizárja az ismétlődést. Mert lehet ugyan, hogy most is éppen azt választom, amit eddig, de akkor sem döntök ugyanúgy, hiszen ha a döntés lehetősége *most* valóban fennáll, akkor a választás kimenetele nem lehet *előtte* szükségszerű. Márpedig a gondolat algebrájának műveleti rendjén belül a szabad döntés nyitottsága, experimentalitása a fatalitásnak, az elvégeztetettség abszolút zártságának jegyében áll, a döntés pillanata pedig az örök-

kévalóságában – ez a paradoxon lényege. Mintha Nietzsche gondolatának különös egyenlete a választás *reális* minőségét, valós számát valami *irreális* minőséggel, irracionális számmal végzendő művelet révén adná ki.

Nietzsche kedvelte, és idézte is a két görög közmondást, hogy „A költők sokat hazudnak!" és hogy „A legjobb dolgok benseje utálatos."[39] Mindkettőben hangot kap a hatáskeltés *közvetítettsége*. A szövegben előtérbe állított hatásösszefüggésnek (az indikáció és szelekció nietzschei pragmatikájának) a vizsgálatával, magunk is kerülő utat járva, újra elérkeztünk ama kérdéshez, ahonnan a revelációkeltés nietzschei fenomenológáját vizsgálva elindultunk: miféle *kerülő utat* jár be a „gondolatok gondolata", míg betölti rendeltetését, hogy rémületes és korszakos gondolat legyen – hasonlóan Pál eszméjéhez.

Mit tesz Pál, miként jár el a nietzschei interpretáció szerint? A zsidó törvény szigorától és beteljesíthetetlenségétől szenvedve maga elé idézi a számára legiszonyatosabbat, ami ha valóság lenne, egyet jelentene egész léte fundamentumának semmisségével: a „Törvény halálát" – és akként mutatja fel, mint ami már *bekövetkezett* („jetzt ist das Gesetz tot"). Az iszonyatos gondolat (amely már megmutatkozni is csak egy új eszme, egy örökkévaló, ám születni, meghalni és feltámadni tudó istenség víziója által képes) véglegesen beroppantja ezt a fundamentumot, és egyben újat teremt. Pál az „isten a kereszten" gondolatával, az általa elképzelhető legszörnyűbb esemény megtörténtének

[39] Az előbbit, mint az köztudott, a *Zarathustrá*ban idézi, az utóbbit például a *Gottesdienst der Griechen*ben.

kinyilvánításával szakítja ki magát a Törvény rendjéből, amelynek így – közvetett módon, szakrális értelemben – megsemmisítője lesz. Egy olyan gondolat kinyilvánításával tehát, amely magának szabadulást hoz, másoknak emancipációt ígér. Mármost a Törvény átlépését véghezvivő reveláció*keltés* (az eszmei mű megteremtése) éppen e legszörnyűségesebb képzet megjelenítéséhez és felmutatásához talált „anyagot" egy szerencsétlen vándorprédikátor kereszthalálában. A nietzschei értelmezés szerint Pál benne lelte föl saját eszméje hitelesítésének legfőbb eszközét: az ő halálával tudta mások számára valós eseményként megjeleníteni „istent a kereszten", és ezáltal vele tétetett tanúságot arról is, hogy a lélek föltámadása valós ígéret lehet. Ami tehát Pál számára eredetileg pusztán egy iszonyú lehetőség gondolata, az híveinek nem „koholmány", hanem maga a legvalóságosabb igazság, minden vigaszok vigasza. Pálnál a „gondolatok gondolata", a teljes szellemi átstrukturálódás folyamatát kiváltó vagy meggyorsító eszme nem más, mint kettős értelemben veendő *választó gondolat:* a Törvény rendjéből való kiválás és egyúttal az annak halálát elviselni tudók kiválasztásának gondolata.

Mindezek alapján már világosabb, hogy Nietzsche miért vette át (vette vissza) saját eszméje megnevezéséül az eredetileg a páli eljárásra vonatkoztatott titulust, a „gondolatok gondolatát". Pál voltaképpeni célja a zsidó Törvény megsemmisítése és felülmúlása volt, Nietzsche szándéka a (keresztény) *morálé*. (Emlékezhetünk – Nietzsche számos megnyilatkozásán túl az *Ecce homo*ban – Zarathustra szavára: „megfojtottam a fojtogatót…, akinek neve: »bűn«". Az egyik fragmentum még egyértelműbben fogalmaz: „Zarathustra adja meg a törvényhez való viszonyt, midőn

megszünteti a »törvények törvényét«, a morált.”)[40] Pál képzet-„koholmánya” – a nietzschei interpretáció szerint – egy teljességgel antijudaikus eszmét állít saját célja szolgálatába: egy testet ölteni és halált szenvedni képes, egy halandók kezétől keresztre feszíthető isten gondolatát, aki ugyanakkor föltámadásával kinek-kinek személyre szólóan ígér új életet a túlvilágon. Nietzsche képzete hasonlóképpen nem szubverzív, hanem transzgresszív eszme-„koholmány”. Nem lázadást szít egy vonatkoztatási rendszeren belül, hanem azt megpróbálja egészében hatályon kívül helyezni.

Nietzsche eszméje – egy gondolat: mindenek ugyanakkénti, örök visszatéréséről – *egyszerre* antijudaikus és antikeresztény. Ez a képzet szintén már megtörténtként adja tudtul valamely feltétlennek a bukását. Megtörténtként jeleníti meg e kultúrák közös abszolútumának semmisségét: isten halálát – és ezzel együtt a lineáris idő halálát (minden történeti és realizálható entelekheia semmisségét) éppúgy, mint a kegyelem és a transzcendencia halálát (minden perszonális és spirituális entelekheia semmisségét). Az adott létnek Nietzsche visszatérés-gondolatában nincs sem időbeli, sem létbeli „túlnanja”: itt kizárt a követelés, hogy ami van, az másként lett légyen valaha.

Nietzsche képzetkoholmánya pontosan ezért rémületes eszme, ezért a *semmi* eszméje („a voltaképpeni törekvés a *semmibe*”, KSA, 10. köt., 2 [5]): a fatális ciklikusságot és transzcendencia-nélküliséget mutatja föl – a jelen kori Nyugatnak. Egy számunkra keletiesnek ható, elsősorban a

[40] Lásd A hatalmas vágyakozásról című beszédet, valamint KSA, 10. köt., 16 [86].

hindu–buddhista vallást idéző eszmét, amelyet Nietzsche egyébként az archaikus *görögség* legsajátabb, legjellemzőbb létképzetének tartott: „»A lényeges dolgok ismétlődnek, nem létezik semmi új, nincs fejlődés« – ez az, ami igazán görög" (ächtgriechisch, KSA, 10. köt., 8 [15]). Sőt, egyenesen ezt tartotta a görög misztériumhit magjának.[41] Súlyosan tévednénk azonban, ha ebben az ősi képzetben Nietzsche részéről valamilyen originális, „igazi kezdetet" adó létképzet revelálását látnánk. Nietzsche éppen abban volt (legalábbis *A tragédia születése* utáni gondolkodására nézve) a *legkevésbé* romantikus – és szemlélete is csak attól válhatott genealogikussá –, hogy az „ősit" nem tekintette egyszersmind „eredetinek", hogy aztán ezt a vélt eredetit mindjárt „eredendőnek" is tartsa, és ezzel valaminő eredendő létigazság rangjára emelje. (Elég, ha csak az 1870-es évek közepén született *Gottesdienst der Griechen*re gondolunk, amely a görögség igazi teljesítményét egyáltalán nem az eredetiségben, hanem a formaadó képességben, vagyis inkább a *találékonyságban* jelölte meg, amellyel a görög gondolkodás a fóníciai, szemita, asszír, egyiptomi és más képzetelemekből saját létfelfogást tudott kialakítani.) A visszatérés-gondolat tartalma valóban keleties – maga Nietzsche nevezte meg úgy, igen pontosan fogalmazva, hogy a gondolat „a nihilizmus legszélsőségesebb formája: a semmi (az »értelmetlen«) örökké! A buddhizmus európai formája…"[42] Nietzsche egyik töredékében épp a buddhizmus az („Nirvána, a semmi gondolata, amely üdvözít",

[41] Lásd KSA, 10. köt., 8 [15]: „*Felfedeztem a görögséget:* hittek az *örök visszatérésben!* Ez a *misztériumhit!*"

[42] *Nietzsches Werke. Nachgelassene Werke*, XV., Alfred Körner Verlag, Leipzig, 1911, 182. o.

KSA, 10. köt., 21 [6]), amely az első helyen áll a saját gondolata, a „leghatalmasabb gondolat" előli „eddigi kibúvók és menekülési kísérletek" között. Ezért a gondolattal szembeni teljes értetlenség tanújele volna, ha valaki ezt a tartalmat, az örökké ismétlődő lét képzetét venné a gondolat *értelmének*.

A nietzschei képzetkoholmány ugyanis távolról sem azonos magával a visszatérés-gondolattal, hanem a benne elgondolt megfontolási processzusnak csak egyik alkotóeleme, igaz, meghatározó feltétele, az egész transzgresszív folyamat kiindulópontja. Emlékezhetünk rá, hogy Nietzsche a Gorgó-főhöz hasonlította a visszatérés képzetét: „a világ minden vonása megmerevedik: fagyott haláltusa". Ez a képzet-medúzafő azonban csak európai szellemiségű és tradíciójú embereknek elborzasztó látvány (már ha képesek volnának komolyan elgondolni). Csak nekik jelenti a világ iszonyatos dermedtségét és „haláltusáját", a nihil képzetét, akik számára a beteljesedés felé haladó mozgás, a fejlődés *valamilyen* formája – vallva vagy tagadva, mindegy – mértékadó realitás. Nietzsche ezt a szellemiséget vette hátterül az Übermensch-alak megformálásához (aki képes elbírni a visszatérés-gondolatot) és Zarathustráéhoz (aki először próbálja magára venni a gondolat terhét). Vagyis Nietzsche hasonló áttétellel élve, hasonló közvetettséggel teremtette meg a maga üdvözítő gondolatát, és éppoly kevéssé megvilágosodva tőle, mint ahogy – felfogása szerint – Pál a zsidó szellemiséggel számolva alkotta meg a feltámadó isten eszméjét.

A visszatérés-gondolatban éppen azért alkotja a *hermeneutikai* aspektus feltárása a megértés legdöntőbb mozzanatát, mert csak ezáltal válhat világossá, hogy a

nietzschei képzet nem önmagában rémületes, nem önmagában jelenti a „legszörnyűbb megterhelést" (KSA, 10. köt., 2 [4]), hanem egy adott szellemi-vallási háttérre vetítve. Ez a háttér Nietzsche filozófiájában a nyugati entelekheia-eszmény, a beteljesedést ígérő előrehaladás *elfajult* megvalósulása. Mint ismert, ez a pervertálódás Nietzsche szemében átfogja a Nyugat csaknem egész kultúráját-civilizációját, amely terméketlensége, erőtlensége miatt immár pusztulásra érett – együtt az erőtlenség apoteózisát adó hipokrita kereszténységgel, a mindenfajta cselekvés halogatásának abszolúciójává silányult tudományossággal, valamint az önnön akarati meghatározatlanságából és szellemi súlytalanságából erényt kovácsoló, az abszolút kötetlenségben tetszelgő „szabadszelleműséggel".

Jézus csak zsidó tájban volt lehetséges, írja Nietzsche 137. aforizmája *A vidám tudomány*ban. Az ő démonja és démonikus, perzsa Zarathustrája viszont furcsa módon csak ebben a pervertáltnak látott *európai* tájban jelentheti azt, amit jelent. (Egy hindu vagy egy buddhista nem tudná, hogy egy olyan evidencia, mint minden dolgok örök visszatérése, mitől rémisztő és mitől megfontolásra ösztönző gondolat.) És ha a Jézus eszméjét fogantató táj fölé Jehova komor és fenséges ege borult, akkor Zarathustráéról azt lehetne mondani, hogy az ő tája – Nietzsche szemében – már nem ismeri az égnek sem fenyegető sötétjét, sem nyugalmas és szabad derűjét: alküónikus kékjét.

Nietzsche gondolata éppúgy közvetítettségében, kerülő úton ható és éppúgy kettős értelemben választó-kiválasztó gondolat, mint saját értelmezésében Pál eszméje. A visszatérés-gondolatot illető revelációja, megítélésem szerint, végső soron annak szólt, hogy hozzá hasonlóan a „legerő-

sebb eszközként", romboló „kalapácsként" lelt föl egy korszakváltónak remélt, heroikus *metanoia*-eszmét,[43] amely a szellemi horizont gyökeres átformálását jelenti. Nietzsche ezt az eszmét találta alkalmasnak arra, hogy szétverje egy moralitásával hivalkodó (de valójában közönséges erkölcsű) világ kőtömbjét. Vele adott nyomatékot a szigorú, önreflektív megfontolás processzusához, amely arra hivatott, hogy az affirmáció sajátos „vésőnyomaival" kifaragja az örökké visszatérően, újra és újra szemlélésre hívó műalkotás-életet, mindenki *saját* életét. „*A műalkotás nagy formátuma* akkor jut napvilágra – írja Nietzsche –, hogyha a nagy formátum a *művész lényében* lakozik!"[44] Vagy egy még pregnánsabb megfogalmazást idézve tőle: „Újra meg újra át akarjuk élni a műalkotást! Úgy kell alakítanunk életünket, hogy ugyanez a kívánság támadjon bennünk egyes részei előtt! Ez a fő gondolat!"[45]

Ez utóbbi mozzanat teheti világossá a gondolat fentebb említett, műveleti paradoxonának, a fatalitás és az experimentalitás viszonyának mélyebb összefüggését – a visszatérés-gondolat harmadik, *hermeneutikai paradoxonát*. Az európai szellemi horizont semmisségének, a fatalitásnak az eszméje paradox módon csak ennek a horizontnak az előterében rémületes képzet – és hogy rémületes legyen, ahhoz ennek a kultúrának, a maga abszolútumaival együtt, valamilyen módon és mértékben elevennek kell lennie. Aki

[43] Lásd KSA, 10. köt., 1 [70]: „*A visszatérés filozófiája*. / A heroikus nagyságról, mint az előfutárok egyedüli állapotáról / (Törekvés az abszolút tönkremenetelre – eszközként önmagunk elbírásához.)"

[44] „*Az új felvilágosodás*", 77. o.

[45] Uo. 64. o.

nem tud istenről (nem azt mondom: aki nem hisz benne), annak Zarathustra villáma nem villám, szakadéka nem szakadék. Mint ahogy a saját élet „kivésését" célzó experimentalitás is csak e kultúra és civilizáció hagyományán, a személyes megbizonyosodást és a személyiség kiművelését *értékként* magáénak valló tradíción belül követel ki próbatételt, csak ezen belül lesz indukálója a „legnagyobb nehézkedést" elbíró tanúságtételnek.

Ám mindezek a fejtegetések a visszatérés-gondolatnak csak egyik aspektusát, a gondolat műveleti-pragmatikai oldalát érintették, és csak alig tártak föl valamit annak általánosabb, filozófiai és pszeudo-kultikus vonatkozásaiból. Az előbbi nélkül nem mérhető fel a gondolat igazi hordereje, az utóbbi nélkül nem látható be az elgondolás voltaképpeni egysége.

5. A NIETZSCHEI FELADAT

A visszatérés-gondolat fenomenológiai, műveleti és hermeneutikai paradoxona újólag fölveti értelmezésének két döntő kérdését. Egyrészt: miképpen határozható meg a gondolat *jellege*, vagyis – visszautalva két legáltalánosabb értelmezési irányára – mennyiben tekinthető ez a gondolat egy világkép (létmodell) prezentációjának, és mennyiben performatív eszmének? Másrészt: miféle kohézió tartja össze ezt a gondolatot, azaz miképpen értendő ennek a gondolatnak az *egysége?*

A gondolat jellegére vonatkozó kérdést időnként egyszerűbb (és pontatlanabb) formában úgy szokták föltenni, hogy *kozmológiai* vagy *morális* gondolat-e inkább az ugyan-

annak örök visszatérését kinyilvánító elképzelés.[46] Az eddigiek alapján úgy tűnhet, hogy értelmezésemmel végül is az utóbbi mellett teszem le a voksot. Ez azonban tévedés, mert a válaszom az volna, hogy egyik sem. Ellenben, ha úgy szólna a kérdés, hogy a visszatérés-gondolatot prezentatív vagy performatív elgondolásnak tartom-e, akkor egyértelműen az utóbbira szavaznék. Megítélésem szerint ugyanis a gondolat legalapvetőbb vonása az, hogy nem valamilyen képet (világképet, létmodellt) ad, hanem valamire indítja befogadóját: ezért döntő benne a hatásösszefüggés és a műveleti jelleg. Azonban a visszatérés-gondolat – mint művelet – nem kozmológiai és nem is morális „számítás" (mivel instanciája nem logosz és nem regula). Amire ösztönözhet, vagy ami „bekebelezése" által végbemehet valakiben, az egyrészt egy sajátos próbatételen nyugvó, önmegítélő processzus, másrészt – ennek előfeltételeként – a legfőbb *időszemléleti* keretek gyökeres átformálódása. A visszatérés-gondolat műveleti jellegének előbbi aspektusáról már esett szó, az utóbbiról nem.

Mielőtt azonban erre sor kerülne, szeretnék röviden kitérni egy problémára, amely éppen a gondolat általános jellegének megítélésével kapcsolatos. Igyekeztem a magam módján világos műveleti leírást adni arról, hogy miféle megfontolási eljárásra ösztönözhet a visszatérés-gondolat – és olykor-olykor csábítónak tűnt rámutatni erre az önmegítélő pragmatikára, hogy íme, *ez* ennek a rejtélyes gondolatnak az értelme. Bármennyire is döntő szerepet tölt be

[46] Bár a kérdést nem mindig szokták kiélezve föltenni, lásd például M. Blanchot megállapítását (*A töredékes írás*): „az Örök Visszatérés hol kozmológiai igazság, hol egy etikai döntés kifejeződése, hol a kifejlésként értett lét gondolata stb." *Athenaeum* I. (1992) 3. sz., 59. o.

azonban ez a pragmatika a gondolat egész konstitúciójában, valami mégis elveszne belőle, ha értelmét kizárólag az önmegítélés műveletére és a benne rejlő kettős affirmációra korlátoznánk. Mert bármennyire is látjuk így esetleg „működés közben" a gondolatot, mégsem látjuk *egészében*. Azon belül ugyanis az ugyanannak örök visszatérése – mint képzet – nem marad meg egy pragmatikai művelet mindvégig hipotetikusságban lebegő kiindulási feltételének, hanem úgyszólván önálló realitásra tesz szert. Nem marad meg egy feltételezés *feltételességét* tükröző modalitásban, még ha az elképzelés eredetileg az is volt, hanem egy szemléleti horizont, egy látásmód integráns részét alkotja. Realitást képző erővé válik (a realitás fogalmát abban az értelemben véve, ahogy arról a Bevezetés Nietzsche-fejezetében szó esett). Tartok tőle, hogy ha nem vetünk számot a visszatérés-gondolattal úgy is, mint egyfajta látásmóddal, akkor a nietzschei gondolat kémiája holmi pragmatikai mechanikává egyszerűsödik, ami éppúgy meghamisítaná az értelmét, mintha valamilyen „létigazság" megváltó igéjét hallanánk ki belőle. Annál is inkább végig kell gondolni erről az oldalról is az örök visszatérés gondolatát, mert Nietzschétől végképp távol állt egy steril, intellektuális mechanika képzete, hiszen, mint ismeretes, saját gondolata kapcsán soha nem pusztán „alapul vételről" beszél, hanem *bekebelezésről* (Einverleiben).

Csakhogy *látásmódnak* venni a visszatérés-gondolatot igen nagy nehézségekbe ütközik, és nem pusztán azért, mert így akaratunk ellenére ahhoz a félreértéshez kerülnénk közel, hogy az elgondolást mégiscsak tanításnak és igazságnak tekintsük. Az igazi problémát más jelenti. Ugyanis ha a gondolatot (bármennyire is közvetett érte-

lemben) létezés-reprezentációnak vesszük, akkor az így kapott „kép" nem látszik összeegyeztethetőnek a nietzschei természetfelfogás jó néhány alapfogalmával, mindenekelőtt a káosszal („Chaos sive natura" – írja az egyik fragmentumban Nietzsche, Spinoza tételét parafrazeálva), a véletlennel és a hatalom akarásával. Ha a visszatérés-gondolat tényleges valóságképet vagy létmodellt reprezentálna, akkor ez a valóság nem férne össze a móddal, ahogy Nietzsche az egyes jelenségeket elemzi, azaz a nietzschei szemlélet *genealogikus* jellegével. Egy ilyen valóságképzet inkongruens lenne az erők szakadatlan küzdelmére, a differenciák kiszámíthatatlan játékára, az esetleges kölcsönhatásokra és interferenciákra érzékeny nietzschei szemlélet egész karakterével. Nem tudunk olyan nyakatekert dialektikát kitalálni, hogy abban együvé lehessen költeni, egy valóságképzet részévé lehessen tenni az ugyanannak örök visszatérésében munkáló szükségszerűséget az „esse általános meghatározottságával", az erők-energiák véletlen kimenetelű játékával, roppant „hasardjával".

Csakhogy a visszatérés-gondolat nem valóságképzet. Nem prezentatív, hanem (eredetét tekintve legalábbis) performatív elgondolás – és nem pusztán egy pragmatika háttérképzeteként az, hanem egy sajátos látásmód indukálójaként is, amely, mint látható lesz, korántsem független Nietzsche relatív időszemléletétől. Nem egy képet kell tehát értelmeznünk, hanem ismét csak egy műveletet kell leírnunk, de most nem egy pragmatika, hanem a szemléletadás és szemléletváltoztatás oldaláról.

Miféle *feladatot* vállal magára Nietzsche, midőn a visszatérés-gondolat révén egy új látásmódra igyekszik rávenni minket? Ismeretes, hogy Nietzsche felfogása a természetit

kezdettől fogva nem a társadalmi ellentéteként határozza meg. Már *A tragédia születése* egy eredendőbb egész alá rendeli a mai értelemben vett „természetet" (natura) és a kultúrát-társadalmat, a *phüszisz* egésze alá – ez a jelentősége annak, hogy Nietzsche a dionüszoszi és apollóni „természeterő" (Naturkraft) lehetséges és elérendő egységét állítja műve középpontjába. Másik nagy ifjúkori műve, *A történelem hasznáról és káráról* is „a kultúrának mint új és jobbított *phüszisz*nek a fogalmát" keresi.[47] Mármost nyilvánvalóan ennek az alapállásnak a figyelembevételével érdemes megítélni Nietzschének azt a megjegyzését, amellyel talán a legsűrítettebb formában határozza meg saját programját 1881-ben, a visszatérés-gondolat születésének évében: „Feladatom – a természet emberietlenítése (Entmenschung der Natur) és az ember természetiesítése (Vernatürlichung des Menschen), miután az szert tett a »természet« tiszta fogalmára."[48]

A „természet" fogalma a phüsziszből érthető meg, az „emberietlenítés" fogalma viszont az 1870-es évek Nietzsche-szótárának egyik kulcsfogalmából, az „emberiesítésből" (Vermenschung). Ez utóbbit tekinti Nietzsche minden vallás és metafizika fogantatójának: az esetleges szemléleti határok, értéktulajdonítások, perspektívák rávetítését a phüszisz-mindenség örökkön létesülő folyamára-áradására, e határok megszilárdítását, véglegesként való rögzítését, egészen odáig, míg a keletkezés-létesülés beláthatatlan léptékét az ember végül teljesen alá nem veti a maga szemléleti arányainak. A Vermenschung tehát az „emberi, tú-

[47] *A történelem hasznáról és káráról*, 98. o.
[48] KSA, 9. köt., 11 [211], *„Az új felvilágosodás"*, 81. o.

lontúl emberi" szemléleti arányok *expanziójának* művelete, amely örök létezőket és örök igazságokat állít szembe minden esetlegességgel és változékonysággal.

Ha az Entmenschung, az emberietlenítés ennek visszavétele, gátja vagy akár csak regulációja, akkor természetesen maga is olyan fogalom, amely a szemléletre vonatkozik.[49] A fogalomban rejlő megfosztó, negatív funkciónak (*Ent*menschung, *Ent*menschlichung) nagyjából az felel meg, amit Nietzsche *genealógiai* kritikaként gyakorol az *Emberi, túlontúl ember*itől kezdve *Az Antikrisztus*ig. A genealógia eljárása inkább tekinthető az uralkodó metafizikai hagyomány, a logocentrikus gondolkodás kiterjedt és mélyreható eróziójának, mintsem szisztematikus bírálatának. Újdonsága éppen abban rejlik, hogy nem rendszeralapú eljárás. Legfőbb vonása, hogy a hagyomány által a szükségszerűség rangjára emelt (metafizikus) tételeket vagy fogalmakat esetről esetre visszavonja az egzisztencia- és kultúra-vonatkozás mindenkori *történeti esetlegességébe*, és ezzel persze rendre kimutatja a minősítés („szükségszerűség") hivatkozási alapjának kontingenciáját is. Ez teszi világossá, mint az a Bevezetésben írottakból is kitűnhetett, hogy Nietzsche a látszat és igazság dualizmusa helyett más vonatkoztatási keretben gondolkodik: az értelemfejtő létezés (das auslegende Dasein) egyetlen, végtelen felületében, ami csak differenciák pályái által barázdált, és nem tartalmaz „létigazságokként" számba jövő, hierarchikus struktú-

[49] „*Chaos sive natura: »von der Entmenschlichung der Natur«*", szól az előbb idézett fragmentum teljesebb formában: „Káosz avagy természet: »a természet emberszerűtlenítéséről«" (KSA, 9. köt., 11 [197]) – ez az *Így szólott Zarathustra* legkorábbi tervében az első könyv „programjának" összefoglalása.

rákat. A Nietzsche-irodalom, kiváltképpen a francia recepciónak köszönhetően, igen részletesen tárgyalja a genealógia eljárását, így elég ennyiben utalni rá.

A Nietzsche által megjelölt feladat másik, *pozitív* része az, ami igazán kérdéses. Mit jelent a „Vernatürlichung des Menschen": az ember természetiesítése? Miféle szemléleti, látásmódbeli átformálódás szükségeltetne ahhoz, hogy az emberre úgy lehessen rátekinteni, mint akit nem isten, hanem az örökkön létesülő-keletkező phüszisz alkotott meg a maga hasonlatosságára? Ennek megértéséhez Nietzschének ahhoz a művéhez kell fordulnunk, ahol (saját értékelése szerint)[50] feladata igenlő, igentmondó részét elvégezte, az *Így szólott Zarathustrá*hoz.

Ha Nietzschénél *A vidám tudomány*ban csendült fel a visszatérés-gondolat nyitánya, úgy most azt mondhatjuk, hogy itt, a *Zarathustrá*ban jött el az előadás ideje – vagy inkább előadásoké. Hogy az olvasó ne vesszen el közöttük, hadd bocsássam előre, hogy a *Zarathustra*-könyv az örök visszatérés gondolatát lényegében véve két megoldásban, kétféle végkifejlettel fogja színre vinni. Előbb a szörnyű harcot tárja elénk, a küszködést (polémoszt) a gondolattal – e polemikus előadásoknak is két változatuk lesz. Ez után láthatjuk majd a zarathustrai megváltás szcénáját, a gondolat legyűrését, bekebelezésének ünnepi végjátékát.

[50] *Ecce homo*, 115. o.

6. POLEMIKUS ELŐADÁSOK
(ZARATHUSTRA – TÖRPE – EMBERT FÖLÜLMÚLÓ EMBER)

Korábban, *A vidám tudomány* 341. szakaszában egy jelenetet, egy megkísértési szcénát vizsgáltunk – most ennek *párhuzamos* jeleneteit vesszük szemügyre a *Zarathustra*-könyv 3. részében, főként A látomásról és talányról, valamint A lábadozó című beszédben. A párhuzamosság állítására nemcsak az ad alapot, hogy itt is egy radikális döntés szituációjával találkozunk, amellyel Zarathustra szembesíti magát és „útitársát", a törpét a Pillanat kapujában, hanem már az is, hogy Zarathustra szavaiban számos kép és kifejezés visszautal a visszatérés-gondolat korábban idézett exponálására: „És ez a lassú pók, ahogy mászkál a holdsütésben, és maga a holdsütés, és én meg te itt a kapuban, ahogy sugdolózunk, örök dolgokról sugdolózunk – nem úgy van, hogy ennek mind itt kellett már lennie vélünk? / – és nem kell-e visszatérnünk, befutván ama másik utat, azt a hosszú, borzasztó utat, mely itt visz előttünk kifelé – nem úgy van, hogy vissza kell térnünk mindörökre?" (Z 192. o.) A jelenet körülményei, rekvizitumai szintén hasonlóak, közöttük is elsőként a *magány*. A döntés szituációja ebben a jelenetben is a „legmagányosabb magányt" idézi föl: „egyedül tinéktek mondom el a talányt, melyet *láttam* – a legmagányosabbnak látomását" (Z 189. o.), mondja Zarathustra, aki a vállán hordozott törpéről is úgy szól, hogy „aki így van másodmagával, magányosabb bizony, mintha egymaga volna!" (Z 190. o.) Hasonlóképpen, itt is az *időképzetek* (pillanat, örökkévalóság) játsszák a legfőbb szerepet a gondolati „inszcenírozásban", és a megfontolási folyamat itt sem argumentatív, hanem ugyanúgy poétikus és messzemenő-

kig *polemikus* játéktéren zajlik, mint a korábban elemzett szövegben. Végül, a döntés rettenetes súlyát, terhét idéző kifejezések – akárcsak „A legnagyobb nehézkedésnél" – itt is egy *gondolat* elviselésének személyes próbatételét állítják előtérbe: „»Megállj, törpe! – szóltam. – Én! Vagy te! Csakhogy én vagyok ám az erősebb kettőnk közül –: nem ismered még meredek gondolatomat! *Annak* terhét – nem bírnád el!«" (Z 191. o.)

Vannak természetesen különbségek is; hogy mennyire jelentősek, azt az értelmezés során kell majd megítélnünk. Mindenekelőtt: itt egy nagyobb kompozíciónak, a *Zarathustrá*nak pusztán egy részletéről van szó, bármennyire is kulcsjelenetei ezek az események a műnek. Ebből következően az értelmezés nem korlátozódhat egyetlen, izolált jelenetre, hanem tekintettel kell lennie erre a nagyobb kompozícióra. Az egész *jelenetsort* érdemes vizsgálnia: nemcsak a Pillanat kapujánál vizionált döntési helyzetet, hanem azokat a további jeleneteket is, amelyek ezzel a szituációval legközvetlenebbül és Nietzsche által igen nyomatékosan jelezve összekapcsolódnak – akár asszociatív módon (mint a kígyó és a pásztor jelenete), akár dramaturgiailag (mint Zarathustra lábadozásának jelenete). A tágabb kontextus figyelembevételéből fakad egy másik kívánalom is, amely szintén érinti a különbségeket. Minthogy a *Zarathustrá*ban több szereplő is feltűnik ezen a tágabb kontextuson belül, akinek valamilyen módon köze van a döntés szituációjához vagy tétjéhez, ezért az értelmezésnek nyilvánvalóan ki kell térnie ezeknek az *alakoknak* (főként Zarathustrának, a törpének és az embert fölülmúló embernek) az egymáshoz való viszonyára.

Előttünk áll egy *kettős* jelenetsor – ugyanúgy narratív-poétikai megjelenítéseként egy filozófiai gondolatnak,

miként A legnagyobb nehézkedés szövege is az volt. E sorozat egyik szekvenciája emlékekből és víziókból, álmokból és asszociációkból szövődik össze. Ez Zarathustra *látomása*, amelyről a hajósoknak mesél. Legfőbb szcénái a következők (valamennyit A látomásról és talányról című beszéd tartalmazza): 1. Először a hegynek tartó, egyre csüggedtebb Zarathustrát látjuk, egy törpével (a „nehézkedés szellemével") a vállán, aki gúnyolódik Zarathustra magasba törő szándékán és vesztét jósolja. 2. Ezt követően a viadal és döntés szituációjában találjuk őket, amikor a törpe kíváncsian leugrik Zarathustra válláról a Pillanat kapujánál, és Zarathustra próbatételre hívja őt, előadva „legmeredekebb gondolatát" minden dolgok örök visszatéréséről. 3. Váltás: a kutyavonítás-asszociáció vezet át Zarathustra egy másik víziójához a látomásán belül, itt látjuk az ifjú pásztor küzdelmét a torkába harapott, „nehéz és fekete" kígyóval, és halljuk a Zarathustrából feltörő kiáltást („Harapd le a fejét!"). 4. Végül pedig ennek megtörténtével elkövetkezik az átváltozás pillanata, a pásztoré, akiből nevetőn és fénytől övezve megszületik az embert fölülmúló ember.

A másik szekvencia számos elemében visszautal erre a jelenetsorra. Az elbeszélés azonban itt (A lábadozó című beszédben) nem áttételes, hiszen nem egy látomás közvetítette módon tárul elénk egy történet, hanem közvetlenül, Zarathustra *életének* eseményeként. E szekvencia mozzanatai az alábbi jelenetek: 1. Tanúi leszünk Zarathustra „meghábordodott" fölriadásának és iszonyú üvöltésének, azt látván, hogy „mintha még valaki heverne a fekhelyén". 2. Ezt követi Zarathustra szörnyű küzdelme önnön „meredek gondolatával", kezdve a felidézéstől az üdvösséget remélő várakozáson át az utálatig, a teljes összeomlásig és a hét na-

pos betegségig. 3. Váltás: halljuk a lábadozó Zarathustrát, amint állatai körében visszaemlékezik erre az összeomlásra, és a torkába mászott kígyóról beszél, az embertől támadt „hatalmas csömöréről" és a „minden mindegy" fojtó szomorúságáról. 4. Mígnem végül magába merülten hallgat, miközben állatai az „örök visszatérés tanítóját" dicsőítik meg benne.

Említettem már, hogy Nietzschénél a visszatérés-gondolatnak nincs filozófiai *meghatározása*, vagyis definitív-diszkurzív rögzítése, hanem csak filozófiai *megjelenítése* létezik. Ha Nietzsche a szituációk és motívumok (tágabb értelemben pedig a mítoszok és kultuszok) nyelvén filozofál, akkor a megértésnek is valahogyan el kell sajátítania ezt a nyelvet. Éppen ezért, amiképpen A legnagyobb nehézkedés szövegénél nem csupán a démon szavait vettük a gondolat megjelenítésének, hanem az egész jelenetet, úgy a most vizsgálandó, kettős jelenetsornál sem pusztán egyetlen elemen, egyetlen szituáción belül keressük a gondolat lehetséges értelmét. Mármost ha eltekintünk a felvonultatott alakok különbözőségétől és a két szekvencia legfőbb eseménymozzanataira koncentrálva egymásra vetítjük a „látomás" és az „összeomlás–lábadozás" jelenetsorát, akkor nem kell különösebb éleslátás ahhoz, hogy észrevegyük: a két szekvencia egy és ugyanazon történet kétfajta előadása. Egyetlen történeté, amelynek eseménysora (még ha az egyes mozzanatok számos helyen hol drámaian, hol ironikusan ellenpontozzák is egymást) általános formában a balsejtelem–kihívás–harc–utálat–megdicsőülés szüzsében foglalható össze. A történetnek ezt a kétfajta változatát a továbbiakban a visszatérés-gondolat *apollóni* (képi-epikus) és *dionüszoszi* (zenei-tragikus) *előadásának* nevezem.

Akivel mindez megtörténik, az Zarathustra: az ő párviadalát látjuk a törpével és az ő viaskodását nézzük iszonyodva a kígyóval. Ez a harc, ez a polémosz egyszerre zajlik valami ellen és valamiért. Egyfelől saját *nehéz*lelkűsége ellen – Zarathustra ellenfele és „belső ördöge", a törpe szó szerint a súlyosnak, a nehéz(kedés)nek szelleme, genius gravitationis –, vagyis önmaga halált idéző[51] búskomorsága ellen, másfelől saját megszabadításáért, a súlyosságtól megszabadító, *könnyűséget* adó gondolat elbírásáért. Mint Nietzsche fragmentumaiban jó néhányszor olvashatjuk: az Übermensch, az embert fölülmúló ember az, aki elbírja, elviseli az örök visszatérés gondolatát, aki azt hordozni bírja – és aki új nevet tud adni a földnek: „a könnyű".[52] Más szóval, ez a kettős arculatú harc, amely a visszatérés-gondolatot megjeleníti, Zarathustrán *belül* zajlik, ahogyan azt végül is a gondolat dionüszoszi előadásában látjuk. Azért hangsúlyozom a belső harcot, mert alighanem félreértenénk Nietzsche főművét, ha a törpe és az embert fölülmúló em-

[51] A jelenet, amikor „Zarathustra felugrott fekhelyéről, mint aki meghábordott, és úgy viselkedett, mintha még valaki heverne a fekhelyén, és nem akarna felkelni" (A lábadozó) – nem más, mint *halál*látomás. Schopenhauer egyik írása a *Parerga*ban a halál közelségének látomás-szimptómájaként említi a duetoroscopiát, amikor valaki önmagát látja maga mellett saját ágyában heverni *(Kísérlet a szellemlátásról)*.

[52] Lásd A nehézkedés szelleméről című beszédet: „Ki röpülni tanítja majdan az embereket, határköveknek megmozgatója lészen; levegőbe röpülnek annak mind a határkövek, és új nevet ád az a földnek – emígy: »a könnyű«." Z 234. o. A gondolat magáravételének és „atletikus" elbírásának, hordozásának képével egyébként Nietzsche Atlaszra utal, legalábbis a kritikai kiadás szerint *A vidám tudomány* korábban elemzett szakasza, A legnagyobb nehézkedés egyik szövegvariációja (KSA, 14. köt., 271. o.) „ama hős és atléta" alakját idézi, aki a gondolat súlyát el tudja viselni. A visszatérés-gondolat nem csak földi (evilági) eszme Nietzschénél – egyenesen Föld-gondolat.

ber bármilyen módon is Zarathustra ellentétét jelentené számunkra, azt hívén, hogy ezek a szimbolikus alakok Zarathustra ellenfogalmát vagy máslétét testesítik meg. A nehézkedés szelleme és az Übermensch nem Zarathustra ellentétei, hanem inkább szélső értékei. Vagy hogy egy Nietzschéhez jobban illő, dinamikai hasonlattal éljek, egyazon erőtér két pólusát alkotják: a közöttük levő magasfeszültség – ez maga Zarathustra; a pólusok közötti oszcilláló mozgás – ez Zarathustra története.

7. A KÍGYÓ-GONDOLAT

Ha a visszatérés-gondolat értelméhez közel akarunk férkőzni, immár apollóni és dionüszoszi előadásának együttességében, akkor mindenekelőtt egy motívum egészen különös beállítását kell majd megértenünk. A torokba mászó kígyónak és a kígyófej leharapásának motívumára gondolok. A Nietzsche-filológia kiderítette, hogy Nietzsche ezt a képet valószínűleg a rá egyébként is igen nagy hatást gyakorló Emersontól kölcsönözte.[53] Bizonyára nem akaratlanul, hiszen a kontextus hasonló: az emersoni írásban a szegény Rand szájába dugott vipera nem más, mint egy *hitvallláspróba* szörnyű eszköze.

[53] M-L. Haase szerint a kép Emerson egyik művére utal: „Északi elődeinknél Olaf király úgy térítette meg Ewin urat a kereszténységre, hogy izzó szénnel teli serpenyőt tétetett az altestére, amely összevissza égett. »Hiszel-e most már Krisztusban, Ewin?« – kérdi Olaf szívből jövő együgyűséggel. A másik bizonyíték egy vipera volt, amelyet a szájába dugtak a Rand nevű nyakas tanítványnak, aki ugyancsak nem volt hajlandó hinni.” Lásd Z 460. o.

Zarathustra polémosza: küzdelem saját gondolatával; egy szövegvariációt idézve: „Birokra kelnek: ki az erősebb, Zarathustra vagy a gondolat?”[54] Az imént idézett hitvallás-próba-motívumnak egyelőre nem a jelentése, hanem a beállítása érdekel. A torokba mászó kígyó képének Nietzsche szövege három jelentést ad, azaz a motívumot három módon azonosítja. Egyrészt a nehézszívűségre, az ember keltette utálatra és kétségbeesésre vonatkoztatja: „Hogy hatalmas csömöröm támadt az embertől – az fojtogatott, torkomba mászva: és amit jósolt a jós: »Minden mindegy, nincs értelme semminek, megfojt a tudás.«” (Z 264. o.) A törpe a nihilizmusnak pontosan ugyanezt a rezignált szólamát mormolja „megvetően”, amikor Zarathustra megmutatja neki az örökkévalóság kettős útját és a Pillanat kapuját: „Minden egyenes hazug…, minden igazság görbe, kör maga az idő is.” (Z 191. o.) Másrészt viszont a kígyó furcsa módon egyszersmind szimbólumaként szerepel Zarathustra „meredek gondolatának” is, azaz jelképe magának a visszatérés-gondolatnak. Közvetlenül A látomásról és talányról után, vagyis a gondolat apollóni előadását követő beszédben (A nem kívánt üdvösségről) Nietzsche expressis verbis megteszi ezt a különös *motivikus azonosítást* a kígyó, a törpe és a gondolat között: „Így szólongatott minden jelbeszéd: »Itt az idő!« Csakhogy én – nem hallottam meg: míg végül felbolydult szakadékom mélye, és belém harapott gondolatom. / Ó, meredek gondolat, *saját* gondolatom, te! / Mikor lesz elég erőm, hogy reszketés nélkül hallgassam surrogásodat? / Torkomban dobog a szívem, ha csak surrogni hallak! Fojtogat még hallgatásod

[54] Z 458. o.

is, te szakadék-mélyi hallgató! / Nem volt még bátorságom soha, hogy *fel*idézzelek téged: elég teher volt, hogy magammal – hordoztalak!"[55] Ha Nietzsche nem a rendszerekben testet öltő eszmék mestere, *művésze* lett volna, akkor azt mondanám: meghökkentő, hogy a visszatérés-gondolat két megjelenítésének (*A vidám tudomány*ban és itt, a *Zarathustrá*ban) végső soron mennyire homogén a képvilága. Hiszen ezzel a motivikus azonosítással a *Zarathustra* kulcsfontosságú jelenetsorának hátterében ugyanaz a kísértő *démon* rajzolódik ki, amely (aki?) A legnagyobb nehézkedés szövegében, egy roppant súlyú gondolatot képviselve, kígyóként „surran utána" az embernek.

Ezt az azonosítást azonban még nem tártuk fel teljes mértékben: a harmadik mozzanat még hiányzik. E nélkül a kígyót idéző képsorozat nem lenne a visszatérés-gondolat démonikusságának kifejeződése. Amiből kiindulhatunk, az a kígyó és a gondolat azonosítása: Nietzsche képi logikájában a fojtó-fullasztó mozzanatnak és a szabadítás mozzanatának képzete egyaránt társul *mindkettőhöz*. Az előbbit lát-

[55] Z 197. o. Ezek a motivikus azonosítások (egyfelől a kígyó és törpe, másfelől a kígyó és a gondolat között) közvetett módon természetesen egymásra vonatkoztatják a törpét és a gondolatot. Van azonban példa a *közvetlen* azonosításra is. A gondolat dionüszoszi előadásának elején Zarathustra arra riad fel, hogy valakit ott talál fekhelyén, aki nem akar felkelni. Ez adja a szituáció alapját, hiszen Zarathustra lázas beszéde ezután felkelésre nógat „valakit", magát a gondolatot. Tudjuk, hogy ez a „valaki" azután a visszatérés-gondolatnak valamilyen rémisztő, utálatot keltő dimenziójával fogja Zarathustrát szembesíteni, ez lesz a kiváltója Zarathustra összeomlásának. Nos, ennek a „valakinek" a szólama (mint az egyik tisztázatból kitűnik) éppen a világtól már semmi újat nem váró, mindent megvető *törpéé:* „»Nincs többé semmi új – így hörögsz: hagyj aludni!« Ez vagy te: »nincs többé semmi új« – ez vagy te magad, meredek gondolat! Jaj nekem! Üdv nekem! Most fölébresztettelek!" (KSA, 14. köt., 324. o.)

tuk: a kígyó azonosítását a „nehézkedés szellemével", a törpével – ennek képileg a torokba mászó kígyó felel meg. Az utóbbi mozzanatot viszont eddig még nem vettük figyelembe, a kígyó fejének leharapását és kiköpését. Ez a gesztus – mint azt A látomásról és talányról záróképe egyértelműen mutatja – az átváltozásnak, az Übermensch születésének, Zarathustra megváltásának jelképe („Megváltás! Kiköptem a kígyófejet! / Megváltás! Az akaratoknak megtanítottam a viszont-akaratot", szól az egyik szövegvariáció, KSA, 10. köt., 18 [45].) A *Zarathustra*-könyv idején született fragmentumok egyike még világosabban fejezi ki ezt a képi egyesítést a kígyó(-gondolat) és a gondolatot elviselni képes lény, az embert fölülmúló ember között: „Az igazság fölidézése sírjából. Mi teremtettük, mi ébresztjük föl: a bátorság és a hatalom-érzet legmagasabb rendű megnyilvánulása. / Gúny minden eddigi pesszimizmusra! Megküzdünk vele – fölfedezzük, hogy egyetlen eszközünk van elviselésére, az, hogy olyan lényt teremtsünk, aki elviseli: hacsak nem akarunk újra szántszándékkal megvakulni és vakká lenni vele szemben. Csakhogy erre már nem is vagyunk képesek! / leharapni a kígyó fejét! / Megteremtettük a legsúlyosabb gondolatot – teremtsük hát meg immár azt a lényt is, aki könnyűnek és üdvözítőnek találja!" (KSA, 10. köt., 21 [6])

Összegezve: a *Zarathustra*-könyv a visszatérés-gondolatot mindenekelőtt a kígyóképzettel azonosítja, azon keresztül pedig a gondolatnak egyaránt mozzanatává teszi a „nehézkedés szellemét" és az Übermensch megszületését. A gondolatok gondolata – valóban *kígyó-gondolat*. Szakadék-mélyi, „meredek gondolat" (abgründlicher Gedanke), amely képileg egyesíti önmagában a fojtást-fullasztást és a

szabadítást, a súlyt és a megkönnyebbülést, a kígyólakhely szakadékát (Abgrund), azaz a kétségbeesés mélységét és az őt felidéző, megragadó, magára vevő bátorságot, a sas röptének magasságát. És ezen keresztül egyesíti Zarathustra poklát (az ember, minden „nagy" és főleg minden „kis ember" örök visszatérése keltette *utálatot*) és Zarathustra megváltását (az ugyanannak örök visszatérése adta szabadulást, a megszabadító játékot és *nevetést*). A kígyóképnek ez a motivikus beállítása igen különös. Hiszen akár a *Biblia* Sátánját, akár a *Zend-Aveszta* Ahrimanját nézzük, mindkettejük kígyóalakja a bűn kísértését, a halál fenyegetését jelenti, és abszolút ellentétben áll a megváltással, hiszen pontosan annak az ellensége. Nietzsche „szent könyvében" viszont éppen ellenkező a helyzet, itt a kígyó képe *egyesíti* a kísértés-fenyegetés és a megváltás képzetét. Ha van kulcsa a visszatérés-gondolatnak, akkor az nem más, mint belátni ennek az egyesítésnek a szemléleti indokoltságát.

Láttuk korábban, hogy a gondolat az intencionált effektus, vagyis az átváltoztató hatás felől érthető meg, és nem az intencióegésznek pusztán csak egyik részét alkotó visszatérés-képzet tartalma felől. Ha Zarathustra alakja voltaképpen nem egy pontszerű individuum,[56] hanem in-

[56] *„Az individuum: sokaság!"* Nietzschének ez a tételszerű és önmagára is vonatkoztatott megfogalmazása egyébként formaelve lesz a *Zarathustra*-könyv negyedik részének, ahol a felvonultatott szereplők, a „felmagasló emberek" – a királyoktól kezdve a legocsmányabb emberen át az árnyékig – valójában nem tekinthetők sem jelképfiguráknak, sem hús-vér alakoknak, hanem inkább Zarathustra különféle *aspektusait* testesítik meg. Aspektusfigurák, akik kételkedésükkel, megvetésükkel és „megvilágosodásaikkal" a nehézkedés szelleme és az Übermensch *közötti* térben mozognak, anélkül hogy saját kihívásukként, a „legmagányosabb magány" kihívásaként egyesítenék magukban ezt a két szélső létlehetőséget.

kább egy spektrum- vagy erőtér-individuum, amelynek két, immanens szélső pontja a nehézkedés szelleme és az embert fölülmúló ember, akkor a hatás kérdése úgy tehető fel saját kígyó-gondolatára nézve, hogy valójában milyen *gondolati* mozgás (művelet) feleltethető meg e határpontok képi egybevonásának.

Zarathustra kígyójához (amely, mint tudjuk, a „legokosabb állat a világon") tartalmi értelemben Nietzsche két fogalomkört társít: a *megismerését* és az *öröklétét*. Emlékezhetünk rá, hogy Zarathustra – a „megismerés embere" – egy botot kap tanítványaitól, „melynek arany fogantyúján egy kígyó tekergőzött a Nap körül" (Az adakozó erényről). A fragmentumokban így találkozunk ezzel a képpel: „Ismét delelőn áll a megismerés Napja: és fényén ott hever az öröklét tekergőző kígyója – – – eljött a *ti* időtök, ti délidő testvérei!" „Nap, mely körül ott gyűrűzik a megismerés kígyója." (KSA, 9. köt., 11 [196] és 10. köt., 4 [260]) E képek hátterében természetesen felismerhető a (valószínűleg asszír eredetű) istenségszimbólum, a sasszárnyú Napkorong az őt körülfogó kígyóval, amely annak az istenségnek, Ahura-Mazdának volt a szimbóluma, akinek vallására éppen a történeti Zaratusztra tanított. Aligha véletlen, hogy ez a szimbólum változik át aztán – a nyaka körül kígyóval repülő sas képében – a Nietzsche alkotta Zarathustra-alak szimbólumává is.

Most azonban a gondolatnak nem a kultusztörténeti aspektusait keressük, hanem procedurális (műveleti, hatást intencionáló) értelmét. Hogyan tudnánk *egy* gondolati eljárás részeként elgondolni, egybefogni a megismerésre és az öröklétre vonatkozó jelentéstartalmakat a kígyó-gondolat imént érintett, motivikus azonosításaival, azaz a nehéz-

kedés szellemével és az ember fölülmúló emberrel? És hogyan tudnánk szemléletileg egyesíteni a küzdelemnek ezt a kettős arculatát a Nietzsche által megjelölt voltaképpeni feladattal, „az ember természetiesítésével”?

8. elfulladások: elhallgatás és utálat

Minden bizonnyal a gondolat már említett, *farmakon* jellegéből érdemes kiindulnunk. „Fő tanulság”, írja Nietzsche a *Zarathustra*-könyv időszakában: „*Rajtunk múlik, hogy áldássá változtassuk a szenvedést, táplálékká a mérget*.” (KSA, 10. köt., 16 [85]) A visszatérés-gondolat akár apollóni, akár dionüszoszi előadását vesszük, a jelenetsor döntő mozzanata a gondolat „bekebelezésének” kísérlete. Ez a kísérlet, a méreg táplálékká változtatása, ekkor még nem sikerül Zarathustrának, vagyis ezek a polemikus előadások – valójában balsikerű megváltáskísérletek.

Ez a kudarc a gondolat dionüszoszi előadásában (A lábadozó című beszédben) teljesen nyilvánvaló: ettől következik be Zarathustra összeomlása. A gondolat az *utálattól* megakad a saját torkán, szó szerint elfullasztja. Nietzsche iróniája, hogy mindezek tetejében Zarathustrának még végig is kell hallgatnia állatainak dicshimnuszát önnön megdicsőüléséről. Mi játszódik le ezzel szemben a gondolat apollóni előadásában? Az átváltozás, a gondolat bekebelezése mással történik, az ifjú pásztorral (hisz a látomásbeli metanoiánál, a kígyófej leharapásakor Zarathustra csak „tanácsadó”). És előtte, a Pillanat kapujánál? Megtörténik-e ott Zarathustra átváltozása a törpével viaskodva?

Nietzschének volt dramaturgiai érzéke ennek a párvia-

dalnak a bemutatásában. Amikor Zarathustra kihívása elhangzik, hogy törpe-útitársa valamilyen gondolat súlyát nem fogja elbírni, az „kíváncsian" ugrik le válláról. Amikor Zarathustra az örökkévalóság múlt- és jövőbeli útja mostani összetalálkozásának képzetéhez ér az állítólag elbírhatatlan visszatérés-gondolat elővezetésében, akkor a törpe „megvetően" mormol valamit, mert szellemileg, filozófiailag, teológiailag máris formulát talált rá („Minden igazság görbe, kör maga az idő is"). Zarathustra vesztésre áll, nem véletlen, hogy „dühösen" folytatja, ám aztán mindegyre *halkabban* és tétovábban („megriasztottak saját gondolataim és hátsó gondolataim"), mígnem végül egy kérdéssel („nem kell-e visszatérnünk…?") magára marad – hiszen addigra a törpe már „eltűnt". Hogy hova lett? Még mielőtt azt hinnénk, hogy a vaksötét nyelte el a nehézlelkűség immár megfutamított szellemét, gondoljunk az egyre halkabb, gondolataitól egyre megriadóbb Zarathustra képére, és tudni fogjuk, kinek a hatalma fullasztotta el.

Látván Zarathustra balsikerű küzdelmeit másodmagával, a törpével, a kígyó-gondolat fojtó erejével, önkéntelenül is azt kérdezzük: mit *remélt* Zarathustra a gondolattól, miféle szabadulást? Mi az, amit e remény és várakozás szerint nem tudna elbírni a törpe, ám amit ekkor még Zarathustra sem bír el? Ugyanazt kérdezem, amit korábban: mitől szörnyűséges ez a gondolat „nekik", akik oly sokszor egyek? A törpe, a nehézkedés és a nehézlelkűség szelleme, ez az okos és rezignált pesszimista, aki tudván tudja, hogy semmi újdonságunk nem új és semmi igazságunk nem igaz – *neki* milyen szörnyűségeset lehet egyáltalán mondani?

Mielőtt válaszolnánk, vessünk egy pillantást a jelenet *emblematikus* hátterére. Egy béna, vállon hordozott (majd

onnan leugró), kíváncsi lény képzetével kapcsolatban érdemes emlékeztetni Nietzsche fontos olvasmányának, Koeppen *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* című könyvének egyik helyére, amely a Sankhya-filozófia alapdogmájáról ejt szót. E szerint a léleknek fel kell ismernie magát és a természetet azáltal, hogy különválik tőle, ugyanis csak ily módon képes mentesülni attól, hogy vissza kelljen térnie a létezésbe. Ezt a tanítást egy (a *Sankhya Kariká*ból vett) példázat szemlélteti, amely szerint a béna, ám látó lelket a vak test (természet) saját vállán hordozza az élet útján: „a lélek lát és figyeli a természet menetét, miközben annak vállain teszi meg ezt az utat".[57] A lélek számára a felismerés pillanata akkor következik el, amikor onnan leugorva különválik a természettől és szembesül vele. Mármost Nietzsche egy hasonló képre utalást tesz már egy korábbi írásában, a *Virradat* 130. paragrafusában, ahol a célok és akaratok okos törpéjéről beszél, akit oly sokszor tapos halálra a „véletlenek" ostoba óriása. Itt, a *Zarathustrá*ban tehát minden bizonnyal ez a nagy múltú „kettős" lép elénk újra: egyfelől maga az emberi *szellem*, másfelől pedig a természet, a nagy „véletlen", a *phüszisz*.[58]

[57] Carl Friedrich Koeppen: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, F. Schneider, Berlin, 1857, 67. o. A történetnek egyébként – vándormotívumként – van párhuzama a keresztény legendák között is: a Cristoforus-legenda, feltűnik továbbá Nietzsche egykori mesterénél, Schopenhauernél is.

[58] Ez a „véletlen"-képzet jelenik meg aztán (eljátszva a francia *hasard*, „véletlen" és az óperzsa *hazâra*, „ezer" szavak homonímiájával) egy új korszakot alkotó, „antikrisztusi" megváltás ígéreteként a *Zarathustrá*ban: „Ki az, akinek el kell jönnie egyszer, és nem múlhat el? A mi hatalmas Hazarunk, vagyis a mi hatalmas messzi ember-birodalmunk, az ezeréves Zarathustra-birodalom –" (A méz-áldozat, Z 286. o.)

Térjünk vissza a Pillanat kapujához. A szellem, a nihilizmus-pesszimizmus szelleme a törpe, aki az óriás „véletlen", a Zarathustra reprezentálta phüszisz vállán ül. Ennek alapján kérdésünket így tehetjük fel: mi lehet szörnyűséges a véletlen keletkezés-létesülés hordozta gondolatban, ebben a phüszisz-„koholmányban" (az örök visszatérés képzetében), amit nem viselne el egy olyan szellem, amely egyrészt mindent „tud", másrészt viszont – a nehézkedés szelleme lévén – eleve sem hívője semmiféle bizonyosságnak vagy igazságnak? Mitől foszthatná meg őt, az abszolút semmiség tudatát a visszatérés-gondolat igenlése, amitől ő maga már ne lenne eleve megfosztva, vagy ne éppen az ő ereje szükségeltetne a megfosztáshoz? Avagy: miben maradna alul a gondolattal szemben? Milyen gondolat tudna nehezebb lenni a nehézkedés szelleménél, és mi tudna megsemmisítőbb lenni a semmisségnél?

Valószínűleg semmire se mennénk azzal a válaszkísérlettel, hogy a szellemnek azt kellene elgondolnia, hogy ne legyen szellem. A nehézkedés szelleme – Zarathustra (rossz) szelleme lévén – elgondolni mindent képes, utóvégre most is egy gondolatról van szó, ráadásul ha járatos a nihilizmusban, miért ne lenne járatos a misztikában is. Valószínűbbnek látszik az a megoldás, amelyet Deleuze javasol a *Nietzsche és a filozófia* című könyvében. Deleuze szerint a semmisség szellemét igent-mondásra, affirmációra szólítja fel Zarathustra gondolata, amelyre az – értelemszerűen – képtelen, hiszen az igenlés ellentmondana a semmisség szellemében benne rejlő abszolút tagadásnak. Hihetőbbnek látszik ez a válasz, de szerintem mégsem kielégítő. Ebben a dialektikus, pontosabban logikai értelmezésben ugyanis elenyészik a visszatérés-gondolat igazi destruktív ereje és

magát a szellemet érintő, megrettentő dimenziója. Hiszen, kérdezhetnénk, tényleg csak az volna a probléma, hogy *ez* a szellem tagadó, és nem sokkal inkább az, hogy a szellemben *magában* van valami, ami tagadó, mert ha része is lesz a phüszisz „látványában" (hiszen ez történik), abban képtelen mást látni, mint minden bizonyosság és igazság, minden érték és állandóság tagadását? Kérdéses továbbá az is, hogy ennek az értelmezésnek a nagyszabású, ám elég merev dialektikája mit tud kezdeni egy hevesebb és sokkal nehezebben leírható gondolati mozgással, nevezetesen a nehézkedés szellemével mindvégig együtt értendő nehézlelkűséggel, a *kétségbeeséssel* – Zarathustra küzdelmével saját kétségbeesése ellen?

Ha a szóban forgó jelenet értelmére vonatkozó, korábban megfogalmazott kérdésekre nem akarjuk elsietni a válaszadást, akkor nemcsak a jelenet emblematikus hátterére kell tekintettel lennünk, hanem még egy jelentőségteljes párhuzamra is. Említettem, hogy a visszatérés-gondolatnak ezekben az apollóni és dionüszoszi előadásaiban Zarathustrának még nem sikerül „bekebeleznie", vagyis elviselnie saját gondolatát, hiszen mindkét esetben megriad, elnémul, elfullad saját gondolatától. Joggal vetődhet fel az olvasóban a kérdés, hogy melyik az a pillanat, amikor ez mégis sikerül neki, hiszen bizonyára sokat elárul Zarathustra *majdani* „igen"-je a *mostani* „nem" okairól vagy legalábbis hátteréről. És ezen keresztül nyilván arról is, hogy az eddig vizsgált gondolati előadásokban Zarathustra mitől nem tud elszakadni még, azaz: valójában mivel is jelentene *szakítást* a kígyó-gondolat fejének leharapása.

9. ÜNNEPI VÉGJÁTÉK
(ZARATHUSTRA – ÉLET ÉS BÖLCSESSÉG – ÖRÖKKÉVALÓSÁG)

Zarathustra *igent-mondása* saját gondolatára, mint ismeretes, az *Így szólott Zarathustra* harmadik részének végén következik be, összeomlását, betegségét és lábadozását követően, A másik táncdal és a rákövetkező, A hét pecsét (Avagy: az Igen és Ámen dala) címet viselő beszédben. Különösen az előbbi beszéd keltheti fel a figyelmünket, ugyanis az ebben foglalt szimbolikus jelenet középpontjában éppen egy *szakítás* gesztusa áll. Egy szakításé, amely legalább annyira ambivalens, mint amennyire kétarcú az a polémosz, amely Zarathustrának a kígyó-gondolattal való harcában elénk tárul. A szakítás jelképességének megértéséhez nemcsak egy különös szerelmi háromszög szimbolikájába kell beavatnia magát az olvasónak, hanem annak belső dinamikájába is: veszedelmes viszonyainak szenvedélyeibe. Mint látható lesz, ezeknek a szakításhoz vezető szenvedélyeknek is megvan a maguk története.

Akik között ez a szakítás megtörténik, az *Zarathustra* és az *Élet*. A szakítás szcénáját (A másik táncdal című beszédben) először fölöttébb viharos formában látjuk, egy vad, fájdalmas viaskodás végkifejleteként. Előbb Zarathustra az, aki táncra kényszerül, minthogy a csábító és kacér Élet csörgőjének ritmusa folytonosan oda- és visszaszökellésekre kényszeríti (Nietzsche formaérzékenységét dicséri, hogy a szöveg az első „csörgő-mozdulattól" kezdve rímes és ritmikus prózában folytatódik). Ez Zarathustra kényszerű tánca, mely követi az Élet hívásának és tovatűnésének, közelségének és távolodásának kiszámíthatatlan mozgását. Ezt elégeli meg végül a szerelmes Zarathustra, ami-

kor korbáccsal kényszeríti az előle minduntalan kitérő Életet, hogy a maga ütemére táncoljon: „Elegem van már, hogy megjuhászodott juhászod legyek! Eddig én daloltam néked, te boszorka, immár *te* légy az, ki – sikoltoz nekem! / Táncolj, üvölts ütemre, ahogy korbácsom rád vág! Remélem, nem feledtem el a korbácsot. – Nem hát!" (Z 272. o.)

Ezt követően (a beszéd második részében) látjuk a szakítást szelíd, érzelmes változatban is. Az Élet szavára – „Ó, Zarathustra, nem vagy elég hűséges hozzám! / Igazából nem is szeretsz annyira, mint ahogy mondod; tudom, az jár a fejedben, hogy el akarsz hagyni hamarost." – Zarathustra így felel: „»Igen – feleltem vonakodva –, csakhogy azt is tudod –« És a fülébe súgtam valamit, kócos szőke makrancos fürtjei közé. / Te *tudod* ezt, ó, Zarathustra? Hiszen ezt nem tudja senki sem. – // És egymásra néztünk és tekintetünk elkalandozott a zöldellő réten, melyen épp akkor borzongott végig a hűvös este, és együtt sírdogáltunk. – Ámde jobban szerettem akkor az életet, mint minden bölcsességemet valaha is. –" (Z 273. sk.) Az utolsó mondatban föltűnik a szerelmi háromszög harmadik szimbólumalakja is, Zarathustra *Bölcsessége*, ám Zarathustra nem őmiatta emel korbácsot az Életre, nem saját bölcsessége kedvéért szakít vele.

Tudhatjuk, és nemcsak a jelen szövegből, de annak előzményéből is (ez A táncdal címet viseli a *Zarathustra* második részében), hogy az Élet–Bölcsesség–Zarathustra háromszögben más a helyzet. Zarathustra két szimbolikus nőalak *között* áll. Ő maga az Élet szerelmese, csakhogy az Élet féltékeny Zarathustra Bölcsességére, amiképpen a Bölcsesség is féltékeny az Életre: ebben is egymás hasonmásai. A szituációt így foglalja össze Zarathustra A táncdalban: „Mert így áll a helyzet hármunk között. Alapjában

véve csak az Életet szeretem – éspedig, bizony mondom, a leghevesebben éppen olyankor, amikor gyűlölöm! / Hogy mégis jóindulattal, és olykor túlságos jóindulattal viseltetem a Bölcsesség iránt: azért van, mert olyannyira az Életre emlékeztet engem!" (Z 134. o.) Az Élet tehát azt hiszi, hogy Zarathustra valójában a hozzá oly hasonlatos saját Bölcsességét szereti, és igazából őt szereti benne (ezért hányja a szemére, hogy „Ti férfiak persze saját erényeiteket ajándékozzátok mindétig nekünk"). A Bölcsesség ellenvádja viszont így korholja Zarathustrát: „Akarsz, vágyakozol, szeretsz, csakis ezért *dicsőíted* az Életet!" – vagyis éppúgy az iránta való titkos *hűtlenséggel* vádolja őt, a szenvedélymentességet követelő bölcs távolságtartás megtagadásával. És hogy ez a filozofikus trois ménages hamisítatlan, vagyis igazán komplikált szerelmi háromszög legyen, kiderül, hogy az Élet nemcsak vetélytársa ellenében, hanem éppenséggel vetélytársa miatt vonzódik Zarathustrához. Így szól hozzá ugyanis: „Hogy kedvellek, azt úgyis tudod, sőt olykor túlságosan is: ennek pedig az van a mélyén, hogy bölcsességedre féltékeny vagyok. Ó, ez a bolond nő, bölcsességed éltes asszonya! / Hogyha pedig bölcsességed megszökne tőled egyszer, ó! egykettőre megszökne tőled szerelmem is! –" (Z 273. o.)

Szegény Zarathustra! – sóhajtunk fel, és ez a sóhaj talán nem is lenne Nietzsche ironikus-játékos szándéka ellenére. De maradjunk Zarathustra szakításánál, amely fölöttébb *ambivalens* elválás az Élettől. Szakítás ez és erőszaktétel, de valamiképpen mégis az Élet szeretetétől áthatva és vezérelve. A szakítás kétértelműsége nyilvánvaló, akár Zarathustra kényszerű táncára, akár magára az elválás pillanatára gondolunk: soha nem volt még ilyen *közel* egymáshoz

Zarathustra és a „szeretve szeretett" Élet, minden fogalmi közvetítettség híján. Az *Így szólott Zarathustra* szövege ebben a beszédben mutatkozik a legerőteljesebben zeneinek és poétikusnak. Zarathustrára előbb rákényszerül egy idegen ritmus, az Életé, aztán ő kényszeríti rá az Életre a magáét – de mintha igazából egyik kényszerítés sem a másik ellenében történne…! Az Élet féltékenységére okot adó, de egyszersmind vonzalmát tápláló „harmadik", Zarathustra „Bölcsessége" – csak *hiányával* van jelen a színen. (Nietzschét itt sem hagyta el ironikus kedve: az Élet a korbácscsattogtatás keltette lárma elől a „gyöngéd gondolatok" elűzése miatt fogja be „kicsiny fülét".) Az elválásban-szakításban tehát nincs fogalmi közvetítés Zarathustra és az Élet között. Az intellektualitás mozzanatát egy titokzatos, nem hallható, fülbe súgott gondolat képviseli. Ez a szakítás gondolata, a lemondás és szabadítás gondolata – az ugyanannak örök visszatéréséről.[59]

Erosz és *poiészisz* jegyében történik meg ez a különös szakítás, amiképpen „ők" voltak jelen már ennek előképében, A táncdalban is (amely az Élet–Bölcsesség homomorf viszonyának szimbolikáját megjeleníti), ahol Zarathustra dalára Cupido és a múzsák járták táncukat. Azonban csak most, az elválás után hangzik fel a zarathustrai affirmáció himnusza – az átváltozás, a metanoia éjszakájában –, a

[59] Azt, hogy egyáltalán *gondolatról* van szó, a reagálás valószínűsíti: „Te *tudod* ezt…" Ami pedig a tartalmát illeti, az ugyan titok és misztérium, ám arra nézve, hogy Nietzsche és Zarathustra mit tekintett titoknak és misztériumnak, lehetnek támpontjaink. Hiszen láttuk, van egy olyan Nietzsche-fragmentum, amely fogalmi formát ad a görög *misztérium*hitnek: azt, hogy minden visszatér. Egy másik – KSA, 10. köt., 20 [10] – pedig egyenesen Zarathustra *titkáról* beszél: „Zarathustra az embert felülmúló ember boldogságával mondja ki a *titkot*, hogy minden visszatér."

visszatérésnek immáron akart, „szomjúhozott" gyűrűjéről, a „nászgyűrűknek gyűrűjéről", amely a csak kacérkodni képes Élet–Bölcsesség helyett a gyermeket ígérő *Örökkévalósággal* (Ewigkeit) jegyzi el Zarathustrát: „ó, hogy is ne szomjúhoznám hát az öröklétet és a nászgyűrűknek gyűrűjét – a visszatérés gyűrűjét".[60] Ez Zarathustra nászünnepe, mely analóg a nagy tavaszi Dionüszia szakrális csúcspontjával: a polisz és az istenség (Dionüszosz) jelképes nászával, az emberi világ és a termékenységisten szimbolikus egyesülésével. A visszatérés-gondolat – az immáron igenelt kígyógondolat – Zarathustra és az öröklét nászgyűrűjeként ért körbe.

Nem vitás, hogy saját visszatérés-gondolata megértetése szempontjából Nietzsche nem kis kockázatot vállalt, amikor egyetlen dramaturgiai kontextuson belül, egy rejtélyes Erosz-*buffában* (A másik táncdal) és egy szakrális nász*himnuszban* (A hét pecsét), tehát a játékosság és a komolyság ennyire távoli műfajaiban léptette színre Zarathustrát a gondolat igenlőjeként. Mindenesetre kevés művész volt ennyire következetes saját formaelvéhez. „Dionysos philosophos" tanítványa – aki a játék, a zene és főként az önmagunkon való nevetés követeként akart megérkezni újra Eu-

[60] Z 275. o. Az ünnep jelentősége – melyről még esik szó – igen nagy. Mint emlékezetes, már *A tragédia születésé*ben is a Dionüszia, Dionüszosz ünnepe jelenik meg az Ős-Eggyel való összeolvadás paradigmatikus formájaként. Ennek az ünnepnek volt szakrális értelemben a legfőbb pillanata a nász, Dionüszosz násza a poliszt képviselő baszileiával, aki ily módon a termékenységnek, az élet megújításának istenével egyesül. Vagyis a zarathustrai metanoia jelenete nem egyszerűen a „megragadhatatlan" kacérság versus örök termékenység szimbolikában értelmezhető, hanem mindenekelőtt a termékenységi ünnep, a nászünnep *rituáléjában*.

rópába – itt, a mű koncepcionálisan legfontosabb pillanatánál sem tett komolykodó filozófiai nyilatkozatot.

Előttünk áll tehát a teljes történet: a visszatérés-gondolat előadása véget ért.[61] Ahhoz, hogy most már az értelmezés oldaláról is összevethessük a nietzschei gondolat kulcsmomentumának, a *szakítópróbának* mind negatív (tagadó), mind pozitív (igenlő) prezentációját, előbb a párhuzamba állítás feltételeit kell teljesítenünk, vagyis az összetartozó nietzschei szimbólumoknak összevethető formát kell találnunk.

Minthogy ezekben a jelenetekben *gondolkodási minőségek* – szellem, bölcsesség, gondolat – öltenek szimbolikus formát, kézenfekvő, hogy ezt a felületet válasszuk a szituációk összevetésére. Vegyük sorba e minőségeket, amelyek mindegyike, mint láttuk, valójában Zarathustra intellektuális alteregója vagy dimenziója. A *törpét*, Zarathustra „belső ördögét", a nehézkedés szellemét a rezignáció és a pesszimizmus szellemeként azonosítottuk, beleértve a nehézlelkűséget és a kétségbeesést is. A második minőség Zarathustra *Bölcsessége*, az a gondolkodási mód, amelyben (ironikusan) beteljesedik minden bölcselet ambíciója: hogy az Élet hű tükre, hasonmása legyen. Ennek azonosításában Derrida álláspontját fogadom el: az Élet–Bölcsesség homomorf jellegével Nietzsche a mindig differenciákban, distanciákban mozgó, azaz mindig rögzítetlen és rögzíthe-

[61] Zarathustra az *Így szólott Zarathustra* 3. része végén, tehát a most tárgyalt jelenetsorban tudja először elviselni a gondolatot. Koncepcionális értelemben itt van vége a műnek, ahogyan azt Nietzsche sokáig így is tervezte. Hogy miért lett a műnek – szerencsére – negyedik része is? Az ember nehezen tud szabadulni a gondolattól, hogy Nietzsche ezzel teljesítette a Dionüsziák tragédiaköltői viadalainak műfaji követelményét, és a negyedik résszel megírta a drámai *trilógia* után a *szatírjátékot*.

tetlen gondolkodást jeleníti meg.[62] Felülmúlni a rezignációt, és távollétében „megcsalni" a bölcsességet! Ezt a homomorf jelleget, az „adaequatio intellectus et reinek" ezt az ellenformuláját (mint arra a Bevezetés Nietzsche-fejezetében már utaltam) a genealógia „szellemének" tudhatnánk be, ha nem volna lehetetlen, hogy annak szelleme legyen, így inkább genealogikus szemléletnek nevezhetjük. Az előbbi, a törpe – a *rezignáció szelleme* – Zarathustra belső ellensége, akit le akar győzni a visszatérés-gondolattal. Az utóbbit, a *genealogikus szemlélet* adta bölcsességet azonban nem felülmúlni akarja Zarathustra, hanem valamilyen vonatkozásban distanciát teremt vele szemben.

Amit keresnünk kell, az ennek a kettős elszakadásnak, a felülmúlásnak és distancia-teremtésnek az értelme, immár a szakítást beteljesítő visszatérés-gondolat felől nézve. Mi ezekben a szakításokban, elszakadásokban a közös? A felülmúlással Zarathustra egy idegen mértéket töröl el, a distancia-teremtéssel egy új mértéket érvényesít. Miféle mértékekről van szó? Megismerés *és* öröklét – ezek jelentek meg a kígyó-gondolat legfőbb attribútumaiként. A törpének, a rezignáció szellemének nem nehéz elgondolnia az öröklétet (emlékezhetünk, milyen megvető mormolás kíséretében teszi meg a zarathustrai gondolat filozófiai azonosítását a Pillanat kapujában állva). Nem tudná megtenni azonban, hogy az öröklétet ne az *emberi* perspektívára vetítve gondolja el. Mindenek örök forgandóságát (visszatérését) a törpe csak rezignált konzekvenciákat levonva tudja elgondolni, amivel elárulja, hogy voltaképpen mindent az

[62] Jacques Derrida: Épeirons. Nietzsche stílusai. *Athenaeum* I. (1992) 3. sz., 177. o. Derrida „megvakított filozófiai diskurzusról" beszél.

ember felől néz és értékel. Mindig azt nézi, hogy ami „megesik", az vajon az ember számára mennyire „nehéz", mennyire nehezen bírható el. Ne felejtsük el: ő a „nehézkedés szelleme", genius gravitationis. Azt a gravitációt testesíti meg, amivel minden dolgot, akár akaratlanul, akár szándékoltan, a magunk emberi szemléletének és céltételezéseinek léptéke alá kényszerítünk. Ez nem az ember hübrisze: az értelemfejtő létezés (das auslegende Dasein) végtelenjében csak ilyen (hamisító) léptékek léteznek.

Nemcsak leegyszerűsítés, de tévedés is lenne tehát a „nehézkedés szellemét" valaminő intellektuális mértéktévesztésnek tartani, azt hívén, hogy egyet jelent az ember önhittségével és a természettel szembeni fölényével. A genius gravitationis nem a fölényérzetnek a szelleme, hanem alapvetően az emberi *elesettségé*. Azé az esendőségé, amely az embert eredetileg rávette az „igazságok" keresésére, hogy általuk megtarthassa magát, és amely igazságkeresés csak az „igazság akarásának" metafizikai furorjában vált fölénnyé. Hasonlóképpen, eredetileg ez az esendőség, és nem a fölény volt a fogantatója a morális igényeknek is (köztük a részvétnek) – az embernek bármily uralmi jogcímét hirdessék is, azaz bármily fölényt árasszanak is a legendáriumok és törvénykönyvek, amelyek később szentesítői lettek a morális diktumok fensőbbségének. Nietzsche pontos képet választott, bizonyára nem függetlenül a *Faust*-beli Föld-szellemtől: a súly, a nehézkedés, a gravitáció képzetkörét. Az embernek ebben része van (akár akarja, akár nem), eredendően áthat rajta. Ennek geniusa pedig, aki képes elgondolni az öröklétet, nem is lehet más, mint a rezignáció szelleme, látván a *magával* szembeni hasztalan emberi küzdelmek örök sorát, és hogy nincs nagyság (még

a „fölmagasló embereké” sem), amely ne osztozna ebben az egyébként egyre silányabb és közönségesebb támasztékok után kapó elesettségben. Zarathustrát az egész mű során végig ott környékezi ennek a szellemnek valamilyen formája, a részvét kísértésének és a kétségbeesésnek az alakjában.

A Vermenschung szelleme ő, a phüszisz „emberiesítéséé”: nos, éppen a vele szembeni harcban jelölte meg Nietzsche, mint emlékezhetünk rá, feladata egyik részét. De mitől gondolhatta Zarathustra az örök visszatérés gondolatát megsemmisítő erejűnek erre a szellemre nézve, ami valahol a saját kétségbeesése is? A törpe nem képes átadni magát a „megismerés szenvedélyének”: *megismerni* nem képes. Nem tudja a phüszisz véletlen keletkezésében-létesülésében a saját létezésének természetét látni, és nem a maga (emberi, túlontúl emberi) hasznát és biztosítékát keresni benne. Nem tudja kedvvel átadni magát – saját életét téve a kísérlet alanyául – a phüszisz vad, minden emberit fölülmúló és magával sodró hullámverésének, építő és romboló *játékának*. Nem tudna (mindenki máson érzett részvétét megvetve) a legsajátabb kedv szerint élni, és nem tudna (önmagán érzett részvétét megvetve) közönyös halált halni. Amire a törpe képtelen, és amire Zarathustra is újra meg újra képtelenné válik, az az emberivel szembeni, felszabadító közöny. (Egyébként Nietzschének az a híres, dátumozott jegyzete, amely először vázolja fel a visszatérés-gondolatot, a legtöbbet éppen erről beszél: „a közöny filozófiájáról”, die Philosophie der Gleichgültigkeit.)[63]

[63] Nietzsche 5 vázlatpontot rögzít, amelyek közül folytatásként a fragmentum csak a negyedikhez fűz hosszabb kommentárt („Zu 4/ Philosophie der Gleichgültigkeit…”) Maga a vázlat ennyi, lásd „*Az új felvilágosodás*”, 54. o.:

A „nehézkedés szelleme”, utálattal bár és megvetően, de el tudja gondolni igazságként az örök visszatérés képzetét, de sem „koholmány”-játéknak nem tudná venni,[64] sem egy olyan kísértés (kísérlet) mozzanatának, amellyel végső soron saját életének fundamentuma tétetik kockára – a megismerés kedvéért. Egy olyan megismerés kedvéért, amelyben *a phüszisz ismeri meg őt:* hogy vajon valóban tud-e a phüszisz átláthatatlan „törvénye” (minden emberi felől nézve: annak kiszámíthatatlansága, véletlene, vadsága, közönye) szerint élni és halni. A „nehézkedés szelleme” ezért csak az öröklétnek és benne minden emberi mű semmisségének elgondolója (a „kis ember” örök visszatérésének tudója), de nem az örök létesülésben lelt kedv *megismerője* –

„*Az ugyanannak örök visszatérése.*
Vázlat.

1. Az alaptévedések elsajátítása.
2. A szenvedélyek elsajátítása.
3. A tudás és a lemondó tudás elsajátítása. (A megismerés szenvedélye.)
4. Az ártatlan. Az egyén mint kísérlet. Az élet megkönnyítése, lealacsonyodás, elgyöngülés – átmenet.
5. Az új *nehezék: ugyanannak örök visszatérése*. Tudásunk, tévelygésünk, szokásaink, életmódunk végtelen fontossága mind az eljövendők számára. Mit kezdünk *hátralévő* életünkkel – mi, akik a lényeget illető tudatlanságban töltöttük életünk legnagyobb részét? *Tanítjuk a tant* – ez a legerősebb eszköz, hogy *vérünkké váljon*. Az a mi üdvösségünk, hogy a legnagyobb tanítás tanítói vagyunk.

1881 augusztusának elején, Sils-Mariában,
6000 lábnyira a tenger fölött és még annál is
távolabb mind az emberi dolgoktól!”

[64] Egyébként talán éppen ez árulja el saját titkát, amennyiben az entelekheia-hitben rejlő „tudós” fölény mögött fölsejlik valami az eredendőbb érzületből, amely az igazságot *félelemből* akarja. Ezért nem is tudná elviselni, hogy magáévá tegye Zarathustra alapállását: „Aki hazudni nem bír, az igazságot sem ismeri.” (A fölmagasló emberről, 9. rész)

megismervén magában a létesülésről és önnön létezéséről táplált szenvedélyes hitének, amor fatijának valódiságát.

Nézzük a másik szakítást, amely az Élettel–Bölcsességgel szemben teremt distanciát, és ezzel beteljesíti a visszatérés-gondolat *igenlését*. Zarathustra elválik az Élettől – halálra éretten tud meghalni, ahogy a megérett szőlőfürt „kívánhatja" a vincellér kését és „áldhatja meg", amikor lemetszi őt. (A hatalmas vágyakozásról és Az alvajáró dala című beszédek képeit idézem.) Nem mártír-önfeláldozással, nem is rezignált belenyugvással, hanem minden világhoz-kötöttségét, maradandóság-akaratát megmosolygó, sőt „nevető" közönnyel. De vajon mit jelent ez az elválás, ez az embert fölülmúló közöny az Élet–Bölcsesség hasonlóságát tekintetbe véve, vagyis mit jelent arra nézve, hogy Zarathustra ezzel egyszersmind a saját Bölcsességével szemben is distanciát teremt? Mi az, amihez ez a Bölcsesség (egy Zarathustra Bölcsessége!) nem érhet el? Más szóval: mi az, aminek beteljesítésére a genealogikus szemlélet képtelen, minden történeti érzékenysége, minden fogalmi differenciáltsága és hajlékonysága ellenére? Nem azt kérdem, hogy mi az, amit a Bölcsesség nem képes „megérteni". Ami érthető és *ahogyan* értendő (egyszerre színéről és visszájáról, egyszerre értve és mégsem-értve), azt Zarathustra Bölcsessége képes megérteni – ezért is olyan hasonlatos a mindig tovasikló, „alapja-nincs" Élethez. Valamit azonban mégsem tud beteljesíteni, és ennek nyitja benne kell hogy foglaltassék a szakítás, az Élettel szembeni erőszaktétel, a korbácsütés[65] képében.

[65] Az új Zarathustra-fordítás jegyzetei több olyan allúziót is említenek, amelyek valószínűvé teszik, hogy Nietzsche művének *képi* háttere nemcsak

Hogyan léphetnénk tovább? Zarathustra úgy *ismeri* (de nem úgy szereti) az Életet, mint amely mindig önmaga megragadását ígéri a megismerőnek, de ennek beteljesítése elől mindig megvonja magát – ez Zarathustra Bölcsessége. Zarathustra kényszerű „tánca”[66] e beteljesülést nem hozó vonzódásnak a legextrémebb (és legszimbolikusabb) kifejeződése. A visszatérés-gondolathoz való affirmatív viszony szimbóluma az, hogy Zarathustra korbácsütése a saját ütemére, ritmusára, mértékére kényszeríti az Életet, távol tartván egyúttal „bölcs gondolatait”, önnön Bölcsességét. Így hát végül is ezt a ritmust és mértéket kellene megértenünk. Amiből talán az is kiviláglik, hogy Zarathustra – ez a bölcselkedő nagyotmondásokkal és túlvilági ígéretekkel oly kevéssé megvesztegethető figura – vajon mit akar az *örökkévalóságtól*.

biblikus motívumokban bővelkedik (a század eleji Weichelt-kommentár szinte kizárólag csak ilyen párhuzamokat tart relevánsnak), hanem görög és perzsa motívumokban is. Azért említem ezt éppen itt, mert noha az Életnek szóló korbácsütések képénél nem lehet nem gondolni a keresztény deszakralizációs jelenetre, Jézus megkorbácsolására (aki „az út, az igazság és az élet”), a motívum *elsődlegesen* mégis inkább a Hellészpontosz Xerxésztől elrendelt megkorbácsolását, majd kiengesztelését idézi, azaz a perzsa vallás gyönyörű víz-istennőjének, Ardviszúra Anáhitának „megfegyelmezésére”, ambivalens deszakralizálására utal.

[66] Ennek a „táncnak” az előképe A táncdal című beszéd (a *Zarathustra* második részében). Emlékezhetünk rá, hogy ott Zarathustra maga nem táncol, hanem Cupido és a múzsák táncához gúnydalt énekel a „nehézkedés szelleméről”. Ezért a gúnydalért aztán meg is fizet Zarathustra, hiszen a táncdal végeztével a legmélyebb kétségbeesés keríti hatalmába. Vagyis ekkor még csak mások táncának könnyűsége dacol a gravitáció szellemével, amiként a gúnyolódó Zarathustra is csak ideig-óráig menekszik meg önnön nehézlelkűségétől. A mostani (megváltó) szakítás jelenetét így akár ennek a korábbi jelenetnek a párhuzamaként is olvashatjuk: ami *ott* nem sikerült, az *itt* beteljesedik.

„Mert az örökkévalóság forrásában kereszteltetett minden dolog, túl jón és gonoszon." (Z 201. o.) Az élet és bölcsesség megújítása egy új mérték megadása révén, amely az idővégtelen jegyében áll – ha a szimbólumok nyelvén derenghet is valami a gondolat zarathustrai igenlésének lényegéből, ezt aligha *érthetjük* mindaddig, amíg nem tudunk szemléleti lépéseket rendelni ehhez a látásmódbeli átváltozáshoz. Példának okáért, joggal kérdezheti bárki, hogy miért volna ez az affirmáció korszakos újdonság, hiszen a filozófia eddigi művelőinek majd' mindegyike az örökkévalóságról és az örökkévalóságnak vélt elmélkedni, vagyis abban a hiszemben, hogy igazságai ennek jegyében állnak és új rendet fognak szabni minden eljövendő gondolkodásnak és praxisnak. Nietzsche azonban nem „elgondolja" az örökkévalóságot, nem megragadni akarja valamilyen ködös fogalommal vagy misztikus képpel. Ha jól tájékozódunk a nietzschei labirintusban, akkor inkább azt mondhatjuk, hogy egy megújuló látásmód és életvitel – Bölcsesség és Élet – *szemléleti alapját* keresi, és így leli fel végül az örökkévalónak és a pillanatnyinak a *pragmatikai* egyesítését.

„*A nagy próba: készen állsz rá, hogy az életet igazold? Avagy: hogy magadra nézve – a halált?*" Idéztem már korábban (168. o.) Nietzsche e fontos fragmentumát. Mint minden próba, ez is fölszólítást rejt magában. Tekints rá úgy életed pillanataira, mint visszavonhatatlan döntésedet váró, nyitott helyzetekre, amelyek megtörténtével egyszersmind fatálisan meghatározottá válik a jelened „minden eljövendő" ismétlődés számára, örökkön örökké – és ezzel a rátekin-

téssel úgy próbálj dönteni felőlük (az életedről), hogy ilyen lesz az örökléted és nem más.

Annak érdekében, hogy a visszatérés-gondolat *megbizonyosodást* adó pragmatikájának ezt a műveleti paradoxonát valóban ható elvvé lehessen tenni, a megfontolás instanciájának bizonyosságként kell számításba jönnie. Ez a „súlyos" feltétele annak, hogy egy ilyen ítéletet egyáltalán meg lehessen hozni. Zarathustra Bölcsessége, amely az abszolút differenciáltság és viszonylagosság genealogikus szemlélete, és amelynek időszemléleti relativizmusa képes rá, hogy minden állandót felszabadítson az emberi értékítéletek természetes „gravitációja" alól, és változóként nevessen rajtuk – nos, ez a Bölcsesség egyvalamire biztosan nem képes. Nem lehet képes rá, hogy ennek a relatív időskálának a két végpontját, az örökkévalóságot és a pillanatot vonatkozásba hozza az emberivel, azaz nem tehet semmiféle idő*abszolútumot* a „legnagyobb nehézkedéssel" szembenéző belső megfontolás ítéletének alapjává, evidens igazságként ható mértékévé. Ha valóban Bölcsesség, és hasonlatos a minden emberit megteremtő, de minden emberin közönnyel túl is áradó Élethez, akkor nem lehet képes rá, hogy örökkévaló tétet kölcsönözzön az oly kevéssé örökkévaló emberi játszmáknak. Nem lehet képes rá, hogy még ha csak egy pillanat erejéig is, de egy egész örökkévalóságban játsszon az emberrel – vele, aki „porszem a porból!"

Amikor Zarathustra kész elhagyni az Életet, nem annak ellenében válik el tőle. Erősebben kívánja az Élet önfenntartását, mint önmaga transzcendencia szavatolta maradandóságát. Az Élet javát akarja, a phüszisz pedig önnön megújításával, azaz túlérett létezőinek elpusztítása vagy veszni hagyása árán tartja fenn magát. Ez a törvénye (diké),

és Zarathustra most ezt veszi magára. Szörnyű küzdelmét a gondolattal, a zarathustrai polémoszt a nyomorúságos és közönséges világ transzcendálhatatlansága miatt feltámadó részvéte, sőt utálata tette balsikerűvé, benne saját élete menthetetlenségével. Az volt az undort keltő a gondolatban, hogy a phüszisz „törvényének" elfogadásához *előbb* el kell fogadni, hogy ezt az életet és ezt a világot nem váltja meg semmilyen transzcendencia, mert nincs adva számára semmiféle entelekheia – más élet és más világ pedig nincs. Ugyanúgy tér vissza örökké, és ilyenként fog visszatérni, amiként most megtörténik. E nietzschei képzet-kohol-mány az a keserű orvosság, amely, hogy farmakon lehessen, „igazságként" kell hogy beadassék.

Nietzsche jól tudta: nem filozófiai öndeklarációk döntik el, hogy valaki *hívője* még az általa oly kárhozatosnak tartott zsidó, hellén vagy keresztény entelekheiának avagy sem, hanem hogy hajdani reményei fölött maga meg tudja-e tartani a gyászbeszédet – és nemhogy a hangja nem csuklik el közben, meghatódván újsütetű reménytelensége keserű pátoszától, de (ahogy Zarathustra mondja) képes *elnevetni* önnön reményei és csalatkozásai fölött. A szakítás ünnepi lépése súlyos lépés: Zarathustra nászünnepén, mint a tavaszi Dionüszián, a termékenység ünnepét a halottak napja zárja. Ezért találó Tatár György megállapítása, hogy az embert fölülmúló ember ünnepe egyben saját halálkultusza.[67]

A második táncdal dramaturgiája azt mutatja: Zarathustra ekkor jobban tudja szeretni az Életet annál, hogy a maga részvétteli önmegtartása kedvéért, annak céljából szeresse. Ez adja meg a beszéd különös zárómondatának

[67] *Az öröklét gyűrűje*, 310. o.

értelmét: „Ámde jobban szerettem akkor az életet, mint minden bölcsességemet valaha is." Emlékezhetünk rá, hasonló kép zárta le a gondolat korábban elemzett „nyitányát", *A vidám tudomány* 341. szakaszát is: „Avagy mily igen jó kellene hogy légy eztán önmagadhoz és az élethez, hogy *ne kívánj* semmi *többet*, mint e végső, örök megerősítést és megpecsételést? –" Ez utóbbi záróakkordból azonban az is kihallható, hogy Nietzsche a szakítás megújító-beteljesítő gesztusát nem engesztelő áldozatként vagy kárpótlásban bízó önfeláldozásként érti. Az Élet (phüszisz) javát *saját* javaként kívánni: ez nem engesztelő, de nem is hálaáldozat, mert nem vezérli, még hallgatólagosan sem, semmilyen kompenzációs igény. A szakítás megújító-beteljesítő gesztusa nem ínségből, hanem *bőségből* hozott áldozat, Zarathustra szavával: „adakozó erény". Ez az áldozathozatal (amelynek előképe talán az ősi hindu vallás áldozati rendje volt, mindenesetre a hindu papok, a brámának hatalomérzetből fakadó és hatalomérzetet keltő áldozati rituáléja, amellyel az istenek fölé emelkedtek, különösen felkeltette Nietzsche figyelmét), ez az ünnepi gesztus teremti meg a legnagyobb közelséget vagy hasonlatosságot az Élettel-phüszisszel szemben.

A visszatérés-gondolat megjelenítéseiben feltűnő, szimbolikus gondolkodási minőségek értelmezésével igyekeztünk közelebb jutni a gondolat előadásainak döntő motívumának, az átváltozást lehetővé tevő elválásnak-szakításnak a jelentéséhez. Ha a „nehézkedés szelleme" arra volt képtelen, hogy kitegye magát a radikális dezantropomorfizálásnak, azaz a phüszisz-*megismerés* kockázatos kísérletének, úgy Zarathustra Bölcsessége inkább arra képtelen, hogy az embert az *öröklét*-játék együttjátszójává te-

gye. A visszatérés-gondolat csak a velük való szakításból érthető meg.

A Bölcsességnek az öröklét és pillanat egységét kellene az ember sajátjának tudni. Csakhogy ez az idők és igazságok relativitásának „éltes asszonya" számára merő *bolondság* volna (ha ugyan nem *botrány*) – egy gondolat, amely abszolútum-igenlést követel, fatalizmust áraszt és „legnagyobb nehézkedéssel" terhel! És mindenekelőtt: mert egy olyan gondolat volna, amihez a Bölcsességnek *tudnia* kellene azt, amit ember nem tudhat: hogy ugyanaz újra és újra visszatér, örökre – a legfájóbb, rettentő igazság lehetőségének gondolatát.[68] Elmondható-e tehát itt is az, ami az Élet kapcsán valóban elmondható volt, hogy amikor a visszatérés-gondolat a genealogikus szemlélettel szemben teremt distanciát, akkor ezt végső soron nem annak ellenében teszi? Azt hiszem, nem. Zarathustra Bölcsességét nem lehet új ritmusra, új mértékre kényszeríteni, őt csak félreállítani lehet: és ez meg is történik a gondolat igenlésének ünnepén.[69]

Mi lehet a visszatérés-gondolatban rejlő *bolondságnak*, ennek az új mértéknek a filozófiai jelentése? Röviden: egy sajátos látásmód megteremtése. Egy látásmódé, amely arra hivatott, hogy (túl a genealógia relativizmusán, és szemben mind a kanti transzcendentalizmussal, mind a hegeli idea-

[68] Lásd a gondolat néhány megnevezését. KSA, 10. köt., 20 [8]: „A legrettenetesebb, legmeredekebb gondolat fölidézése"; 21 [1]: „A legsúlyosabb igazság fölidézése"; 20 [3]: „*Fölidéztetett* a legfájóbb igazság *(lehetőség)*. Mi volna, *hogyha* örökké átélnéd ugyanezt újra meg újra!"

[69] Csak félreállítani lehet, és esetleg *nevetni* lehet megtanítani. Magam legalábbis ennek tudom be, hogy a *Zarathustra* utolsó részében megváltás-jelképként tűnik fel egy elég rejtélyes motívum, a „nevető oroszlán" (der lachende Löwe). Benne talán a Bölcsesség átváltozott alakját láthatjuk viszont.

lizmussal) *szemléleti abszolútumot* teremtsen, amely mércéjéül szolgálhat a gondolat pragmatikája számára. Ez a szemléleti abszolútum: az *idővégtelen*.

Szemléletadás – hogyan? Ha a gondolat egyébként eléggé szórványos argumentálási kísérleteire gondolunk Nietzsche jegyzetfüzeteiben (néhány érvet magam is felidéztem értelmezésem elején), akkor föltűnik bennük egy különös vonás. Nietzsche mindig kettős előfeltételből indítja az érvelés menetét, az idő végtelenségéből és az összenergiatömeg végességéből. És most tegyünk egy gondolatkísérletet. Próbáljunk meg nem egy bevett terminust látni ama „filozófiai szuperlatívuszban", hogy idővégtelen, hanem úgy tekinteni rá, mint egy műveletsor végrehajtásával előálló eredményre. E műveletek során bizonyos lépéseket teszünk, ezek a lépések fogják kiadni a fogalom belátható, szemléleti értelmét. Adottnak fogjuk hát tekinteni az erők össztömegének végességét és variabilitását, és *keresendőnek* az idővégtelent. Miképpen lehet elképzelni, hogy ez a roppant energiatömeg végtelen idők óta és végtelen ideig létezik?

Modellünk legyen Nietzsche kedvenc példája: a kockajáték, amely a *Zarathustrá*ban is feltűnik („mert isten-asztal a föld, és teremtő új szavak és isteni kockavetések rengetik", A hét pecsét, Z 276. o.). Egy dobás – ezt jelentse minden megvalósult erővariáció, vagyis eset.[70] Mit jelent végtelen

[70] Ennek az írásnak az elején a petitio principii logikai hibájáról beszéltem annak kapcsán, hogy a nietzschei algebra elszigetelhető és identikus esetekkel számol. És ez így is van, amennyiben a nietzschei eset-kalkuláció arra kívánt volna szolgálni, hogy vele a létezés vagy a világ igazi végösszegét lehessen kiszámolni. Azaz: ha Nietzsche egy *létmodellt*, ontológiát akart volna adni általa. Most abból indulunk ki, hogy Nietzsche mást és másként számol: nem létmodellt akar kiszámolni, hanem időszemléleti lépéseket végeztet velünk.

ideig játszani? Játszani: ez maga azt jelenti, hogy variációkkal találkozunk. *Sokáig* játszani, ez sok variációt jelent, köztük néhány ismétlődő dobással (hiszen a variációszám, az erőkonstellációk mint esetek száma, az erők végessége miatt korlátozott). Mit jelent *nagyon sokáig* játszani? Azt, hogy nemcsak dobás-esetek, de már egész dobás-sorozatok ismétlődnek. Előbb ugyanazok a dobások, aztán már ugyanazok a sorozatok is. És ha *még tovább* játszanánk? Akkor egyszeriben azt látnánk az ismétlődésekből, hogy már minden esetvariációt kimerítettünk, sőt már a sorozatok variációit is. De mikor tudnánk *végtelen időt* látni a játék menetében? Ha azt látnánk, hogy nem csupán dobás-sorozatok ismétlődnek, hanem már a kombinációk teljes variációegésze lett az a szekvencia, amely ugyanakként ismétlődik meg a játékban. Vagy még ekkor sem? Talán csak akkor „látnánk" a végtelen időt, ha már ez a metaszekvencia is végtelenszer lejátszódna szemünk előtt, és immár az térne vissza – örökké, ugyanúgy.

Az ugyanannak örök visszatérésével számoló gondolat tehát *műveleti* fogalom – ennek szólt a fenti demonstráció –, nem létmodell. Nietzsche az így „felmért" *örökkévalósággal* akarta szembesíteni az emberi *pillanatot* a „mindennél és mindenkinél" fölteendő kérdéssel: „akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?" Ennek alapján joggal állapítható meg, hogy a visszatérés-gondolat legfőbb szemléleti előzménye von Bär gondolatkísérlete volt az emberi időmértékek relativitásáról, amelyet (mint a Bevezetésben láttuk) Nietzsche nagy terjedelemben tárgyalt, és amelyre

Tehát nem a végösszeg az érdekes, hanem maga a művelet, és az, amit *véghezvitele* elénk tár.

1881-ben expressis verbis visszautalt. Meggyőződésem, hogy e gondolatkísérlet nélkül nem merülhetett volna fel Nietzschében saját gondolatának fogantató ötlete, amely az időszemlélet radikális átformálásának ötlete volt. Egy gondolat arról, hogy noha időszemléletünk faktikusan relatív, a „koholt" időszemléleti abszolútumok (öröklét, pillanat) miképpen lehetnek mégis mértékadók egy sajátos megbizonyosodási pragmatika műveleti rendje számára.

Hadd térjek még ki egy példa erejéig a szemléleti előzményekre. „Ki viszi hamuját a hegyre?" – ez Zarathustra egyik híres, álombeli kérdése (lásd A jövendőmondó című beszédet), amely többször előbukkan a mű során. Van egy érdekes töredék, nem sokkal a visszatérés-gondolat első említése előtti időkből, amely ezt a képet éppen a végtelen idő képzetével és az újraelevenedés képzetével próbálja összekapcsolni (KSA, 9. köt., 11 [84]): „Egész világunk számtalan *eleven* lény hamva: még ha az élő el is törpül az egészhez viszonyítva: így hát *mindennek* egyszer már része volt az életben, és ez így lesz ezután is. Tételezzünk fel örök tartamot, ennélfogva az anyag örök cserélődését –" Megítélésem szerint ez a láthatólag félbeszakadt gondolatkísérlet villantja föl először a visszatérés-gondolat szemléletet adó ötletét. Elgondolkodhatunk ugyanis, miként lehetne folytatni Nietzsche feltételezését. A kép átírható a kockadobás-modellre. Legyen minden *élő* – a végtelen idő egy dobása. A *világ* mint az egykoron eleven lények „hamva" – a megtörtént dobások összessége. Mindennek egyszer már része volt az életben, és ez így lesz ezután is, mondja Nietzsche. Azaz: a világ csak ilyen dobásokból áll, és ezután is ilyenekből fog állni. Mármost ha a világ nem végtelen (azaz ha a variációszám nem korlátlan), ám örök

tartamot és ennélfogva örök anyagi változást feltételezünk, *akkor*… – a nietzschei gondolatkísérlet itt szakad félbe. Ezekből a feltételekből – közülük az elsőt Nietzsche másutt explicit módon rögzíti, tehát nyugodtan beilleszthettük azt is a feltételek közé – az fog következni átírásunkban, hogy *akkor* a dobásoknak ismétlődniük kell. És akkor az idők végtelenje azt *jelenti*, hogy nemcsak minden egyes élőnek (a dobásnak) kell ismétlődnie valamikor, hanem azok „hamvai" teljes sorozatának, magának a világnak is.

E nietzschei ötlet továbbgondolásában nem az az érdekes, hogy a visszatérés-gondolat közvetlen közelében találjuk magunkat, hanem az, hogy *milyen úton* jutottunk el ide. Mert valójában ez a művelet, ez a képi logika árul el legtöbbet Nietzsche intencióiból. Ez az út pedig az időszemléleti kitágítás révén nyílt meg: a „végtelen idő" frázis e példa kezdetén üres fogalom, a végén viszont egy legalábbis megkísérelt szemléleti művelet szignuma.

Nietzsche egy új látásmód vízióját alkotta meg a visszatérés-gondolatban, mint egy nehéz, benső megfontolási aktus formáját és hordozóját. A szörnyű látomást bekebelezni, az igazságok igazságaként vallani: ez a kígyó-gondolat bénító és fullasztó ereje – *mérge*. A saját életet, a jelen pillanatot felmérni az idővégtelennek éppen e bekebelezés által felmérhetővé tett céltalanságán, közönyén, embert fölülmúló idődimenzióján: így válik Nietzsche hite szerint a kígyó-gondolat orvossággá, démonikus *gyógyszerré*. A méreg és gyógyszer együttessége, vagyis a farmakon-gondolat sajátos hatásmechanizmusa érteti meg, hogy miért vonódnak egybe a kígyódémon képébe olyannyira eltérő szimbolikus és filozófiai tartalmak.

Erre a hatásmechanizmusra utaltam annak megállapítá-

sával, hogy az ugyanannak örök visszatérése nem a lét vagy a világ leképezését kifejező fogalom, hanem szemléleti és pragmatikai műveleteket alkotó-indukáló gondolat. A genealógia „bölcsessége" mélyén rejlő relatív, történeti-esetleges időszemlélet az emberi, túlontúl emberi látásmód merev kereteit (perspektíváját és horizontját) érzékennyé, rugalmassá, hajlékonnyá tette. A visszatérés-gondolat időszemléletének nem-történeti abszolútumai (az öröklét és a pillanat) ellenben azt célozzák, hogy megtörténjék ennek a látásmódnak az *összeomlása*, és más mérték szerinti újjáformálódása. Engedni a phüszisszel szembesítő megismerés kísértésének *és* az öröklét közönyös tekintetével szembesíteni a saját élet egyedülvaló pillanatát: ez a gondolat adta új mérték. Ennyit a gondolat jellegéről.

11. NIETZSCHE, A KÁOSZ-SZERVEZŐ

Nem kozmológia és nem morál, nem vallás és nem bölcselet – végül is, miféle gondolat az „ugyanannak örök visszatérése"? A gondolat látásmódbeli kettőssége, időszemléleti és bizonyosságszerző aspektusa veti föl ezt a kérdést, amelyet úgy is megfogalmazhatunk, hogy mi teremti meg a visszatérés-gondolat *egységét?* Előbb azonban essék szó egy különös, eszmetörténeti találkozásról a visszatérés-gondolat Pillanatának kapujánál. Akik összefutnak itt (Nietzsche jóvoltából), az *Zarathustra* és *Hérakleitosz*. Két kérdés mindjárt világossá teszi, miért beszélek találkozásról. Miért éppen Zarathustra alakjára esett Nietzsche választása, hogy ő legyen a gondolat kétellyel teli „hordozásának", majd pedig elviselésének megtestesítője? És miért írja

Nietzsche az *Ecce homó*ban ugyanakkor, hogy a zarathustrai tanítást „akár Hérakleitosz is taníthatta volna”?

Nem a zarathustrai és a hérakleitoszi tanítás mély értelmű és titkos kapcsolatának kimutatására aspirálok Nietzsche gondolata ürügyén (és rovására), amikor különös találkozásról beszélek. Nemcsak azért nem, mert a párszi vallásalapító és az epheszoszi bölcs kapcsolatba hozása jól ismert és erősen vitatott ötlet volt már Nietzsche korában (amit még Schleiermacher vet fel a század elején), hanem főként azért nem, mert ez az elképzelés éppen Nietzsche részéről találna elég gúnyos fogadtatásra. Ő írja még 1873-ban: „Csodás színjáték volt persze, valahányszor a feltételezett keleti mestereket és lehetséges görög tanítványaikat összehozták, s így Zoroasztert Hérakleitosz, a hindukat az eleaiak, az egyiptomiakat Empedoklész mellett, vagy ráadásul Anaxagoraszt a zsidók, és Püthagoraszt a kínaiak körében mutatták be.”[71] Nem az *ő* kapcsolatuk érdekel tehát, hanem az, hogy Nietzsche visszatérés-gondolata hogyan kötődik hozzájuk külön-külön. Legfőképpen pedig arra vagyok kíváncsi, hogy mit árul el a gondolat egységessé tételének, „egybeköltésének” filozófiai *nehézségéről* ez a kettős kapcsolat, és így – közvetett módon – arra is, hogy mit árul el magáról a gondolat egységéről.

Megítélésem szerint Nietzsche gondolkodásmódjának belső problematikájában rejlik az ok, amiért a gondolat valós, illetőleg tiszteletbeli reprezentánsaiként tünteti fel a vallásalapító Zaratusztrát és a filozófus Hérakleitoszt. Mindkettőjük esetében ugyanis olyan dilemmával kellett

[71] A filozófia a görögök tragikus korszakában, in *Ifjúkori görög tárgyú írások*, ford. Molnár Anna, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988, 57. o.

szembenéznie, amely a visszatérés-gondolat alapjellegét adó kettősséghez tartozik: az *időszemlélet* lehető legnagyobb kitágításának és az ebből fakadó *erkölcsi* konzekvenciáknak a viszonyával.

Sokat elárul Nietzsche Hérakleitoszhoz való viszonyáról az a mód, ahogyan korai előadásai (kiváltképp a *Die vorplatonischen Philosophen*) bemutatják az epheszoszi bölcs filozófiáját. Láttuk, hogy Hérakleitosz igazi gondolati erejét az időszemléleti keretek kitágításában látta, különben nem a von Bär-féle demonstráción keresztül közelítette volna meg ennek a filozófiának a legbensőbb sajátosságát. A világot vagy a létezést először Hérakleitosz látta és láttatta meg a filozófia számára az elgondolható legnagyobb időléptéket alapul véve: az örök változás és pusztulás, örök létesülés végtelen ciklusában. A visszatérés-gondolat felől nézve nem érdektelen, hogy Nietzsche az örök létesülés hérakleitoszi képzetét megrettentő, elszörnyedést okozó gondolathoz hasonlítja, mintha egy földrengést élnénk át vagy a tenger közepén találnánk magunkat, ahol minden mozog. Ez a filozófiai vízió befolyásolta legerősebben Nietzsche szemléletét, és annak élete végéig csodálója is maradt.

A problémák igazából a következtetéseknél állnak elő: mit jelent ez a vízió az emberi szemléletre (vágyakra, hitekre, bizonyosságokra stb.) nézve. Nietzsche szerette volna elvitatni a Hérakleitoszhoz társított antik toposzban, a „síró filozófusban" rejlő ítélet jogosságát, akit, látva a világ örök forgandóságát, keserű pesszimizmus töltött el minden emberi törekvéssel szemben, és aki a rezignált szemlélődés eszményére tanított (elvetve egyebek közt Dionüszosz kultuszát is). Hérakleitosz „alapjában véve a

pesszimista ellentéte", bizonygatja fenti írásában Nietzsche, és csak azért tartják ilyennek, mert nem tagadta a világban uralkodó harcot, tébolyt és szenvedést. Ám ezzel egy időben másutt ezt olvashatjuk tőle: „Gondoljunk csak el… egy olyan embert…, aki… arra ítéltetnék, hogy mindenütt keletkezést és alakulást lásson: ez az ember nem hisz többé tulajdon létében, nem hisz önmagában, mindent eliramló pontokká lát szertefolyni, s maga is belevész az alakulásoknak ebbe az özönébe; végül *Hérakleitosz igaz tanítványaként* aligha meri már az ujját is mozdítani." (Kiemelés tőlem – *H. O.*)[72]

A hérakleitoszi alapálláshoz való ellentmondásos viszonya mutatja, hogy Nietzschét lenyűgözte egy filozófiai vízió, de sokáig nem talált *formát* egy ezzel harmonizáló, de nem rezignált pragmatika számára. Egy olyan pragmatika számára, amely megfelelne a hérakleitoszi örök létesülés Nietzsche által vélelmezett „ritmusának", mértékének. Ő ugyanis – szemben Hérakleitosszal – nem a világ ciklikus és megtisztító elhamvadásában (ekpüroszisz) tételezte ezt a mértéket, amikor a világ a sokaság „ínségéből" visszatér az egység „teltségébe", hanem az abból való kilépés mozzanatában, a világ megújulásában, megújuló létezésében. Nietzsche szerint itt Hérakleitosz nem lépett túl Anaximandroszon, mert ezt a kilépést, a „tisztának" (egynek, tűznek) „tisztátalanná" (sokasággá, világgá) válását kihágásként, hübriszként vette. Holott, mondja Nietzsche – szakítva az egyébként általa nagyra tartott és sokszor idézett Jacob Bernays Hérakleitosz-interpretációjával –, a világciklusnak ez a harmadik és alapvető mozzanata az ínség

[72] *A történelem hasznáról és káráról*, 30. sk.

és teltség után nem a hübrisz, hanem a paidia: a játék. Nietzsche olyan pragmatikát keresett, amely alapul veszi ugyan a végtelenné nagyított hérakleitoszi időszemléletet és filozófiai víziót, de a céltalan, örök létesülés alapütemét nem az ekpürosziszban, a periodikus világégésben jelöli meg (amelytől az egész világfolyamat valóban „katartikus büntetésaktusnak" tűnne fel), hanem a keletkezés, a világgáválás játékában. Szerinte ugyanis éppen ez a hérakleitoszi vízió „magasztos példázata" az Idő-gyermek (aión) rettentő játékáról: hogy a létesülés morális ítélkezés nélkül egyedül a gyerekjátékban (vagy a művészetben) létezik „mint ártatlanság és születni-hagyás és széttörés" *(Die vorplatonische Philosophen)*.

Joggal minősülhetett tehát Hérakleitosz a nietzschei visszatérés-gondolat tiszteletbeli tanítójának – ámde miért lett annak valódi megtestesítője végül is Zarathustra? Amikor Nietzsche az *Ecce homo*ban Zarathustráról ír, akkor legfőbb jellemvonásaként többször is az *igazlelkűséget* emeli ki: „Zarathustra minden gondolkodónál igazlelkűbb (wahrhaftiger). Tanításának – és csakis ennek a tanításnak – legfőbb erénye az igazlelkűség (Wahrhaftigkeit). […] Megértettek?… a morál igazlelkűségből fakadó (aus Wahrhaftigkeit) ön-felülmúlása, a morális ember ön-felülmúlása, hogy ellentétévé, *énmagammá* váljék – ezt jelenti az én Zarathustrám."[73] Továbbá úgy indokolja kiválasztását saját műve főszereplőjéül, hogy mivel ő volt az első, aki a világ alapelvévé tette a jó és gonosz dualitását (amivel aztán „megteremtette" a moralitás korának kárhozatos és mind-

[73] *Ecce homo*, 132. o. (A fordítást módosítottam.)

máig tartó epokhéját), ezért neki is kell azt mindenekelőtt fölismernie és *visszavonnia*.

Csakhogy: mit jelentene a történeti Zaratusztrára (tehát nem a nietzschei Zarathustrára) nézve a „morál igazlelkűségből fakadó ön-felülmúlása"? Miféle *egység* jegyében állna, milyen egységre rekurrálna a morális dualizmus visszavonása? Ami az igazlelkűséget vagy őszinteséget illeti, itt talán több a fogódzó, és nem pusztán azért, mert a perzsákról szólva már az ókori görög szerzők is előszeretettel hivatkoztak az őszinteségnek és igazmondásnak náluk különösen nagy becsben tartott erényére. Másra utalok: az *Aveszta* Zaratusztra-himnuszai, a gáták ugyanis valóban egy mélyen vívódó, az Ahura-Mazda által rárótt vallásalapítói feladat elvállalásával önmagával is megküzdő alakot állítanak elénk (a perzsa mitológia ismer olyan hőst, Yimát, aki megfontolta, de végül is nem vállalta a „megbízást"). Ez az ábrázolás egybecseng a zaratusztrai tanításnak a hitvallás perszonális súlyát kiemelő sajátosságával. Azzal, hogy Ahura-Mazda mellett kiállni *személyes*, ám egyúttal örök időkre szóló *döntést* jelent.

A problémát sokkal inkább Nietzsche megjegyzésének a morális dualizmus zaratusztrai „visszavonására" vonatkozó része jelenti, éspedig azért, mert a zoroasztriánus vallást *eredendően* dualistának ismerjük. Ha Zaratusztra vallása eleve dualizmuson nyugszik, a jó és a gonosz, Ahura-Mazda és Ahriman eleve adott kettősségén, akkor Nietzsche vonatkozó megjegyzése csak homályos értelmű metafora lehet a morál általában vett felülmúlásáról valami eredendőbb egység nevében. Csakhogy elég utánanézni a Nietzsche által forgatott szakmunkáknak, és kiderül, hogy azok (egyébként tévesen) a perzsa vallást nem tartják ere-

dendően dualistának. Ellenkezőleg, Hellwald *Culturgeschichté*je „deizmusról" beszél, Friedrich Spiegel *Eranische Alterthumskundé*ja pedig „erőteljes monoteizmusról". Az a „világon kívüli ősistenség" pedig, aki mind Ahura-Mazdánál, mind Ahrimannál eredendőbb (lévén, hogy ő szülte meg őket ikrekként), nem más, mint Zervan-akarana – szó szerint: a „parttalan" vagy *végtelen idő*.[74] Ahura-Mazda ezen a végtelen időn belül létezik, „örökkévalóságról örökkévalóságra egzisztálva", ahogy Spiegel fogalmaz, aki különösen nagy figyelmet szentel a kérdésnek. A történeti Zaratusztra istene ezen belül, a *ciklikus időben* vívja harcát ellenségével, Ahrimannal – azaz a „végtelen idő" másik megnyilvánulási formájának uralma alatt. Ez utóbbi időistenséget, aki egyben a sors istene is, „a hosszú periódus úrnőjének" nevezi Spiegel, aki egyébként az idő cselekvő hatalmát előtérbe állító zervanita felfogást az ortodox zoroasztrizmus rivális irányzataként ismerteti. Nietzsche nemcsak az erkölcsi világrend első megteremtőjeként tudott Zaratusztráról, hanem olyan vallásalapítóként is, aki Ahura-Mazdán keresztül magának az *idővégtelen* ősi istenségének prófétája.

[74] Friedrich Anton von Hellwald: *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart & Comp., Augsburg, 1875, 129. o. Ez a mű a forrása *A vidám tudomány* 342. szakasza (Incipit Zarathustra) nyitómondatának. Nietzsche ezt a munkát 1881 júliusában külön megküldeti magának Overbeckkel. Friedrich Spiegel: *Erânische Alterthumskunde*, II. köt., Engelmann, Leipzig, 1873, VI. o. Ez utóbbit Nietzsche többször is kikölcsönzi a bázeli egyetemi könyvtárból 1878–79-ben. Egyébként Nietzsche egykori mestere, Schopenhauer előtt sem volt ismeretlen a főistenséggé emelt idő pársi képzete: „Ormuzddal… a Zendavesztában egyenrangú Ahriman, eredtek pedig mindaketten a méretlen időből (Zervana akarana)…" In Schopenhauer: *Parerga és paralipomena*, I., *Töredékek a filozófia történetéhez*, ford. Liebermann Pál, Világirodalmi Könyvkiadó Vállalat, Budapest, 205. o.

Mindez persze más megvilágításba helyezi Nietzschének azokat a megjegyzéseit, amelyek saját műve főhősére vonatkoznak. Így ugyanis nemcsak az válik világossá, miféle eredendőségre gondolhatott egy olyan Zarathustráról szólva, aki a morális dualizmust „visszavonja", hanem váratlanul Nietzsche legbensőbb tematikája közelében találjuk magunkat: az idővégtelen és a ciklikusság (visszatérés) témájánál. De nem túlságosan merész-e azt állítani, hogy Zarathustrát voltaképpen egy konkrét, vallástörténetileg azonosítható mozzanat vagy tartalom tette hivatottá Nietzsche szemében a visszatérés-gondolat filozófiai és poétikai reprezentálására, amely miatt megkölthette benne a legfőbb istenség, a „végtelen idő" vándorprófétájának alakját? Az esetleg kimutatható koncepcionális indokoltság vajon elég indok-e arra, hogy ezzel a költött Zarathustrával elinduljunk Keletre, és visszatérjünk a perzsa vallás ősidejébe?

A válasz nem egyszerű. Egy filozófiai gondolat vallástörténeti hátterét próbálom tisztázni most, és nem vallásos vagy vallástörténeti értelmet akarok adni ennek az eszmének. Amikor eszmetörténeti értelemben átlépjük Európa és Ázsia határát – magunk is „magas gerincen" vándorolva „két tenger között", ahogyan Zarathustra tette (Z 275. o.) –, elsősorban a nietzschei gondolkodás kettős értelemben vett *szinkretizmusát* igyekszünk megérteni. Egy olyan szinkretizmust, amely megérteti velünk egyrészt, hogy a visszatérés-gondolat hátterét, képi szövedékét alkotó mitikus képzetkincs miért oly feltűnően sokanyagú (a görög, zsidó–keresztény, perzsa és az indiai vallás, a hinduizmus – a brámánizmus – és a buddhizmus számos motívumát

felvonultatva),[75] másrészt, miért lett műfaji értelemben szinkretikus az a mű (egyesítve filozófiát, vallást és költészetet), amely a gondolatot a legteljesebb formában elénk tárja.

[75] Ami ebből a perzsa szálat illeti, amely Zarathustra okán különösen fontos, az feltűnik már, miként említettem, a kígyót hordozó sas szimbolikában és a víz megkorbácsolásának motívumánál is. Hadd említsek meg azonban három további mozzanatot, amely valószínűsíti, hogy a klasszika-filológusként induló Nietzschének nem csupán felületes ismeretei voltak főhősének eszmetörténeti hátországáról. Azt nem tudjuk bizonyosan, hogy az akkori *Aveszta*-, illetve *gáta*-fordításokat olvasta-e (ahogyan azt például a buddhizmus egyik legfőbb könyvénél, a *Sutta Nipatá*nál tudjuk), az viszont biztos, hogy a korabeli fordítók (Friedrich Spiegel, Martin Haug) munkáit olvasta. És most a három „képről". 1. A *Zarathustra* többször is felbukkanó képe a saját „*szakadékába tekintő*" és a kígyót onnan magasba emelő (sasként is szimbolizált) Zarathustrának a motívuma. Spiegel írja az *Eranische Alterthumskunde* II. kötetében, épp a zervanita szemlélet kapcsán, hogy Ahriman voltaképpen a kétely gondolatából származik, és ennek jelképes kifejeződése az, hogy miután a „végtelen idő" megszüli (másodikként) Ahriman ikertestvérét, Ahura-Mazdát, ő nyomban a „legmélyebb szakadékba" pillantott, és ennek a szakadéknak a mélyén látta meg félelmetes ellenfelét, a gonoszság és a kétely szellemét. 2. Nietzsche különös képe az *Élet–Bölcsesség* kettős alakszimbóluma, akiknek hasonlatosságáról és Zarathustrához való közelségéről már sok szó esett. Nos, Martin Haug *gáta*-fordításában – mint ismeretes, ezek a himnuszok alkotják az *Aveszta* egyik legősibb és közvetlenül a történeti Zaratusztrának tulajdonított rétegét – a főistenség neve nem Ahura-Mazda, hanem etimologikus átírásban: „az eleven bölcs" (der lebendige Weise). Haug ily módon rendre érvényesíti meggyőződését – amit a fordítás kísérőtanulmányában részletesen ki is fejt, és amit egyébként a másik *Aveszta*-fordító, Spiegel erősen vitat –, hogy az istenség megnevezésénél, az ahura és a mazda összetétel visszaadásában döntő annak hangsúlyozása, hogy Zaratusztra istene az „Élet" és a „Bölcsesség" egysége. 3. Az utolsó példa: a *Sziriusz*. Van a Nietzsche-fragmentumok között egy igen rejtélyes szövegváltozata az örök visszatérés gondolatának, amely így szól: „Minden visszatért: a Sziriusz és a pók és a gondolatod ezen az órán és maga a gondolat, hogy minden visszatér." (KSA, 9. köt., 11 [206]) Honnan kerül ide a Sziriusz? Meggyőződésem szerint onnan, hogy Spiegel *Aveszta*-kommentárjaiban sok szó esik a párszik által fölöttébb tisztelt csillagról, a Tistarról, amely nem más, mint a Sziriusz. Ennek kultusza a Napét is felülmúlta, amely érthető is, hiszen ennek a csillagnak a „tiszte" volt, hogy a kietlen tájon felhőket tá-

De előbb még térjünk vissza Nietzsche Zarathustrájához. Akár Hérakleitosz is „taníthatta volna" a visszatérés-gondolat tartalmát képező eszmét, a nem-morális létesülés, az „örök-ugyanaz ártatlanságának" képzetét – vagyis taníthatta volna, az *Ecce homo* pontos megfogalmazását idézve ismét, „minden dolgok feltétel nélküli és végtelenszer visszatérő körforgásának a tanát". Egy tant taníthatott volna, de nem taníthatta volna magát a gondolatot. Nemcsak azért nem, mert az nem tanítás, hanem főleg azért, mert Nietzsche visszatérés-gondolata e roppant létesülés-játék, phüszisz-paidia végtelen időszemléletét nem ellentétes, hanem *korrelatív* szemléletként akarta alapul venni az ember önmaga fölötti ítélete számára. Zarathustra, aki nevetve jött a világra, aki egyszerre volt prófétája az örökkévalóságról örökkévalóságra egzisztáló Ahura-Mazdának és az őt morális ellenhatalmával együtt megszülő nagyobb istenségnek, a „végtelen időnek", és aki a mellette való döntést messzemenőkig személyes sorsvállalásként tanúsította, nos, ez az „igazlelkű" Zarathustra joggal lehetett megtestesítője egy ilyen filozófia pragmatikai oldalának is. A „nehézlelkű" Hérakleitosz, a „síró filozófus", aki képtelen volt nem az emberire vonatkoztatni phüszisz-vízióját, és ezért végső soron a phüszisz „morális értelmezését"[76] adta, persze jelen

masszon és esőt hozzon. Vagyis a Sziriusz volt a perzsa természetvalláson belül az egyik legfőbb *termékenység-istenség*, úgyszólván a perzsa Dionüszosz, és ugyanúgy a csillagok „felügyelőjeként" tűnik fel, amiképpen görög megfelelője is a „csillagok karvezetője" nevet viseli (például Szophoklész *Antigoné*jában).

[76] Ezt, minden nagyrabecsülése mellett, maga Nietzsche írja róla egyik kései, 1888-as jegyzetében, *Gesammelte Werke*, XVIII. köt., Musarion, München, 1920–1929, 288. o.

van az *Így szólott Zarathustrá*ban. Ő Zarathustra örök kísérője, „belső ördöge", aki ugyanazt tudja, mint Zarathustra, de azt mégsem képes *ugyanúgy* tudni. Zarathustra küzdelme önmagával ezért Nietzsche legbensőbb filozófiai küzdelmét is jelképezi: a hérakleitoszi létszemlélet gyötrelmes harcát a hérakleitoszi moralitással.

Miféle gondolat az „ugyanannak örök visszatérése"? Nietzsche ezt írja még 1873-ban, nyolc évvel a visszatérés-gondolat fölrémlése előtt, *A történelem hasznáról és káráról* végén: „A görögök fokozatosan megtanulták *szervezni a káoszt*, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza, s látszatszükségleteiket hagyták elhalni. Így vették ismét birtokba önmagukat; nem maradtak sokáig az egész Kelet túlhalmozott örökösei és epigonjai; sőt, ők lettek, önmagukkal vívott súlyos küzdelem után, ama mondás gyakorlati értelmezése révén az öröklött kincs legboldogabb gazdagítóivá és gyarapítóivá, s minden eljövendő kultúrnép elsőszülötteivé és mintaképeivé. Ez a példázat mindnyájunknak szól: mindenkinek meg kell magában szerveznie a káoszt, hogy visszaeszméljen valódi szükségleteire. Tisztességének, derék és igaz jellemének valamikor egyszer fel kell lázadnia az ellen, hogy mindig csak utánamondó, utánatanuló, utánacsináló; […] Így tárja fel magát előtte a kultúra görög fogalma…, a kultúrának mint új és jobbított *phüszisz*nek a fogalma…"[77] Ez a majdani visszatérés-gondolat filozófiai *és* kultikus programjának előlegzése, mondhatni: előzetes proklamációja. Már feltűnik benne a gon-

[77] *A történelem hasznáról és káráról*, 98. o.

dolat jellegének alapvető kettőssége: a létezés szemléleti rögzíthetetlenségét valló látásmód és e belátás rávetítésének igénye az ember önszemléletére. De ezen kívül két további fontos mozzanat is jelen van benne. Egyrészt felvillantja e program belső *célját:* újra phüszisz-léptékűvé tenni a kultúrát, újra meghonosítani benne az embert fölülmúló léptéket (a morális törvény és a transzcendencia-hit adta, emberi perspektívájú mértékkel szemben), másrészt, ha homályosan is, de megsejtet valamit e cél elérésének *módjából:* „a káosz megszervezése".

Ez a különös és első hallásra önellentmondónak tűnő kifejezés lehetne az összegző munkacíme Nietzsche azon kutatásainak, vizsgálódásainak, amelyek az 1870-es évtizedben, egészen a visszatérés-gondolat kiérleléséig, érdeklődésének legbensőbb irányát jelzik. Önellentmondónak tűnik ez a kifejezés, hiszen a káoszt nem lehet organizálni – az értelem ugyan *elgondolhatja* valamilyen szervezőelvet követő egésznek (organikusnak) a káoszt, de az ekkor már nem káosz, hanem kozmosz. A görögöktől újra eltanulni a „káosz megszervezését", ez mást jelent Nietzschénél. Először is valamennyi bevett szervező eszköz (organon) felülvizsgálatát jelenti, hogy vajon összemérhetők-e, arányban állnak-e azzal, amit organizálni akarnak. Mint ismeretes, a nietzschei filozófia innen *indul* (részben a klasszicizáló görögségképpel talán legélesebben szakító Hölderlin nyomdokain): annak belátásából, hogy a nyugati gondolkodás legfőbb organonja, az ész (logosz) mint szervező eszköz nem mérhető össze a keletkező-létesülő mindenséggel – azaz a logosz arány nélküli a phüsziszhez mérve. Az a görög gondolkodás pedig, amely ennek az aránynélküliségnek még tudatában volt (és ezért mai szemmel pesszimisztikus-

nak is tűnik), másképp szervezte meg a káoszt: a mítoszok és ünnepek, a kultuszok és rítusok sajátos rendjével. Egy eredetére nézve erőszakos és eklektikus, de a görögök által *megformált*, egységessé formált istentiszteleti renddel (mértékkel), amelyben az ész és belátás, a remény és vigasz emberi perspektíváját, apollóni „természeterejét" mindig korlátozta, sőt szimbolikusan semmissé tette, de egyben mindig meg is újította az élet embert fölülmúló ereje, a dionüszoszi „természeterő".

Nietzschének közel tíz év kellett ahhoz, hogy megtanulja a maga módján és a maga pretencióinak megfelelően „megszervezni a káoszt": ez történik meg a visszatérés-gondolattal. A végeredmény olyan mértékadás lett, amelyet Nietzsche immár saját „propriuma és ipsissimuma" gyanánt nevez meg úgy, hogy a „dionüszoszi pesszimizmus" *(A vidám tudomány)*. Avagy egy másik kifejezést idézve ugyanerre, ez a dionüszoszi „orgiazmus" szemlélete *(Bálványok alkonya):* „Az orgiazmus mint mindenen túláradó élet- és erőérzés pszichológiája, az orgiazmusé, melyben még a fájdalom is serkentőleg hat, adta meg nekem a *tragikus* érzés fogalmának kulcsát; […] Igent-mondás az életre, még ennek legidegenebb, legkeményebb gondjai-bajai közepette is; akarása az életnek legmagasabb rendű alakjainak *áldozat-mivoltában* is saját kimeríthetetlenségünknek örvendve – *ezt* neveztem én dionüszoszinak, *ezt* leltem hídul a *tragikus költő* pszichológiájához."[78]

Nietzsche mértéke ugyanúgy szándékoltan eklektikus eredetű rend, mint amilyennek a görögök vallásosságát tekintette. Ebben a mértékalkotó rendben formálódnak

[78] *Bálványok alkonya*, 34. o.

eggyé a visszatérés-gondolat főbb *vallástörténeti* elemei. Nietzsche „eggyéköltötte" a hindu–buddhista körforgás-képzetet a perzsa–babilóni kettős időistenség (a végtelen és a ciklikus idő) képzetével csakúgy, mint a görög termékenységünnep dionüszoszi nászrituáléját a zaratusztrai hitvalló döntés képzetével, valamint a brámánák hatalomérzetet tanúsító áldozatszimbolikájával. De hadd húzzam alá itt is azt, ami a gondolat hermeneutikai paradoxona kapcsán említettem: ezek az elemek csak és kizárólag az európai (zsidó–keresztény–hellén) entelekheia-horizontra és személyiségképre vetítve teremtenek *egységes* hatásösszefüggést. Csak ezen a horizonton lesz a visszatérés-gondolat (hogy egy kanti különbségtétellel éljek) a mondott elemeknek kompozíciója, és nem puszta halmaza.

Nietzsche visszatérés-gondolatának *filozófiai* kettőssége, azaz látásmódja (időszemlélete) és pragmatikai vonatkozása megfelel a győzedelmesnek remélt új szakralitás, a dionüszoszi orgiazmus két oldalának: kultuszának és rítusának. A nietzschei eszmetalálmány, az örökkön visszatérő létezés képzete az „*ünnepek* kitalálásának művészetében"[79] – mint egy új mérték megalkotásában – nyeri el genuin, vagyis az effekció szempontjából döntő értelmét. Ez a „magasabb művészet" érteti meg valójában az igenlés ünnepi végjátékának, Zarathustra nászünnepének kitüntetett szerepét. Az ünnepét, mikoron Zarathustra az örökkön létesülő, közönyös idővégtelen kultuszának a magáról való megbizonyosodás rítusával hódol: az *amor fati* igenlő áldozatával. A nietzschei káoszt ez az ünnep szervezi meg.

[79] „Magasabb művészetet akarok tanítani a műalkotások művészete ellenében: az *ünnepek* kitalálásának művészetét." „*Az új felvilágosodás*", 64. o.

Azzal, hogy Nietzsche egy ilyen átfogó szemléleti egységgé tette saját gondolatát és csak narratív-poétikai formában „engedte" megjeleníteni, valójában megismételte Platón filozófiai gesztusát. Dialógusai Szókratész-figurája révén Platón megalkotta a jót, igazat és szépet egyesítő *logosz* mítoszát. Nietzsche viszont „vakmerő fia", Zarathustra alakján keresztül dicsőítette meg Dionüszosz kultuszát. E filozófiai kultusz(kísérlet) a létezés időegészének és az ember időperspektívájának aránynélküliségén, *alogikus* viszonyán nyugszik. Nietzsche visszatérés-gondolata felől nézve Platón eszméjét az állandó körforgás kozmikus látomásában részesülő lelkekről, akik Ananké trónusa elé igyekeznek, hogy a sors istennője előtt kiválasszák önnön életmintáikat – nos, így felidézve a pamphüliai Ér látomását, nemcsak az tűnhet fel, hogy a nietzschei választás ezzel homlokegyenest ellenkező tartalmat hordoz, hanem az is, hogy formailag viszont igen sokban párhuzamos vele. Nietzsche egy *pszeudokultikus* gondolattal ismétli meg és „törli el" Platón *pszeudomitikus* gondolatát, amiben egyszerre van jelen az irónia és a nagyrabecsülés.

Ez a pszeudokultikus gondolat nem Dionüszosz görög kultuszát akarta újra uralomra juttatni Európában, két és fél ezer évvel azután, hogy kultusza Athénban hivatalosan elismert vallás lett. A dionüszoszi pesszimizmus (vagy dionüszoszi orgiazmus) ünnepe nem a polisz népünnepélye, hanem *személyes* rituálé. Ebben az ünnepben nem az emberi világ egyesül (szakrális értelemben) a termékenység istenével, hanem az egyes ember az örökkévalósággal, az isteneket fölülmúló hatalommal. A visszatérés-gondolat egy filozófia szakrális-poétikus ötvözete, és nem egy új szakralitás filozófiai poézise.

Egy utolsó megjegyzés, lezárásképpen. Egy elgondolás filozófiai leírása az értelmezés más műfaját jelenti, mint a bölcseleti kritika, amelyben az értelmező a saját valóságismeretének és pretencióinak fényében vet számot a megítélt gondolkodó valóságismeretével és pretencióival. Magam a visszatérés-gondolat egy lehetséges filozófiai interpretációját igyekeztem adni, és most sem szeretném untatni az olvasót az értelmezések másik műfajával. Van azonban még valami, ami a gondolat saját történetéhez tartozik, és ezért talán idekívánkozik.

Korábban, Marco Brusotti könyvéről szólva, említettem, hogy Nietzsche gondolatát némileg másképp olvasnánk, ha nem eredete felől vennénk szemügyre, hanem a későbbi művek felől, amelyek a kultúrának a visszatérés-gondolat talapzatán létesülő *új* korszakát mind nagyobb vehemenciával követelik, és ezért egyre kárhozatosabbnak is tekintik a *fennálló* korszak szellemi és morális institúcióit. Kitekintve erre a végkifejletre, vannak bizonyos jelei annak, hogy a visszatérés-gondolat egy hipotetikus létképzet és egy ünnep-paradigmájú, művészi önformálás gondolatából, amely eredetileg egy „új felvilágosodás" ígéretét hordozta, később egyre inkább egy *világkép* szervező gondolata lesz Nietzsche számára, egyre erősebb tézis- és program jelleggel, egyre meggyőzőbb modellnek tekintve „a hatalom akarását" és a „közöny filozófiáját" az elfajult európai civilizáció és kultúra veszni hagyására – a korszakos világmegújulás reményében.

A kérdés csupán az, hogy ha végleg elveszne ez az európai szellemi háttér, akkor Nietzsche gondolata vajon kiket szólíthatna néven. Ha az „ugyanannak örök visszatérése" nem puszta elképzelés, hanem performatív (hatást inten-

cionáló, tehát a befogadói háttértől is függő) gondolat, akkor egy ilyen háttér nélkül, amelynek *kontrasztját* alkotja, egy ilyen vonatkoztatási rendszer híján ez az eszme vajon mitől maradna ható gondolat? Kit fog arra indítani az ugyanannak örök visszatérése, hogy a világ „fagyott haláltusájától" megrettenjen, ha már nem is dereng benne semmi, ami a beteljesülésre rendeltetett létezés (zsidó, hellén vagy keresztény) hitére emlékeztetne, és kit fog nevetésre ingerelni önmagán, saját szolgalelkűségén és szellemi kérődzésén, ha már régen elfeledte azt az ódon illúziót, hogy a személyiség szuverenitása (az, hogy önmaga legyen): önérték? Hogyan fog szólítani bárkit is e háttér nélkül a „Légy, aki vagy!" imperatívusza, ha már nincs füle kihallani mögüle a „Vagyok, aki vagyok!" régi diktumát, és ha már nem értené azt sem, hogy ez az új imperatívusz mitől *nem* általános érvényű? Hogyan fog játékra és próbatételre indítani bárkit is a gondolat e nélkül a horizont nélkül? Hogyan teremt tágasabb játékteret minden „szűk falú hittel" szemben, és hogyan mutat fel nagyobb tétet mindazok megszégyenítésére, akik még filléres alapon sem mernek játszani, ha az „elfajult" korok különös játékszenvedélyét – mármint azt, hogy vigaszt akarván *nyerni*, egyre-másra teremtették meg vallásaikat és filozófiáikat – már el is feledték az immáron kijózanodott és makkegészségessé vált idők? Aki mindezekre, Nietzsche közönyét félreértve és rosszul imitálva, az „akkor annál jobb!" cinizmusával felel, annak megadatott az utolsó ember boldogsága.

Mindenesetre Nietzsche nem kívánta, hogy megadassék neki. Különben nem írta volna azt, hogy az *Így szólott Zarathustrá*ban végezte el feladata „igenlő részét", amely után már csak a „tagadó, *nemet-cselekedő* rész került sorra:

az eddigi értékek átértékelése, a nagy háború". Akik számára az örök visszatérés gondolata nem az emberen túli játék látásmódját, hanem a háború világképét jelenti, azok túltették magukat a *káosz* megszervezésének nehézségein – körülöttük immár a „hatalom akarása" *kozmoszává* kerekedett ki a világ. Sajnos, ez alól a szellemi elboruláshoz közeledő, Nagy Sándort apjává fogadó, hadfi pózban tetszelgő Nietzsche sem lett kivétel végül. Csakhogy egy ilyen militáns kozmoszon belül a visszatérés-gondolatnak, az önmegformálás művészi gondolatának paradoxonai megszűnnek paradoxonok lenni és puszta önellentmondásokká silányulnak. Bennük pedig a létünnep gondolata felszámolja magát, és játéka véget ér.

II. fejezet

Kant.
A transzcendentális ítélkezés gondolata
(problématörténeti vázlat)

> A *jó* angyalok (nem tudom, miért) elenyészően keveset hallatnak magukról…
>
> *Kant*[1]

1. EGY PROCESSZUS ÉS TÖRTÉNETE

Méltóságában mindenek fölött álló morális törvény, a törvény követését feltétlen erővel megparancsoló kategorikus imperatívusz, az emberben kiirthatatlanul benne lakozó gonosz hajlandóság, szentségként megkövetelt őszinteség: hogy a kanti erkölcstan közismert terminusai, tegyük föl, egy *jelenkori* elmélet alappilléreiként, milyen fogadtatásra számíthatnának manapság – a multikulturalitás, a decentrált individuum és egyáltalán az antimetafizikus, posztmodern öntudatú filozófiai gondolkodás korában –, az nagyjából megjósolható. Bizonyára inkább unalmat keltenének, mintsem fölháborodást, de még valószínűbb, hogy mosolyt fakasztanának (hangsúlyozom, hogy filozófiai és nem teológiai fogadtatásról beszélek, és nem is az ismeretelmélet, hanem csak az erkölcstan esetleges mai visszhangjáról). Az egyetemesen érvényes, mindenki által feltétlenül követendő erkölcsi parancs megmosolygásának feltételezésével aligha vállalunk nagy kockázatot. Elég, ha csak arra a képre

[1] *Vallás*, 223. o.

gondolunk, amely két, egyebekben egymástól igen távol álló gondolkodóban is felrémlett Kant filozófiája kapcsán, idestova már két évszázaddal ezelőtt. A kanti filozófiára vonatkozó és kétségkívül mulattatónak szánt hasonlatuk a *bőregéré*, a két gondolkodó „ellen-fivér" – mint Nietzsche mondta róluk – Hegel és Schopenhauer. Az előbbi szerint az olyan ideák, mint amilyen Kantnál az érzékfelettit a „végesség szentesítésével" elismerő ész (amelynek paradox voltát, éppen az erkölcsi ítélkezés lehetőségére nézve, egyébként maga Kant is elismeri), olyasmik, mint a bőregerek: „nem tartoznak sem a madarak, sem az emlősök rendjébe, nem tartoznak sem a földhöz, sem az éghez".[2] Az utóbbi fanyar megjegyzése szerint pedig ahhoz, hogy Kant intelligibilitás-képzetét mint a morális orientáció lehetőségfeltételét elgondoljuk, legalábbis „a denevér hatodik érzékére"[3] lenne szükség.

Kellő komolysággal valóban megfontolandónak tartani, hogy a kanti erkölcsfilozófia univerzalizmusa és imperatív jellege mennyiben állja ki a *nevetségesség próbáját* – nos, ha van filozófus, akivel szemben egy ilyen próba nem jelentene tiszteletlenséget, az maga Kant, aki a gondolkodás próbatételeinek, „próbaköveinek" közismerten nagy jelentőséget tulajdonított. Éppen ő hivatkozik arra ugyanis utolsó művei egyikének, *Az erkölcsök metafizikájá*nak Elő-

[2] Hegel: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik, in G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ból*, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 260. o.

[3] Schopenhauer: *Kantról. Kant filozófiájának bírálata*, Franklin-Társulat, Budapest, 1920, 211. o.

szavában, méghozzá egyetértőleg, hogy mint Shaftesbury mondja, valamely (kivált gyakorlati) tan igazságának nem megvetendő próbakövét jelenti, ha kibírja, hogy *kinevetik*.[4] Habár Kant a mondat folytatásában biztosra veszi, hogy okvetlenül „a kritikai filozófus" lesz az, aki „*utoljára*, s egyúttal a *legjobban*" nevet, ennek beigazolódása (az erkölcstant illetően kiváltképpen), úgy fest, manapság inkább várat magára, mint bármikor.

Nehéz persze megmondani, hogy egy teória mivel érdemli ki a nevetségességet. Egy elmélet megmosolygásához nem elegendő, hogy rossz legyen, vagy hogy avíttnak, idejétmúltnak tűnjék. Sületlenségnek, agyrémnek, képtelenségnek kell lennie, önellentmondást kell hordoznia, mégpedig elég nyilvánvaló módon. Mármost nem állítható, hogy képtelenségekkel egyáltalán nem találkozni a kanti erkölcsfilozófia, kiváltképp a kategorikus imperatívusz körül, bár önellentmondásosságuk már első megközelítésre is igen sokfélének tűnik. Ismeretes például, hogy jó okkal vádolható meg *inherens* képtelenségekkel a kategorikus imperatívusz elmélete (főleg amiatt, hogy a teória az egyes maximák helyességének általános mércéjeként igyekszik feltüntetni magát, és ezzel az „univerzalizálással" a kanti morálfilozófia parancsolatai – miként Hegel említett bírálata fogalmaz – teljesen üresekké válnak). De akadnak ezzel a tanítással kapcsolatban pusztán ráfogott, *tulajdonított* sületlenségek is (például, amikor úgy vélik, hogy a tan értelme kimerül a bibliai aranyszabályban – mint azt többek között éppen Schopenhauernél látni[5] –, dacára annak, hogy ezt az azonosítást

[4] Lásd EM 301. o.
[5] Schopenhauer: *Kantról*, 219. o.

Kant expressis verbis elutasította,[6] és azután ebből kiindulva lelnek önellentmondásra nála). Vannak továbbá olyan, Kant által is számba vett, *meggondolt* látszatellentmondások, amelyekkel saját gondolkodása mint paradoxonokkal számolt, köztük is főként azzal, hogy miként válhat az ész egy önmagában problematikus eszméje (a szabadság) gyakorlati értelemben hatékonnyá. Végül pedig van példa a pusztán ad hominem jellegű, tehát a tanítás benső kohézióját nem érintő önellentmondásra, amelyet éppen Kantnál vélelmeznek cselekedetei és tanítása között, és amelyben, habár csak *jelképes* értelmű ez az állítólagos kontradikció, szívesen látják némelyek az egész tanítás hiteltelenségének szimbólumát. Arra célzok, amit már Herder is felemlegetett: hogy *A vallás a puszta ész határain belül* ügyében II. Frigyes Vilmoshoz címzett Kant-levél híres fordulata („Királyi Felségtek leghívebb alattvalójaként") fölöttébb kétes összhangban van az őszinteség feltétlen parancsával, ráadásul a fordulat „nagy körültekintéssel" megválasztott kétértelműségére Kant nem átallott még büszke is lenni.[7]

Nem egyszerű kérdés tehát, hogy amennyiben a Shaftesbury indítványozta próbatételnek alávettetne Kant erkölcsfilozófiája – amely tanítást tekintsünk egyelőre önkényes

[6] Ezt *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben, a kategorikus imperatívusz gyakorlati megvalósíthatóságával kapcsolatos fejtegetések kapcsán írt lábjegyzetben zárja ki Kant: „Nehogy azt higgyük, hogy itt a triviális *quod tibi non vis fieri* stb. (amit nem akarsz magadnak, azt…) szolgálhat zsinórmérték vagy elv gyanánt." EM 63. o.

[7] Vö. Kant: *A fakultások vitája* Előszavánál idézett jegyzettel: „E kifejezést is nagy körültekintéssel választottam meg, nehogy e vallási pörben ítéletem szabadságáról *örökre* lemondjak, hanem arra az időre csak, míg őfelsége életben marad." TFI 343. sk.

és nem önkényes tételezések (hipotézisek, posztulációk és argumentációk) rendszerének, amelyek között esetleg képtelenségek is találhatók –, akkor voltaképpen mi volna az a *lényegi* mozzanat, amelynek ki kellene bírnia, hogy megmosolyogják. Hiszen ha valóban érdemi vizsgálat akar lenni egy efféle képzeletbeli nevetségességpróba, akkor annak alanyát (áldozatát) – Kant erkölcstanát – meg kell hogy illesse a jog, hogy ne lényegtelen aspektusaiban, hanem alapvető konstitúciójában ítéltessék mosolyt fakasztóan képtelennek. Így hát mindenekelőtt az a kérdés, hogy a teórián belül miféle alapvető elgondolásnak kellene jótállnia a kanti erkölcsfilozófia „igazságáért" a köznevetség ítélőszéke előtt, vagy legalábbis azért, hogy nem agyrém, amit indítványoz.

Alapfogalmak szolgáljanak erre a célra vagy alapműveletek? A Bevezetés Kant-fejezetében jó néhány megbizonyosodási forma (eljárás) került szóba, amelyeknek Kant szerint kezeskedniük kell az ész *legitim* használatának, e használat határának és kompetenciájának belátásáról, továbbá kánonként, de legalábbis diszciplínaként kell szolgálniuk önnön gyakorlata megítélésében. A külső és belső próbatételek, az ellentmondás-mentességtől a kinyilváníthatóságon át a fogadásig és az esküvésig, mind az ész önmagát megítélő törvényhozásának gyakorlatai, azaz az igazság lehetőségfeltételeire reflektáló gondolkodás önmeghatározásának alapvető műveletei. Nos, a kanti erkölcsfilozófia merituma sem más, mint a tudáselméleté, vagyis módszertani: az észbeli önmeghatározás egy kitüntetett mozzanatának, az önafficiálásnak a véghezvitele, amely *aktus* (művelet) során az ész ítélete egyszersmind önmaga számára gyakorlativá válik. Nem fogalmát keressük egyelőre ennek

az aktusnak, még kevésbé lehetőségfeltételét, hanem általános műveleti leírását. Ahhoz, hogy ennek a műveletnek a paradigmatikus alakja megragadható legyen, előbb néhány – időrendben vett – példát szükséges idézni.

> Hogy valami pusztán önmeggyőzés műve-e vagy – ha több nem is – legalább szubjektív meggyőződés, tehát szilárd hivés, ennek szokásos próbaköve a *fogadás*. Gyakran megesik, hogy valaki oly eltökélt és hajthatatlan makacssággal állítja tételeit, mint akit cseppet sem aggaszt a tévedés lehetősége. A fogadás azonban mérlegelésre készteti. Néha azt találjuk, hogy önmeggyőzésből táplálkozó hite egy dukátot még megér neki, tizet azonban már nem. Mert egy dukátot még készséggel kockára tesz, de tíz dukátnál már végre fölismeri, amit korábban nem vett észre, hogy ugyanis esetleg tévedésben leledzik. Ha gondolatban elképzeljük, hogy egész életünk boldogságát kell kockára tennünk, tüstént elpárolog ítéletünk diadalmas határozottsága; felettébb félénkek leszünk és csak most fedezzük fel, hogy hivésünk nem bír el ennyit. (*A tiszta ész kritikája*, 1781)

> Egyáltalán nem kell… különösebben éleselméjűnek lennem ahhoz, hogy rájöjjek, mit kell ahhoz tennem, hogy akarásom erkölcsileg jó legyen. Nem lévén járatos a világ folyásában, s képtelen arra, hogy minden bekövetkező eseményre felkészüljek, csak ezt kell kérdeznem magamtól: akarhatod-e, hogy maximád egyszersmind általános törvénnyé váljék? Ha nem, el kell vetned… (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 1785)

Önmegfontolásnak nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a *felvilágosodás*. […] A saját eszünkkel élés semmi egyebet nem jelent, mint azt, hogy valahányszor el akarunk fogadni valamit, föltesszük magunknak a kérdést: vajon ajánlatos-e az elfogadás alapját vagy az elfogadott tételből következő szabályt észhasználatunk általános alapelvévé tenni. Ezt mindenki kipróbálhatja önmagával, s azt fogja látni, hogy e vizsgálatnál pillanatok alatt elillan babona és rajongás, mégha különben egyáltalán nem rendelkezik is azokkal az ismeretekkel, amelyekkel e kettőt megcáfolhatná. Mert pusztán az *ész önfenntartásának* maximáját alkalmazza. (*Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, 1786)

A tiszta gyakorlati ész törvényei alatt álló ítélőerő szabálya így hangzik: kérdezd meg magad, hogy a szándékodban álló cselekedetet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akaratod által lehetséges. Csakugyan e szabály szerint ítéli meg mindenki a cselekedeteket a tekintetben, hogy erkölcsileg jók-e vagy rosszak. (*A gyakorlati ész kritikája*, 1788)

[A]z igazlelkűséget kikényszerítő eszköz, az eskü (bár csupán egyfajta belső eskü, azaz a kísérlet, kiállná-e igazunkba vetett hitünk egy belső eskü alatti vallomás próbáját) arra mindenesetre alkalmatos lehet, hogy ha letörni nem is tudja a pimasz, végső fokon külsőleg is erő-

szakos állítások arcátlanságát, meghökkenti legalább. […] E belső esküttel szerint tehát magunkat kérdenénk: mersz-e mindenre, ami szent és drága előtted, kezességet vállalni ennek vagy annak a fontos vagy fontosnak vélt hittételnek az igazságáért? (*A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról*, 1791)

Ha egy hitszimbólum megalkotója, ha egy egyház tanítója, egyáltalán, ha minden ember, amennyiben bensőleg meg kell vallania bizonyos tételek isteni kinyilatkoztatás voltáról való meggyőződését, megkérdezné magától: mered-e a szíved ismerőjének jelenlétében, minden számodra becsesről és szentről lemondva állítani e tételek igazságát, akkor fölöttébb hátrányos véleményt kellene táplálnom az emberi (a Jóra mindazonáltal nem teljességgel képtelen) természetről, hogy ne lássam előre, mint reszketne ilyenkor a legmerészebb hittanító is. (*A vallás a puszta ész határain belül*, 1793)

Ráhallgatva a nép [ti. a közjog nyilvánosságának transzcendentális elvére – *H. O.*], mielőtt polgári szerződésre lép, magamagától megkérdi, vajon merészelheti-e nyilvánosságra hozni a maximát, hogy alkalomadtán fellázadni szándékozik. (*Örök béke*, 1796)

A kategorikus imperatívusz, amely csak azt mondja ki, hogy általában mi is a kötelezettség, így hangzik: cselekedj oly maxima szerint, amely egyúttal általános törvényként is érvényes lehet. – Cselekedeteidet tehát először szubjektív alaptételük szerint kell szemügyre venned: de hogy ez az alaptétel objektíven is érvényes-e, azt

> csak abból ismerheted fel, hogy – mivel eszed próbának veti alá alaptételedet, megvizsgálva, vajon általa általános törvényhozónak is gondolhatod-e magadat – alaptételed egy ilyen általános törvényhozásra jogosultnak mutatkozik. […]
>
> Az emberben a *belső törvényszék* tudata („amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást") a *lelkiismeret*. (*Az erkölcsök metafizikája*, 1797)

Ez a néhány citátum elegendő anyagot szolgáltat ahhoz, hogy megállapítható legyen, mi a sematizálható alakja az ész által véghezvitt önafficiálás aktusának mint műveletnek. Ennek a műveletnek az általános leírását a következőképpen lehet megadni: (1) valamely megteendő cselekedettel kapcsolatban magunkat kérdőre vonjuk úgy, hogy (2) a válasszal színt vallva egyszersmind annak belátására késztetjük magunkat, amit (3) a kérdéses cselekedetre nézve perdöntőnek, megfellebbezhetetlennek és kötelező hatályúnak ismerünk el. Kant a kritikák időszakától kezdve úgyszólván valamennyi írásában ezt a műveletet jelöli meg, ha értésünkre akarja adni, hogy belső próbakőként véve miféle aktusokban történhet meg az ész gyakorlativá válása. Az alábbi vizsgálódások lesznek hivatottak bizonyítani, hogy az önmagunk kérdőre vonásának, belátásra kényszerítésének, valamint kötelezésének hármasságában megadott műveleti rend, amelyre a továbbiakban az *önmegfontolás* (Selbstdenken) *processzusaként* hivatkozom, az erkölcstani eljárások legáltalánosabb alakja Kantnál. A művelet nem Kant találmánya, de ő ad neki filozófiai rangot és jelentőséget. Ezen azt értem, hogy ez a processzus – abban a tág értelemben, ahogyan azt az iménti leírása mutatja –

képes magába foglalni és maga alá rendelni mind a kategorikus imperatívusz (mint eljárás) gyakorlatát, mind a lelkiismereti törvénykezését. Ez döntő mozzanat kiindulópontunk megválasztására nézve. Ennélfogva nem egy kanti alapfogalom (szabadság, jóakarat, erkölcsi törvény stb.), és nem is valamilyen alapvető posztulátum (Isten, halhatatlanság stb.) lesz az, amiből vizsgálódásaink kiindulnak, hanem egy *alapművelet:* egy elvileg mindenki által gyakorolható eljárás, az önmegfontolás processzusa.

Ez a vizsgálat sok szempontból nem ígérkezik egyszerűnek. Mindenekelőtt azért nem, mert még ha csupán az utolsó két évtizedet vesszük is Kantnál, az 1780-as és 1790-es éveket, az önmegfontolás processzusa többféle módon jelenik meg ekkori írásaiban. Hadd illusztráljam ezt a *problématörténetet* egy rövid és hevenyészett kronológiával, amely egyelőre csak a szóban forgó alapművelet megjelenési módjának változatosságát próbálja meg érzékeltetni Kant főbb erkölcsfilozófiai írásaiban.

1781 – A tiszta ész kritikája. A mű mindenekelőtt a tiszta ész diszciplináris használatának jellemzésére alkalmazza (egyfajta metaforaként) a belső, „negatív törvényhozás" fogalmát. A kánon-fejezet harmadik része – ahogyan arra már a Bevezetésben utaltam – a hivéseink bizonyosságértékéről való meggyőződés eszközeként veti fel az önmegfontolás processzusának gyakorlatát, vagy annak inkább csak kezdeményeit, a külső és belső próbakövek formájában (kinyilváníthatóság, fogadás). Feltűnő, hogy ez a processzus csak a doktrinális és a gyakorlati hivés „bizonyosságtesztjeként" jön számításba ekkor, az önmegfontolási eljárás morális alkalmazásának itt még nincs próbaköve.

1785 – Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Az önmegfontolás processzusa teljesen kidolgozott formában lép elénk: a kategorikus imperatívusz által érvényesített, szigorú önmegítélés gyakorlataként. Ez a fogalom a mű centrális kategóriája, műveleti analogonja pedig az autonóm törvényhozói akarat kinyilvánítása, amely ugyanakkor az önmegfontolás ekkori processzusának alapvetően logikai beállításával elég kétes összhangot mutat. A mű számos formulában alkalmazza próbakőként a kategorikus imperatívusz kérdését, amely Kant szerint képes felszínre hozni egy adott maxima vagy cselekvés rejtett, logikai önellentmondását: akarod-e, hogy maximád egyszersmind általános törvénnyé is váljék. Mint láthattuk, az önmegfontolás terminus is nagyjából ebben az időben válik olyan horderejű fogalommá, hogy Kant benne leli föl a felvilágosodás legfőbb tartalmi-processzuális meghatározását.

1788 – A gyakorlati ész kritikája. Különös módon némiképp háttérbe szorul az önmegfontolás eddigi processzusa, ami abban nyilvánul meg, hogy a kategorikus imperatívusz ítélő gyakorlatának különféle meghatározásai és példái sokkal kevésbé uralják a művet. Új alapfogalmak merülnek föl vagy kerülnek előtérbe, például az ész faktuma, tisztelet, transzcendentális szabadság stb., egy érlelődő gondolati átalakulás tanújeleiként. A kategorikus imperatívusz változatlanul „a tiszta gyakorlati ész törvényei alatt álló ítélőerő szabályaként" jelenik meg ugyan, amely ítélni tud arról, hogy a cselekedetek erkölcsileg jók vagy rosszak, de egyszersmind kezdenek kirajzolódni egy másik ítélkező kísérlet körvonalai (bár igen halvány kontúrokkal), amely módszer azt vonná vizsgálat alá, hogy a tett „rendelkezik-e maximája szerint erkölcsi értékkel az érzületben" vagy sem.

1791 – A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról. Az önmegfontolásnak olyan processzusa jelenik meg, amely eltérni látszik mind a maxima kinyilváníthatóságára kérdező „külső próbakőtől", mind pedig a kategorikus imperatívusz eddigi – alapvetően logikai instanciájú – ítélő gyakorlatától. Kant a „formális lelkiismeretesség" fogalmával illeti az önmegfontolásnak ezt az új műveletét, amellyel mindenkinek a maga színe előtt kell megvallania, hogy vajon valóban a saját döntésének ismeri-e el a megteendő cselekedet maximájának felvállalását. Az önmegfontolási processzus e változatának műveleti analogonjaként Kant a belső ítélőszék előtt teendő vallomást, illetőleg esküvést jelöli meg.

1793 – A vallás a puszta ész határain belül. A hivés körébe tartozó alapkérdésekben a moralitást, és ezen belül is a lelkiismereti ítélkezést tekinti Kant mérvadónak. A *Theodicaea*-cikkben vázolt önmegfontolási eljáráshoz hasonlóan, ez az önítélkezés is egyfajta tanúskodásra hívja föl az embert önmaga mellett vagy maga ellen ama kérdésben, hogy kellő óvatossággal vállalta-e föl sajátjaként az adott cselekedet maximáját. És akárcsak ott, ebben a műben is igen nagy hangsúlyt kap, hogy a lelkiismeret „tévedhetetlen bíró", valamint hogy a lelkiismereti ítélkezés a meggyőződésről való megbizonyosodás feltétlen próbáját jelenti. Problémának mutatkozik viszont, hogy mi késztetne valakit e próba vállalására.

1797 – Az erkölcsök metafizikája. Kant utolsó nagy műve együtt, egy vonatkoztatási keretben vonultatja fel a kategorikus imperatívusz és a lelkiismereti ítélkezés önmegfontolási eljárását. Az erőteljes szisztematizálás azonban egyúttal további fogalmi differenciálással jár együtt. Egyrészt a lel-

kiismereti ítélkezésnél már nem olyan hangsúlyos mozzanat a jóvoltából szerezhető meggyőződés feltétlen bizonyosságértéke, mint korábban volt. Másrészt a kötelességnek a kategorikus imperatívuszban testet öltő formális elve, az erkölcstan legfőbb alaptétele („cselekedj olyan maxima szerint, amely egyszersmind általános törvény is lehet") kettős alakban jelenik meg. Az egyik a morális imperatívusz, amelyből a jogtan általános törvénye fakad („cselekedj úgy nyilvános cselekedeteidben, hogy önkényed szabad használata bárki szabadságával általános törvény szerint férhessen össze"), a másik viszont az erénytan alaptétele, vagyis az etikának a kategorikus imperatívusza („cselekedj a *célok* olyan maximája szerint, amellyel rendelkezni mindenki számára általános törvény lehet").

Ebből a futólagos kronológiai áttekintésből is kiviláglik, hogy igen jelentős különbségek mutatkoznak az önmegfontolási processzusnak a kritikai és a posztkritikai periódusban, vagyis az 1780-as, illetve a '90-es években előtérbe állított módozatai között. Kant erkölcsfilozófiája voltaképpen nem is teória, hanem *történet:* egy gondolat története, sőt megkockáztatom, egy elgondolással való hosszú, benső küzdelemé.[8] Hiszen nemhogy arról nem beszélhetünk,

[8] Nietzsche úgy tartotta, hogy „minden nagy filozófia" nem más, mint „szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires". (*Túl jón és rosszon*, ford. Tatár György, Ikon Kiadó, Budapest, é. n., 13. o.) Nos, Nietzsche talán sehol nem annyira értetlen és igazságtalan Kanttal, mint akkor, amikor nem látja meg ezt a történetet nála, nehéz, benső küzdelmét saját erkölcsfilozófiai alapgondolatával: „Ha Kantot és Schopenhauert összehasonlítjuk Platónnal, Spinozával, Pascallal, Rousseau-val és Goethével lelkük, ám nem szellemük tekintetében, akkor az előbb említett gondolkodók kerülnek hátrányos helyzetbe: gondolataik nem utalnak szenvedélyes

hogy ennek az erkölcsfilozófiának csak egyetlen teoretikus formája lenne, de még az önmegfontolási eljárás alakváltozatain belül is komoly átrendeződéseket figyelhetünk meg. Ha erről az eljárásról mint alapműveletről valós képet akarunk adni, és nem akarjuk oly módon megkönnyíteni a dolgunkat, hogy pusztán egyik változatát extrapoláljuk és állítjuk az egész folyamat helyébe, akkor nem tehetünk mást, mint hogy meggondolásának történetét, vagyis magát a problématörténetet fogjuk vallatóra. Csak ezen a történeten keresztül próbálhatjuk meg értelmezni aztán a kanti erkölcsfilozófiai önítélkezés formalizmusának és univerzalizmusának egyeseket lenyűgöző, másokat megmosolyogtató kísérletét: az önmegfontolási eljárás problematikáját.

2. A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZ KÉTES ARANYKORA

Ez az aranykor az 1780-as évek közepén jön el, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben. Amikor aranykorról beszélek a kategorikus imperatívusznak mint tisztán formális törvényhozó-ítélő eljárásnak – Kant előtt ekkor még szinte korlátlannak tűnő – kompetenciája és autoritása szempontjából, akkor mindenekelőtt arra gondolok, hogy Kant egyáltalán *kánonra* lelt benne. „*Képesnek* kell lennünk *akarni*, hogy cselekedetünk maximája általános törvénnyé váljék: ez maximánk morális megítélésének kánonja általá-

lelki történésre, nincs ott semmi regény, semmi válság, semminemű katasztrófák és végórák nem sejlenek föl, gondolkodásuk nem egyszersmind a lélek önkéntelen önéletrajza." *Virradat*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Budapest, 2000, 300. o.

ban."[9] Nagy horderejű fejlemény ez, hiszen *A tiszta ész kritikája* kánon-fejezetének fejtegetései éppen a morális hivéseink megítélésére nézve nem szolgáltak semmiféle gyakorlati útmutatóval, hogy ezek valódiságáról miképpen, miféle megfontolás révén juthatnánk szilárd meggyőződésre. Ott Kant ennek a megítélésnek csak diszciplínájáig, vagyis „negatív törvényhozásáig" jutott, itt viszont már egyenesen egy valóban megbízható „iránytűt" (Kompasse) vagy „mércét" (Richtmaß) vél adni akár a legközönségesebb emberi ész számára is, amivel az minden esetben „jól tud különbséget tenni jó és rossz, kötelességszerű és kötelességellenes között".[10]

A kánont az erkölcsiség kategorikus imperatívusza jeleníti meg: úgy cselekedj, hogy akaratod maximája egyúttal általános törvény lehessen. Az imperatívusz lehetőségfeltételeiről és konkrét alakjairól később. Most arra vagyunk kíváncsiak, hogy ez a kánon hogyan érvényesül az egyes cselekedetek, illetőleg azok maximái megítélésének gyakorlatában, vagyis hogy az önmegfontolás eme processzusának mi a gyakorlati hatálya, és legfőképpen, hogy mi az ítélethozatal *instanciája*. Azt, hogy miképp „működik" a kategorikus imperatívusz, nyilván elsősorban Kant példáiról kell leolvasnunk.

Előbb azonban az elképzelés kereteiről röviden. A cselekedetekben akarat fejeződik ki, az akarat pedig képes önmaga meghatározására, mondja Kant. („Az akaratot olyan képességként gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelően cselekvésre határozza el önmagát.")[11] Meghatározhatja – az adott cselekedet vonatkozásában –

[9] EM 56. o.
[10] EM 32. o.
[11] EM 60. o.

önnön gyakorlatának elvét (maximáját) és megválaszthatja intenciójának tárgyát (célját). A maxima a cselekvés *szubjektív* elve, amelyet „az ész a szubjektum feltételeinek (gyakran tudatlanságának vagy akár hajlamainak) megfelelően szab meg”.[12] Az *objektív* elv viszont a gyakorlati törvény. A magában való törvény (Gesetz an sich selbst) megjelenítése, amennyiben kizárólagos indítóokként késztet valakit elhatározásra, egyet jelent az egyedül elgondolható abszolút jóval, azaz a megnyilvánult jó akarattal – ennek a bennünk meglévő jónak a manifesztálódását nevezi Kant erkölcsi jónak.[13] Ez az objektív törvény parancsként jelenik meg cselekvésünk elve számára (minthogy a maxima mindig szubjektív), a parancsnak pedig az imperatívusz a formulája. Így hát logikus a következtetés, hogy „a teljesen jó akarat… elve nem lehet más, mint kategorikus imperatívusz”.[14]

A szubjektív és objektív jelleg dichotómiája azonban nemcsak az elvmeghatározást jellemzi, hanem a másik oldalt, a célmeghatározást is. Ahol az akarat valami objektumot választ tárgyául, ott az akarat önnön célválasztási szabálya csakis a heteronómia lehet, a célok pedig viszonylagosak.[15] Csak akkor beszélhetünk az akarat autonómiájáról,

[12] EM 52. o.

[13] EM 29. o.: „[A] legfőbb és feltétlen jónak az akarat az egyedüli lelőhelye. Ennélfogva az a kiváltképpeni jó, amelyet erkölcsinek nevezünk, már jelen van a neki megfelelően cselekvő személyben, s nemcsak a cselekedet hatásától várható. Nem lehet más, csak a magában való *törvény megjelenítése*, amely *természetesen csak eszes lényben fordul elő*, feltéve, hogy a törvény képzete, s nem a remélt hatás az akarat meghatározásának alapja.” (A fordítást itt és később módosítottam.”

[14] EM 79. o.

[15] EM 60. o.: „A célok, amelyeket egy eszes lény mint cselekvésének *hatásait*, tetszés szerint tűz ki (materiális célok), egytől egyig viszonylagosak, mert

amely Kant szerint az erkölcsiség legfőbb elve, amikor célválasztásában az akarat nem függ objektumoktól, hanem csakis önmaga számára jelent törvényt, „függetlenül az akarás tárgyainak bármely minőségétől”.[16] A viszonylagos értékű (mert valójában eszközként szolgáló) cél a dolog. Ezzel szemben az egyedüli, aminek magában való értéke van (Werth an sich selbst), vagyis magában való cél is lehet (Zweck an sich selbst): a személy. A személy önmaga számára természetesen *szubjektív* célként jelenik meg, azaz a célmeghatározás szubjektív elveként, de minthogy „így jeleníti meg minden más eszes lény is a maga létezését”,[17] ez az elv egyszersmind *objektív* is. Mármost egy lehetséges, hatóokká vált gyakorlati törvény (kategorikus imperatívusz) alapjául csakis minden szubjektív, önkényes és materiális céltól elvonatkoztató elv jöhet számításba, azaz csak valamilyen formális elv. Ennek pedig kizárólag az szolgálhat alapjául a célmeghatározás oldaláról, ha minden eszes lényt magában való célnak tekintünk, más elvben ugyanis nem juthat kifejezésre az akarat autonómiájából fakadó univerzalitás.

A szubjektív–objektív dichotómiában nem nehéz észrevenni *A tiszta ész kritikája* kánon-fejezetét uraló *problémát*. Emlékezhetünk az ottani és a Bevezetésben már idézett szembeállításra: „Amennyiben az, ahogyan valamit igaznak tartunk, szubjektív vonatkozásban elégséges, *meggyőződésről* beszélünk (számomra elégséges); amennyiben ob-

értéküket csupán a szubjektum sajátos vágyóképességéhez való viszonyuk adja.”

[16] EM 75. o.

[17] EM 61. o.

jektív vonatkozásban elégséges, *bizonyosságról* (mindenki számára elégséges)." Kant ottani kérdése az volt, hogy mennyiben lehet megadni azt az eljárást valamely igaznak hitt elképzelésünk esetében, amely feltárja, hogy annak maximája vajon pusztán szubjektív alapon vallható-e (és akkor pusztán önmeggyőzésről van szó), vagy egyszersmind objektív vonatkozásban is elégséges, és akkor bizonyossággal vallhatjuk meggyőződésünknek. Itt, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben hasonló eljárást keres Kant a morális hivések maximáinak megítélésére: miként deríthető ki, hogy ezeknek a mindenkor szubjektív gyakorlati elveknek az érvényessége eléri-e a törvény objektivitását.

Ezzel elérkeztünk Kantnak a kategorikus imperatívusz „működésmódját" leíró példáihoz, amelyek négy esetet vesznek szemügyre, mégpedig előbb az elvmeghatározás, aztán a célmeghatározás oldaláról. A négy eset: az élet bajaiból kimenekítő öngyilkosság, a hazug fogadalom, az önkiművelés elmulasztása, mások boldogsága elősegítésének elmulasztása. (Az esetek kiválasztása tipológiát tükröz, hiszen ezek – mint az később, *Az erkölcsök metafizikája*ból egyértelműen kiviláglik – az önmagunkkal és másokkal szembeni szűkebb, illetve tágabb értelemben vett kötelességek példáinak felelnek meg.) Valamennyiben a szándékolt cselekedet, valamint annak maximája vettetik alá az önmegfontolás processzusának, amely dönt helyességük felől.

Az *elvmeghatározás* szerinti vizsgálatban Kant különválasztja az első két esetet (öngyilkosság, hazug fogadalom) a másik kettőtől. A kérdésre ugyanis – hogy mi lenne, ha az adott maximám általános törvény volna – az első két esetben az volna a válasz, hogy maximámat ellentmondás lenne

természettörvénynek tekinteni, és még inkább azt akarni, hogy ilyen törvény legyen. A másik két esetben viszont csak ez utóbbi derülne ki, vagyis hogy ellentmondás lenne az adott maximát törvényként akarni.[18] Kant érvelése szerint azért lenne önellentmondás törvénynek tekinteni az élet bajaiból kimenekítő öngyilkosságot, valamint a hazug fogadalmat, mert magának a természetnek nem lehet önellentmondó törvénye. Márpedig egy ilyen természetnek kellene fennállnia akkor, ha az lenne a törvény, „hogy egyazon érzet ösztönözzön az élet előmozdítására és megsemmisítésére" – minthogy Kant szerint az öngyilkosság elkövetője, miközben a bajok elől menekül, saját előnyének (önszeretetének) elvét érvényesíti önnön élete rovására. Hasonlóképpen önellentmondó törvényt szülne, ha magának a fogadalom intézményének lerontása árán tenne valaki saját előnyére (hazug) fogadalmat, ilyen törvény hatálya alatt pedig nem állhat fönn természet. Az önkiművelés, valamint mások boldogsága elősegítésének elmulasztása viszont önmagában még nem akadálya annak, hogy egy világ (természet) ilyen elvek általános érvényűsége mellett létezzen. Nem elgondolni, hanem csupán akarni nem lehetséges egy ilyen természet fennállását, mondja Kant, hiszen egyrészt az ember „mint eszes lény szükségképpen azt akarja, hogy minden képessége kifejlődjék", másrészt – mi-

[18] „Némelyik cselekedet olyan jellegű, hogy maximája általános természettörvényként ellentmondás nélkül még csak *el sem gondolható;* még kevésbé *akarhatjuk*, hogy az *legyen*. Más cselekedeteknél ezzel a belső lehetetlenséggel nem találkozunk ugyan, mégsem lehet azt *akarni*, hogy maximájuk általános természettörvénnyé emelkedjék, mert az ilyen akarat ellentmondana önmagának. Könnyen belátható, hogy az első a szigorú vagy szűkebb (engesztelhetetlen) kötelességgel, a második pedig csak a tágabb értelemben vett (hasznos) kötelességgel ellentétes…" EM 56. o.

vel magunk is segítségre szorulunk olykor és részvétet kívánunk – önellentmondó lenne olyan világot akarni, amelynek „saját akaratunkból fakadó természettörvénye" éppen ennek reményétől fosztana meg minket.[19]

Az önmegfontolás *célmeghatározás* szerinti processzusában a kategorikus imperatívusz elve előírja: „*cselekedj úgy, hogy az emberiség* (Menschheit), *miként a saját személyedben, azonképp bárki másában, mindenkor mint cél és sohasem mint eszköz szükségeltessék számodra*". A megfontolásnak tehát azt kell mérlegelnie, hogy vajon a megteendő cselekedet „az emberiség mint *magában való cél* eszméjével együtt fennállhat-e".[20] Kant itt is különválasztja a tárgyalt eseteknél az első két példát a másik kettőtől, méghozzá paradigmatikusan hasonló módon, mint az elvmeghatározás vizsgálatánál. Amennyiben valaki öngyilkosságot követ el vagy hazug fogadalmat tesz, akkor a maga személyével vagy a másik emberrel pusztán eszközként bánik, amely nem férhet össze az emberiség mint magában való cél eszméjének meglétével, következésképpen önellentmondás nélkül lehetetlenség volna azt állítani, hogy a szóban forgó cselekedet – céljának megválasztásában – nem sérti ennek az eszmének a fennállását. Az önmagunkkal, illetve a másokkal szembeni hasznos kötelesség elmulasztása viszont önmagában még nem olyan tett, amely ellentmondana a személyünkben rejlő emberiség mint magában való cél meglétének: csupán nincs összhangban vele. Az, hogy az ember ezekben az esetekben nem teszi egyszersmind a saját céljává önmaga kiművelését és mások boldogságát,

[19] EM 55. o.
[20] EM 62. o.

pusztán annyit jelent, hogy a maga részéről nem mozdítja elő az emberiség mint magában való cél beteljesítését, ám az ettől a mulasztástól még fennállhat. Azt ellenben már önellentmondás lenne állítani, hogy az illető saját cselekvésének céljaként is kitűzte ezt a magában való célt.

Íme, a megítélési kánon, amelyet Kant hite szerint mindenki alkalmazásba vehet mindenféle kötelesség tudatosításához: „így – az *egyetlen* elvtől való függőségükben – a kötelezettség fajtáját… tekintve e példák segítségével az *összes* kötelességet *maradéktalanul* számba vehetjük".[21] (Kiemelések tőlem – *H. O.*) Amikor aranykort emlegettem e kánon alkalmazhatóságának hitét illetően, akkor főleg erre gondoltam, a szinte korlátlan kiterjeszthetőség és egyszersmind megejtő egyszerűség egymásra találására a morál legfőbb orientációs elvében. Ha az erkölcstanok területén lenne mérőszáma annak, hogy egy megfontolási műveletnél mekkora az alkalmazhatósági tartományt (kiterjeszthetőséget), illetve a műveleti bonyolultságot jelző érték hányadosa, akkor ez a kategorikus imperatívusz esetében roppant magas szám volna: mondhatni, olyan alapszám, amely aligha múlható felül. Hiszen Kant szerint ez a művelet minden maximára, minden eszes lénynél alkalmazható, és valamennyi kötelesség számba vehető vele, miközben a megfontolásnak nem kell mást tennie, csak annyit, hogy mindenkinél és valamennyi esetben egy és ugyanazt az interrogatív aktust vigye véghez: tegye föl a kategorikus imperatívusz kérdését – és az illető nyomban meg fogja kapni a választ, amely egész erkölcsiségét, lelki üdvét érinti.

[21] EM 56. o.

Mármost ami a kánonnak ezt a rendkívüli alapjellegét lehetővé teszi, az nyilvánvalóan csak a megítélés instanciájának sajátosságai között keresendő. Ha visszatekintünk az említett esetekre, valamennyinél azt találjuk, hogy a kategorikus imperatívusz kérdésének (és csakis annak) nyomán egy *önellentmondás* tárul fel a szándékolt cselekedettel kapcsolatban. Vagy az az elképzelés vezet ellentmondáshoz, hogy cselekvésünk maximája összeférhet a magában való törvény szerinti természet fennállásával (illetve hogy azt törvényként lehet akarni), vagy az, hogy cselekvésünk célja összeférhet a magában való cél fennállásával (illetve hogy összhangban lehet vele) – vagy esetleg mindkét vonatkozásban megvan az ellentmondás. A kategorikus imperatívusznak *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben kidolgozott koncepcióján belül ez a kulcsmozzanat: Kant szerint az önmegfontolás processzusa itt mindig valamilyen *logikai* képtelenség (önellentmondás) feltárását és kiküszöbölését kell hogy jelentse. Mintha úgy gondolkodna Kant: ha minden erkölcsi relevanciájú cselekvésünk célját és elvét végső soron egyedül az ész határozza meg (ez pedig minden „eszes lénynek" egyként tulajdona), akkor ez fordítva is igaz kell hogy legyen, és morális kérdésekben az észhasználat legáltalánosabb módjának, a formális-logikai használatnak a *hibája* egyben az erkölcsi törvényszegés legáltalánosabb indikátora is lehet bárki számára.

Minthogy Kant esettanulmányai minden kötelességszegést rendre valamilyen ésszerűtlenség óvatlan jóváhagyásának tudnak be, éppen ezért az ész erejével, az önellentmondás feltárásával remélik is orvosolni azokat. Ennélfogva az önmegfontolás processzusának ez idő tájt, az 1780-as évek közepén előtérben álló alakja, amelyet a kate-

gorikus imperatívusz jelenít meg, az eljárás logikai (s egyben logocentrikus) modelljének tekinthető, és magam így is hivatkozom rá a továbbiakban. Ez a modell az erkölcs kánonjának alapjává egy *másik* kánont tesz, a logikáét, lévén, hogy Kant szerint a logika nem más, mint „az értelemnek és az észnek szóló kánon, mely amikor csak gondolkodunk, mindig érvényes és mindig demonstrálandó”.[22]

Az, hogy használható-e a jó és rossz, megengedhető és tilos cselekedetek különválasztásának mércéjéül ez az eljárás, természetesen azóta is vita tárgya. Korántsem világos már az sem, hogy miképpen zajlik le az ellentmondás feltárása e modell szerint. Mi által lesz transzparens az önellentmondás? Mondhatnánk: ha képzeletünk generális hatályú törvénnyé tágítja ki maximánk érvényét, azaz ha a maximaérvényesség *általánosításának* gondolatkísérletével élünk (az adott maximát mindenki akaratmeghatározási elvének tekintjük), akkor minden kötelességellenes cselekedetnél ki fog ütközni a maxima és a törvény közötti ellentmondás, a törvénynek elgondolt maxima önellentmondása. Csakhogy ha visszagondolunk Kantnak az elvmeghatározással kapcsolatos érveire, az ellentmondásnak a generalizáláson keresztül történő feltárása ott *legfeljebb* a másokkal szembeni kötelességek megszegésének típuspéldáinál volt tetten érhető, vagyis a hazug fogadalomnál és mások boldogsága elősegítésének elmulasztásánál. (Hazug fogadalmat nem szabad tenni, mert ha mindenki ilyet tenne, akkor „ezzel maga az ígéret, s vele a cél, amelyet szolgálhat, válna lehetetlenné”. Elő kell segítenünk mások boldogulását, hiszen lehetetlen akarnunk, hogy mindenki közönyös legyen

[22] EM 14. o.

bárki mással szemben, „mivel sokszor megeshet, hogy mások szeretetére és részvétére szorulunk”.)[23] Ám a célmeghatározás példáinál még ebben a két esetben sem találkozunk a generalizálás eszközével. Sőt, Kant itt még ennek mérsékelt változatát, a vulgárisan értett aranyszabályt is határozottan kizárja, vagyis azt, hogy a célzat viszonosságának gondolatkísérletét tegyük meg az önellentmondás feltárásának eszközéül (azáltal, hogy az adott célt egy másik ember velünk kapcsolatos akaratmeghatározási elvének tekintjük).

Ennélfogva a törvény hatályának általánosként való elgondolása, a generalizálás – bármennyire is ez terjedt el a köztudatban, mégpedig (pontatlan szóhasználattal) „univerzalizálásként” – egyáltalán nem jelenti a kategorikus imperatívusz eminens végrehajtási utasítását az objektív cél vagy törvény, illetőleg a szubjektív cél vagy maxima közötti ellentmondás feltárására, sem az érvény-általánosság, sem az érvény-kölcsönösség elismerésének formájában. Mert már abban is jó okkal kételkedhetünk, hogy a generalizálás egyáltalán szóba jöhető műveleteinél éppen a *maxima* érvényének általánosításáról lehet mintegy leolvasni az önellentmondást. Vegyük a negyedik példát: Kant szerint ellentmondás nélkül elgondolható ugyan egy olyan világ fennállása, amelyben senki nem segíti elő a másik boldogulását, de ilyen világot akarni már ellentmondás lenne. Csakhogy ennek az ellentmondásnak a kimondásához nem elég a maxima általánosításából levonható következtetés. Szükséges hozzá egy további premissza is, egy „antropológiai” segédtétel, amely kimondja, hogy a segítségre és rész-

[23] Az idézetek: EM 54. és 55. o.

vétre szoruló ember erre a segítségre és részvétre jogot formál, de legalábbis igényt támaszt rá másokkal szemben. Csak és kizárólag akkor lehet itt *akarati* ellentmondásról beszélni, ha ezt az igényt hallgatólagosan (és evidens módon) az ember fogalmából következő, analitikus ítéletnek tekintjük, és a maxima alkotórészének tudjuk be. Természetesen lehet ilyennek tartani az embert, de hogy ez mennyire nem magától értetődően analitikus tétel, ahhoz elég a sztoikusokra gondolni vagy éppen Nietzsche filozófiájára.

A maxima generalizálásának műveletére mint próbakőre tehát egyetlen példa maradna pusztán (a lehetséges nyolcból), a hazug ígéret törvényerőre emelésének önellentmondásossága. Úgy tűnhet, ebben az esetben a maximán túl valóban nincs olyan segédtétel, amellyel mint pótlólagos premisszával a kategorikus imperatívusz logikájának számolnia kell: minthogy az ígéret mint intézmény fennállása őszinteséget feltételez az ígérettevő részéről, ezért az általánossá váló őszintétlenség magát az intézmény alapját ásná alá. Mindamellett van itt is egy nem transzparens feltétel, amit az önmegfontolás eljárása megint csak alapul vesz az ellentmondás ítéletének kimondásakor: az *időbeliség* kiiktatása. Az ígéret (fogadalom) intézményének – juramentum promissorium – inherens része az időbeliség, hiszen ígéretet mindig „előre" teszünk, vagyis az ígéret megtétele szükségképpen előfeltételezi, hogy egy bizonyos idő telik el annak beváltásáig, különben nem ígéret. Ezen az időtávon, tartamon belül bizalommal vagyunk az ígéret beváltása iránt. Mármost mely esetben önellentmondás az, hogy fennálljon az ígéret intézménye? Nyilván akkor, ha az ígéret megtevője és az, akinek az ígéretet teszi, már a fo-

gadalom megtételének pillanatában tudatában van annak, hogy az ígéret hazugság, ugyanis nem állhat fenn ígéretként egy olyan fogadalom, amelyet a felek nem tekintenek beváltandónak már megtételekor sem. Ám ha ez így van, akkor fel kell figyelnünk rá, hogy a hazug fogadalom törvényerőre emelt maximájának önellentmondásosságát nem azért láttuk be, mert a maxima érvényét generalizáltuk. Sőt, ha az időbeliség faktorának kiiktatásával számolnánk, akkor elvileg minden további nélkül fennállhatna egy olyan világ, amelyben a hazug ígéret maximája általánosan érvényesül – mármint azon az időtávon belül, amikor *még* nem tudja mindenki, hogy személy szerint neki is hazudtak a fogadalom megtételekor. Ha tehát a hazug fogadalom szerinti természet fennállásának lehetetlenségét be akarjuk látni, akkor nem azt kell elképzelnünk a maxima és a törvény ellentmondásának feltárásához, hogy mi lenne, ha mindenki hazudni akarna, amikor ígéretet tesz, hanem azt, hogy mi lenne, ha akár csak egyvalaki úgy akarna hazug fogadalmat tenni, hogy ennek hazugságát előbb a másik félnek is tudomására hozza.

Kant példái, ellentmondást feltáró levezetései tele vannak ilyen és ehhez hasonló, evidensnek tekintett, hallgatólagosan elfogadott, ám legalábbis vitatható segédtételekkel és premisszákkal (például, hogy az öngyilkossági szándék voltaképp önszeretetből támadna fel, vagy hogy az emberiségben a nagyobb tökéletesség iráni késztetések volnának). Mindent egybevetve, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ha e példák alapján meg akarjuk mutatni a kategorikus imperatívusz *konkrét* működési módját, és különösképpen azt, hogy miként tölti be ellentmondást feltáró műveleti funkcióját, akkor ezt nem jelölhetjük meg a generalizá-

lás műveletében. Hiszen még ahol az szóba is jöhetne, ott valójában nem (vagy nem önmagában) a maxima érvényének generalizálása tárja föl az ellentmondást. Kezünkben van egy állítólag mindenki által használható, roppant egyszerű szerkezetű, ám annál becsesebb rendeltetésű „iránytű", és egyelőre nemigen tudni, mitől működik – hogy működik-e egyáltalán.

3. A TRANSZCENDENTÁLIS ÍTÉLKEZÉS KEZDEMÉNYEI

Merre léphetnénk tovább? Lehetséges, hogy éppen ettől az erősen sugallt logicitástól kell eltávolodnunk, amelyet a logikai ellentmondások feltárásának példáin keresztül talán túlságosan is előtérbe állít Kant. A kategorikus imperatívusz leírásának van három olyan mozzanata *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben, amelyek vagy magával a logicitással nem vágnak egybe, vagy az ennek tulajdonított rendeltetéssel, tehát most kiváltképp érdemes rájuk fölfigyelni. Először: Kant számára a törvény és a cél objektivitása nem pusztán érvényük általánosságát jelenti, hanem hogy noumenonként (an sich selbst) kell elgondolnunk őket, úgy, mint „magában való törvényt" és „magában való célt". A fenomenon és noumenon közötti különbségtétel azonban nem logikai, hanem *transzcendentális* megkülönböztetés, és logikailag teljességgel irreleváns. Másodszor: Kant úgy beszél a kategorikus imperatívusz érvényre juttatásáról, vagyis a kötelességről, mint valódi, saját és mégis általános *törvényhozásról*.[24] Ez a kép jóval többet jelent

[24] „Annyit legalábbis bebizonyítottunk tehát, hogy ha a kötelesség olyan

puszta metaforánál. Egy meghatározott (szituatív) önszemléleti aktus előírását foglalja magában, azt, hogy „maximája révén az akarat egyúttal törvényhozónak tekinthesse magát", mert csak a moralitás ezáltal teljesített feltételével „válhat valaki törvényhozó taggá a célok birodalmában".[25] Logikai ítéletek és műveletek végrehajtása azonban nem függhet semmi olyan szituatív, önszemléleti feltételtől, amely előírja, hogy valaki egyszersmind „tekintse magát" ilyennek vagy olyannak, miközben logikailag ítél, például következtet. Harmadszor: jóllehet Kant – mint láthattuk – a kategorikus imperatívusz rendeltetését kezdetben úgy adja meg az *Alapvetés*ben, hogy „iránytűként" kell szolgálnia a jó és rossz, kötelességszerű és kötelességellenes közti különbségtételhez, később arról beszél (a Második szakaszban), hogy a kategorikus imperatívuszban kifejeződő kánonnak igazából a törvény hatálya alóli *kivételeket* kell meggátolnia. Vagyis, voltaképpen tudjuk a törvényt, csak egyes tetteinknél szívesen szemet hunyunk afölött, hogy az ránk is érvényes legyen. A kategorikus imperatívusz rendeltetésének ez a meghatározása ugyan nem ruházza fel kisebb jelentőséggel az ellentmondásfeltárás (logikai) műveletét, csak más szerepet ad neki az eddig tárgyaltakhoz képest.

Van ezen kívül még egy mozzanat, amely csak a kanti er-

fogalom, amelynek szükségképpen jelentősége és valódi törvényhozó (wirkliche Gesetzgebung) jellege van cselekedeteink számára, akkor ez csak kategorikus és semmiképpen sem hipotetikus imperatívuszokban fejeződhet ki." „[A]z ember csak a *saját* és mégis *általános törvényhozásának* (eigene, allgemeine Gesetzgebung) van alávetve, s csakis arra van kötelezve, hogy önnön – ám a természeti célt tekintve általános – törvényhozó akarata szerint cselekedjék." EM 57. és 66. o.

[25] EM 66. és 67. o.

kölcsfilozófiai kísérletek történeti összefüggésében szúr szemet az embernek. Különös ugyanis, hogy míg *A tiszta ész kritikája* kánon-fejezetében az összes számba vett eljárás valamilyen értelemben *próbatétel* volt (a közölhetőség külső próbakövétől kezdve a praktikus és doktrinális hivés fogadás-modellt követő próbatételéig), itt, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben mintha szó sem lenne ilyesmiről. Kant műveleti példái úgy állítják be a kategorikus imperatívusszal végrehajtandó műveletet, mintha az pusztán logikai meggondolás lenne: valamilyen önellentmondás feltárása és kiküszöbölése. Mármost ha a hivések bizonyosságértékének megítélésére vonatkozó kanonizációs kísérletek ez *előtt* sem, és (mint látható lesz) ez *után* sem nélkülözik a próbatétel jelleget, akkor joggal merülhet fel a gyanú, hogy ez a vonás vajon nincs-e jelen látens módon itt is.

Milyen műveleti rend szerint zajlana le az önmegfontolás processzusa, ha a három felsorolt, nem logocentrikus mozzanat előtérbe állításával próbálnánk megérteni a kategorikus imperatívusz működését? Közülük az elsőt és a harmadikat kézenfekvő egymásra vonatkoztatnunk. Kissé bővebben idézem, mit ír Kant a kivételezés és a magában való törvény viszonyáról: „Ha minden kötelességszegés esetében figyelnénk önmagunkra, azt találnánk, hogy valójában nem is akarjuk, hogy maximánk általános törvénnyé váljék, mert az lehetetlen számunkra, inkább úgy gondoljuk, hogy annak ellentéte maradjon meg általában törvénynek; csak annyi szabadságot engedünk magunknak (megint csak ez alkalommal), hogy hajlamunk javára *kivételt* tegyünk alóla. Következésképpen, ha mindent egy és ugyanazon nézőpontból, nevezetesen az ész nézőpontjából mérlegelnénk, akkor a saját akaratunkban ellentmondásra buk-

kannánk, arra tudniillik, hogy egy bizonyos elv objektíven mint általános törvény szükségszerű, szubjektíven azonban mégsem kell, hogy általánosan érvényesüljön, hanem megenged kivételeket. Midőn azonban cselekedetünket egyszer az észnek teljesen megfelelő, aztán meg – ugyanazt a cselekedetet – a hajlamtól afficiált akarat szemszögéből tekintjük, úgy nincs valóságos ellentmondás, megvan viszont a hajlam ellenállása az ész előírásával szemben (antagonismus), aminek következtében az elv egyetemessége (universalitas) pusztán általánosérvényűséggé (generalitas) alakul át, s így a gyakorlati észelv félúton találkozik össze a maximával. Ezt a félúton való összetalálkozást bizonyítja – még ha ennek igazolása nem is várható mindjárt önnön pártatlan ítéletünktől –, hogy a kategorikus imperatívusz érvényességét valóban elismerjük, magunknak pedig (a legteljesebb tisztelettel adózva az imperatívusz iránt) mindössze néhány, számunkra semmiségnek tűnő, szorult helyzetünkből adódó kivételt engedélyezünk."[26]

Mit mutat meg ez az idézet? Egyrészt azt mutatja meg, hogy a saját (szubjektív) maximánkkal tett kivételezés ölti a magában való (objektív) törvénnyel szembeni ellentmondás formáját, másrészt, hogy nem cselekedetünk helytelenségének *ismeretére* teszünk szert ennek az ellentmondásnak a feltárása útján. Hiszen voltaképp már eleve tudjuk, hogy mit követelne a törvény az adott helyzetben, csak éppen kivételt teszünk maximánkkal önzésünk-önszeretetünk kedvéért. Ebből az következik, hogy a logikai ellentmondások feltárását nem volna szabad beállítani a jó és a rossz feltét-

[26] EM 56. sk.

len „iránytűjeként" tetteink erkölcsi helyességének vagy helytelenségének megismerésére nézve, miként azt Kant példái teszik. Az esetleg kimutatott ellentmondások ugyanis legfeljebb annak lehetnek indikátorai, hogy a cselekedet erkölcsi helyénvalóságának előzetes, törvény diktálta ismeretét saját maximánk nem érvényesíti egyedüli mérceként és feltétlen hatállyal – de semmiképpen sem róluk „olvasható le", hogy mi a jó és mi a rossz.

A szövegből kitűnik továbbá, hogy a kivételezésből fakadó ellentmondást nem tudhatjuk be az általános hatállyal felruházott maxima önellentmondásának, ennélfogva azt nem is tárhatjuk fel az általánosítás logikáját követve egy adott maximán belül. Ezen a következőket értem. Kant, mint látható volt, világosan különbséget tesz egy elvnél a generalitás és az univerzalitás között. Az előbbin az elv *általános* érvényét érti, az utóbbin az elv *egyetemes* (feltétlen) érvényét. Az előbbivel megférhet, ha maximánk esetenként, kivételesen kivonja magát hatálya alól. Az utóbbival nem. A kivétel ugyanis éppen attól kivétel, hogy nem állít egy más hatályú elvet az általánosként elfogadott elv helyére vagy mellé, azaz nem szubverzív vagy alternatív viszonyt testesít meg az elvvel, hanem pusztán hatályának időleges és eseti felfüggesztését jelenti. A kivétel az általános hatályú elvvel szemben csupán ellentétet képez (hiszen nem jelenti az elv általában vett érvényének elvitatását), az egyetemes érvényű elvnek azonban már szükségképpen, per definitionem ellentmond, hiszen – kivétel lévén – a törvényt nem feltétlenül érvényesíti. Az önmagunkkal szembeni kivételezés mond ellent a bennünk jelen levő morális törvény univerzalitásának, és nem egy „rossz" maxima mond ellent egy „jó" törvénynek. Minthogy Kant

a kivétel jóváhagyásában egy (akaratunkon belüli) ellentmondást tételez az ész szempontjából, és nem csak ellentétet, ezért ennek az ellentmondásnak a feltárásához, mint az a fentiekből következik, nem vehető igénybe adekvát eljárásként az adott maxima általános hatályának elgondolása (generalizálása). Így ugyanis pontosan azt nem vetjük vizsgálat alá, ami az ellentmondást hordozza. Azt, ami a kivételt *megengedi:* ami lehetővé teszi az univerzalitás felfüggesztését.

De nem járunk-e tévúton? Hiszen hogyan is tudnánk másképpen megjeleníteni egy elv, szabály vagy törvény egyetemes voltát, ha nem úgy, hogy elgondoljuk azt az esetet, amikor mindenki az adott elv szerint járhatna el vagy mindenkinek aszerint kellene eljárnia, tehát éppen hogy a maxima általános érvényességének elgondolása révén? És nem éppen az tanúsítaná-e egy törvény egyetemességét, ha mindenki elismerné érvényességét? Úgy tűnik, tovább kell gondolnunk az egyetemesség és az általánosérvényűség közötti különbséget. Hadd idézzem Kantnak egy más szempontból is fontos gondolatát, amellyel ez a distinkció talán erőteljesebben világítható meg: „Éppenséggel nem kell az erény ellenségének lenni ahhoz, hanem csupán olyan megfigyelőnek, aki nem forrófejű, és a jó iránti legelevenebb vágyat nem tartja azonnal a jó megvalósulásának, hogy (főleg, ha az évek múlásával és a tapasztalatok nyomán ítélőerőnk kifinomultabbá és fogékonyabbá válik) egy-egy percre még abban is kételkedjünk, vajon létezik-e egyáltalán igazi erény a világon. S itt csak az a világos *meggyőződés* (Überzeugung) óvhat meg minket kötelességeszméink teljes elvesztésétől, s őrizheti meg lelkünkben a kötelesség törvénye iránti megalapozott tiszteletet, hogy még

ha soha nem lennének is ilyen tiszta forrásból eredő cselekedetek – minthogy egyáltalán nem arról van szó, hogy ez vagy az megtörténik-e –, az ész önmagáért és *minden jelenségtől függetlenül* parancsolja meg, hogy mi történjék, és hogy engesztelhetetlenül megparancsol olyan cselekedeteket is, melyekre eddig talán egyáltalán nem is volt példa a világon, sőt, amelyeknek lehetőségében az, aki mindent a tapasztalásra alapoz, igencsak kételkedhet."[27] (Kiemelések tőlem – *H. O.*)

Kant fogalomhasználatában egy törvény (elv, szabály) általánosérvényűsége azt jelenti, hogy érvénye mindenkire vonatkozik, és azt ideális esetben mindenki elismerheti, sőt elismerni köteles. *Csak* attól általános érvényű, hogy hatálya mindenki számára való. Valamely törvény egyetemessége ellenben annyit jelent, hogy a törvény magában valóan az, ami – függetlenül attól, hogy bárki elismeri-e az érvényét vagy sem. Vagyis érvénye *nem csak* attól áll fenn általánosan, mert potenciálisan mindenkiben törvényként tudatosulhat. Ez az érvény feltétlen. Egy törvény generalitása akkor áll fenn (ideális esetben), ha mindenki képes és hajlandó elismerni az érvényét, tehát e fennállás teljessége függ a jelenségek világán belüli feltételek teljesülésétől. Egy törvény kanti értelemben vett univerzalitása azonban nem függ ilyen feltételektől: „az ész önmagáért és minden jelenségtől függetlenül parancsolja meg, hogy mi történjék". Ez ad értelmet az univerzalitás, „egyetemesség" (Allgemeinheit) kifejezésnek. Az egyetemes érvény nem minden *valós* intellektus (potenciálisan közös) jóváhagyásában hatályosul: az érvényesség csak minden *lehetséges*

[27] EM 36. sk.

intellektus elveként mondható egyetemesnek. A generalitas minden ember törvénye – a világé –, az universalitas ellenben Istené *is*.[28]

A kategorikus imperatívusz pusztán az ész parancsa, amely az alapjául vett noumenális egyetemesség folytán felfüggeszti a transzcendentális korlátozást. Kant itt egyértelműen *A tiszta ész kritikájá*nak meghatározó gondolati modelljét érvényesíti (kiváltképp az Analitikát lezáró fejezetekét). A kötelesség „magában való" gyakorlati törvénye nem más, mint egy noumenon megjelenítése, azaz *ens rationis*, amelynek megvalósulási lehetősége vagy lehetetlensége nem igazolható, sőt, az még csak nem is fogható fel – pusztán ennyi érthető meg státuszából.[29] Kettős kritérium vonatkozik rá: egyrészt nem határozhatják meg az érzékiség korlátozó feltételei (ezért nem jelenség), másrészt nem tartalmazhat önellentmondást (ezért nem „képtelen dolog").

Ez a kettős kritérium teszi világossá, hogy valójában minek is *kellene* lejátszódnia a kategorikus imperatívusz érvényesítésekor az önmegfontolás ekkori processzusában. Kant elvárása szerint egy noumenonra, az egyetemleges (feltétlen) érvényű törvény meghozójának helyzetére, erre az abszolútum-pozícióra kellene vonatkoztatnunk az adott

[28] A distinkcióval egyúttal emlékeztetek Kant transzcendentális filozófiáról szóló jegyzeteire (OP I. convolutum), melyek szerint a létezők vagy lények mindenségeként értett *univerzum* együtt foglalja magában Istent és a világot.

[29] Erre nézve elég a zárómondatot idézni *Az erkölcsök metafizikája alapvetése*ből: „Így a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűségét nem értjük meg ugyan, ám mégiscsak felfogjuk *felfoghatatlanságát*, s ez minden, amit megkövetelnünk illik egy olyan filozófiától, amely elveiben az emberi ész határáig törekszik eljutni." EM 101. o.

maximát – amely a hajlamoktól mindenkor afficiált, vagy legalábbis az lehet, tehát mindenkor érvényesek lehetnek rá az érzékiség korlátozó feltételei, amelyek jelenségként állítják elénk –, majd pedig e vonatkoztatás ellentmondás-mentességét kellene a maxima szerinti cselekvés erkölcsi mércéjének tekintenünk.

Először is térjünk vissza az imént függőben hagyott kérdéshez, hogy mi ennek a sajátos vonatkoztatásnak a módja, és hogy az univerzalizálásnak valóban mást kell-e jelentenie, mint a generalizálásnak. Ez utóbbi a maxima általános érvényű elvként való elgondolását jelenti, ám attól, hogy minden ember maximájának képzeljük el a magunk cselekvési elvét, az még nem szűnik meg jelenség lenni. Vagyis attól, hogy végtelen sok más embernél érvényesülne, még nem állna fenn *másként*, mint számunkra. Megvan viszont az az előnye a generalizálásnak, hogy legalább van fogalmunk arról, miként kellene eljárnunk gondolatban, hiszen el tudjuk képzelni más emberek cselekvési elveként is a sajátunkét, és fordítva. Az univerzalizálásnál viszont nem általános, hanem feltétlen érvényt kellene szereznünk gondolatban a maximánknak. Úgy kellene elgondolnunk, mint lehetséges noumenont, amely mint a jelenségek meghatározási elve *egyetemesen* érvényes a számunkra belátható és beláthatatlan, vagyis a fenomenális és noumenális „világra". Kant sokszor hivatkozik ugyan az akarat puszta formájára, pontosabban „az akarat maximájának mint törvénynek az általánosságára",[30] mint aminek állítólag meg kellene adnia a minden tartalmi (materiális) meghatározottságától megfosztott maxima megítélésének instanciá-

[30] EM 95. o.

ját – csakhogy ez képzelőerőnk számára aligha teljesíthető feladat. Mert aminek nincs meghatározottsága, azt nem lehet *valahogyan* elgondolni, „általában" pedig nem tudunk elképzelni semmit.

Ítélőerőnk azonban nem lenne teljesen tanácstalan. Azt javasolná, hogy ha már képzelőerőnknek nincs sémája rá, hogyan tudná noumenális pozícióban felmutatni maximánkat, akkor próbáljuk meg ezt megtenni a maximától követelt feltétlen érvény másik letéteményesére támaszkodva (az univerzalizálás másik kritériumának megfelelően), vagyis annak belátása révén, hogy a maxima nem „képtelen dolog" (Unding). Ily módon rávenne minket, hogy folyamodjunk ahhoz az eszközhöz, amely ezt tanúsítja, az ellentmondás-mentesség igazolásához, aztán pedig, megfordítva az eljárás belső logikáját, a maxima ésszerűtlenségének kimutatását tegyük meg annak bizonyítékául is, hogy a maximát képesek voltunk egyszersmind *feltétlen* törvényként elgondolni. És ha itt ellentmondás tárul fel, az (éppen e pars pro toto révén) arra az állítólagos belátásra fog vezetni minket, hogy adott maximánk alkalmatlan a feltétlen törvény státuszára, ennélfogva mi sem „logikusabb", mint hogy érvényre juttatásának, cselekvési elvként való felvállalásának is feltétlen tilalom alá kell esnie. E feltétlenséggel máris sikerült imperatívuszaink egy sajátos fajtáját igazoltan kategorikus jelleggel felruházni.

Úgy vélem, ennek a fordított logikának engednek *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*ben felhozott példák a kategorikus imperatívusz hatályára nézve. Holott e példákban a vélt ellentmondások feltárásakor önmagában még nem gondolunk el semmit sem „feltétlenként", amire a maxima vonatkoztatható lenne, hogy maga a *transzcenden-*

tális ellentmondás egyáltalán előálljon: ellentmondás a magában való törvény pozíciójában elgondolt maxima (noumenon) és a jelenség voltát felülmúlni nem tudó maxima (fenomenon) között. (Egyelőre hagyjuk függőben a kérdést, hogy a transzcendentális ellentmondás valóban a maximára nézve áll-e fenn.) Magának a logikai ellentmondásnak a feltárásakor semmilyen módon nem hajtunk végre univerzalizálást, amely e transzcendentális ellentmondás kimutatására lenne hivatott, hanem csak a maxima állítólagos belső konzisztenciáját avatjuk szentté, illetőleg annak próbakövét, az ellentmondás-mentesség logikai elvét glorifikáljuk – esetenként igen csekély meggyőző erővel.

Úgy érdemes tehát föltenni a kérdést, hogy a kategorikus imperatívusz ekkori megjelenítése magában foglalja-e egyáltalán az univerzalizálás műveletét. Megítélésem szerint: igen, csak nem az önmegfontolás processzusának eseti lefolytatásában (amiről az említett példák adnak képet), hanem magának a *törvényhozói* processzusnak az elgondolásában. Láttuk, Kant valódi, saját és mégis általános törvényhozásról beszél, amely a kategorikus imperatívusz mint művelet során megy végbe. Miként zajlik ez le? Adva van valamely szándékolt cselekedetünk maximája, amelyet erkölcsileg meg akarunk ítélni. Meg kell kérdeznünk tehát magunktól, hogy az vajon sérti-e a kötelesség elvét (amelyből „a kötelesség összes imperatívusza levezethető").[31] Ennek a legfőbb elvnek Kant kettős megfogalmazást ad: 1. „*csak azon maxima szerint cselekedj, amelyik révén egyúttal azt is akarni tudod, hogy a maxima általános törvény legyen*",

[31] EM 52. o.

2. „*cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia*".[32] Maximád vállalhatósága egyedül attól függ, hogy megfontolásod szerint az megfelel-e a legfőbb elvnek vagy sem.

Ez a megfontolás egyet jelent azzal, hogy az embernek „kettős módon kell elképzelnie és elgondolnia magát".[33] Oly módon, hogy egyfelől önmagát az érzékek által mindenkor afficiálhatónak tudja, másfelől viszont „egy értelmi világba *gondolja bele* magát" (anélkül persze, hogy abba „*bele* is akarna *nézni* vagy *érezni*" – hiszen egy ilyen világ fogalma pusztán *álláspont* a gyakorlati ész számára, amelyet saját célja érdekében muszáj elfoglalnia).[34] Tehát amikor valaki megítéli saját maximáját, akkor ezáltal az önmagát mintegy megkettőző „belegondolás" által kell saját ítéletét meghoznia, azaz maga a processzus mindenekelőtt egy meghatározott önszemléleti aktus végrehajtását követeli meg. A *sich hineindenken* gondolata, önmagunk belegondolása az intelligibilitásnak, az emberiség végső céljainak „világába" – amelynek előzményei már *A tiszta ész kritikájá*ban megjelennek[35] – Kant filozófiájában alapvető fontosságú. (Nem

[32] EM 52. sk.

[33] EM 94. o.

[34] EM. 94. sk. „A gyakorlati ész attól még egyáltalán nem merészkedik túl határain, hogy egy értelmi világba *gondolja bele* magát; ezt tenné viszont, ha *bele* is akarna *nézni* vagy *érezni*. […] Egy értelmi világ fogalma tehát csak *álláspont*, amelyet az ész a jelenségeken kívül elfoglalni kénytelen, *ha önmagát gyakorlatinak akarja gondolni*."

[35] „Hogy a jó teljessé váljék, ehhez szükséges, hogy aki viselkedésével kiérdemelte a boldogságot, remélhesse is, hogy részesülni fog benne. Még a minden önös céltól mentes ész is, ha – saját érdekét teljesen figyelmen kívül hagyva – *belehelyezkednék* egy olyan lény szerepébe (sich in die Stelle eines Wesens setzte), melynek az a feladata, hogy minden boldogságot elosszon a többiek között, még az is csak így ítélhetne. […] Így hát abban a világban,

véletlenül tűnik fel a későbbi nagy ellenfélnél, Nietzschénél a visszatérés-gondolat fogantatása idején – úgyszólván jelszószerűen – ennek ellentéte: a „sich wegdenken": hogy „gondolkodjuk ki magunkat az emberiségből".)[36]

Kérdés, hogy ez az önmagunknak tulajdonítandó szerep konkrétan mit jelent a maxima megítélésének folyamatára nézve. Mindenekelőtt *önmagunkat* kellene tudnunk elgondolni az egyetemes törvényhozó jogának és felelősségének pozíciójában, hogy akaratunk erkölcsi helyességét, amelyet az adott maximánk szándékozik kinyilvánítani, e pozíció alapján megítélhessük. Amikor Kant azt a követelményt támasztja az akarattal szemben, hogy az „maximája révén… egyúttal törvényhozónak tekinthesse magát", mert csak ezzel a feltétellel „válhat valaki törvényhozó taggá a célok birodalmában", ez azt jelenti, hogy az embernek előbb gondolatban egyetemes törvényhozóként kell szituálnia önmagát, hogy az adott maximájában kifejeződő akaratának erkölcsiségét egyáltalán megítélhesse. Azt kell elgondolnia, hogy vajon összeférhetne önmaga abszolút törvényhozói pozíciójának *méltóságával*, ha az adott maxima egyetemes törvény rangjára emelkedne és egyszer s mindenkorra akként hatályosulna. A kötelesség elvének kettős megfogalmazása ebből érthető meg: az önmegfontolás processzusa önmagunk szigorú megítélésén keresztül hoz döntést maximánk érvényesíthetősége felől oly módon, hogy

melybe a tiszta, ámde gyakorlati ész előírásainak megfelelően okvetlenül *bele* kell *helyezkednünk* (uns… versetzen), s amely persze csak intelligíbilis világ…, ebben a világban a legfőbb jó egyedül a boldogság, amennyiben pontos arányban áll az eszes lények erkölcsösségével, mely méltóvá teszi őket arra, hogy boldogok legyenek. (Kiemelések tőlem – *H. O.*) TÉK 610. sk.

[36] „Sich wegdenken aus der Menschheit…", KSA, 10. köt., 11 [35].

(1) egy képzeletbeli, egyetemes törvényhozásban való részvétel önszemléleti aktusát követeli meg tőlünk, amelyben (2) itt és most a természet (világ) számára adatik törvény.

A kategorikus imperatívusz ebben az összefüggésben sokkal inkább jelent önítéleti processzust, mintsem logikai érvek fegyverzetével oltalmazott morális parancsuralmat – ezt *fedi el* az *Alapvetés* példáit átható logocentrizmus. (Aminek egyébként önmagában semmi szüksége nem lenne erre az egész, törvényhozással kapcsolatos képzetkörre, hiszen a logika ítél ugyan, de nem törvénykezik.) A belső törvényhozás ítélő erejének eszméje olyan elgondolás, amely az ember abszolút felhatalmazásának (jogának) és abszolút kötelezettségének több mint együttességére: *egybeesésére* épül. Az önmegfontolás processzusa Kantnál valójában nem épül más metodikai alapra (és az ítélet meghozatalára rábíró kérdés hátterében is ugyanolyan „súlyos föltételezés" húzódik meg), mint amilyennel Nietzsche „legnagyobb nehézkedésű" visszatérés-gondolatánál találkozunk, függetlenül attól, hogy természetesen mások a teoretikus keretfeltételek, és persze mások a pretenziók is.

Visszatérve e belső törvényhozásra, még egyáltalán nem világos, hogy egy ilyen processzusban milyen értelmet nyer az univerzalizálás, továbbá, hogy az mit jelentene egy adott, konkrét maxima megítélésére nézve. Mint láttuk, az érvényesítendő formula, a maga kettős alakjában, így hangzik: „csak azon maxima szerint cselekedj, amelyik révén egyúttal azt is akarni tudod, hogy a maxima általános törvény legyen", „cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia". Azaz: tekintsd *akaratodat* (elved meghatározását) az elgondolható legfőbb jogforrásnak, akaratod

tárgyát (célját) pedig a szükségszerűség erejével, egyetemesen megvalósuló célnak – és kérdezd meg magadtól, hogy adott maximád ilyen feltételek mellett is bírná-e jóváhagyásodat. Mármost hogyan állna elő és hogyan lepleződne le ezektől a kérdésektől valamilyen transzcendentális értelmű önellentmondás?

Maximánkat generális törvényként általánosítani csak az elv érvényességének logikai kiterjesztését jelentené. Az viszont már transzcendentális értelmű önellentmondással ér fel, ha valaki képes gondolatban feltétlen jogú és feltétlen kötelezettséget kirovó törvényhozóként tekinteni önmagát, aki tudatában van annak, hogy az adott maximájában kifejezendő akarata egyszersmind *egyetemes* természettörvényként hatályosul, ám ennek ellenére *kivételt* próbál tenni saját, éppen érvényesítendő maximájával. Az abszolút törvényhozó sok mindent megtehet, akár még tévedhet is, de azt nem teheti meg, hogy önmagát kijátszva hozzon törvényt – akkor ugyanis már nem abszolút törvényhozó.

A transzcendentális önellentmondás tehát valójában nem az általános törvénnyé emelt, konkrét gyakorlati elv (maxima) inherens ellentmondása, hanem azé, aki ezt az elvet választja – a *szubjektumé*, abban az esetben, ha olyan maxima választása révén akarna élni önnön szabadsága jogával, amelynél e jog abszolút formájával (a feltétlen törvényhozóéval) nem képes egyszersmind magára venni a feltétlen kötelezettség terhét (a saját döntés elvének természettörvényként való érvényesülését). Ez azért volna önellentmondás, mert Kant szerint a szabadságnak nincs relatív megvalósulása, ugyanakkor az ész csak kötelezettség vállalása mellett jogosítja fel az embert a szabadság jogára, különben nem ismerné el önnön határát, és az embert istennek tekintené

(akinek, Kant szavaival, csak joga van, de nincs kötelezettsége). Ha valaki szánt szándékkal kivételként akarja választani saját maximáját, akkor Kant szerint olyan szabadságot akar, amely visszaveszi tőle saját szabadságát, tehát nem is annyira *visszaél* a szabadsággal, mint inkább *feléli* azt.

A transzcendentális ellentmondás éppen ezért nem a maxima és törvény, hanem a hajlam és szabadság közötti ellentmondásként fogható fel, feltárásának művelete pedig nem egy erkölcsi „iránytűt" adna kezünkbe, amely jelezné, hogy merre is lakoznak a morálisan helyénvaló maximák, hanem sokkal inkább egy erkölcsi „detektort", amelynek azt kellene jeleznie, hogy maga az erkölcsi törvény feltétlen tisztelete vajon megvan-e bennünk, *miközben* egy adott maximát választunk cselekvési elvünknek. Az, hogy a kategorikus imperatívusz valójában éppen ennek tanúsítására, a szubjektum és a szabadság transzcendentális ellentmondásának feltárására, azaz az erkölcsi törvény iránti tisztelet feltétlenségéről való *megbizonyosodásra* lett volna hivatott, világosan kiderül *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*t lezáró fejtegetésekből: „Annyiban tehát válaszolhatunk… a kategorikus imperatívusz lehetőségét firtató kérdésre, hogy megadhatjuk lehetőségének egyedüli előfeltételét: a szabadság eszméjét; ugyanígy beláthatjuk ennek az előfeltételnek a szükségszerűségét, amely elégséges az ész *gyakorlati használatához*, azaz a szóban forgó *imperatívusz* és evvel együtt az erkölcsi törvény *érvényességéről* való meggyőződéshez (Überzeugung)."[37]

Bár az általánosan törvényerőre emelt maxima logikai ellentmondásának feltárása mögött ily módon megjelenik

[37] EM 98. o.

ugyan egy másik, valóban univerzalizáló művelet vázlatos képe – mondhatni, *előrajzolata* –, ez a rajzolat ekkor még csak igen halványan vehető ki, mert ennek a gyakorlatnak itt nincs semmiféle műveleti leírása. Mégis, valójában ez a látens eljárásrend a transzcendentális ítélkezés első változata, és nem a logikai alapú formalizálás kísérlete. (Nem telik bele néhány év, és *A gyakorlati ész kritikája* – a gondolati átrendeződés és útkeresés dokumentuma – önmaga fogja kikezdeni ezt a logikai megalapozást.)[38] Ám mindez nem változtat azon, hogy a kategorikus imperatívusz ekkori megjelenítése a logikai-logocentrikus modell dominanciáját tükrözi. E modell révén Kant „az erkölcsiség meghatározott fogalmát a szabadság eszméjére" vezeti vissza,[39] és ezen keresztül az észre, mely értelemszerűen *saját* konzisztenciájának mércéjét próbálja érvényre juttatni a belőle származtatott fogalmaknál is, vagyis az ellentmondás-mentességet. Az önmegítélés másfajta elveivel harmonizáló, új műveleti elképzelés kidolgozása már a posztkritikai időszaknak, az 1790-es éveknek a hozadéka.

[38] Egyelőre a változásnak csak jelzésére szorítkozom, egy idézet erejéig: „Az erkölcsiség elvének szöges ellentéte, ha az akarat meghatározó alapjává *saját* boldogságunk elvét tesszük meg; ehhez kell számítani, miként fentebb megmutattam, általában véve mindent, ami a meghatározó alapot, melynek törvényül kell szolgálnia, bármi másban tételezi, mint a maxima törvényadó formájában. *Ez az összeütközés nem pusztán logikai*, mint amilyen az empirikusan feltételezett szabályok között keletkezik, amikor e mivoltuk ellenére szükségszerű megismerési elvekké akarják emelni őket, hanem gyakorlati, és *teljesen tönkretenné az erkölcsiséget*, ha az akaratot illetően az ész hangja nem volna annyira világosan érthető, olyan túlkiabálhatatlan és a legközönségesebb ember számára is felfogható…" (Az utóbbi két kiemelés tőlem – *H. O.*) GYÉK 47. sk.

[39] EM 84. o.

Mielőtt erre rátérnék, hadd emeljem ki – még *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*nél maradva – a kontinuitás egy fontos mozzanatát, amely egyszerre mutat vissza *A tiszta ész kritikájá*ra, és mutat előre, a '90-es évek első felére, a *Theodicaea*-cikk és a *Vallás*-tanulmány koncepciójára. Ez a mozzanat az erkölcsi értelemben vett *meggyőződés* (Überzeugung) problémája a kanonizálás kérdésén belül. Mint láthattuk, *A tiszta ész kritikájá*nak kánon-fejezete azt vizsgálta, hogy milyen tisztázó gondolati aktussal lehet kimutatni a hiveseinkben rejlő bizonyosságot, amelynek megléte adott esetben feljogosíthat minket arra, hogy puszta hiveseinket a meggyőződések rangjára emeljük. Az *Alapvetés*nek látszólag nem alapfogalma a meggyőződés, mégis, mint láthattuk, már a probléma felvázolása is nagyjából hasonló: mikor érheti el a mindenkor szubjektív maxima a törvény objektivitását? A meggyőződés alapkérdése tehát teljes súlyával jelen van, csak sok vonatkozásban tisztázatlanul. A kategorikus imperatívusz aranykorát éppen az teszi kétessé, hogy az önmegfontolás ekkori processzusa előteremti ugyan – a logika kontójára – a bizonyosság-fedezetet az erkölcsi döntés helyességéről való megbizonyosodáshoz, de azt már nem tisztázza, hogy ez valójában *miről* is jelentene megbizonyosodást, vagyis hogy mire futná belőle.

Az *Alapvetés*nek két idézett részletéből is kitűnhetett, hogy Kant szerint az ész gyakorlati használatának, egyáltalán az erény lehetőségének a letéteményese éppen az erkölcsi törvény egyetemes érvényességének tiszteletéről való meggyőződés, amelyet a morális imperatívusz parancsolatának elfogadása és feltétlen követése kellene hogy

tükrözzön. Csakhogy a maximák logikai próbájával éppen ez utóbbit, az ész feltétlen parancsoló erejébe vetett hitünk szilárdságát, bennünk való *meglétét* nem hozhatja felszínre a kategorikus imperatívusz, ennélfogva erről nem is győződhetünk meg általa. A kötelesség elvének kérdésével ugyanis csak magukat a maximákat vizsgálnánk „logikailag", de ennek a vizsgálatnak az előfeltételét és ösztönzőjét, egy eredendőbb viszony fennállását már nem, vagyis azt, hogy az erkölcsi törvény valóban feltétlenül érvényes-e számunkra vagy sem. A kategorikus imperatívusz pusztán az adott maxima vonatkozásában lehet megkövetelt tanúsítvány erre az érvényességre, de önmaga (mint a kanonizáció művelete) nem tárhatja elénk annak bizonyosságát, hogy az erkölcsi törvény feltétlen tiszteletének érzülete is megvan bennünk. Ezt maga Kant is bevallja – igaz, közvetett módon – éppen a hivatkozott részletek egyikében, mondván, akkor is megengedjük magunknak, hogy kivételt tegyünk saját maximánkkal, ha egyébként a legteljesebb tisztelettel adózunk a kategorikus imperatívusz érvényességének. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha ez így van, akkor annak, ami az önmagunk hasznát szolgáló kivételezéstől képes volna megtartóztatni minket, nem lehet elégséges feltétele, hogy a kategorikus imperatívusz formulájának érvényét elismerjük.

A *Theodicaea*-cikk és a *Vallás*-tanulmány, mint látható lesz, az önmegfontolási processzus új modelljét vezeti be ugyan, ám az – a meggyőződés és a megbizonyosodás szerepét tekintve – mégis sokkal közelebb áll *A tiszta ész kritikájá*ban körvonalazott kanonizációs elvhez, mint amilyennel az *Alapvetés*ben találkozunk. Bennük ugyanis a kanonizáció lehetséges művelete újra a (vélt) meggyőződés

próbatétele lesz, tehát a maximához való *viszony* próbája, és nem pusztán a maxima logikai konzisztenciájáé. Forduljunk először itt is két példához.

> Tegyünk föl egy inkvizítort, aki statutarikus hitének egyedülvaló igazságán egészen a mártírium vállalásáig csügg, s egy hitetlenséggel vádolt, úgynevezett eretnek fölött (aki különben derék polgár) kell bíráskodnia, s megkérdem: vajon, ha halálra ítéli, azt kell-e mondanom, hogy (bár tévedő) lelkiismerete (Gewissen) szerint ítélt, vagy inkább *lelkiismeretlenséggel* kell-e vádolnom; vajon csupán tévedett-e vagy pedig tudatosan cselekedett igaztalanul – hiszen fejére olvasható, hogy ilyen esetben soha nem lehet teljesen bizonyos (gewiß) afelől, nem cselekszik-e teljességgel igazságtalanul. Vélhetőleg ama szilárd hiten volt ugyan, hogy a természetfeletti módon kinyilatkoztatott isteni akarat (talán a *compellite intrare* [kényszerítsétek belépni] mondás szerint) megengedi, sőt szinte kötelességgé teszi a vélt hitetlenségnek a hitetlennel egyetemben történő kiirtását. De tényleg a kellő alapossággal volt meggyőződve (überzeugt) egy ilyen kinyilatkoztatott tanításról s annak erről az értelméről, hogy egy ember elveszejtésére merészkedhetett?[40]

A másik példa Jób története, aki barátai minden unszolása ellenére sem volt hajlandó kitagadni magát bűntelensége hitéből. Ennek kommentárjaként írja Kant:

[40] *Vallás*, 343. o.

> Ám az emberek még saját benső vallomásaikban is képesek meggyőződést (Überzeugung) hazudni, legalábbis amaz értelemben, hogy nem úgy s nem oly mértékben hisznek, mint azt mutatják; s mivel e becstelenség (mert időről-időre igazán meggyőzőnek mutatkozik) képes kívül is káros következéseket vonni maga után, az igazlelkűséget (Wahrhaftigkeit) kikényszerítő eszköz, az eskü (bár csupán egyfajta belső eskü, azaz a kísérlet, kiállná-e igazunkba vetett hitünk egy belső *eskü alatti* vallomástétel próbáját) arra mindenesetre alkalmatos lehet, hogy ha letörni nem is tudja a pimasz, végső fokon külsőleg is erőszakos állítások arcátlanságát, meghökkenti legalább. […] E belső eskütétel szerint tehát magunkat kérdenénk: mersz-e mindenre, ami szent és drága előtted, kezességet vállalni ennek vagy annak a fontos vagy fontosnak vélt hittételnek az igazságáért? E súlyos föltételezéstől fölriadna a lelkiismeret a veszély miatt, melyet magunkra idézünk, többet mutatván, mint amennyi bizonyossággal állítható ott, ahol a vélelem oly tárgyat érint, mely a tudás (az elméleti ismeret) útján egyáltalában el sem érhető, melyet föltennünk azonban… mindenekfölött ajánlott, ámbár mindenkor szabad döntés joga.[41]

E két citátum vizsgálatával egy olyan jelenségnek igyekszünk közelébe jutni, amelyet Kant belső vagy *lelkiismereti* törvényhozásként tárgyal, és amelynek fontosságát mi sem jelzi jobban, mint az, hogy e törvényhozás „tiszta gyakorlati filozófiáját" később egyenesen azonosítja magával az

[41] *A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról*, TFI 160. sk.

etikával.[42] Jól látható mindkét idézetből (noha az első inkább e törvényhozás problematikájából világíthat meg többet, a második inkább a műveleti sajátosságaiból), hogy Kant, ha más platformon is, de a kanonizálás hasonló elvét igyekszik kidolgozni és érvényre juttatni az erkölcsi ítéletekre nézve, mint tette azt *A tiszta ész kritikájá*ban a nem morális hivéseknél. A hasonlóság lényege az, hogy a kánon alkalmazása egy bárki által teljesíthető és végrehajtandó *megbizonyosodás* aktusával jelent egyet.

Semmi sem okozhat nagyobb kárt a kanti filozófia érdemi felmérésének, mint a szférák szerinti fölszabdalás, amely Kant gondolkodásán belül mereven elkülöníti – többek között – a tudáselméletet az erkölcsfilozófiától. Mint ahogy a kategorikus imperatívusz nem a lélekben (anima), hanem a kedélyben (mens) munkál,[43] úgy Kant a morális kanonizáció igazi letéteményesétől, a lelkiismeret (Gewissen) ítéletétől sem egy érzés vizsgálatát követeli, hanem valami bizonyosnak (gewiß) a belátását, amely a meggyőződés objektív alapja lehet. E két utóbbi fogalom közös gyökerét hiba volna nem észben tartani, és még inkább az volna elmetszeni. Az eretneket máglyára küldő inkvizítor statutarikus hiten nyugvó igazsága azért nem állhatja ki (a *Theodicaea*-cikk kifejezésével élve) a „lelkiismeret tűzpróbáját", mert annak a hitnek az alapja, amely szerint ítél és cselekszik, azaz a kinyilatkoztatás valójában nem lehet apodiktikus bizonyosság előtte. „Inkvizítorunk – mondja Kant – csupán emberek által s emberek értelmezésében jutott e kinyilatkoztatáshoz", így viszont mindig fennáll a té-

[42] EM 614. o.
[43] OP 13. o.

vedés és az igaztalanság lehetősége. Éppen ezért okvetlenül lelkiismerete ellenére cselekedne, ha olyan hitre akarna kényszeríteni másokat, „amiről őmaga sem lehet soha teljességgel meggyőződve”.[44] Jób barátai éppúgy a bizonyosság hiánya okán cselekednek lelkiismeretük sérelmére. Úgy akarják az isteni igazságosságba vetett hitük alapján valamilyen bűn bevallására rábírni Jóbot, minden konkrét vétkének ismerete nélkül, hogy az ebbéli hitük alapjára nézve nincs és nem is lehet bizonyosságuk. Az ugyanis nem belátásuk eredménye, hanem okoskodásuké. Pontosan ebben rejlik „szemfényvesztésük, hogy színleg oly dolgokat állítanak, melyekről hiszen el kellett ismerniök, nem látták be őket, s hogy oly meggyőződést színlelnek, melyet valójában nem osztanak”.[45]

Figyelemre méltó, hogy az inkvizítort és Jób barátait elsősorban nem azért kárhoztatja Kant, mert vérszomjasak voltak vagy éppen gyáva törleszkedők, hanem azért, mert *hazudtak*. A hazugságot ugyanis kétféleképpen érti Kant, amint azt az egyik cikkében igen pontosan rögzíti is. „Megesik – írja itt –, hogy nem minden *igaz*, amit valaki annak tart (hisz *téved*het), mindabban viszont, amit mond, muszáj, hogy *igazlelkű* legyen (nem szabad *csalnia*), függetlenül attól, hogy ennek megvallása pusztán belül történik-e meg (Isten előtt) vagy kívül is.” A hazugság nem egyéb, szól a folytatás, mint az *igazlelkűség* (Wahrhaftigkeit) kötelességének megsértése, amelynek „két fajtája van: 1) ha valaki *igaznak* (wahr) adja ki azt, amit egyébként nem-igazként (unwahr) tart számon, 2) ha valaki *bizonyosnak* (gewiß)

[44] *Vallás*, 343. sk.
[45] TFI 157. o.

adja ki azt, amit egyébként úgy tart számon, mint szubjektíve bizonytalant (ungewiß)".[46] Ily módon a hazugság szigorú tilalmáról szóló, hírhedt kanti tézist – hogy „*mindazt*, *amit mondunk*, igazlelkűen mondjuk"[47] – nemcsak úgy indokolt értenünk, hogy nem mondhatsz semmit igaznak, ha tudod vagy tudnod kellene, hogy az számodra nem igaz, hanem legalább ugyanolyan joggal kell beleértenünk azt is, hogy nem mondhatsz semmit bizonyosnak, ha tudod vagy tudnod kellene, hogy az számodra nem bizonyos. A magam értelmezése szerint (hadd előlegezzem ennyiben a tanulságokat) Kant a hazugság tilalmát döntően ez utóbbi értelemben akarta engesztelhetetlen kötelességgé tenni. Ez a tilalom inkább jelenti nála azt, hogy ne hazudd *magad* bizonyosnak valamiben, mintsem azt, hogy ne hazudj *valamit* valótlannak. Ennek belátása és szem előtt tartása okvetlenül komolyabb megfontolásra kell hogy érdemesítse a kanti erkölcsfilozófia e kiváltképp hangos közderültséget keltő tilalmát, mely, afféle örökifjú buffó-tézisként, Benjamin Constanttól kezdve a bölcselkedők már számos generációját volt képes megkacagtatni.[48]

Ehhez azonban igazolni kell azt, hogy a lelkiismereti ítélkezés mint megbizonyosodási művelet éppen az igazlelkűségen keresztül vesz célba valami *bizonyosat*, amely aztán a morális meggyőződés kizárólagos próbakövéül szolgálhat. A *Vallás*-tanulmány világosan fogalmaz: „Hogy va-

[46] Kant: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie, in *Werke in zehn Bänden*, 5. köt., *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 415. o.

[47] *Vallás*, 348. o.

[48] Benjamin Constantot illetően lásd Kant: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.*

lamely cselekedet egyáltalán helyes-e vagy helytelen, arról az értelem ítélkezik és nem a lelkiismeret. Az sem feltétlenül szükséges, hogy minden lehetséges cselekvésről tudjuk, hogy helyes-e vagy helytelen. Ám arról, melyet *én* el akarok végezni, nemcsak muszáj úgy ítélnem és vélekednem, hogy nem helytelen, hanem efelől *bizonyosnak* (gewiß) is kell lennem: e követelmény a lelkiismeret posztulátuma…"[49] Ugyanez a követelmény már a *Theodicaea*-cikkben is megjelenik, mégpedig a fentiekkel teljesen egybehangzó módon. Hadd idézzem újra: „Hogy amit valaki magának vagy valaki másnak mond, *igaz-e*, azért nem kezeskedhetik mindenkor (hiszen tévedhet); azért kezeskedhetik azonban, s kezeskednie is kell, hogy hitvallása vagy tanúságtétele *igazlelkű-e* (wahrhaft); hisz ennek közvetlenül tudatában van. Az első esetben ugyanis kijelentését a logikai ítélet tárgyával veti össze (az értelemre támaszkodva); a másodikban azonban, azt vallván meg, hogy valamit igaznak tart, a szubjektummal (a lelkiismeret színe előtt). […] Ez igazlelkűséget *formális lelkiismeretességnek* (formale Gewissenhaftigkeit) nevezhetnénk; a *materiális* lelkiismeretesség ellenben óvatosság (Behutsamkeit), hogy semmit se kockáztassunk meg, ami helytelennek bizonyulhat; míg az előbbit ama tudat teszi, hogy adott esetben éltünk ez óvatossággal." Arra a kérdésre, hogy az *igazlelkűség* esetében miért és milyen értelemben lehet szó bizonyosságról, amelyben nem tévedhetünk, a következő választ kapjuk: „Tévedhetek ugyan valamely ítéletemben, *melyben hiszem*, *hogy* igazam van; ez ugyanis az értelemre tartozik, hisz az hoz (igaz vagy hamis) objektív ítéletet; ám annak a tudatát

[49] *Vallás*, 342. o.

illetően, *mármost valóban hiszem-e*, hogy igazam van, egyáltalában nem tévedhetek, mert ez az ítélet vagy inkább ez a mondat csak annyit mond, hogy így ítélem meg a dolgot."

Mindez első látásra elég sovány eredményt tárt elénk ahhoz, hogy úgy hagyatkozhassunk rá, mint minden morális bizonyosságunk forrására. Márpedig Kant nem hagy kétséget afelől, hogy egyedül ennek a tudatnak a vizsgálata lehet az, ami a morális meggyőződés próbakövét jelenti: „Hogy e hitről (vagy hitetlenségről) *magunkban megbizonyosodjunk*, s ne színleljük az igaznak-tartást, ha nem bizonyosodtunk meg felőle, az ebbéli gondosság teszi mármost *a formális lelkiismeretességet*, *az igazlelkűség alapját*." (Az utóbbi mondat kiemelései tőlem – *H. O.*)[50]

Kérdés, mi az a mozzanat, ami itt Kant számára olyan eljárást ígér a morális bizonyosság feltárásában, amely felér a logika *formalizmusának* egyértelműségével és általánosságával. Mint az a citátumokból kiolvasható, elméleti alapját tekintve a lelkiismereti ítélkezés mint kanonizációs elképzelés arra épül, hogy valamely igaznak-tartásunk (hivésünk, maximánk) bizonyosságértékére kérdezve van egy mozzanat, amelyben önvizsgálatunk során bizonyosan nem fogunk tévedni. Abban tudniillik, hogy a kérdéses tételt vajon elfogadtuk-e egyáltalán saját meggyőződésünknek vagy sem. Ez vagy megtörtént, vagy nem történt meg – és nincs ok, mondja Kant, ami miatt megtörténte faktumának vagy elmulasztásának ne lehetnénk tudatában a legteljesebb bizonyossággal. Ezt bizonyossággal kell tudnunk, hiszen ennek a tudatnak nincs semmiféle empirikus (materiális) feltétele, azaz itt a szubjektumnak és az észnek egye-

[50] A citátumok: TFI 159. sk.

dül önmagával kell szembesülnie. És még csak intellektuális kvalitásoktól sem függ ez a belátás, hiszen senkinek sem kell tapasztalati vagy logikai érveket felhoznia saját igazsága mellett, mert ez a vizsgálat egyáltalán nem az igaznak tartott tétel tartalmát vagy annak helyességét ítéli meg. Mint ahogy speciális intellektuális képességek megléte sem feltétel itt, mivel nem emlékezetpróbáról vagy intelligenciatesztről van szó. (A „Vajon meggondoltad-e ezt és ezt a dolgot?" kérdésére lehet igenlő vagy tagadó választ adni, sőt még az is válasz lehet rá, hogy „Nem is tudom", de az már nem, hogy „Nem érem föl ésszel, amit gondolok róla", vagy „Nem emlékszem rá".) E próbatétel tehát egyedül azt fogja vallatóra, hogy valaki megtett-e valamit – vagyis hogy egy esemény faktum-e: az igaznak-tartás felülvizsgálata megtörtént-e. És minthogy e faktum megtörténtéről csakis az illetőnek lehet ismerete, továbbá ennek megtörténte felől nem lehet tájékozatlan, sőt ezt tudnia is kell, ennélfogva mindenki kötelezett *lehet* ennek megvallására.

De miért *kellene*, hogy kötelezett is legyen rá, kérdezhetjük. Hiszen még ha be is látjuk, hogy Kantnak sikerült egy olyan pontot megragadnia az igaznak-tartások lehetséges kanonizálásán belül, amely egy immár nem logikai értelmű formalizálás hordozója lehet, sőt talán a valódi univerzalizálásé, az még korántsem világos, hogy ez az önmegfontolási processzus miképpen zajlana le, és főként, hogy egyáltalán miért kapna teljes körű fölhatalmazást a cselekvések erkölcsi tartalmának megítélésére.

Maradjunk ez utóbbi kérdésnél. Azt, hogy ez a felhatalmazás teljes körű, mi sem bizonyítja jobban, mint a *Vallás*-tanulmánynak egyik megállapítása, amely az inkvizítor-példa folytatásaként olvasható. Eszerint, ha valaki jobb

meggyőződése ellenére (jobban mondva, elmulasztván saját meggyőződése próbáját) annak hitére akar kényszeríteni másokat, amiről maga sem lehet meggyőződve soha, akkor „lehet ugyan igazság (Wahrheit) abban, amit hisz, ám magában a hivésben (vagy annak pusztán belső megvallásában) még sincs igazlelkűség (Unwahrhaftigkeit) – ez pedig önmagában véve kárhozatos”.[51] Meggondolva ennek a kijelentésnek a horderejét, azt kell mondanunk, hogy Kant számára a maximát választó érzület igazlelkűsége az erkölcsi ítélkezés ugyanolyan kulcsfogalmává válik a posztkritikai időszakban, mint volt a maxima törvénnyel szembeni ellentmondás-mentessége az ezt megelőző időkben. Ha nincs *igazlelkűség* a hivésben, akkor erkölcsileg semmis a hitt dolog *igazsága* – ez a tétel (szimbolikus értelemben) a logikai-logocentrikus modell trónfosztását mondja ki, hiszen az ellentmondás-mentesség éppen hogy minden „hitt dolog”, s így minden maxima igazságának végső, formális lehetőségfeltételeként tett szert teljhatalomra. Nem tudni, hogy a maxima igazságának lehetősége (az ellentmondásmentesség) mint szükséges feltétel egyáltalán szóba jön-e még a tett erkölcsi helyénvalóságának megítélésekor, de az biztos, hogy megszűnt elégséges feltétel lenni.

Ám a trónfosztók többnyire csak annyit akarnak, hogy ne más birtokolja a trónt, és arra már nemigen szoktak nyomós okot találni, hogy ezt a jogot önmaguktól is elvitassák. Úgy tűnik, nincs ez másként annál az új ítélkezési modellnél sem, amely Kant erkölcsfilozófiájában az 1790-es évek első felében kirajzolódik. Túl azon, hogy az igazság immár alárendelődik az igazlelkűségnek, érdemes fölfigyelni az

[51] *Vallás*, 345. o.

igazlelkűség *alapjának* kanti meghatározására – a formális lelkiismeretességre vagy egyenességre (Aufrichtigkeit)[52] –, amelynél, akárcsak a kategorikus imperatívusz esetében, a formális jellegre kerül a hangsúly.[53] Hogy milyen értelemben tulajdonít Kant formális jelleget a lelkiismereti ítélkezésnek, azt már feszegetni kezdték az iménti fejtegetések. Most azonban nem ez az érdekes, hanem hogy miképpen jelöli meg Kant azt a *materiális* mozzanatot a lelkiismeret vonatkozásában, amelynek ez a formális elem a meghatározója lesz. Kant, mint láttuk, ezt írja: „a *materiális* lelkiismeretesség… óvatosság (Behutsamkeit), hogy semmit se kockáztassunk meg, ami helytelennek bizonyulhat", a formális lelkiismeretesség ellenben annak tudata, hogy adott esetben valóban éltünk is ezzel az óvatossággal. (Mint később idézem, a *Vallás*-tanulmányban ugyanennek az „óvatosságnak" a vizsgálatát rendeli el a lelkiismereti ítélkezés.) Ezzel egy olyan széles lelkiismeretesség-fogalmat használ

[52] A Bevezetésben már idéztem Kant szavait: „*Ó, egyenesség* (Aufrichtigkeit), te Ástraea, te, ki a földről az égbe menekültél, hogy hozhatnánk vissza téged (minden lelkiismeret s így minden benső vallás *alapját*) ismét közénk?" (A második kiemelés tőlem – *H. O.*) *Vallás*, 348. o.

[53] Az igazlelkűség alapja a formális lelkiismeretesség, olvashattuk a *Theodicaea*-cikkben. Az ember tisztán morális lényként önmaga iránt viselt kötelessége formális kötelesség, áll *Az erkölcsök metafizikájá*ban, EM 534. o. „A kijelentésekben megnyilvánuló igazlelkűség… az ember önmagával szembeni formális kötelessége", írja Kant másutt (Über vermeintes Recht…, in W*erke in zehn Bänden*, 7. köt., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 638. o.) Lásd még a *Vallás*-tanulmány első kiadásának előszavát: „Mivel törvényei [ti. a morál törvényei – *H. O.*] a maximák általános törvényszerűségének – mint minden cél legfőbb és feltétlen feltételének – *puszta formája által köteleznek*, nincs szükség a szabad önkény (Willkür) semmilyen materiális meghatározó okára, azaz semminő célra, sem annak megismeréséhez, hogy mi az, ami kötelesség, sem a teljesítésére való ösztönzéshez." (Kiemelés tőlem – *H. O.*) 134. o.

Kant, amely magába vonja – materiális elemeként – a kritikai reflexiót is, egyáltalán, magát a kriticizmust. Mindez nyilvánvalóan összefügg az imént említett tétellel, hogy az igazság immár alárendelődik az igazlelkűségnek. Míg korábban Kant az igazság formális lehetőségfeltételének, a logikai ellentmondás-mentesség elvének uralma alá akarta vonni a mindenkori materiális, szubjektív gyakorlati elvet, a maximát, és így kísérelte meg egy szisztémában *egyesíteni* a tudást az erkölccsel, most mintha egy ellenkező értelmű egyesítési kísérlettel próbálkozna. Az igazság lehetőségére vonatkozó transzcendentális reflexió (az „óvatosság") elve immár materiális mozzanatként rendelődik alá az erkölcsiséget hordozó elvnek, a formális lelkiismeretességnek. Az 1790-es évek első fele ennyiben a lelkiismereti ítélkezés szilárd bizonyosságába, legátfogóbb értelmébe és legkiterjedtebb kompetenciájába vetett hit aranykora.

5. FAKTUM ÉS IMPUTÁCIÓ

De miféle formális elv testesíti meg az igazlelkűséget? Induljunk ki abból, amit eddigi vizsgálódásaink remélhetőleg bizonyítani tudtak: Kantnál a morális kanonizáció kérdése a bizonyosság problémája körül forog, és azon is fordul meg. Mint láttuk, az önmegfontolás processzusának újabb változata a lelkiismereti megbizonyosodást egy sajátos „tényfeltárás" hozadékának tudja be, vagy legalábbis attól várja. Ennek a *faktumnak* a fogalmát *A gyakorlati ész kritikája* vezeti be: az erkölcsi törvény „a tiszta ész egyetlen faktuma, mellyel az ész mint eredendően törvényadó nyilatkozik meg *(sic volo, sic iubeo)*". Ezt a faktumot *Az erkölcsök*

metafizikája az ész gyakorlati törvényének és így kategorikus imperatívusznak tekinti, megnyilatkozását pedig a lelkiismereti törvényszék ítéletének kihirdetésével azonosítja („a feltétlen jubeót vagy vétót tisztelhetjük benne").[54] A faktum tehát a lelkiismereti ítélkezés kulcsfogalma, mégpedig, ha az ítélet valóban „feltétlen" (unbedingte) és parancsa kategorikus, akkor valamiféle manifesztálódott abszolútumé, hasonlóan ahhoz, ahogy korábban – legalábbis Kant hite szerint – a logikai törvények feltétlensége manifesztálódott a törvénnyé emelt maxima állítólagos önellentmondásának feltárásában.

Mi ez a faktum, s főként *miért* az? Maradjunk még *A gyakorlati ész kritikájá*nál. Amikor Kant a tiszta ész alaptörvényét meghatározza, méghozzá az *Alapvetés*ből már ismert módon („Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen"), akkor nem magát a törvényt, hanem ennek a törvénynek a *tudatát* nevezi az „ész faktumának".[55] Ez a tudat az, amelynek bizonyosságot tulajdonít: „A morális törvény… mintegy a tiszta ész faktumaként adott, amelynek a priori tudatában vagyunk, éspedig apodiktikus bizonyossággal (Gewißheit). […] A morális törvény… a szabadságnak nem pusztán lehetőségét bizonyítja, hanem valóságát is olyan lényeken, amelyek a törvényt magukra nézve kötelezőnek ismerik meg."[56] Egy másik helyen azt olvashatjuk: „A morális törvény… kezünkbe ad egy olyan faktumot, amelyet az érzéki világ összes adatából és elmé-

[54] GYÉK 43. o., EM 351., 555. o.
[55] GYÉK 138. sk.
[56] GYÉK 62. o. (A fordítást módosítottam.)

leti észhasználatunk egész köréből sem lehet semmilyen módon megmagyarázni, s amely jelez egy tiszta értelmi világot, sőt *pozitíve meghatározza* azt…”[57]

Nyilvánvaló, hogy ez a faktum (mint az emberi szabadság *valóságának* megnyilatkozása és tanújele) többet foglal magában, mint az ész elméleti használatából származó szabadságfogalom. A spekulatív ész számára „a szabad akarattal bíró lény fogalma… nem más, mint a *causa noumenon* fogalma”, ez pedig csupán problematikus gondolat (ens rationis), vagyis egy „lehetséges, elgondolható, mégis üres” fogalom.[58] Csakhogy eddig úgy tudtuk Kanttól, hogy egy hatóok szabadságának valósága a jelenségek világában semmilyen módon nem látható be, ám most a morális törvény tudata mintha mégis ebben a szerencsében részesítene bennünket. Amikor az Analitika végén Kant megadja ennek a rendkívüli sikernek a kulcsát, ismételten a szóban forgó, rejtélyes faktum érdemeit emeli ki: „Minden azon múlott…, hogy ez a *lehet* átváltozzon *van*-ná, azaz hogy egy valóságos esetben egy faktum révén (durch ein Faktum) be tudjuk bizonyítani, hogy bizonyos cselekedetek… az utóbbi (intellektuális, érzéki szempontból feltétlen) kauzalitást előfeltételezik.”[59]

Ha nem tudunk maradéktalanul osztozni a sikerben, amelyet *A gyakorlati ész kritikája* 1788-ban bejelent, az elsősorban annak számlájára írandó, hogy továbbra sem világos a faktum fogalmának jelentése, bizonyítóereje pedig még kevésbé. Ebben sajnos nincsenek segítségünkre a mű

[57] GYÉK 57. o.
[58] GYÉK 71. o.
[59] GYÉK 125. sk. (A fordítást módosítottam.)

Módszertan-fejezetében felvázolt önmegfontolási műveletek sem, amelyek feltűnően tisztázatlan viszonyban vannak a kategorikus imperatívusznak a mű korábbi részében megadott értelmével.[60] Ráadásul e faktum-fogalom elfogadhatóságának esélyét latolgatva (amely révén a szabad-

[60] A kategorikus imperatívusz elvét, amelyet itt az ítélőerő szabályaként tételez Kant, már idéztem korábban: „kérdezd meg magad, hogy a szándékodban álló cselekedet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akaratod által lehetséges. Csakugyan e szabály szerint ítéli meg mindenki a cselekedeteket a tekintetben, hogy erkölcsileg jók-e vagy rosszak." GYÉK 86. o. A Módszertan szerint viszont a következő két kérdést kell föltennünk magunknak: 1. „a cselekedet objektíve *egyezik-e a morális törvénnyel*", 2. „a cselekedet egyszersmind *a morális törvény kedvéért* történt-e (szubjektíve), tehát azon túl, hogy mint tett erkölcsileg helyes, rendelkezik-e maximája szerint erkölcsi értékkel is az érzületben". GYÉK 186. o. E legutóbbi kérdés szerint tehát önmagában a tett erkölcsi helyességének még *nem feltétele* az érzület erkölcsi értéke, amely egy olyan elgondolás keretén belül, amely az érzület moralitását megkülönbözteti a cselekedetek legalitásától és annak fölébe helyezi, nyilvánvalóan képtelenség. Hiszen maga Kant írja korábban, hogy a kötelességszerű, de nem kötelességből történő cselekedet „maximája nem morális, *holott ebben a törvényadásban ez az, ami tulajdonképpen számít*". (Kiemelés tőlem – *H. O.*) GYÉK 100. sk. Márpedig ha ez „számít" egyedül, akkor képtelenség egy cselekedet moralitását éppen a maxima moralitásától függetlenül megítélni. Másfelől az sem kevésbé kérdéses, hogy a kategorikus imperatívusz eléggé szofisztikus formulája révén hogyan lehet szert tenni a cselekedet erkölcsi megítélésére, ha ez a megítélés nem látszik kiterjedni az érzület adta moralitásra, ami pedig a cselekedet erkölcsi értékének fokmérője. Ennek mellőzése ugyanis egyet jelentene azzal a képtelenséggel, hogy egy cselekedet erkölcsösségét éppen erkölcsi értékének vizsgálatától függetlenül kelljen megítélni. Mindennek ellenére érdemes fölfigyelni rá, hogy ha a kategorikus imperatívusznak maga a formulája nem is, de annak *exponálása* már jócskán eltávolodik az önmegítélés logikai modelljétől. Csak egy példát idézve: „Ha a gyakorlati ész veti vizsgálat alá a maximát, amelynek alapján rászántam magam, hogy *tanúvallomást tegyek* (ein Zeugnis abzulegen), akkor mindig azt nézem, milyen lenne a maxima, ha általános természettörvényként érvényesülne. Nyilvánvaló, hogy e minőségében mindenkit *igazlelkűségre* (Wahrhaftigkeit) kényszerítene, hiszen egy természettörvény általánosságával nem fér össze, hogy kijelentések egyszerre

ság mint „noumenális ok" állítólag valóságot kapna), nehezen szabadulunk attól a kellemetlen benyomástól, hogy Kant a maga által javallt, észkritikaként ismert szigorú diéta közben mintha hirtelen egy jó nagy adag metafizikai „valóságot" akarna lenyomni a torkunkon, pusztán morális jóltartásunk érdekében.

Pedig *A gyakorlati ész kritikája* tulajdonképpen magában rejti a faktum-fogalom egy ettől eltérő, nem kritika-idegen jelentését, csak az nem ebből a műből, hanem egy jó néhány évvel későbbi fejtegetésből, *Az erkölcsök metafizikája* egyik meghatározása felől nézve válik igazából kivehetővé. Itt Kant a következőt írja: „A morális értelemben vett *beszámítás* (imputatio) az az *ítélet*, mely által valakit úgy tekintünk, mint szerzőjét (causa libera) egy cselekvésnek: az utóbbinak ekkor *tett* (factum) a neve, és törvények alatt áll; ha maga után vonja a tett jogi következményeit, jogerős (imputatio judiciaria sive valida), egyébként csak *megítélő* beszámításról (imputatio dijudicatoria) van szó. Azt a (fizikai vagy morális) személyt, akinek jogerős beszámításra felhatalmazása van, *bírónak* – vagy törvényszéknek – nevezzük (judex sive forum)."[61] Ezek szerint a faktumot korábban sem úgy kell tekintenünk Kantnál, mint „tényként" veendő valóságot, hanem mint egy törvények hatálya alá eső *tettet*, amennyiben a tett a cselekvő szabadságában álló

lehessenek bizonyító erejűek és *szándékosan nem-igazak* (vorsätzlich unwahr)." (Kiemelések tőlem – *H. O.*) GYÉK 58. o. Ha mindehhez hozzávesszük a kivétel megakadályozásának és a törvényhozási aktusnak az *Alapvetés*ben írottaknál jóval hangsúlyosabb szerepét, akkor *A gyakorlati ész kritikája* – minden műveleti „tanácstalansága" ellenére – már inkább tűnik a lelkiismereti ítélkezés előlegzésének, mintsem a korábbi, logikai-logocentrikus modell bővített vagy módosított „újrakiadásának".

[61] EM 322. o.

cselekvésnek, illetőleg szabad elhatározása folyományának minősül (causa libera), ennélfogva olyannak, amely neki fölróható. Más szóval: a faktum maga nem a szabadság transzcendens *valósága*, hanem sokkal inkább a transzcendentális szabadság *megvalósulása* – mégpedig egy elsődleges vagy eredendő aktus hozadékaként, amely a cselekvést morálisan beszámíthatóvá, imputábilissá teszi. Ez az aktus megítélő művelet, de nem a cselekedet maximáját ítéli meg, hanem magát a cselekvőt a választandó maxima vonatkozásában.

A „ész faktuma" nem más, mint a morális törvény tudata, mondja Kant, vagyis egy abszolút módon kötelező tekintély tudata. A fentiek értelmében ennek a faktumnak a valósága azzal jelent egyet, hogy a morális törvényhez való viszonyunkat a magunk szabad tettének tekintjük, ami természetesen avval jár, hogy ezt a tettet úgy vesszük tudomásul, mint ami nekünk felróható. Ez az eredendő aktus az, amelyre már *A gyakorlati ész kritikája* is úgy hivatkozik – mintegy jelezve az elkövetkezendő évek legfőbb útirányát –, mint a „lelkiismeretnek nevezett csodálatos képességünk bírói döntéseire".[62] Nos, a folytatásból félreérthetetlenül kiderül, hogy ezen pontosan *az imputáció aktusát* kell érteni: „amikor intelligíbilis létezésünk törvényéről (a morális törvényről) van szó, az ész nem ismer el időkülönbséget, s *csak azt kérdi, én vagyok-e az okozója az adott eseménynek mint tettnek*, ez esetben viszont morálisan mindig ugyanazt az érzetet kapcsolja hozzá, függetlenül attól, hogy most történik-e a tett, vagy már régen történt".[63] (Kiemelés tőlem – *H. O.*)

[62] GYÉK 118. o.
[63] GYÉK 119. o.

Mielőtt a „lelkiismeret tűzpróbájának" eljárásrendjét megpróbálnánk végigkövetni, ezt az utóbbi citátumot egy más szempontból is szemügyre kell vennünk, különben nem lehet megbízható elméleti alapokkal szolgálni ahhoz az állításhoz, hogy a lelkiismereti ítélkezés valóban eltérő gondolati modellt képvisel, mint az *Alapvetés*ből ismert logikai ítélkezés. Jól látni ugyanis, hogy amikor Kant megváltoztatja a vizsgálandó *tárgyat* (amennyiben a maxima igaznak-tartása aktusa helyett az imputáció aktusát helyezi a vizsgálat fókuszába), akkor ezzel egyúttal megváltoztatja a vizsgálat *jellegét* is, és a kimutatásra váró ellentmondásnak immár nem logikai, hanem transzcendentális jelleget tulajdonít. Az *Alapvetés*nek sem példáiban (a logikai ellentmondások vizsgálataiban és állítólagos „leleplezéseiben"), sem a kategorikus imperatívuszról adott definícióiban nem lép színre az a szereplő, amely nélkül pedig *A gyakorlati ész kritikája*nak gondolati színpada már elképzelhetetlen lenne: az *idő*. Nem véletlenül, hiszen, mint köztudott, a kanti tudáselmélet koncepcióján belül a tapasztalat éppen időbeliségének meghaladhatatlansága okán lesz más és több, mint pusztán a logikai funkciók használata. Ennélfogva a logikán belüli ellentmondások sem lehetnek magának az időbeliségnek az ellentmondásai. Egy transzcendentális ellentmondás viszont szükségképpen és elsőrendűen az idő körül forgó viszály, hiszen ha az ész a magában való dolog valóságát benne akarja látni egy jelenségben, akkor ezzel éppen önnön *értelmi* határát kell átlépnie: az időbeliséget kell transzcendálnia.

Nos, a fenti idézet *A gyakorlati ész kritikája*nak azon fejtegetéseibe illeszkedik, amelyek éppen az időbeliség transzgresszusaként mutatnak fel egy jelenséget, a *megbá-*

nást, ezt „a morális érzület által előidézett érzetet”.[64] Amint a citátumból látható, itt Kant szerint az ész nem ismer el időkülönbséget, hiszen az ész bármikor idézze is fel az erkölcsileg kifogásolható cselekedetünket – egyfajta bennünk élő „vádlóként” –, mindenkor ugyanazt a fájdalmas érzetet fogja a tetthez kapcsolni. Vagyis bármilyen empirikus motívumok játszottak is bele egykori elhatározásunkba, és bármennyi idő telt is el a tett óta, mindezen mozzanatok időbeliségétől elkülönül valami, ami nem változó, tehát időtlen. Ez nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy az ész képes tanújelét adni egy érzetnek, amely az időben meghatározott jelenségektől függetlenül adott, hiszen nincs alávetve időbeli meghatározottságnak. Minthogy Kant – közvetlenül az idézett sorok előtt – a megbánás érzetére ugyanazt a fogalmat alkalmazza, a beszámításnak vagy számadásnak egyként fordítható Zurechnung fogalmát, mint amit később az imputáció aktusaként definiál, és ami a tettet faktummá teszi, ez nem hagyhat kétséget afelől, hogy amikor magának a faktumnak a vizsgálatára sort kerít majd a lelkiismereti ítélkezés eljárása, az nem lehet pusztán logikai ellentmondások vizsgálata, hanem szükségképpen transzcendentális jelleget kell öltenie: vonatkozásban kell állnia az idővel.

Ha a lelkiismereti ítélkezés mint abszolút autoritással felruházott, formális eljárás gondolati forrásvidékét keressük, akkor (a pietizmus tradícióján túl) talán annak megér-

[64] Érzett minőség lévén, mondható az, hogy a megbánás jelenség, maga a képzet okán még nem kellene, hogy az legyen. Mint ahogy nem jelenség az appercepció eredendő szintetikus egységének egyik „pólusa”, a minden értelmi mozzanatban benne rejlő, transzcendentális én-képzet sem.

tése felé kellene továbbhaladnunk, hogy a megbánás által reprezentált jelenségnek miben rejlik a hordereje egy praktikus modellt kereső filozófia számára. Mindazonáltal szeretném elejét venni egy félreértésnek. Minthogy a *filozófiai* jelentőség kérdéséről van szó, a megbánás horderejének vélelmezésével eszem ágában sincs a töredelmes bűnvallás prédikátorának beállítani Kantot. Annál is kevésbé, mert ez a beállítás a kanti erkölcsfilozófia lassú átrendeződésének, amely elsősorban a transzcendentális ítélkezés modelljének megváltozásában fejeződik ki, erősen teológiai színezetet adna, márpedig megítélésem szerint egy efféle, a felvilágosodás eszméi ellenében végrehajtott „teológiai fordulat" vélelmezése teljes mértékben elvétené a változás voltaképpeni értelmét. A kérdés másként vetődik fel, és másként is érdekes.

Egyfelől, Kant gondolkodásában van egy számára döntően fontos terület, ahol a hozadékok és hiányok egyenlege tulajdonképpen az egész kritikai időszak alatt, azaz az 1780-as évek folyamán végig *deficites*. Ez a terület a morális ítéletek kanonizációja. Itt vagy maga a moralitást célba vevő művelet hiányzik, amely ezt az egyetemes megítélést reprezentálná és garantálná *(A tiszta ész kritikája)*, vagy az „iránytű" nem működik jól, amelynek pedig egyenesen és tévesztethetetlenül csak a moralitást kellene a megítélés célkeresztjébe állítania *(Az erkölcsök metafizikájának alapvetése)*, vagy újra csak a célzás műveletével lesz baj, de már, minden tanácstalanságon túl, pontosan felismerve – miként az a legalitás és moralitás közötti distinkcióból kitűnik –, hogy az „iránytűknek" éppen a logikai elvű működése az, ami hibás és félrevisz *(A gyakorlati ész kritikája)*. Másfelől viszont, ebben az utóbbi műben feltűnik egy jelenség,

amelyben a morális törvény jelenvalósága bizonyos – hiszen az *faktuálisan* adott: a megbánás jelensége.[65] Ha valami egyáltalán sarokpontja lehet Kantnál az önmegfontolás új műveletének, az ennek a jelenségnek a közelében keresendő, hiszen eddig nem merült fel semmilyen más tanúsítvány, amely bizonyosan meglevőként igazolhatta volna előtte egy érzület igazlelkűségét.

Nem nehéz észrevenni, hogy a lelkiismereti ítélkezés mint művelet elve nem épül másra, mint ennek az igazolásnak az *inverzére*. A faktuális tanúsító erő ettől válhat az erkölcsi megítélés legfőbb instanciájává. Hiszen: ha valamely erkölcstelen tettünk emlékéhez, azaz *utólagos* meggondolásához mindig ugyanaz a fájdalmas érzet kapcsolódik (minthogy az nem áll az időfeltételek korlátozó uralma alatt), továbbá ha ezen érzet meglétéről vagy hiányáról közvetlen bizonyossággal kell hogy tudomásunk legyen, akkor elviekben nem lehet akadálya annak, hogy egy ilyen transzcendentális – időben nem változó – érzet meglétének vizsgálata egy tett *preventív* meggondolásában is helyet kapjon, sőt, főszerepet játsszon. Természetesen nem bánhatunk meg egy olyan tettet, amit még nem is követtünk el, viszont a tett végrehajtásától függetlenül, annak előtte is érezhetünk miatta szégyent, ha a tett szándékát magunkévá tettük ugyan, de időközben valami mégis ráébreszt minket annak alávalóságára. Úgy tűnik, a lelkiismereti ítélkezés pontosan ezt a kivételes helyzetet és pillanatot ragadja

[65] Ez nem az egyedüli eset a morális törvény valamilyen érzetben jelentkező manifesztációjára. *A fakultások vitája* Második szakasza ugyanilyen „jelnek" tartja a szabadság ügyéért érzett önzetlen lelkesedést és az érte vállalni akart áldozatot.

meg. Azt, amikor a megfontolás, amely (miként az az arisztotelészi *proairészisz*-fogalomból jól ismert)[66] szükségképpen előzetességben kell hogy végbemenjen, most mégis faktumként szemlélve, azaz az időben mintegy maga mögött hagyva vesz fontolóra valamit, és éppen így válik egy időben még csak eljövendő cselekedet regulációjává. A beszámítás aktusa az egyetlen, amely a tett tényleges lezajlásának idejét *megelőzően* is jelenvalóvá teheti a cselekedetet egy fokozhatatlan súlyú erkölcsi megítélés számára. Hogy miként, annak megválaszolását halasszuk az utánra, hogy végigkövettük a lelkiismereti ítélkezés processzusát.

6. A LELKIISMERETI ÍTÉLKEZÉS ELJÁRÁSRENDJE

Kant ezt a processzust, mint ismeretes, egy valóságos törvényszéki ítélkezés analógiájára gondolja el, benne a két legfontosabb szereplővel, a vádlottal és a bíróval. Jól felismerhető ebben a gondolati én-megkettőzésben – lelkiismeretében mindenki saját vádlója és egyúttal önnön bírája is, noha „ugyanaz az *ember* (numero idem)"[67] – *A tiszta ész kritikája* ideál-fogalmából és az *Alapvetés* törvényhozási analógiájából már ismert önszituálás, amellyel önmagunkat mintegy „belegondoljuk" egy intelligíbilis pozícióba. A *Vallás*-tanulmány az alábbi forgatókönyvet rögzíti a processzus eljárásrendjére nézve: „A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: *lelkiismeret az önmagán bíráskodó morális ítélőerő*; […] A lelkiismeret nem mint a törvény

[66] Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1112a.
[67] EM 555. o.

alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket…, hanem itt az ész önmagán bíráskodik, vajon a cselekedetek ama megítélését (hogy ti. azok helyesek-e vagy helytelenek) valóban a legteljesebb óvatossággal (Behutsamkeit) tette-e magáévá, s az embert tanúskodásra szólítja *önmaga ellen* vagy *mellett:* megtörtént-e ez vagy sem?"[68] Az ítélet ennek alapján születik meg. A legfontosabb elemmel, a *tanúságtételre* való felszólítással már találkoztunk a *Theodicaea*-cikkben, ott ezt a momentumot Kant egyfajta „benső eskü alatt tett vallomáshoz" hasonlítja. Ugyanez a mozzanat a következőképpen szerepel *Az erkölcsök metafizikájá*ban (kiemelve a vonatkozó tagmondatot): „Minden kötelességfogalom a törvény (mint morális szabadságvágyunkat korlátozó imperatívusz) által történő objektív kényszerítést tartalmaz, és a szabályt adó gyakorlati értelemhez tartozik; a tett mint a törvény alá tartozó eset belső *beszámítása* (Zurechnung) viszont (in meritum aut demeritum) az *ítélőerő* (judicium) dolga, *amely mint a cselekedet beszámításának szubjektív elve jogerősen ítél arról, hogy a beszámítás mint (törvény alá tartozó) tett vajon megtörtént-e vagy sem;* erre következik aztán az *ész* végkövetkeztetése (a bírói ítélet), vagyis a jogi hatás összekapcsolása a cselekedettel (az elítélés vagy felmentés)…"[69]

A tanúságtétel mozzanatának középpontba állítása jelentős változást hoz az önmegfontolás processzusán belül. Ahogy ezekből a leírásokból kitűnik (amelyekhez hozzávehetjük a *Theodicaea*-cikk már idézett passzusait), a lelkiismereti ítélkezés kulcsszereplője immár nem az értelem, és nem is az ész – miként mindkettő az volt az *Alapvetés* logi-

[68] *Vallás*, 342. sk.
[69] EM 553. sk.

kai modelljében, ahol az értelem határozta meg a maximát, annak belső ellentmondását pedig az ész tárta fel –, hanem ezek sajátosan reflektív képessége, az ítélőerő.[70] Ő szolgáltatja ugyanis a lelkiismeret perében a *koronatanút*. Ebben a perben az értelem a kötelezettség általános elvét képviselő vádhatóság szerepét tölti be (mindenkor eszünkben tartván a morális törvény szerinti cselekvés kötelességét), ám ebbéli ténykedése igazából elvonatkoztatható a konkrét cselekedet megítélésének érdemi aktusától, csakúgy, mint az észé. Ez utóbbi csak feltétlen hatalommal és tekintéllyel ruházza fel saját végzését (elegendő a jogi hatást összekapcsolnia a tettel). Az összekapcsolás jogosságát azonban – azaz: hogy a vád beigazolódott-e vagy sem – neki már nem kell érdemben mérlegelnie, minthogy az ítélőerő által megidézett koronatanú egyértelmű és kétségbevonhatatlan vallomása valójában már eldöntötte az esetet.

Miről tesz tanúságot ez a koronatanú? Egy tanúnak sem feladata, hogy jogilag minősítse a perben vitatott tényállást (az a bíróság dolga), ő csak annyit tanúsíthat a maga részéről, hogy valami megtörtént-e vagy sem: faktumot tanúsít. A kérdés, amire válaszolnia kell, pusztán annyi, hogy az ember (a „vádlott") vajon megtette-e *már* azt, amit éppen *most* tesz meg: megfontolta-e már, mégpedig a legteljesebb óvatossággal, hogy a leendő tettét vezérlő célzat vagy szán-

[70] Ez a változás, amely az ítélőerőt kitüntetett helyzetbe hozza, ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Kant – logikai értelemben – merőben új ítélkezési módot alkalmazna. A lelkiismereti ítélet eljárásrendjének három szereplője ugyanis jelen van már *A tiszta ész kritikájá*ban is: „Minden szillogizmust azzal kezdek, hogy az *értelem* segítségével elgondolok egy *szabályt (maior)*. Másodszor, az *ítélőerő* segítségével alárendelek a szabály feltételének egy *ismeretet (minor)*. Végezetül a szabály predikátuma alapján *a priori* módon, az ész útján *meghatározom* ismeretemet *(conclusio)*." TÉK 295. o.

dék felvállalható-e számára vagy sem. Nem azt kellett volna korábban megfontolnia és maga számára megválaszolnia, hogy a szándékát kifejező maxima morálisan helyénvaló-e. Ha meg is tette azt, tévedhetett benne, vagy ellenkezőleg, nem gondolkodott felőle, mégis vakon „tudhatta", hogy mi erkölcsös, és mi nem. Az ítélőerő koronatanújának pusztán arról kell tanúskodnia, és ebben nem tévedhet, hogy megtörtént-e valakiben a tett célzatának *saját* szándékként való elismerése: annak felvállalása, hogy a célzat a saját akaratából következik, és azt maradéktalanul kifejezi.

Ez a koronatanú tehát az imputabilitas, a *felróhatóság* lehetőségfeltételéből következő aktus megtörténte mellett vagy az ellen tesz bizonyságot. Arról vall színt, hogy az illető a szándékolt cselekedetet vajon *tetteként* veszi-e tekintetbe, azaz olyanként, amely saját elhatározását, szabad önkényét (Willkür) érvényesíti, és amelynél tudja, hogy mostani maradéktalan szabadságáért kész lesz majdan ugyanilyen maradéktalan felelősséggel tartozni. Amikor tehát valaki, önnön ítélőereje folytán, azzal a kérdéssel szembesíti magát cselekedetének véghezvitele előtt, hogy „én vagyok-e az okozója az adott eseménynek mint tettnek", akkor voltaképpen arról vall színt, hogy érvényesíthető-e vele szemben a beszámítás aktusa, amely – mint a valóságos perekben – minden további mérlegelést megelőz. (Ha ugyanis egy tett nem róható fel valakinek, akkor azért nem is ítélhető el.) Mármost ha éppen ez az aktus az, amely révén „a cselekvőt a hatás *szerzőjének* tekintjük", és ha a cselekvő igényt tart arra, hogy tettének célzata morálisan ne legyen kifogásolható, akkor mindenekelőtt ezt a morális beszámíthatóságát kell tanúsítania, vagyis hogy e célzat vonatkozásában úgy tekinti-e magát, mint noumenális okot,

causa libert. Ennélfogva ez a vallomás abban is dönt, hogy a szubjektum az adott célzata vonatkozásában *személynek* tekinti-e magát, hiszen „a személy (Person) az a szubjektum, akinek cselekedetei *beszámíthatók* (Zurechnung)”.[71]

Éppen ezért a lelkiismereti tanúságtétel kérdése úgy is megfogalmazható, hogy *te vagy-e*, akiről leendő tetted *után* bizonyossággal tudható, hogy *te voltál.* Ez ekvivalens azzal a kérdéssel, hogy megtetted-e azt, amit tetted célzatának *szabad* meghatározása tőled megkövetel. Az önmegfontolás processzusának alapkérdése a lelkiismereti ítélkezésnél nem az, hogy valaki egy adott tetténél „még” morálisan is megfontolja-e a szabadsága által „már” meghatározott célzatot. Ez a megfontolás és meghatározás Kant szerint egyetlen processzus mozzanata. Ennélfogva a fenti alapkérdés sem szólhat másként, mint hogy tettem célzatának önkényes, tehát szabad megválasztásában vajon tudatában vagyok-e, hogy mit is jelent szabadnak lennem, mert éppen ennek meggondolása a *voltaképpeni* morális megfontolás.

Igen fontos ösztönzést kaphatott itt Kant a sztoikus etikától, közelebbről, annak egyik lényeges distinkciójától. A sztoikusok pontosan látták ugyanis, hogy más a *szünkatatheszisz* (assensio), azaz ha egy propozíció egyetértésemmel találkozik, s más az *oikeioszisz*, azaz ha egy propozíciót a sajátoménak ismerek el.[72] Az előbbi egyetértés-ítélet (meg-

[71] Mindkét idézet: EM 317. o.

[72] A szünkatatheszisz fogalmához lásd Steiger Kornél: Mi a szünkatatheszisz? *Világosság*, 2003, 11–12. sz., 224. o.: „Az assensio az a mozzanat, amikor egyetértek egy racionális lénnyel az általa megfogalmazott propozícióban.” Az oikeioszisz fogalmához lásd Roberto Radice: „*Oikeiosis*”. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e pensiero, Milano,

fontolva a jóváhagyást – akár a Logosznak szól, akár a consensus omniumnak –, hogy valami igaz-e), az utóbbi üdvösség-ítélet (megfontolva a jóváhagyást, hogy valami üdvömre, javamra válik-e). Mindkét elismerés végbemehet egymással egybehangzó módon, de egymástól eltérően is. Egy cselekedetemet tarthatom a sajátomnak és egyúttal helyesnek, de el is háríthatom magamtól, mondván, a cselekedetem helytelen volt ugyan, de azt kényszerből vagy meggondolatlanul tettem, azaz nem sajátomként vállalva. Lehet a cselekedetem mások által morálisan helyesnek ítélt cselekedet, noha engem esetleg nem morális szempontok vezéreltek a döntésben vagy éppen meg sem gondoltam e tekintetben a dolgot, vagyis a szándék erkölcsössége vonatkozásában, amit a javamra írnak, nincs saját tettem (nincs benne érdemem). És végül, lehetséges ennek fordítottja is, ha a tettet a sajátomnak tekintem, ám azt a morál – legalábbis az adott morál – szempontjából kész vagyok helytelennek elismerni (ezzel találkozunk például a nietzschei visszatérés-gondolat pragmatikájánál).

Ha ezt a különbségtételt figyelembe véve gondolkodunk tovább az eddigieken, akkor nyilvánvaló, hogy az ítélőerő követelte tanúságtétel az oikeioszisz megtörténtét vagy hiányát bizonyítja, azaz a célzat *sajátomként* való felvállalását, és nem a szünkatatheszisz aktusát. (Ez utóbbira nézve, mint emlékezhetünk rá, Kant többször hangsúlyozza, hogy a célzat helyességét az értelem hivatott megítélni, nem az ítélőerő.) De mit dönt el valójában, ha magamat

2000, 162. o.: „A tó próton oikeion a sztoában kezdett az oikeioszisz voltaképpeni és közvetlen tárgyának jelölésére szolgálni: hogy egy élőlény számára mik a legfőbb javak, melyek elsajátítására törekszik."

imputábilissá nyilvánítom, azaz ha célzatom felvállalását a belső törvényszék előtt preventíve saját döntésemnek ismerem el? Továbbá, morális értelemben miként és milyen alapon lesz *univerzális* megítélője az ebbéli „igen" vagy „nem" a célzat megválasztásának, utóvégre mégiscsak egy kanonizációs eljárás kidolgozására megy ki a játék? Hiszen el is intézhetjük a dolgot egy vállrándítással, mondván, hogy az én tettem mindig a sajátom – vagy ellenkezőleg, hogy sohasem az –, amivel egy csapásra érvénytelenítettük Kant opcióit, hiszen mindkét eset kizárja, hogy egy ilyen elismerés *szabályozó* elve lehessen egy adott regulációnak. Vagy azzal az ellenvetéssel is túltehetjük magunkat az ítélőerő tanúsító aktusának komolyan vételén, hogy az erkölcsiség objektív kritériumainak föllelését (márpedig a kanonizáció tétje ez) nemcsak hogy tévedés egy bevallottan szubjektív elvtől, a beszámítás elvétől várni, de egyenes ostobaság.

Mindkét ellenvetés figyelmen kívül hagyná, hogy Kant miért éppen *meggyőződést* adó megbizonyosodási eljárásokként kezeli a kanonizáció gyakorlatait, és így a lelkiismereti ítélkezést is. Ott van szükség meggyőződést szerezni, ahol tudást szerezni nem lehet, de fontos, hogy a hivés a lehető legszilárdabb talajon álljon, azaz ne csak vélekedés dolga legyen. Az erkölcsiség objektív kritériuma tehát nem is várható mástól, mint valamilyen szubjektív elv univerzalizálhatóságától, kiváltképp azután, hogy morális indikáció céljára alkalmatlannak bizonyult a maximavizsgálat módszerének – a logikától elirigyelt és kölcsönzött – álobjektivitása. Kant szerint lelkiismerete mindenkinek van (más kérdés, hogy hallgat-e rá valaki vagy sem), és ez az adottság nem enyészik el az időben (más kérdés, hogy idővel csök-

ken-e a befolyása valakiben vagy éppen növekszik). Ennélfogva ameddig az eszes lény észhasználatra, vagyis tudásra (Wissen) képes, addig képesnek kell lennie a meggyőződés-vizsgálat morális kompetenciájú változatára, a „lelkiismeretre" is (Gewissen). Tehát nem lehet *elvi* akadálya az ezt célba vevő eljárás univerzalitásának.

Ami pedig az első ellenvetést illeti: ha Kant tudáselméleti megfontolásait emlékezetünkbe idézzük, akkor beláthatjuk, hogy akár determinista valaki, akár szolipszista, egy vonatkozásban irigylésre méltóan „sokat tud": vagy azt véli tudni, hogy tette soha nem lesz képes tisztán önmaga által meghatározott (saját) tett lenni, vagy azt, hogy soha nem tud nem az lenni. Kant szerint viszont az emberi ész éppen azért kényszerül rá, hogy a moralitás elérhető bizonyosságaira nézve a meggyőződés megszerzésének *kísérleteiben* gondolkodjon és ilyen-amolyan próbatételekkel szerencsétlenkedjen, mert számára nem adatott meg a könnyűség, hogy efféle vélelmek a tudás magaslatára emeljék, ahonnan aztán kedvére gyönyörködhet önnön bölcsessége távlataiban. Hogy egy tettét az ember saját tetteként *tudja-e* elismerni (hogy képes-e szabadnak találnia magát benne), az, sajnos vagy szerencsére, mindig lehetséges, de erről semmilyen tudás, számítás vagy következtetés nem biztosíthatja előre. Sőt, a kanti erkölcsfilozófia záródarabja, *Az erkölcsök metafizikája* oda lyukad ki, hogy ami efelől utólag megtudható, az sem bizonyíték.

De térjünk vissza a lelkiismereti ítélkezés fénykorához, amikor az általa megszerezhető morális meggyőződésnek még bizonyosság-fedezetet tulajdonított Kant.[73] És együt-

[73] Hogy a meggyőződésre való alkalmasság ellenére mennyire nem széles

tal térjünk vissza ahhoz a függőben hagyott kérdéshez is, hogy a beszámítás aktusát tanúsító megfontolás (amely, mint láttuk, valójában oikeioszisz-ítélet) mennyiben lehet alapja valamilyen univerzális erkölcsi regulációnak. Amit ennek meggondolásához figyelembe kell venni, az a lelkiismereti ítélkezés talán legsajátabb mozzanata: a tanúságtétel *módja*. A lelkiismeret színe előtt lezajló bíráskodás, mint írja Kant, „vétek és vétlenség fölötti ítélkezés".[74] A beszámítás aktusát lehetővé tevő (preventív) megfontolás egy feltétlen hatalmú bíró előtt történik meg, akit egy „rendkívül szigorú személynek gondolunk el", mégpedig „félelemmel elegyes tisztelettel",[75] hiszen a vétkességet vagy vétlenséget kinyilvánító döntése *úgy veendő*, mint ami az embert üdvösségre vagy kárhozatra ítéli. A lelkiismereti tanúskodást a „vádlott" teszi önmaga mint „bíró" színe előtt, tehát nyilatkozata nem a bíróság tájékoztatása valaki másnak a tettéről, hanem egyetlen és végső próbatételként tett vallomás – önmagáról. Kant nem véletlenül hasonlítja ezt „egy belső eskü alatt tett vallomáshoz" a *Theodicaea*-cikkben, amelynek hitelességéhez mintegy kezességet kell vállalnunk „mindenre, ami szent és drága" előttünk. Az igazlelkűséget (a morális törvény számunkra való feltétlenségét) bizonyító tanúságtétel e kockázat „súlyos föltétele-

értelemben veendő ez a remélt bizonyosság már ekkor sem, arra lásd a *Vallás*-tanulmány egyik helyét: „A jó és tiszta érzület (amit a minket irányító jó szellemnek nevezhetünk), amelynek tudatában vagyunk, magával hozza az állhatatosságába és szilárdságába vetett bizalmat (parakletos), ha ballépéseink következtében aggódnánk állhatatossága felől. Véleményünk szerint az ember számára e tekintetben bizonyosság (Gewißheit) nem lehetséges és nem is üdvös." 203. o.

[74] *Vallás*, 294. o.

[75] EM 545., 554. o.

zésének" terhével történik meg: az önmagunk által magunkra vont kárhozatéval. Jellemző Kantnak a lelkiismereti ítélkezés egyik példájához fűzött megjegyzése: „Annak, aki elég kevély azt mondani, hogy *átkozott* (verdammt) *az*, aki nem hiszi becses igazságként ezt vagy azt a történeti tanítást, azt is ki kellene tudnia mondania: *átkozott legyek*, ha nem igaz, amit itt elbeszélek nektek."[76] Ez a fenyegetettség ad értelmet a korábban idézett diktumnak, hogy az igazlelkűség hiánya „önmagában véve kárhozatos" (an sich verdammlich).

A kategorikus imperatívusz eljárása (az *Alapvetés*ben) *logikai* modellt követ, a lelkiismereti ítélkezés ellenben a „megerősítő esküvés" (juramentum assertorium) *tanúsítási* modelljét érvényesíti önnön ítélő eljárásának műveleti alapjaként. (Ezen kizárólag belső eskü értendő, minthogy Kant a külső, nyilvános eskütétel kényszerének, a tortura spiritualis bármely formáját nemcsak megengedhetetlennek tartotta, de szégyenletesnek is.)[77] Az *Opus postumum* egyik jegyzete még egyértelműbben köti össze a megerősítés és a lelkiismeret fogalmát: „Juro: i. e. per deum testem affirmo. Nem annak vagyok tudatában ily módon, hogy az Isten minden további nélkül *létezne: Lelkiismereti kérdést csinálok belőle magamnak;* ha nem mondok igazat, neveztessek hazugnak."[78]

Miért lehet lényeges itt az eskü megerősítő típusának hangsúlyozása? Az asszertorikus eskü, a megerősítő esküvés *meghatározására* nézve annyiban jelent többet az ígé-

[76] *Vallás*, 347. o.
[77] Lásd TFI 160. o., EM 408. sk.
[78] OP 148. o.

reteskünél, a fogadalomnál (juramentum promissorium), hogy egy tény megerősítését jelenti, és nem csak egy ígéretét.[79] *Hatása* pedig annyiban erőteljesebb, hogy Kant szerint képes „jobban mozgásba hozni" a lelkiismeretet, minthogy nem ad helyet az események előreláthatatlanságára hivatkozó utólagos kifogásoknak.[80] Bár a történészek véleménye megoszlik abban, hogy a megerősítő esküvés volt-e az eskü legeredetibb formája, mindenesetre a görög mitológia „nagy esküje" (mégasz horkosz), amit az istenek a Sztüxre tettek, ilyen eskü volt.

A görögök eredeti felfogása szerint az eskü „*démonikus* karaktert" viselt magán, és az azonnali istenítélet képzetével kapcsolódott össze: aki hamisan esküszik, az meghal. Még a halhatatlanoké, az „istenek esküje" is egyfajta halálesküneк számított, különben nem a Sztüx vizére esküdve kellett volna vallomást tenniük. Az eskü démonikus karakterének lényege, hogy – „Erisz gyermeke" lévén, mint Hésziodosz írja – nem jár semmiféle jutalom a megtartásáért, csak félelem kíséri megtörése miatt, félelem az Erünniszek bosszújától és az átoktól, amely mindazok fejére hull, akik megsértik az eskü szentségét. A középkori német városok joggyakorlatában kiváltképp fontos szerepet töltött be az eskü, hiszen aki egy város polgára akart lenni, annak esküvel kellett kötelezettséget vállalnia, hogy a város autoritását elfogadja, a városközösség tehát egyben esküdtek közössége (Eidgenossenschaft) volt, és ennek az

[79] A különbségtétel meghatározása Rudolf Hirzel *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (Leipzig, 1902) című művéből való, aki ezen eskütípusok megkülönböztetői között – Kant mellett – felsorolja még Grotiust, Pufendorfot, Hobbest és Trendelenburgot.

[80] EM 409. o.

eskünek az érvényét időről időre meg kellett erősíteni (coniuratio reitirata). Konkrét vád esetén a vádlott egyfajta megerősítő esküvéssel tartozott ártatlanságáról tanúságot tenni, ezt volt a tisztítóeskü (Reinigungseid) vagy igazságeskü (Wahrheitseid), amelyet – „démonikus karakterének" megfelelően – arccal északnak, a holtak birodalma felé fordulva kellett megtenni. Közelebb lépve Kant filozófiájához: mint azt Wilhelm Ebel megjegyzi, eredeti jelentését tekintve maga a kötelesség szó, a Pflicht is az ígéret, elígérkezés, valami melletti *kiállás* szavából fejlődött ki. Azzal pedig, hogy a polgári kötelezettségek egyúttal esküdt kötelességek is voltak (Eidpflichten), az eskü és a kötelesség fogalma identikussá vált.[81] Mindehhez érdemes hozzávennünk a kanti erkölcsfilozófia másik kulcskifejezését, a Wahrhaftigkeit terminust, hiszen eredetileg a wahr szó hitelesség, feddhetetlenség értelmet hordozott, és ebből nyerte el mai alapjelentéseit – ezért is lehetett az esküformulák kifejezése.[82]

Az igazlelkűség meglétét elbíráló lelkiismereti ítélkezés az asszertorikus eskü adta tanúsítási modellre épül. Ez egyszersmind azt jelenti, hogy az önmegfontolási processzus formalizálhatóságának és univerzalizálhatóságának nem könnyű kérdését is egy meghatározott *tradíció* összefüggésében kell szemügyre vennünk. A kérdés azért nem könnyű, mert Kant saját formalizmus-fogalmát logikai alapokon nyugvónak tekinti, ennélfogva bármilyen más (például történeti) összefüggést csak empirikus érvényűnek is-

[81] Wilhelm Ebel: *Der Bürgereid – als Geltungsgrund und Geltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar, 1958, különösen 127. és 158. skk.

[82] Mesterházi Miklós fordítása a Wahrhaftigkeitra, az igazlelkűség, emiatt is telitalálat; a magyarban „igaz lelkünkre" esküszünk.

mer el. Ennek ellenére nem tartom kizártnak, hogy etikájának formális volta több joggal igazolható egy bizonyos tradíció nem-logikai összefüggésrendszerén belül, mint egy logikai kontextusban, ahol az, mint láthattuk, csak igen mérsékelt sikerrel tehető meg. Noha Kant élesen elutasította az eskü és hitvallás bármiféle külső erők által kikényszerített (inkvizíciós, tekintélyelvű stb.) formáját, mégis olyannak kellett tartania magát az eskü intézményét, amely a megbánás jelenségéhez hasonlóan képes rá, hogy egy *feltétlen viszony* reprezentálója legyen *mindenkinél*. Megítélésem szerint Kant lelkiismereti ítélkezése a megerősítő esküvésben találta meg egy formális és univerzális pragmatika legbensőbb mozzanatát, azt az immár nem-logikai műveleti formát, amely alkalmas a morális törvénnyel szembeni szubjektív viszony (az érzület) feltétlen vagy nem-feltétlen minőségének kimutatására.

Az, amit valakinek meg kell erősítenie (asszertorikus esküvel) a lelkiismeret ítélőszéke előtt, nem más, mint a beszámítás faktuma, vagyis hogy a legteljesebb óvatossággal megtörtént-e az a meggondolás, amellyel az illető szabad személyként, saját tettének kizárólagos okaként vállalja magára a még csak most megteendő cselekedetének maximáját. Ez annyit jelent számára, hogy a felületes szándékoltságban rejlő affirmációt, azaz adott maximája hallgatólagos és esetleg meg nem gondolt felvállalását most az elképzelhető legszigorúbb ítélőszék előtt kell manifeszt módon, asszertorikus esküvel megismételnie. A transzcendentális ítélkezés koncepciójának talán ez a legszellemesebb pontja: az erkölcsi meggondolás múltbeli megtörténtének ténykérdését ugyanis nem lehet e meggondolás jelenbeli végrehajtása nélkül megválaszolni – és utóvégre

nincs is más rendeltetése e különös ítélkezés gondolatának, mint hogy erre a számvetésre, ha máskor nem, legalább *most* sor kerüljön. (A „Tudom, hogy szándékolt maximámmal még nem álltam oda lelkiismeretem színe elé, így hát sejtelmem sincs, hogy az erkölcsileg helyénvaló-e" nyilatkozatnak ugyan volna értelme, csak annak nincs, hogy ez akkor tétessék, midőn éppen színt vallunk róla lelkiismeretünk színe előtt, hogy tervbe vett szándékunk elfogadhatóságát megerősítjük-e vagy sem. Az elfogadhatóság felől ugyanis *ekkor* már nem lehetünk tájékozatlanok.) A tanúságtétel alól tehát nem lehet kibúvó, mert az elfogadás faktumának megtörténtét vagy hiányát mindenkinek bizonyossággal kell tudnia, meggyőződést (bizonyosságot) hazudni pedig egyet jelent az igazlelkűség sérelmével, az erkölcstelenséggel. Az ítélkező bíró kérlelhetetlen, hiszen nem számít be érdemet,[83] és az ítélet alapjául szolgáló eskü is feltétlen súlyú: a hamis esküvés az önmagunkra kimondott átokkal ér fel. Ha valaki szándékának manifeszt megerősítésétől visszariad, az a maxima tarthatatlanságáról szóló ítéletet vonja maga után, amely végleges és megfellebbezhetetlen, tehát kategorikus parancsolat. Minthogy az ítélkezés elve, amely ennek a kárhozattal fenyegető belső esküneк a tanúságtételén alapul, nem függ a maxima konkrét tartalmától és *elvileg* mindenki képes ennek feltétlen érvénye szerint ítélni, ezért (és ennyiben) az elv formális és univerzális jellegű.

[83] Lásd a *Vallás*-tanulmány megkülönböztetését a tulajdonképpeni bírónak tekintett Isten ítélete és a szeretetnek tekintett Isten ítélete között: az utóbbi beszámíthat érdemet, az előbbi viszont (mint a Szentlélek ítélete) nem. *Vallás*, 294. sk.

A logikai modell mellett ez a tanúsítási eljárás az önmegfontolás kanti processzusának másik „tiszta" modellje – mondhatni: a transzcendentális ítélkezés *voltaképpeni* modellje –, amelynek világos áttekinthetőségét nem szeretném most megzavarni a problematikusságát illető kérdések sietős és hevenyészett felvázolásával. E kérdések jó része nem volt ismeretlen Kant előtt sem. A tanúsítási modellt *egészében* érdemes megítélni – tétjével, teoretikus hozadékával és gyakorlati dilemmáival együtt –, egy külön fejezet keretében, hogy aztán ezek fényében vehessük szemügyre a transzcendentális ítélkezés problématörténetét lezáró mű, *Az erkölcsök metafizikája* koncepcióját: a történet végét.

7. A TANÚSÍTHATÓSÁG MINT PROBLÉMA

Ha visszatekintünk az *Alapvetés*ben látensen jelenlevő törvénykezési analógiára, akkor jól látni, hogy az mely pontokon előlegezi a transzcendentális ítélkezés tanúsítási modelljét. Kezdeményét jelenti mindenekelőtt abban, hogy (1) a szubjektum és a maxima viszonyának vizsgálatára irányul, az önmegfontolás pedig (2) egy sajátos gondolati ön-megkettőzésen keresztül történik meg, amely révén az abszolút törvényhozó pozíciójából kell megítélnie mindenkinek, hogy (3) kivételt tehet-e az adott maximájával. A lelkiismereti ítélkezés annyiban tartalmaz többet ennél a törvénykezési gondolatnál, hogy e mozzanatokkal *kongruensen* jeleníti meg a vizsgálandó objektumot (a beszámítás faktumát) és a vizsgálati módot (az asszertorikus eskü adta tanúsítást), nem velük egybeilleszthetetlenül, átengedve a logikának mind az objektum, mind a módszer meghatáro-

zását. Röviden: manifesztté teszi a tanúságtételt mint az ítélet meghozatalának döntő aktusát. Az említett mozzanatok közül az első kettő triviálisan jelen van a későbbi tanúsítási modellben. A harmadikat viszont nemcsak azért érdemes alaposabban szemügyre venni, mert ezt a kapcsolatot még nem igazoltuk eddig, hanem azért is, mert közelről érinti az emberben lakozó „gyökeres rossz" (Radikalböse) tézisét, amely nem kevésbé hírhedett gondolata Kant erkölcsfilozófiájának, mint a hazugság feltétlen tilalmának tétele, és nem is kevésbé esélyes rá, hogy megmosolyogtató legyen.

Ami a kapcsolat igazolását illeti, ez igen egyszerű. Kant írja a *Vallás*-tanulmányban: „az a tétel, hogy az ember *rossz* (böse), semmi mást nem jelenthet, mint hogy tudatában van az erkölcsi törvénynek, mindazonáltal fölvette maximájába az attól való (alkalmi) eltérést".[84] Ez éppen a kivétel meghatározása, pontosan olyan módon, ahogyan azzal már találkoztunk. Nem mintha ez a rossz, pontosabban *gonosz* hajlandóság „az ember nem-fogalmából (az ember egyáltalán mint ember fogalmából) kikövetkeztethető lenne", szól az idézet folytatása, ám azt mégis „*szubjektív szükségszerűséggel* mindenkiben, még a legjobb emberben is *feltételezhetjük* (voraussetzen)". (Kiemelések tőlem – *H. O.*) Mi tehát a státusza a „gyökeres rossz" tételének? Minthogy ta-

[84] *Vallás,* 161. o. Ezzel egybehangzik *Az erkölcsök metafizikája* álláspontja is, amennyiben Kant szerint a kötelességben rejlő kényszer nem szentekre, hanem „az *emberekre* mint *eszes természeti* lényekre vonatkozik, akik elég szentségtelenek ahhoz, hogy mégiscsak kedvük támadjon megszegni az erkölcsi törvényt, noha maguk is elismerik tekintélyét, s még ha követik is, azt *nem szívesen* (hajlamaik ellenállása mellett) teszik". EM 492. o.

pasztalati ítélet nem lehet,[85] azt pedig, hogy analitikus ítélet legyen, éppen most zárta ki Kant, ennélfogva szilárd, ám immár bevallottan bizonyítatlan alapulvétele csak valamilyen gyakorlati rendeltetésű *előfeltételezés* (posztulátum) formáját öltheti. A posztulátum-fogalmat itt kanti értelemben használom: „A *posztulátum* a priori adott gyakorlati imperatívusz, amelynél is lehetőségének magyarázatára (és ezzel együtt: bizonyítására) nem vagyunk képesek. Nem dolgokat posztulálunk tehát, vagy valamilyen tárgy általában vett *létezését*, hanem csak valamely szubjektum cselekvési maximáját (szabályát)."[86] A posztulátum tehát nem prezentatív tézis, amely valamilyen objektív dolgot (létet) jelenít meg, hanem performatív aktus: mindig a szubjektum valamilyen önszabályozó elvét rögzíti. Arra, hogy Kant rendre ilyen értelmű előfeltételezésként veszi saját tételét, és nem antropológiai vagy teológiai belátásnak, elég két további példa: „Ha a maximák legfőbb szubjektív alapját romlottnak tételezzük (verderbt vorausgesetzt wird), akkor erre [ti. a gyökeres rossznak emberi erővel, a jó maximák révén történő kipusztítására – *H. O.*] nem kerülhet sor; egyidejűleg azonban lehetséges kell legyen e hajlandóság *alávetése*, hiszen az emberben mint szabadon cselekvő lényben van jelen." „[A] jóravalónak teremtetett morális adottságunk erkölcsi kifejlesztésénél nem indulhatunk ki önnön természetes ártatlanságunkból, hanem ama *előfeltevéssel* (Voraussetzung) kell kezdenünk, hogy a maximák

[85] Lásd a *Vallás*, 169. o. lábjegyzetét: „A tapasztalat… soha nem tárhatja fel az önkénynek (szabad döntésnek) a törvényre vonatkozó legfőbb maximájában a rossz gyökerét, ez ugyanis, mint *intellígibilis tett*, minden tapasztalatot megelőz."

[86] *Verkündigung*…, 411. o.

elfogadásakor az eredeti erkölcsi adottság ellen hat önkényünk (Willkür) gonoszsága, s mivel e hajlandóság kiirthatatlan, szakadatlanul küzdenünk kell ellene."[87]

A kérdés ennélfogva nem az, hogy Kant mi okból tartja az embert „gyökeresen rossznak", hanem hogy mi *célból* feltételezi ilyennek. Megítélésem szerint ennek indokai Kant azon törekvésében keresendők, hogy a transzcendentális ítélkezés hatályát világosan meghatározza. Már *A gyakorlati ész kritikájá*ban megjelenik a különbségtétel a Willensbestimmung és a Willensgesinnung, vagyis az akarat formális meghatározása és érzületi meggondolása között.[88] És még ha ott fölöttébb kifejtetlen és bizonytalan is marad ez a distinkció, mégis megjelenik vele az *igény*, hogy a megítélésnek éppen ez utóbbi legyen az igazi tárgya. Ez az ítélkezés nem pusztán az egyes maximát ítélhetné meg annak vélt morális értékében, hanem ezen keresztül a szubjektum érzületének erkölcsi minőségét is. Vagyis elérhetné, hogy e szubjektum ne csak a morális törvény betűje szerinti cselekvőként (bene moratus) ítéltessék meg, hanem a törvény szellemének megfelelő cselekvőként is (moraliter bonus).[89] Az embernek igazából cselekedetei moralitását kellene megítélnie, nem csak azok legalitását, és a morális törvényhez való legbensőbb viszonyáról kellene ítéletet mondania, nem csak ennek a viszonynak az eseti megnyilatkozásairól. Nos, alighanem ennek a *kiterjesztésnek* a meghatározásában és posztulatív megalapozásában játszik kulcsszerepet az emberben lakozó „gyökeres rossz" előfeltételezése, és nem

[87] *Vallás*, 167., 184. sk.
[88] GYÉK 82. sk.
[89] A megkülönböztetésre lásd *Vallás*, 158. sk.

egy eddig hiányzó ontológia irracionális talapzata tűnik fel benne.[90]

Transzcendentális ítélkezés arról folyhat, ami megtörtént vagy nem történt meg, vagyis egy tett faktumáról, és nem érzésekről vagy puszta kívánságokról – ezt már beláttuk. De szó lehet-e faktumról a fenti, kiterjesztett értelemben? Másként feltéve a kérdést: beszélhetünk-e (bármilyen vonatkozásban) erkölcsi tettről a törvényhez való viszonyunk egészének a meghatározásában? Kant értelemszerűen abból indul ki, hogy „csak az lehet erkölcsileg (tehát felróhatóan) rossz, ami saját *tettünk*". Az világos, hogy a cselekedeteknél már a szándékoltságnál vizsgálat alá vonható egy olyan tett, nevezetesen a beszámítás aktusa, amelynek megtörténte tanúsítható és elmulasztása felróható. Ezzel nyilvánítja valaki önmagát egy abszolút ítélő hatalom előtt számadásra készznek az adott cselekedet vonatkozásában, azaz olyan személynek, aki saját cselekedetei felett autonóm módon rendelkezik, vagyis aki szabad – hiszen ura saját tetteinek. Mármost miféle tett volna az, amely a szándék-affirmáció faktumánál eredendőbb módon jelenne meg faktumként, mintegy a számadásra való *készség* általános meghatározójaként?

A rosszra való hajlandóság fogalmán, írja Kant, „az önkény (Willkür) szubjektív meghatározó alapját értjük, amely *minden tettet megelőz*, következésképpen maga még nem tett". Hogy mégis tettként lehessen számításba venni, ehhez magának a tett fogalmának a kitágítására van szük-

[90] Ez utóbbi elképzelés integráns része a fájdalmasan korán eltávozott Vidrányi Katalin – megítélésem szerint elhibázott – koncepciójának Kant „második fordulatáról".

ség, és Kant pontosan ezt teszi az idézet folytatásában: „A tett egyáltalán mint tett kifejezés azonban egyaránt érvényes a szabadság ama használatára, amely által a legfőbb maximát (a törvénynek megfelelően vagy azzal ellentétesen) önkényünk (Willkür) részévé tesszük, s arra, amelynek során magukat a cselekedeteket (tartalmuk, azaz a döntés objektumainak tekintetében) e maximának megfelelően megvalósítjuk. *A rosszra való hajlandóság az első értelemben vett tett* (peccatum originarium), s egyben formális alapja minden második jelentésben vett törvényellenes tettnek, amely tartalma szerint áll szemben azzal, és bűn (peccatum derivatum) a neve; az első vétek megmarad, még ha a másodikat (nem magából a törvényből származó mozgatórugó nyomán) teljességgel elkerülnők is. *Amaz intellígibilis tett*, amely csupán ész által ismerhető meg, minden időbeli feltétel nélkül, emez érzéki, empirikus, az időben adott (factum phaenomenon)."[91] (Kiemelések tőlem – *H. O.*)

Az, amit ennek az intellígibilis tettnek állítólag véghez kell vinnie, az önkénynek („szabad döntésnek")[92] mint a maximák szubjektív és formális *alapjának* meghatározása.

[91] *Vallás*, 159. sk.

[92] Kant mind a *Vallás*-tanulmányban, mind *Az erkölcsök metafizikájá*ban különbséget tesz akarat (Wille) és önkény (Willkür) között. „Az akarat a törvények, az önkény a maximák forrása", írja az utóbbi Bevezetésében, EM 320. o. Az önkény közvetlenül a cselekvésre vonatkozó vágyóképesség, amely az adott cselekvésnél tudatában van annak, hogy meg tudja teremteni vagy el tudja érni a vágy objektumát. Az akarat viszont nem közvetlenül a cselekvésre vonatkozik, ő az önkény meghatározásának alapja, amely éppúgy magában foglalhatja az önkényt, mint a kívánságot (amit nem kísér az a tudati aktus, hogy az objektumot magunk el tudjuk-e érni). Az akarat maga a gyakorlati ész. Vidrányi Katalin kiváló fordítási javaslata a Willkürre a „szabad döntés", amely – igaz, a körülírás jóvoltából – sokkal pontosabban és érdemlegesebben adja vissza a szó kanti értelmét, mint amit az „önkényből" kihallunk.

A meghatározás itt nem az önkény (Willkür), hanem az akarat (Wille) számadási aktusának lehetőségfeltételére vonatkozik: nem a maximák, hanem a törvények forrására. Ez annyiban különbözik a beszámításnak az egyes cselekvéseknél érvényesítendő módjától, mint amennyire különbözik annak meggondolása, hogy mi a morális tartalma egy adott maximának attól a kérdéstől, hogy egyáltalán mennyi készség lelhető fel valakiben a lelkiismereti önvizsgálathoz. Mármost ha valóban faktum (tett) volna az, aminek folytán a kötelesség elvét, vagyis „a legfőbb maximát… önkényünk részévé tesszük", miként Kant írja, akkor az ebbéli (általában vett) készségünk *meglétére* nézve éppúgy előállhatna ama kötelezettségünk, hogy tudatában legyünk az imputabilitas, a felróhatóság kívánalmának, miként az előállt az egyes maxima felvállalhatóságának szigorú meggondolásakor. De hogyan lehetséges közvetlenül a jó vagy gonosz akaratra való készség meggondolására és választására *szabadnak* tételezni az embert (hiszen ami nem áll szabadságában valakinek, arra nézve nincs kötelezettsége sem, amely felróható volna neki)?

Efféle egyetemes, erkölcsi-habituális mivoltunkra, személyiségünk *egészére* közvetlenül vonatkozó (kierkegaard-i értelemben: egzisztenciális) választás nem létezik Kant számára. Álláspontja szókratikus: a jellem egészének nincs faktuma, ami megítélhető lenne (ilyen csak megnyilvánulásainak van cselekedeteinkben). Mi több, idéztem tőle, hogy „a jó és tiszta érzület" tudatára nézve „bizonyosság nem lehetséges és morálisan nem is üdvös".[93] Nem beszélve arról, hogy Kant szerint csak az önkény és a tiszta ész

[93] *Vallás*, 203. o.

lehet szabad, maga a törvényre irányuló akarat azonban nem nevezhető sem szabadnak, sem nem-szabadnak.[94] Más felé kell tehát elindulnunk. Említettem, hogy Kant szerint a morális rosszat nem az jelenti, hogy a rossz hajlandóság megvan az emberben, hanem az, hogy kész annak engedni (kivételképpen), azaz hajlandónak mutatkozik rá, hogy a maximájába felvett ösztönzők „erkölcsi sorrendjét"[95] *megfordítsa*. Ha így cselekszik valaki, attól még tettei lehetnek éppen legálisak, viszont morális értékük semmis, minthogy az illető arról tesz bizonyságot ily módon, hogy „a bűn hiányát úgy értékeli, mint az érzületnek a kötelesség törvényével (az erénnyel) való összhangját". Ez „az emberi szív gyökeres eltévelyedettsége" Kant szemében, amely oly gyakran jár együtt a nyárspolgár lelki nyugalmával – aki a morális törvény színe előtt azzal igazolja magát, amihez voltaképpen csak gyáva volt vagy amiben csupán szerencséje segítette –, vagyis „az emberi szív ama bizonyos álnokságával (dolus malus)".[96]

Az, hogy Kant az intelligíbilis tettet (mint a „rossz gyökerét") a *szabadság* sajátos aktusának tünteti fel, komoly változást jelent. Korábban láttuk, hogy az önmegfontolás processzusában a „szabad" mindig azt is jelentette: „morális". A „gyökeres rossz" előfeltételezésében viszont az rejlik

[94] Lásd ismét *Az erkölcsök metafizikájá*nak bevezetőjét, amely világosan leszögezi, hogy a tiszta ész által meghatározható önkény az emberben szabad, ez a szabadság pedig negatív (függetlenség az érzéki ösztönzők általi meghatározottságtól), míg a tiszta észnek a szabadsága pozitív (mint képességé, hogy önmagáért valóan gyakorlati legyen) – az akarat ellenben nem nevezhető sem szabadnak, sem nem-szabadnak, minthogy nem cselekedetekre, hanem a gyakorlati ész törvényhozására irányul. EM 306., 320., 332. o.

[95] *Vallás*, 166. o.

[96] *Vallás*, 168. o.

benne, hogy az ember szabadsága egyaránt forrása minden méltóságának és méltatlanságának. Ezzel az ész puszta (logikai) használata után a szabadság aktusa is megszűnt *önmagában* morális fundamentum lenni. (Ez a háttere egy másik, teoretikusan nem kevésbé nagy horderejű változásnak. Az *Alapvetés* az erkölcsiség fogalmát a szabadság eszméjére vezette vissza, a *Vallás*-tanulmány azonban éppen ellenkezőleg, a szabadságot immár a morális törvényből származó fogalomnak minősíti.)[97] Az ember szabad a jóra (hallgathat a lelkiismerete hangjára), de szabad arra is, hogy önkényét kötelességellenes módon határozza meg, és úgy hozza meg „szabad döntését", hogy közben vonakodik *elismerni* belső törvényszéke feltétlen illetékességét saját boldogságára vagy üdvösségére nézve. Hiszen legyen bár a lelkiismeret mint belső törvényszék autoritása az ítélet kimondása pillanatában mégoly feltétlen, miért érezné okvetlenül szükségét bárki is, hogy e szigorú törvényszék előtt önmaga terhére vádat emeljen (ami nélkül nincs önmegfontolás), aztán pedig a végzést kedve és hajlandósága ellenében foganatosítsa (ami nélkül viszont értelme nincs az önmegfontolásnak)?

A „Radikalböse" posztulátuma kimondja, hogy ez az ember „műve", azaz eredendő tettének tekintendő, eltévelyedésnek, amely kitéphetetlenül benne lakozóvá teszi a gonosz hajlandóságot. De nem önmagában ez a hajlandóság teszi az embert gonosszá, hanem az, ha valaki enged neki. Kant szerint tehát az ember eredendő képessége az is, hogy

[97] Lásd a *Vallás*-tanulmánynak azt a helyét, amely a szabadságnak a morális törvény tudatából származó fogalmáról beszél, továbbá az ehhez tartozó Kant-jegyzetet, 182. sk.

ezt a hajlandóságot időről időre felülmúlja. Némi iróniával érzékeltetve e posztulátum logikáját: ha az ember nem a maga erejéből lett volna *örökre* gonosz, akkor nem lehetne *mindig* képes rá, hogy a maga erejéből *átmenetileg* megigazuljon. Ez a gondolat mint posztulátum nem szolgál másra, mint hogy az önmegfontolás processzusának abszolút érvényű, eredendő elismerése, pontosabban az elismerés érzületének magunkévá tétele már maga tettnek minősülhessen, intelligíbilis tettnek, ami az ember szabadságában áll, de aminek elmulasztása épp ezért fel is róható neki. „Az érzület, azaz a maximák felvételének első szubjektív alapja csak egyetlen és általános lehet, s a szabadság teljes használatára irányul. *De magát az érzületet is szabad önkénnyel* (durch freie Willkür) *kell felvennünk*, *különben nem volna felróható* (zugerechnet)." (Kiemelés tőlem – *H. O.*)[98]

Az akaratban munkáló érzület közvetlen meggondolását eredendő tettnek tekinteni és így imputábilissá nyilvánítani magunkat az önkényt meghatározó akaratunk „első alapjának", érzületünk egészének *causa formalisa* vonatkozásában: ez tehát a „gyökeres rossz" posztulátumának értelme. Azonban ez a gondolat – mint előfeltételezés – nem egy általában és egészében vett erkölcsi önvizsgálat teoretikus lehetőségfeltételét volt hivatott megadni, hanem csak az *egyes* lelkiismereti döntések horderejét próbálta abszolút mértékűvé kiterjeszteni, azoknak igyekezett fokozhatatlan súlyú nyomatékot adni. Mint több más tézis esetében, Kant ennél is mindent megtett, hogy segítségével egy lehetséges morális kánon céljára alkalmasnak mutassa fel a lelkiismereti ítélkezés eljárását.

[98] *Vallás*, 152. o.

A pozitív értelemben vett szabadság eme posztulált tettének önmagában természetesen nincs és nem is lehet empirikus valósága, mert csak akkor és csak annyiban jelenhet meg faktumként – mintegy időről időre megvalósulva –, amennyiben valaki abszolút tekintélyként féli a morális törvényt, és ez a tisztelet áthatja saját lelkiismereti ítélkezését. Következésképpen az intellegíbilis tettnek nincs külön próbaköve sem. Az akarat általában vett erkölcsi minősége nem állítható transzcendentális törvényszék elé. Nemcsak azért, mert e törvényszék nem találna reprezentatív faktumot, amely „perdöntő" lehetne, hanem mert az fölösleges is lenne, hiszen érzületet semmilyen parancsszó vagy bírói ítélet nem olthat belénk.[99] Az abszolútum *elismerésének* csak eseti tanújelei lehetnek: a megfontolt tanúságtétel alkalmai a transzcendentális ítélkezés megtörténtekor – ennek folytán az igazlelkűségről szóló ítélet egyszersmind „feltétlen jubeóval vagy vétóval" hoz végzést a cselekedet véghezviteléről is. Úgy tűnik, minden ezen fordul meg Kant kései erkölcsfilozófiai gondolkodása számára: az elismerés problémáján. Ha ugyanis az ember nem *féli* benső esküje hamisságát, hogy annak hazugsága átkot von saját fejére, akkor oda a lelkiismereti meggondolás kötelező ereje. Ha nincs tekintélye ennek a belső törvényszéknek, akkor transzcendentális ítélkezés sincs. Ha pedig nem folyhat le az önmegfontolás processzusa, akkor az ész sem lehet gyakorlati.

Mit jelent abszolútumként ismerni és elismerni az igaz-

[99] Ezt már *A gyakorlati ész kritikája* is leszögezi: „semmilyen parancs nem tudja létrehozni egyben az *érzületet* is, melyből a cselekedeteknek történniük kell", GYÉK 174. o.

lelkűség fölötti ítélkezés instanciáját, amelytől lelkiismeretünk bírói végzése megfellebbezhetetlen lesz számunkra? Alighanem ez a kérdés a legfőbb indukálója Kant racionális teológiájának. „A vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk akként való ismerete, *mint* isteni parancsoké", olvassuk a *Vallás*-tanulmányban.[100] „*A vallás lelkiismeretesség* (mihi hoc religioni), szentsége annak, hogy igazlelkű a nyilatkozat, amit az embernek önmaga előtt muszáj megvallania. Valld meg saját magadnak! […] Mihi est religioni – ez annyit jelent, hogy a lelkiismeret dolga: az igen!-t és a nem!-et jelenti." Azt, hogy ez a vallásfogalom milyen szorosan kötődik a transzcendentális ítélkezéshez, még világosabbá teszi *Az erkölcsök metafizikája* egyik passzusa, éppen a lelkiismereti ítélkezést tárgyaló részből: „a gyakorlati ész eszméje… arra irányítja az embert, hogy a lelkiismeretességet (amelyet religiónak is neveznek) úgy fogja fel, mint egy tőle különböző, ám mégis legbensőbben jelenvaló szent lény (a morális-törvényhozó ész) előtti felelősséget, s mint az igazságosság szabályainak vesse alá magát e lény akaratának – a vallás egyáltalán mint vallás fogalma itt az ember számára nem más, mint »az az elv, amely által összes kötelességét *mint* isteni parancsot ítéli meg«."[101]

Kant számára a vallás eredendőbb fenomén, mint a hit, amit „egy vallás alaptételeinek elfogadásaként" definiál,[102] hiszen a „valamit valaminek ismerni, elismerni" evidenciája nélkül nincs értelme a (hitbéli) elfogadás mozzanatában

[100] *Vallás*, 300. o.

[101] OP 81., 98. o.; EM 556. o.

[102] *Vallás*, 313. o. Az eredendőséghez lásd még: „Csupán *egy* (igaz) *vallás* van, de a *hitnek* számos fajtája lehetséges." 246. o.

rögzített reflexiónak: csak akkor tudjuk bármely tézis elfogadhatóságát meggondolni, ha ismerjük, hogy milyen alapon fogadhatjuk el. Kant racionális vallástana számára a vallás fogalma tiszta észfogalom, amely „a *morális* törvényadó akaratának kötelező érvényéből" vezethető le.[103] Éppen ezért a fentiekben nemcsak az lényeges, hogy Kant a vallást *lelkiismeretességként* határozza meg, hanem az is, hogy éppen ezt az abszolút módon kötelező érvényt tekinti a benső ítélkezési processzus *fundamentumának*. A lelkiismeretesség kifejezéssel a meggondolás tárgya után (elfogadhatom-e erkölcsösnek a magam maximáját) nevet kapott a meggondolás alapja is (feltétlennek ismerem-e magamban az erkölcsi törvényt). A fogalomnak ezt a széles és megalapozó értelmét már egyébként a *Theodicaea*-cikk is előlegezte, amely, emlékezhetünk rá, ugyanígy a formális lelkiismeretesség megbizonyosodási aktusában jelölte meg az igazlelkűség alapját. Említettem, hogy az igazság és igazlelkűség (Wahrheit, Wahrhaftigkeit), valamint a tudás, bizonyosság és lelkiismeret (Wissen, Gewißheit, Gewissen) fogalmainak érintkezése egyazon vonatkoztatási teret alkot a tudáselmélet és az erkölcsfilozófia számára. Az a meghatározás, amely a religiót lelkiismeretességként (Gewissenhaftigkeit) érti és az igazlelkűség alapjának tekinti, ugyanebben a gondolati térben helyezi el, sőt ebből is eredezteti Kant vallásfilozófiáját.

Mindebből már világosabb, hogy a transzcendentális ítélkezésnek miért az elismerés, a vallhatóság kérdése a punctum saliense. A belső ítélet feltétlen parancsa azon áll vagy bukik, hogy a meggondolás instanciáját, a morális

[103] *Vallás*, 303. o.

törvényt valaki *szentként*, azaz „mint isteni parancs" forrását ismeri-e; az viszont, hogy ennek ismerje el, nem parancsolható meg. Kant tisztában volt a tanúsításnak az elismerés megkövetelhetetlenségéből adódó genuin problémájával. *Az erkölcsök metafizikájá*nak Zárszava mindezt így vonatkoztatja a benső esküvésre: „Mivel értelmetlenség volna komolyan esküdni arra, hogy Isten létezik (hiszen ahhoz, hogy egyáltalán esküdni tudjunk, ezt már posztulálni kellett), fennáll a kérdés: lehetséges és érvényes-e az eskü, ha csak *azon esetre* esküszünk, hogy Isten létezik (anélkül, hogy erről – Prótagoraszhoz hasonlóan – bármit is mondanánk). Valóban, becsületes, egyszersmind megfontolt esküt más értelemben nem is lehet tenni."[104] De vajon *ténylegesen* megtehető-e az eskü így? Kant szerette volna hinni, hogy igen. Ez nemcsak a citátum utolsó mondatából csendül ki, hanem az *Opus postumum*ból is: „Lehet Istenre esküdnünk anélkül, hogy létezését állítanánk. Istenre esküdni létezésének állítása nélkül – éppen ezt jelenti a lelkiismeretesség." „Amikor létezésének állítása nélkül esküszünk Istenre, ez nem jelent mást, mint igaz lelkünkre tett esküvést (gewissenhafte Betheuerung)."[105]

Bármi is volt azonban Kant reménye, maga a lelkiismeretesség mint a transzcendentális ítélkezés, egyszersmind a szabadság és az erkölcsiség fundamentuma: *alap híján való* – és ezzel Kant tisztában is volt. Ez azt is jelenti, hogy a transzcendentális ítélkezésnek van egy olyan feltétele,

[104] EM 609. o. Prótagorasszal kapcsolatban lásd a Zárszó első mondatát: „Az abdérai Prótagorasz ezekkel a szavakkal kezdte könyvét: »Hogy istenek vannak-e vagy nincsenek, arról semmit sem tudok mondani.«"

[105] OP 153., 152. o.

amely miatt az eljárás nem lehet egy maxima univerzalizálhatóságán keresztül magának az erkölcsiségnek a tanúsítványa. Vagyis, a kategorikus imperatívusz logikai modelljéhez hasonlóan, *gyakorlatilag* ez a morális önreguláció sem nyugszik az univerzalitás elvén. A logikai modell nem jut el odáig, hogy az adott maximát az egyetemesség (feltétlen) érvényének elgondolásával ítélhesse meg, mert legfeljebb a maxima generalizálását hajtja végre. A tanúsítási modell ellenben hiába juttatja el az egyes embert ehhez a feltétlen ítélethez, ezt nem generalizálható (általános érvényűként veendő) hatállyal teszi. Kant hiába tételezi úgy, hogy a maxima feltétlen érvényének elgondolása alap híján ugyan, de potenciálisan bárki által véghezvihető – e feltétlenség előhívása, megjelenítése itt a megerősítő eskü súlyától és szubjektív érvényességétől függ. Ez azt jelenti, hogy az ítélkezés érvényének feltétlenségét csak azok gondolhatják el, akiknek maga az eskü szent, és csak olyan mértékben, amennyire az.

De vajon nem lehetne-e az egyetemleges érvényt mégis csak megmenteni? Hiszen épp a fentiek teszik világossá egy korlátozó, kirekesztő alapfeltétel hiányát: a lelkiismereti ítélkezés feltétlenségének elismeréséhez ugyanis nem kell sem istenhívőnek, sem ateistának lenni. Mindenki magának tudja szegezni az önmegfontolás kérdését, és mindenki meg tudja hozni – a szándékolt cselekedet maximája kapcsán – saját oikeioszisz-ítéletét. Hasonlóképpen, bárki képes az önkényszerítésre az eskü folytán, lévén, hogy mindenki számára létezik valaki (valami), akit (amit) félne örökre elveszíteni. Ami pedig magát az esküt illeti: lehet, hogy az esküvés szentsége olyan ősrégi, emelkedett szellemiségű korokat idéz, amelyek talán igazak sem voltak,

csakhogy az eskü nem magasztosságától nyeri félelmet keltő erejét. Utóvégre, itt a hazugsággal önmagunk fejére vont átok félelméről van szó. És meglehet, hogy az emberek már nem félik egy hamis „Esküszöm!" átkos következményeit, attól azonban mégis óvakodnak, hogy az átkot *maguk* idézzék a fejükre. Különben nem rettennének vissza attól – akár korunkban is, amely pedig aligha hisz már Erisz gyermekei démonikus hatalmában –, hogy teljes komolysággal, fennhangon ki merjék mondani magukra vagy szeretteik bármelyikére: „Átkozott legyen!"

Ezek komoly ellenvetések, ám két okból sem hiszem, hogy perdöntőek lennének az univerzalitás javára. Először: amikor Kant különbséget tesz *generalitas* és *universalitas* között, akkor egyszersmind értésre adja, hogy az előbbit (az emberek törvényét) magában foglalja az utóbbi (ami Isten törvénye is). És mint már kitértem rá: még ha a lelkiismereti ítélkezés tényleg szavatolni tudja is a megbizonyosodás lehetőségét arról, hogy valakiben szubjektíve feltétlen-e a morális törvény tisztelete, magát az ítélkezést nem mindenki tudja végrehajtani. Ez ugyanis (szimbolikus értelemben) attól függ, hogy valaki komolyan tudja-e venni az asszertorikus esküvés törvényerejű és ennyiben sorsdöntő mozzanatát – önmagára nézve. Az önmegfontolás logikai modellje a logika kánonjától és az ellentmondás-mentesség elvétől kölcsönözte a maga általános érvényét. A tanúsítási modellt követő eljárás alapja viszont „rituális", és noha ez a ritualitás minden külsődlegességtől megfosztott értelemben, tehát csak idézőjelben veendő annak, mégsem tesz lehetővé általános érvényű (kanonikus) kiterjesztést. Minden rítusközösséget, még ennek a legbensőbb rítusnak a „láthatatlan egyházát" is, ahogy Kant nevezi, csak *különös*

késztetések és félelmek hozhatnak létre, *általánosak* soha. Mert ha az ember fogalma magában foglalná is, hogy észben tartja a morális törvény autoritását (ami feltétele, hogy elejét vegye a „kivételnek" számító törvényellenes tettnek), azt már nem tartalmazza, hogy félje is megszegését, azt meg még kevésbé, hogy az autonómia annyi öntudatával legyen megáldva (megverve), amennyi képessé teszi, hogy ha folt esne igazlelkűségén, hajlandó legyen magát tekinteni jövendő balsorsa okának. Azzal ugyanis, hogy Kantnál immár nem az ész szavatol a szabadság meglétéért, megszűnt a garancia, hogy a (morális) szabadságra való hajlandóságban és a sérelmétől való irtózásban mindenki osztozzon. Nem mindenki *akar* ilyen áron szabad lenni.

Másodszor: nem is mindenki *tud*. Hiszen Kant is elismeri, hogy „az ember képes legbensőbb megnyilatkozásaiban is alakoskodni akár saját lelkiismerete előtt is".[106] Így noha sok függ attól, milyen súlyos a feltételezés, aminek terhével a morális ítélőerő koronatanújának meg kell tennie vallomását, de nem minden függ tőle. Itt komoly korlátokkal lehet számolni. Ha valakinek fogyatékos az intelligenciája, akkor, bármennyire rettegje is a „lelkiismeret tűzpróbáját", intellektuálisan korlátolt (ostoba) lesz hozzá, hogy felfogja, miről is kellene önmagának színt vallania a legteljesebb intellektuális „óvatosságot" tanúsítva – márpedig nincs szuverenitás-próba e minimális intelligenciafeltétel teljesítése híján (amelyet materiális lelkiismeretesség néven említ Kant). Ha viszont valaki a lelke mélyén szilárdan meg van győződve jóravalóságáról, erkölcsi feddhetetlenségéről vagy morális normalitásáról – még ha esetleg

[106] TFI 162. o.

szívesen hangoztatja is az ellenkezőjét –, akkor hiába jelenik meg készségesen a lelkiismeret színe előtti tanúskodásra, morálisan korlátolt (önelégült) lesz hozzá, hogy ott képes legyen önmaga szigorú vádlója lenni, vagy hogy egyáltalán bármit is feltételezzen magában, amiért félnivalója lenne. A lelkiismeret az esetben sem képes az autochtonitás próbáját jelenteni, ha valaki már előre tudja a végeredményt. („Az ember ott csalódik a legkönnyebben", írja Kant, „ahol önmagáról alkotott jó véleménye vezeti.")[107] Noha ez a kétfajta korlátoltság igen kedveli egymás társaságát és fölöttébb gyakran mutatkozik együtt, külön-külön is elegendőek ahhoz, hogy a transzcendentális ítélkezés ne a saját „lelkiismereti tűzpróbáját" jelentse valakinek. Mert hiába van mindenkinek lelkiismerete, hangja csak azoknak parancsoló, akik kategorikusan ítélő érvényét respektálják is.

Az 1790-es évek első felében született *Vallás*-tanulmány a lelkiismereti ítélkezés fénykora (és a transzcendentális ítélkezés igazi aranykora), mert a lelkiismeretesség – a respektálni tudása valami feltétlennek „fölöttem és bennem" –, azaz a vallani-tudás (religio) képessége a morális bizonyságszerzés eljárásának ugyanolyan észbeli univerzalitását ígéri Kant számára, mint tette azt korábban az ellentmondás feltárásának művelete. Nem véletlen, hogy a hangnem is ugyanolyan lelkesedő, hiszen ez a *religio* immár beteljesítheti a morális kanonizáció két legfőbb feltételét, hogy meggyőződést támasszon, és azt egyetemlegesen tegye: „létezik egy gyakorlati ismeret, amely bár csupán az észen alapul, és semmilyen történeti tanításra sem támaszkodik, mégis *még a legegyügyűbb ember számára is* annyira meghitt,

[107] *Vallás*, 201. o.

mintha betűnként lenne a szívébe írva, ez pedig az a törvény, melyet csak néven kell nevezni, hogy azonnali összhang alakuljon ki tekintélyét illetően, s mellyel mindenki tudatában együtt jár feltétlenül kötelező érvénye, nevezetesen a moralitás törvénye". „Íme, egy tökéletes vallás, mely, ha elébe terjesztjük, *minden ember esze* számára érthető és meggyőző (überzeugend), melynek lehetségessége, sőt szükségessége követendő mintaként kell szolgáljon" – egy olyan vallás, amelynek hittételeiről „*bárki saját esze* által meggyőződhetik (überzeugen), s a valláshoz tartozik, hogy valóban meg is győződjék róla". (Kiemelések tőlem – *H. O.*)[108]

Be kellett látnunk azonban, hogy a magán bíráskodó morális ítélőerő, a lelkiismeret erkölcsi-vallási teljesítménye teljes mértékben *feltételezett*. Attól a feltételtől függ, hogy kellőképp erős-e a késztetettség a transzcendentális ítélkezés tényleges véghezvitelére, azaz van-e erre késztető dinamikája a respektus-hajlandóság és az önszemléleti posztulátumok keltette erőtérnek. Ez a feltételezettség a tanúsíthatóság alapkérdését végső soron dinamikai problémaként tárja elénk. Azaz: a tettek morális tartalmának feltárását annak függvényévé teszi, mennyi kötelező erő biztosítható ennek vizsgálatához. Ez utóbbi cél vezeti valójában az egész *Vallás*-tanulmányt: az igazi morális vallás „introdukciójává" tenni a keresztény hitet – e „vallási hit princípiumainak első pillantásra ártatlannak tűnő átrendezésével"[109] –, hogy a már bevett és meggyökeresedett hittételek kínálta szemléletességen és kötelező erőn keresztül meg lehessen

[108] *Vallás*, 336., 311., 313. o.
[109] *Vallás*, 337. o.

nyerni az embereket a lelkiismeretesség vallásának. És pontosan ez a célzata a Radikalböse posztulátumának is, amely az imputáció aktusának egyenesen eszkatologikus horderőt próbál kölcsönözni. A posztulátumrendszerek és a princípium-átrendezések „kerülő útja" azonban már sokkal inkább az univerzalizálás megmentéséért végigjárt, kínkeserves keresztútnak tűnik. Ugyanis a transzcendentális ítélkezés eljárása immár megszűnt az emberi ítélőképesség a priori, minden empirikus világismeretet és történeti feltételezettséget *megelőző* alapművelete lenni, amely éppen az által ígért egyetemes érvényű eljárást, hogy elegendőnek állította be e képesség formális és mindenki által könnyen teljesíthető igénybevételét.[110] A morális ítéletek univerzális kanonizációjának nagy kísérlete – nagy álma – a vége felé közeledik.

8. SZINTÉZIS VAGY DEKONSTRUKCIÓ?

Kant utolsó erkölcsfilozófiai műve, *Az erkölcsök metafizikája* már nem beszél kánonról, és nem hangsúlyozza azt sem, hogy a morális önmegítélés processzusában olyan bizonyosság érhető tetten, amely okvetlenül meggyőződésre vezet. Amit előtérbe állít, az egy erkölcsi rendszer, vala-

[110] Lásd GYÉK 49. sk.: „Hogy az önkény autonómiájának elve szerint mit kell tenni, azt a legközönségesebb értelem is könnyen és latolgatás nélkül belátja, ám hogy az önkény heteronómiájának előfeltétele mellett mit kell tenni, annak belátása nehéz, és *világismeretet igényel*. […] Annak megítélése tehát, hogy e törvény szerint mit kell tennünk, a legközönségesebb és leggyakorlatlanabb értelem számára sem lehet megoldhatatlanul nehéz, még ha nincs is meg benne az okosság a világ dolgait illetően." (Kiemelés tőlem – *H. O.*)

mint egy ennek megfelelő etikai doktrína. Ezek megközelítésében továbbra is a transzcendentális ítélkezésre mint az önmegfontolás műveletére összpontosíthatjuk figyelmünket, hiszen Kant úgy tárgyalja – az erkölcs két nagy területeként – a jogtant és az erénytant (etikát), hogy differenciájuk legfőbb elvét a törvénykezési műveletek különbözőségében jelöli meg.[111] A jogtani megítélés elve a „külső törvénykezés", amely annak alapján ítéli meg egy adott cselekedet összhangját az erkölcsi törvénnyel, hogy a cselekedet megfér-e mások szabadságával vagy sem. Etikai megítélésre viszont csak a „belső törvénykezés" illetékes, amely aszerint vizsgálja az erkölcsi törvény és az adott cselekedet maximája közötti viszonyt, hogy a törvény tisztelete (a kötelesség eszméje) volt-e a cselekedet mozgatórugója vagy sem. Az előbbi törvénykezés tehát a cselekedet legalitását ítéli meg, az utóbbi viszont a cselekedet maximája által hordozott moralitást. (Kant a jog és etika területének rendszerszerű összefüggését azzal is nyomatékosítja, hogy a jogtant a tiszta ész adta szabadság formai feltételeinek tanaként definiálja, míg az erénytant annak egyszersmind materiális doktrínájaként is, minthogy ez adja meg a szabad önkény célját.)[112] Így hát a továbbiakban azt érdemes felmérnünk mindenekelőtt, hogy az erkölcsi megítélés elveinek ez a roppant határozott szisztematizá-

[111] „A jogtan és az erénytan tehát nem annyira a belőlük fakadó eltérő kötelességekben tér el egymástól, mint inkább abban, hogy más-más törvénykezés kapcsolja össze ezt vagy azt a mozgatórugót a törvénnyel." EM 313. o.

[112] „A jogtannak csupán a külső szabadság *formai* feltételével volt dolga (önmagával való összhangja által, amikor maximái általános törvénnyé váltak), vagyis a *joggal* foglalkozott. Az etika viszont ezen kívül kezünkbe adja az *anyagot* (a szabad önkény tárgyát), a tiszta ész *célját*…" EM 493. o.

lása milyen erős kohéziót igazol a jogi ítélkezés (forum soli) és a lelkiismereti ítélkezés (forum poli) viszonya felől nézve, valamint, hogy ez a két ítélkezés mód – akár elveit, akár gyakorlatát tekintve – milyen hasonlóságot mutat az önmegfontolási processzus korábban megismert alakváltozataival.

A rendszer felosztásának elveivel látszólag maradéktalanul egybevág a származtatott területek alaptételeinek meghatározása, amelyek azért kulcsfontosságúak számunkra, mert ezek a formulák foglalják magukban a törvénykezés egyes módozatainak elveit. Kant először is megadja az egész *erkölcstan* legfőbb alaptételét: „cselekedj oly maxima szerint, amely egyszersmind általános törvény is lehet".[113] Az erkölcstan által felölelt két terület általános elve közül előbb a *jogtanét* idézem, amely így szól: „cselekedj úgy nyilvános cselekedeteidben (äußerlich), hogy önkényed szabad használata bárki szabadságával általános törvény szerint férhessen össze".[114] Az erkölcstan másik területének alapelve, az *erénytané* pedig a következőképpen hangzik: „cselekedj a *célok* olyan maximája szerint, amellyel rendelkezni bárki számára általános törvény lehet".[115] Mindhárom alaptétel formális elvet rögzít, és egyszersmind kategorikus imperatívusz.[116]

Úgy tűnik, Kantnak sikerült teljes rendszert létrehoznia a különböző törvénykezési eljárások összekapcsolásával.

[113] EM 320. o.

[114] EM 326. o.

[115] EM 510. o.

[116] Vö. „A kategorikus imperatívusz, amely önmagában véve csak a kötelezettséget mondja ki valamiről, így hangzik: cselekedj oly maxima szerint, amely egyúttal általános törvényként is érvényes lehet." EM 319. o. A jogtani, illetve erénytani imperatívusz kategorikusságára nézve lásd EM 510. és 498. o.

Sikerült kijelölnie a kötelezettség *támasztásának* (egyszersmind számonkérésének) fő elvét mind általában a cselekedeteknek, mind maximájuk felvállalásának megítélésére nézve. A jogtan megadja a szabad cselekedetnek, az önkény szabad használatának a formális elvét, az erénytan pedig a maxima etikailag „célirányos" megválasztásáét – és mindkettő parancsolata feltétlen érvényű. Ez a nagy ívű szintézis egyúttal áthidalni látszik a szakadékot a transzcendentális ítélkezés logikai és tanúsítási modellje között, mégpedig úgy, hogy – érvényességi körüket szétválasztva – mindkettőnek elismeri a létjogosultságát. A jogtani (külső) törvénykezés elvében ugyanis nem nehéz felismerni a kategorikus imperatívusznak már az *Alapvetés*ből ismert formuláját, az erénytan formális elvében viszont a lelkiismereti ítélkezését. Az előbbi itt is az *önellentmondás* tilalmát teszi meg mércéjéül (igaz, merőben új alakban: a mások szabadságát sértő szabad cselekedet tilalmában). Az utóbbi, a belső törvénykezés elve pedig itt is oikeioszisz-ítéletnek felel meg. A célválasztás valójában az imputáció, a *számadás* elvére épül, hiszen Kant szerint a cél az egyetlen, amelyet csak magunk ismerhetünk el sajátunkénak[117] – ennek az elismerésnek a megtörténtét (a már elemzett módon) egyedül a lelkiismeret hivatott tanúsítani.

Aligha vonható kétségbe, hogy Kant utolsó műve a le-

[117] Ez az erénytani autonómia letéteményese: „Mármost mások kényszeríthetnek ugyan olyan cselekedetekre, melyek eszközként valamilyen célra irányulnak, ám arra sohasem, hogy *valamilyen célom legyen* – célt csak *én adhatok* magamnak." EM 493. o. „A kötelesség fogalma (ha elvonatkoztatok minden céltól mint e fogalom anyagától) közvetlenül egy *törvényre* vonatkozik; erre utal már a kötelesség formális elve is a kategorikus imperatívuszban […] Csakhogy ezt az etikában a *te* saját *akaratod*, s nem általában az akarat törvényének gondoljuk, amely mások akarata is lehetne…" EM 502. sk.

hető legátfogóbb szintézis jegyében születik. Ráadásul a szisztematikus erkölcsfilozófia olyan erőteljes és nagyszabású (záró)előadása zajlik itt a szemünk előtt – a rendszerek egyik legnagyobb művészének „abgangja" –, hogy az ember szinte restelli bevallani tanácstalanságát és zavarát, amely a grandiózusság ellenére mégis elfogja a beállítás egésze láttán, főleg, ha továbbra is a törvénykezési processzusok műveleti értelmét próbálja megfejteni.

Csak két példát említek. A legáltalánosabb erkölcstani formulában („cselekedj olyan maxima szerint, amely egyszersmind általános törvény is lehet") nem világos, hogy a *maxima* vizsgálata vajon miképpen tarthat igényt érvényességre a jogtan területén is. Hiszen Kant egyértelműen leszögezi, hogy a jogot nem érdekli, mit és miért tettem saját maximámmá cselekedetem végrehajtása során, hanem csak azt a követelményt támasztja velem szemben, hogy szabad tettem ne csorbítsa mások szabadságát. Kant tehát *vagy* etikai alapozásúnak tekinti valójában ezt a formulát (és csak át szeretné csempészni a jog területére is), *vagy* egy adott maximát két módon akar alávetni formális törvénykezési eljárásnak: jogtani és erénytani értelemben. Mármost ha ez utóbbi (és valószínűbb) esettel számolunk, akkor mit jelentene egy maxima megítélése szigorúan jogtani értelemben? Nyilvánvalóan annak vizsgálatát – miként ezt Kant több helyütt leszögezi –, hogy a maxima formája megfelel-e az általános törvénynek vagy sem. Csakhogy ebből még egyáltalán nem érthető, hogy mit kellene tennünk ennek vizsgálata során. Van azonban Kantnak egy megjegyzése, amely segítségünkre lehet: „Cselekedeteidet… először szubjektív alaptételük szerint kell szemügyre venned; de hogy ez az alaptétel objektíven is érvényes-e, azt csak

abból ismerheted fel, hogy ha eszed próbájának alávetve megvizsgálod, vajon általa *általános törvényhozónak is gondolhatod-e magad*, ebben az esetben alaptételed alkalmasnak mutatkozik az ilyen általános törvényhozásra." (Kiemelés tőlem – *H. O.*)[118] Ebből teljes egyértelműséggel kiviláglik, hogy (az *Alapvetés* latens törvénykezési analógiájához hasonlóan) valójában önmagunkat, a törvény bennünk meglevő *tiszteletét* vizsgálnánk annak örvén, hogy maximánk puszta formáját általános törvényhozásra alkalmasnak vagy éppen alkalmatlannak minősítjük. Ám ez a vizsgálat, vagyis a szubjektum és az általános törvény viszonyának megítélése nem a jogtan, hanem az etika illetékességi körébe tartozik. („Hogy a jogszerű cselekvést tegyem maximámmá, ezt a követelést az etika támasztja velem szemben", írja Kant.[119] Vagyis nem a jog.)

Mindenképpen oda jutunk tehát, hogy a törvénykezés erkölcstani formulája valójában nem a jogtan és az erénytan közös, átfogó elve, hanem csak az utóbbié. Ebből viszont az következik, hogy nem rendelkezünk olyan szigorú, pusztán formális elvű megítélő eljárással, amellyel szert tehetnénk annak elbírálására, hogy melyik cselekedet *jogos*, és melyik nem az. Ezzel a kettős (jogtani és erénytani) kategorikus imperatívusz elképzelésének egyik pillére megroppant. Azt ugyanis már korábban beláttuk, hogy pusztán a maxima formájáról nem „olvasható le" általános érvényének lehetősége, következésképpen az e formában fellelni vélt ellentmondás nem lehet kategorikusan ítélő bírája annak, hogy a cselekedet megengedhető-e vagy sem.

[118] EM 319. o.
[119] EM 326. o.

Maradjunk még ennél a jogtani kategorikus imperatívusznál. Mint említettem, az ellentmondás, amelynek ezen külső törvénykezési elv meggondolása folytán felszínre kell kerülnie, itt új alakot ölt, amennyiben a magam és mások (külső) szabadsága közti ellentmondás tanújelévé kellene válnia. Nem okozhat nehézséget, hogy az ember ennek az elvnek világos jelentést tulajdonítson: szabad önkényű cselekedeteink, ahol is a szabadsághoz való jogunkkal élünk, nincsenek összhangban önmagukkal, ha másoktól viszont elveszik ugyanezt a lehetőséget. Ám ha megfigyeljük, hogy mi alapján tulajdonítjuk az elvnek ezt a kézenfekvő jelentést, akkor némileg elbizonytalanodunk. Nem azért, mintha ez a jelentés-tulajdonítás minden további nélkül a viszonosság elvére épülne[120] (mint korábban láthattuk, Kant az *Alapvetés*ben óva intett attól, hogy e „triviális" elv mintájára értsük a kategorikus imperatívuszt). A bibliai aranyszabály egy konkrét akarati cél (tartalom) viszonosságának affirmálhatóságát ítélteti meg velünk, ez az elv ellenben azt, hogy mivel jár együtt vagy mit előfeltételez, ha *egyáltalán* akarunk valamit.

Más az, ami kérdéses. Kant eddig ugyanis nem abban a külsődleges értelemben használta a szabadság fogalmát, ami alapján egy ilyen ellentmondás felállítható volna és törvénykezési meggondolás céljára alkalmazható lenne. Eddig úgy tudtuk, hogy a szabadság végső soron az „ész faktumaként" nyilvánul meg, az imputáció aktusában, azaz eleve erkölcsi értelmű tettként. Ezt a szabadságot Kant

[120] Azért hangsúlyozom, hogy „minden további nélkül", mert azért vannak példák, hogy Kant az erkölcstan – és nem a jogtan – általános elvét így alkalmazza, például EM 508., 569. o.

szerint soha senki nem képes elvenni tőlünk, igaz, soha senki más nem is tudhatja rajtunk kívül, hogy ez az aktus megtörtént-e, vagyis hogy valóban szabadok vagyunk-e az adott cselekedet vonatkozásában. Azt tudhatom vagy legalábbis jó okkal hihetem, hogy én szabad vagyok, de hogy a másik szabadsága fennáll-e vagy sem (ebben a mélyebb értelemben: az imputáció aktusában), ezt csak ő tudhatja vagy hiheti. Ám ha ez így van, akkor nyilvánvaló, hogy a másik (belső) szabadságával nem létesíthet ellentmondást az én szabad önkényem, mert az ő ebbéli tettét, még ha akarnám, akkor sem tudnám megakadályozni, mint ahogyan e tett elmulasztását sem tudnám pótolni helyette. Csakhogy ennek következtében fel sem ismerhetem ezt a (nem-létező) ellentmondást kettőnk szabadsága között. Márpedig ha ez így van, akkor ennek az ellentmondásnak az állítólagos felismerése nem lehet *jele* annak, hogy tettem jogtalan. (Ez az ellentmondás legfeljebb magamon belül tárható fel a szabadság vágya és annak tényleges hiánya között, vagyis kizárólag erkölcsi értelemben áll fenn a homo noumenon és a homo fenomenon között.) Azzal, hogy Kant az alig körvonalazott „külső szabadság" meglétének tanújeléül épp az ellentmondás-mentességet teszi meg, amelyet egyszersmind a megítélés kategorikus érvényű elvekként rögzít, azaz *belső* paranccsá is tesz, a jogtani törvénykezés súlyát ugyanúgy az etikára terheli rá, mint ahogyan azt az erkölcsi elv esetében láttuk.

Kérdés mármost, hogy a rendszer teljes súlyát elbírja-e a megmaradt egyetlen tartópillér, az erénytan törvénykezési elve, ráadásul úgy, hogy azt Kant két olyan támasztékától is megfosztja *Az erkölcsök metafizikájá*ban, amelyek mindeddig sokat átvettek ebből a teherből. Egyrészt megfosztja az

etikai törvénykezés elvét attól a tudáselméleti támasztéktól, hogy általa bizonyosság és meggyőződés támadhatna az emberben önnön moralitására nézve: „az ember nem képes oly mélyen betekinteni szívébe, hogy valaha is teljesen bizonyos (völlig gewiß) lehetne akár *egyetlen* cselekedete kapcsán is morális szándékának tisztaságában és érzületének tisztességében; miközben mindezeknek a legalitása vitán felül áll".[121] Ebben már nyoma sincs a *Theodicaea*-cikk Jób-példázatából áradó emelkedett és főleg magabiztos erkölcsi öntudatnak, amely megdicsőítette a magasztos lehetőséget, hogy a lelkiismeret mindennel és mindenkivel dacolva olyan bizonyosságra tehet szert, amelyre bárki ráhagyatkozhat (már aki nem akar alakoskodni saját lelkiismerete színe előtt is). Kant ettől a tudáselméleti bizodalomtól éppúgy megfosztja saját erkölcstanát, mint ama másik, vallástani támpillértől, amely a *Vallás*-tanulmány merész alapötletét adta: a keresztény hit maradék szelét befogni erkölcsi szuverenitásunk vitorlájába, hogy moralitásunk hajója ne váljék (nomen est omen) „lélekvesztővé". Kant a lelkiismeretesség alakjában most is elismer ugyan vallási kötelességet, de azt nem Isten iránti kötelességként ismeri el. Más szóval, filozófiáját megtartóztatta attól, hogy ez az elismerés – Isten létezésének *hallgatólagos* „evidenciájával" (elhallgatva egy ilyen alapulvétel mélységes problematikusságát) – teológiai alapra helyezze saját erkölcstanát. „A vallástan mint az Isten iránti kötelességek tana kívül esik a tiszta morálfilozófia határain" – ez *Az erkölcsök metafizikája* zárófejezetének alcíme.

Az etikai (belső) törvénykezésnek tehát egyedül kellene

[121] EM 507. o.

jótállnia a morálfilozófiai rendszer egészéért. Most is azt kérdezzük, mint eddig: mit jelent lefolytatni ezt a törvénykezést. Az erénytanon belül voltaképpen két tisztán formális műveleti elv áll rendelkezésünkre. Az egyik az erénytani *törvénykezés* elve, amely azt vizsgálja, vajon általános törvény lehet-e, hogy bárki rendelkezhessék a céloknak azzal a maximájával, amely a szándékolt cselekedetet vezérli. A másik – ennek alárendelten – a lelkiismereti *ítélkezés* elve, amely azt firtatja, vajon valaki a saját tetteként tudja-e elismerni megteendő cselekedetét azáltal, hogy megerősíteni, tanúsítani képes önmaga előtt annak helyénvalóságát. Az első elv csak akkor foglalhat magában formális értelemben kötelezettséget, ha a választandó cél egyszersmind kötelesség is. Kant két ilyen erénykötelességet jelöl meg: saját tökéletességünket és mások boldogságát. Világos azonban, hogy az utóbbi nem lehet abszolút mércéje egy konkrét célmeghatározásnak, hiszen azt, hogy végül is mi fogja szolgálni mások boldogságát, nem tudhatjuk előre, és még kevésbé tudhatjuk pontosan. Marad tehát saját (morális) tökéletességünk erénykötelessége mint a transzcendentális ítélkezés egyetlen lehetséges eljárási direktívája. Mint Kant írja, az emberben „ez a kötelesség *formális:* az összhangot jelöli akaratának maximái és a személyében lévő emberiség *méltósága* között”.[122] Minthogy azonban éppen a méltóságnak a „legnagyobb sérelmét”, az igazlelkűség megsértését vizsgálja az etika belső törvénykezése,[123] így az erkölcstan egész szisztémája – egy formális és egyetemes

[122] EM 534. o.

[123] EM 543. o.: „Az ember önmaga mint pusztán morális lény iránti kötelességének (a személyében lévő emberiségnek) legnagyobb sérelme az igazlelkűség ellentéte: a *hazugság*…”

önmegfontolási processzus lehetőségének *szavatolójaként* – végső soron egyedül e törvényszék eljárásrendjén, a lelkiismereti ítélkezés elvén nyugszik.

Csakhogy láttuk, ennek az eljárásnak a tanúsítási értéke (bizonyosság-fedezete) már fölöttébb kétségessé vált, mint ahogyan azt is látnunk kellett, hogy ami a tanúsításnak, az asszertorikus eskünek igazán nyomatékot adhatna – Isten létezésének és büntető erejének *vallott* evidenciája, azaz a lelkiismeretesség (vallás) –, az ebben a rendszerben alap híján való posztulátum, és végül, mint pozitív tanítás, kívül is kell hogy maradjon rajta. Kant maga kénytelen belátni, hogy a lelkiismeret (a morális érzés, a felebaráti szeretet és az önbecsülés társaságában) csak „a kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai" fogalmai között kaphat helyet, amelyek azonban „nem objektív feltételekként alapozzák meg a moralitást", hanem csak szubjektív feltételek.[124] A lelkiismeret fogalma ily módon *esztétikai* értelemmel telítődik: arra hivatott, hogy „aktusával afficiálja a morális érzést",[125] vagyis felkeltse a kötelezettség és ezen keresztül a törvény iránti tisztelet érzését. „Tehát hogy a lelkiismeret szerint cselekedjünk, az maga nem lehet kötelesség", vonja le a következtetést Kant: „Csakis az lehet kötelességünk, hogy kiműveljük (kultivieren) lelkiismeretünket, figyelmezzünk belső bíránk szavára, s minden eszközzel azon legyünk, hogy meghallgatásra leljen (ami tehát csak közvetett kötelesség)." Ez az út vége: a lelkiismeret feltétlenül kötelezhet valakit, de hogy annak íté-

[124] EM 513. o.
[125] EM 514. o.

lete minden tettnél egyként kötelező erővel vétessék is figyelembe, vagyis hogy meg is határozza a cselekedetet, az már nem tehető szűk értelemben vett (engesztelhetetlen) kötelességgé. Itt mindenki *maga* játszik – az üdvösségével.

A legfőbb bírónak nem lehet bírája, a lelkiismeretesség kötelességét nem tudatosíthatja egy „második lelkiismeret", mondja Kant, vagyis az etikai kötelességek csak tág értelemben veendők kötelezettségnek.[126] Ám az önmegfontolási processzusnak, az erkölcsi autonómia valóságának ez az immanens és meghaladhatatlan „játéktere" egyszersmind a morális kánon temetője. Azzal, hogy a lelkiismeret esztétikája, valamint kultúrájának szelídebb (és rezignáltabb) kívánalma lép a lelkiismereti törvénykezéstől elvárt egyetemes diszciplína mellé és az eredetileg remélt, szigorúan kötelező morális kanonizáció helyére, Kant valójában *dekonstruálja* a transzcendentális ítélkezés gondolatát.

Kant kétszer épített fel tiszta eljárási modellt (megkísértve az autonóm erkölcsi törvénykezés kanonizálásnak eszményétől), és mindkétszer maga kényszerült rá, hogy a formális és egyetemes ítélkezés gondolati építményét visszabontsa. Az embernek önkéntelenül Kant mottóként idézett megjegyzése jut az eszébe – ha vannak is egy filozófusnak jó angyalai, azok „elenyészően keveset hallatnak magukról".

[126] EM 515., 504. o.

Minek volt végül is kísérlete a transzcendentális ítélkezés gondolata, avagy: mire volt kísértés? A problématörténet végére érve meg kell próbálnunk válaszolni arra a kérdésre, hogy miféle eszmék és eszmények vezérelték ezt a kísérletet, és hogy voltaképpen milyen koncepció történetét láttuk ezek „sorsán" keresztül. Az önmegfontolási processzus különböző változataiban megjelenő történet *főszereplőinek* megnevezése azonban nem könnyű feladat. Főként azért nem, mert ha visszatekintünk Kant útkereséseire, azokban rendre föltűnik két alakzat, amelyek kulcsszerepet játszanak ugyan, ám fogalmi meghatározásuk fölöttébb nehéz: ez pedig a tisztelet és a méltóság. A törvény tisztelete és saját méltóságunk tudata. Ezeket a fogalmakat ugyanis – már ha nem akarunk a wittgensteini értelemben „aspektus-vakká" válni a sajátosan kanti jelentésükkel szemben – együtt kellene értenünk olyan emfatikus tartalmakkal, amelyek ma már nem könnyen hozzáférhetők. Sőt, valójában már nagyon régen nem azok.

Tisztelet és méltóság: talán e két, egymástól elválaszthatatlan fogalmon keresztül ragadható meg Kant erkölcstani törekvésének értelme. Azé a törekvésé, amely egy abszolút kötelezettséget hordozó erkölcstan megteremtése jegyében áll, amelynek törvényei az általánosérvényűségnél is egyetemesebb elismerést követelhetnek maguknak, és amelynek formulái nem pusztán morális intések vagy tanácsok, hanem egyenesen kategorikus imperatívuszok lehetnek, ám amely tanítás *egyúttal* az ember abszolút felhatalmazottságát is megalapozza döntési szuverenitására és akarati autonómiájára. Az imperatív formulák éppen azt

célozták, hogy a tisztelet és méltóság együttessége érzület (Gesinnung) legyen, azaz (a „sinnen" sokrétű jelentésének megfelelően) egyszerre legyen meggondolt és megszívlelt, értett és bensőleg *hitelesített* minőség. Ez az együttesség figyelhető meg már az út kezdetén is, abban, ahogyan az *Alapvetés* a gyakorlati törvény tiszteletét latens módon ugyan, de összekapcsolta a törvényhozói méltóság képzetével. És végül ez az együttesség látszik az út végén, *Az erkölcsök metafizikájá*ban: a *morális* imperatívuszé, amely a cselekedet jogosságához az általános törvény tiszteletét követeli meg, és az *etikai* imperatívuszé, amely a maximának és a „bennünk lévő emberiség" méltóságának összhangját teszi paranccsá.[127]

Azok az emfatikus tartalmak, amelyek e fogalmakhoz társulnak, hasonló együttességben jelenítenek meg két, látszólag igen különböző érzést. Az egyik az emelkedettség, önmagunk teljes hatalmának, erőteljességének megélése, a másik a félelem és irtózat, vagyis önmagunk teljes fenyegetettsége – mint ismeretes, e két minőség együttességének ad definitív alakot *Az ítélőerő kritikája* a *fenséges* fogalmában. Kantnál nemcsak hogy nem választható el a törvény tiszteletének félelmetes fensége a méltóságtudat emelkedett fenségétől, de azok valójában egyazon érzület kettős aspektusának felelnek meg. Nem azt nehéz megérteni mindebben, hogy a törvény tisztelete („annak tudata, hogy az akarat *szabadon* veti alá magát a törvénynek"),[128] azaz a kényszer alkalmazása önmagunkkal szemben ho-

[127] A morális imperatívusz és az erénytani (etikai) imperatívusz különbségére nézve lásd EM 335. és 511. o.

[128] GYÉK 98. o.

gyan szülheti meg egyszersmind önmagunk méltóságának tudatát. Ez jól ismert, ha másból nem, akkor a régi és új hitvallók mártírium-példázataiból, akiknek „moralitásait" (ezúttal műfajként véve a szót) vallási-ideológiai anyanyelveként érti és beszéli még a modern Európa is. Nem az önalávetés *aktusának* emelkedettségében rejlő paradoxont nehéz megérteni, hanem ezen öntudat természetszerű és folyamatos meglétét, azaz *habituális* jelenlétét, azt, hogy a törvénytisztelet és méltóságtudat fensége evidens alaprétege valamilyen világszemléletnek. És akár ne is történjék meg egyetlen „aktus" se, amely ennek maradéktalan és kétségbevonhatatlan bizonyítéka volna – mint emlékezhetünk rá, Kant többször is hangot ad ennek az első látásra különös opciónak. Alighanem azért, mert erkölcstanát nem annyira egy tisztán morális cselekedet eszménye vezérelte, mint inkább egy kérlelhetetlen, biztos és autonóm erkölcsi figyelemmel kísért *létezésmód* eszménye.

Ebből az következik, hogy a transzcendentális ítélkezés gondolata nem *elsődlegesen* és főként nem kizárólag a morális ítéletek kanonizálhatóságát célozta (bármennyire is ezzel az igénnyel lépett fel), hanem e kérlelhetetlen, biztos és autonóm önszemlélet evidens háttértudatának, érzületének: gyakorlati lehetőségfeltételének biztosítását. Nem az önmegfontolási processzus gyakorlatának kidolgozása adta a kanti erkölcstan legfőbb tétjét és célját, hanem az, amit ezzel be akart gyakoroltatni, és amit Kant meggyőződése szerint – „az észre sehogy másként, hanem csakis *saját* kísérletekkel lehet megérni"[129] – egyedül ilyen gyakorlatokkal lehet meggyökereztetni az emberben. Ez adja meg a vá-

[129] *Vallás*, 345. o.

laszt Schiller elegáns és elgondolkodtató, de nem éppen találó megjegyzésére: „Nem ébreszt bennem jó előzetes ítéletet egy emberről, ha az ösztön hangjában oly kevéssé bízhatik, hogy kénytelen azt mindenkor előbb a morál alapelvének színe elé idézni."[130] Kantnak még akkor sem kellene találva éreznie magát ettől az alig burkolt kritikától, ha annak alapja egyébként igaz volna, mint ahogy nem az, a legtöbb emberben ugyanis élete végéig nem ébred fel az ebbéli bizalmatlanság önmagával szemben. Kant szerint nem azért érdemes bárkit, ha úgy tetszik, „a morál alapelvének színe elé" idézettnek *posztulálni*, hogy az, mint valamiféle orákulum, egy erkölcsi igazságban részesítse őt (amit egyébként esze ágában sincs megtudni, vagy ha tud is róla, vonakodik azt önmaga ellenében elismerni), hanem hogy ama kellemetlen, de jótékony bizalmatlanság egyáltalán felébredjen benne.

Mármost mi a tisztelet és a méltóság *viszonya*, amelyre Kant szeretne fogékonnyá tenni bennünket? „A törvény iránti tisztelet, amelyet, szubjektív formájában, morális érzésnek nevezünk, egyet jelent kötelessége tudatával."[131] Láttuk, a belső önvizsgálat törvényszéke, a lelkiismeret arra hivatott (azért esztétikai fogalom), hogy afficiálja ezt a morális érzést. A tisztelet így annak a morális személynek is szól, *aki* rendelkezik ezzel a tudattal, és *amennyiben* rendelkezik vele, morális érzésként. Sőt, neki szól elsősorban, hiszen Kant szerint a törvényt – amelynek tisztelete (reverentia legem) mindenkor súlyosan korlátozza az önkényt, s

[130] Schiller: Kellemről és méltóságról, ford. Székely Andorné, in *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, Budapest, 1960, 143. o.

[131] EM 584. o.

ezért számára mindig negatív értelmű – valójában éppen ez a személy iránti, pozitív értelemben vett tisztelet fogadtathatja el: „azon pozitív érték miatt, amelyet követése enged érzékelnünk, a kötelesség törvénye immár könnyebben meggyökeresedik bennünk a szabadságunk tudatában *önmagunk iránt érzett tisztelet* révén. Ebbe a tiszteletbe lehet azután beleoltani a jó erkölcsi érzületet, ha amaz már jól megalapozott, ha az ember semmitől sem irtózik jobban, mint hogy belső önvizsgálatában becsmérlendőnek és megvetendőnek találja magát…”[132] Ez a pozitív tisztelet: a méltóság. A törvény iránti tisztelet az alázat (humilitas moralis), amelynek ugyanakkor *visszaható* érvénye van: „elveszíthetetlen méltóságunk (dignitas interna) tiszteletet (reverentia) ébreszt bennünk önmagunk iránt”.[133] A méltóságtudatot adó tisztelet, azaz az önjóváhagyás (Selbstbilligung) képessége, mint láttuk, csak és kizárólag a belső törvényhozás során nyilvánulhat meg.[134]

Ezek a citátumok nemcsak a tisztelet és a méltóság fogalmának szoros összetartozásáról árulnak el sokat, hanem e viszony bizonyos fokú *aszimmetriájáról* is. A homo noumenonként vett embernek, a morális személynek, írja Kant, „*méltósága* (abszolút benső értéke) van, s ezzel a világ minden más eszes lényének *tiszteletét* kényszeríti ki”.[135] Vagyis: nemcsak minden más emberét, hanem, ha létezik Isten, az övét is. Ez azt jelenti, hogy a kanti erkölcstan *univerzalizmusának*, egyetemességének letéteményese nem a törvénnyel szembeni tisztelet (az alázat), hanem az abban

[132] GYÉK 188. o.
[133] EM 552. o.
[134] Vö. még GYÉK 99. o.
[135] EM 550. o.

manifesztálódó méltóság. Továbbá, az is kiviláglik ezekből az idézetekből, hogy a szóban forgó fogalmak összetartozása milyen természetű. Jól látni ugyanis, hogy a morális törvénynek, amelyet alázattal tartozunk tisztelni, nem tartalmi, hanem kizárólag processzuális konkretizációja van a kanti erkölcsfilozófiában. E törvény alaptételként való elismerését Kant ezért is választja külön bármiféle előírás elismerésében megnyilvánuló (statutarikus) hittől. És ugyanígy, a méltóságnak sincs sem külön előfeltétele, sem más tartalma és tanújele magán az önmegfontolás processzusán kívül. Nem annak van tehát jelentősége, hogy *mit* „mond" a morális törvény, és hogy *mire* bizonyulnánk méltónak a tiszteletével, hanem egyedül annak, hogy maga a tisztelet és méltóság – pusztán egymásért valóan – fennállhat és manifesztálódhat a transzcendentális ítélkezés megtörténtekor. Ennek a két fajsúlyos, ám ha a viszonyukat önmagában nézzük, akkor teljességgel önreferenciális („üres") fogalomnak az összetartozását ily módon egyedül ez a processzus nyilvánítja ki és szavatolja. Ebből pedig az következik, amit a jelen értelmezés megpróbált kezdettől fogva érvényre juttatni: hogy a kanti *formalizmusnak* kizárólag műveleti jelentése van ugyan, ám ez a jelentés korántsem értelem nélküli. Még akkor sem, ha maga a művelet végső soron alap híján való.

Egy törvény feltétlen tisztelete, amitől szabadon, de „félelemmel elegyes" alázattal vetjük alá magunkat neki, és a méltóságtudat, amitől „irtózattal" viseltetünk az iránt, hogy saját szemünkben önmagunkhoz méltatlannak mutatkozzunk – ezek a rendkívül erős emfatikus tartalmak ma már nem sajátjai sem a tisztelet, sem a méltóság fogalmának, különösen nem úgy, hogy evidens alaprétegét adnák

egy korszak szellemi habitusának. Indokoltabb és főleg pontosabb volna hát megnevezni őket olyan fogalmakkal, amelyek képesek felölelni jelentésük teljes tartalmát. Van két régi fogalom, amelyek megítélésem szerint a manapság bevett kifejezéseknél sokkal jobban megközelítik, hogy mit értett Kant tiszteleten és méltóságon: az *aidosz* és az *aiszkhüné* fogalma.

Leopold Schmidt (akinek e fogalmakról adott elemzésére nagyban támaszkodom)[136] a következő módon határozza meg jelentésüket: „Az aidosz névvel a görögök azt a törekvést jelölték, hogy ne okozzanak fájdalmat másoknak, akiket valamilyen okból tisztelet illet, az aiszkhüné névvel pedig a megrovástól való saját félelmüket, amaz tehát az idegenre való reflexióban gyökerezik, emez a saját érzés reflexiójában, amazt nagyjából tapintatnak, emezt szégyenérzetnek, illetve bizonyos esetekben önbecsülésnek fordíthatjuk."[137]

Az *aidosz* mások szuverenitásának úgyszólván szakrális evidenciaként érvényesülő tisztelete (ekként tisztelni például a harctéren az ellenfelet, otthon a vendéget), istenfélelemmel őrködni e jog megadása és e kötelezettség betartása fölött. Az aidosz az ember számára magasabb hatalmak által megszabott határok belátását jelenti, ezek figyelmét és tekintetbe vételét (az aidosz „székhelye" a tekintet, megsértésének szimbóluma nem véletlenül a lesütött szem). Hésziodosznál az aidosz a törvény (diké); és hiánya jelenti a hübriszt. Theognisz pedig úgy beszél róla, mint a „legnagyobb kincsről", amit gyermekeire hagyhat az ember.

[136] Leopold Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen*, W. Hertz, Berlin, 1882, különösen I. kötet 168–189. o.

[137] Uo. I. kötet, 168. o. – *Kurdi Imre fordítása*.

Az *aiszkhüné*, ettől némiképp eltérően, benső irtózat a rossz szennyétől. Annak szégyene és irtózata (szimbóluma az elpirulás), hogy egy helytelen vagy gonosz tett, melyet elkövetünk, feddésünkre joggal hatalmaz föl másokat. Az aiszkhüné nem más, mint a feddhetetlenség elvesztése miatti szégyen és rémület. Éppúgy istenfélelem övezi tehát, mint az aidoszt: félelem az Erünniszek bosszúálló, démonikus hatalmától.[138]

Az aidosz „tisztelete" eredetileg több volt, mint óvatoskodó és kierőszakolt belátás, amiképpen az aiszkhüné balsejtelemmel telt „szégyene" is többet jelentett eredetileg, mint ijedt aggodalmat. Ez a *szakrális* nyomaték adta jelentéstöbblet – mint Schmidt megjegyzi – Platónnál már korántsem játszik olyan nagy szerepet, mint korábban. Arisztotelésznél pedig csaknem teljesen kiveszik ezekből a fogalmakból. Nála az aiszkhüné már a rossz fölötti szomorúság és a rossz miatti nyugtalanság középfogalmává szelídül, míg az aidosz már csak a félénkség és az arcátlanság között talál helyet. Aggodalmasság és öntudatosság – ennyi maradt a magunk méltóságán istenfélelemmel őrködő szégyenből és a mások jogán is így őrködő tisztelettudatból.

Ha visszatekintünk arra, hogy Kant miképpen kapcsolja össze a transzcendentális ítélkezés gondolatában az önmegfontolás (felvilágosodás) és az autonóm akaratmeghatározás „szent" jogaként követelt törvénytiszteletet a feddhetetlenségnek mint igazlelkűségünk és méltóságunk

[138] A két fogalom közül éppen ezért nyilvánvalóan ez utóbbi volt a „démonikusabb" erejű – Schmidt idézi is Plutarkhosz későbbi megjegyzését arról, hogy az emberek gyakran eufemisztikusan fejezik ki magukat, és az aiszkhünét aidosznak nevezik, mint ahogy a gyönyört örömnek és a félelmet elővigyázatosságnak mondják. Uo. I. köt., 184. o.

letéteményesének szinte szakrális védelmével, akkor talán nem tűnik indokolatlannak, hogy erkölcstani kísérletének és törekvésének célzatát az aidosz és aiszkhüné fogalmának *egybevonásában* látjuk. Az egybevonás tehát nem egykori, különálló értelmük felelevenítéseként értendő, hiszen a kanti erkölcstan éppen hogy teljes szimbiózisukra tett kísérletet az oikeioszisz-ítéletben, mégpedig a személyes megbizonyosodás modern kori követelményének alárendelten. Ennek ellenére nem minden tanulság nélkül való, ha a komponensek felől is igyekszünk megítélni ezt a kísérletet. Ekkor ugyanis jól látszik, hogy ehhez a modern kori filozófiai experimentumhoz voltaképpen az erkölcsiség sztoikus *és* preszókratikus „elemei" adták a legfőbb reagenseket – és ráadásul fölöttébb hasonlóan ahhoz, ahogyan Theophrasztosz intése szólt egykoron: „legyen önmagadtól aidoszod, és senki mástól nem lesz aiszkhünéd".

Ha Kant megírta volna a maga *Zarathustrá*ját (a transzcendentálfilozófiáról tervezett könyve vázlatai között, az *Opus postumum*ban maradtak fönn halvány utalások[139] e fi-

[139] OP 156. o. „*Zoroaster:* avagy az egy elv alá rendelt, foglalatának egészében vett filozófia." OP 4. o. „Van Isten, mármint a morális-praktikus ész ideájában, mely ész maga arra [rendelt], hogy egyetlen elvet követve legyen a cselekedetek állandó ellenőrzője csakúgy, mint vezénylője, hasonlóan Zoroasterhez […] *Zoroaster:* a fizikai és egyszersmind morális gyakorlati ész egyetlen érzéki objektumban egyesített ideálja." (Arról, hogy ezek a Zoroaszter-utalások valóban egy tervezett mű vagy tematikus fejezet címvariációi volnának, megoszlanak a vélemények: Vaihinger például annak tartja őket, Adickes nem.) Mindazonáltal, Nietzsche feltételezett berzenkedése ellenére, az *Opus postumum* Zoroaszterre utaló jegyzetei között van két olyan hivatkozás, amely mintha nem állna távol Nietzsche *Zarathustrá*jától és az örök visszatérésnek mint lehetőségnek a gondolatától (kiváltképp, ha a második feljegyzésnél a transzcendentálfilozófiai „rendszer"-fogalom [System] helyére, amely a lények-létezők mindenségének ábrázolására hivatott, oda-

lozófia végső egységének zoroaszteri „perszonalizálásáról"), annak Nietzsche nem lett volna jó olvasója. Az ugyanis, ami Kantnál sajátos filozófiai követelést teremtett – hogy a theophrasztoszi intésben előlegezett elvárás mindenki *közös* jogaként és kötelezettségeként ábrázoltassék –, minden volt, csak nem *közönséges* célzat. És ez a célzat ugyanúgy csak egy premodern erkölcsösség normái felől érthető meg, mint Nietzschéé is, aki jó okkal nevezte „korszerűtlennek" saját törekvését. Egyszóval: ha Kant erkölcstana megmosolyogtató, úgy nem kevésbé, de nem is jobban az, mint Nietzsche dionüszoszi immoralizmusa.

A kanti gondolat, a transzcendentális ítélkezés problématörténetének végére értünk. A történet krónikása abban a reményben vesz búcsút az olvasótól, hogy az, ha kívánja, immár biztos választ adhat magának, vajon e kísérlettől – vagy annak kudarcától – mennyi nevethetnékje támad.

értjük a nietzschei „keletkezést, létesülést" [Werden]): „a minden dolgok *legfőbb végcéljából* kiinduló tiszta morális-gyakorlati észt *mértékét vesztettnek* (transzcendensnek) nevezhetnők (Zoroaster és Lichtenberg), problematikus értelemben azonban mégiscsak muszáj elgondolnunk (Isten fogalma), noha *transzcendens*ként nem lehet adva számunkra." (OP 135. sk.) „Van önálló *bölcselet* (originaria), mely nem csapódik máshoz (Zoroaster) / A *tiszta* filozófia (nem a tapasztalatból levezetett) rendszere, amely tehát nem a tapasztalat*ból származik*, hanem *érte* van / A tiszta filozófia rendszerét felölelő *abszolút* egész ábrázolása / Egy rendszer, mely egy és minden – *bővítés és javítás nélkül*." (OP 8. o.)

III. fejezet

Szókratész. A szólító daimón gondolata

(apologetikus esszé)

> Te, magad ki szülöd, ki az éteri kör
> gomolyába, mi van, mindent beleszősz,
> körülötted a fény, meg az árva homály,
> ragyogó kicsi csillagok árja az éj,
> körülötted körbekering a világ.
>
> *Kritiász*[1]

1. AZ ÉRTELMEZÉS NEHÉZSÉGEIRŐL

A kanti transzcendentális ítélkezés és a nietzschei visszatérés-gondolat egyaránt egy autochton (formális elven nyugvó és önmagunkon beteljesítendő) ítélkezés körvonalait rajzolta ki, érdemes hát megvizsgálni, vajon nem indítványozható-e hasonló szempontú, az ítélkezés folyamatát előtérbe állító perújrafelvétel Szókratész daimónja ügyében is. Hogy egy efféle vizsgálat joggal követelhető meg a formális önítélkezés témájában, az aligha vitatható, hiszen ha az európai gondolkodástörténet számon tart archetipikus példát a benső *ítélő jelzésre*, amely újra és újra „megjelenik" (jelet hagy) az ember számára, uralhatatlan az értelmének, mégis feltétlenül követendő, az nem más, mint éppen Szókratész állítólagos daimónja. De remélhető-e

[1] In *A szofista filozófia*, ford. Németh György, szerk. Steiger Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, 84. o.

bármi is egy ilyen vizsgálattól? Egy erősen vitatott esetről van szó, mint köztudott, melynek megértésére nemcsak azért nem biztatóak a kilátások, mert a szókratészi belső hangról csak másodkézből, hallomásból van tudomásunk (mint minden másról is Szókratésznél, méghozzá elsősorban olyanoktól, akik közel négy évtizednyivel voltak fiatalabbak nála), hanem azért is, mert a daimónról már a kezdet kezdetén is jobbára csak fenntartásokat hallani.

Noha erről a vélt belső hangról nincs sok híradás, annyit tudni lehet róla, hogy „működését" maga Szókratész hirdette, mikor bizonyos döntései okaként a daimón jelzését adta meg. Híradások szólnak arról, hogy állítólag gyerekkora óta megvan benne ez a tiltó hang, ez a „megszoktam jósige", amelyről a platóni *Védőbeszéd*ben így számol be Szókratész: „egészen idáig mindenkor nagyon sűrűn jelentkezett, és a legkisebb dolgokban is ellenem szegült, ha valamit nem helyesen akartam cselekedni"; „beszédeimben bizony sokszor a szó közepén állított meg" (40a–b).[2] A daimónról magáról alig tudunk hát többet, mint amit Euthüphrón mond Szókratésznek az aszebeia-vád kapcsán: „azt mondogatod, hogy a daimonionod szokott megnyilatkozni benned. Mint aki újításokat hajt végre az isteni dolgokban, lettél vádlottja e vádnak" (*Euthüphrón* 3b). Úgy tűnik, nem határolható be az sem, hogy milyen súlyú és természetű ügyeket érdemesít arra a daimón, hogy azoknál tiltó, isteni szóval közbeavatkozzék. A daimón-legendárium számos eset hírét kelti. Hol egy folyón nem engedi átkelni Szókratészt, mert az „vétkezett az istenek ellen"

[2] A Platón-idézetek lelőhelye itt és később: *Platón Összes Művei*, I–III., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

(*Phaidrosz* 242c), hol a hírhedt szofista pár elől nem hagyja elszökni a birkózóterem vetkőzőfülkéjéből (*Euthüdémosz* 273a). Hol a nyilvános tanácsadásról, valamint önmaga jól formált apológiájáról beszéli le őt (*Védőbeszéd* 31c–e), hol meg arról, hogy egynéhány hűtlen tanítványát visszafogadja (*Theaitétosz* 51a). Állítólag megesett, hogy csatában mentette meg Szókratész és harcostársai életét, egy biztonságos mellékútra vezérelve őket. Plutarkhosznál azonban akad példa ugyanezen történet komikus verziójára is, mikor egyszer kerülő útra késztette Szókratészt a belső hang, elhagyva a Kebész háza felé tartó társaságot, akik nem győztek gúnyolódni rajta, mígnem csakhamar egy megvadult disznócsordával találták magukat szemközt.[3]

Ezek a példák sem erkölcsi, sem célszerűségi, sem politikai vonatkozások preferenciájáról nem tanúskodnak, még ha készpénznek vennénk is őket és nem egy legendárium részének. Így hát mindent egybevetve, a daimónról alkotható – tegyük fel, igen hézagos – ismeretünk az alábbi öt mozzanatban foglalható össze: a daimónt (1) Szókratész *magának szóló jelzésként* hirdette, (2) olyan jelzésként, amelynek megtörténte körülményeit, kiváltó okait tekintve közelebbről nem meghatározott, azaz *kiszámíthatatlan*, ezenkívül (3) bekövetkezését Szókratész később sem látja el semmiféle utólagos indoklással, azaz a jelzés *nem okadatolt*, (4) csupán azt tudatja róla, hogy a megnyilatkozás egy általa végzett *praxis* megszakításának, *letiltásának* szól, (5) és ez a parancs *feltétel nélkül* teljesítendő.

Ha valaminek ennyire megfoghatatlan a tartalma, akkor

[3] Plutarkhosz: *Szókratész daimónja*, ford. W. Salgó Ágnes, Helikon, Budapest, 1985, 73. o.

aligha meglepő, hogy a daimónt már csak ezért sem fogadták egyértelmű lelkesedéssel vagy legalább elismeréssel a tanult kortársak. A keserű Arisztophanész, aki nincs egyedül abban, hogy különc szofistának, amorális és felforgató szellemnek állítsa be Szókratészt, afféle szellemi pénzhamisítónak, *A békák*ban egy újravert, értéke vesztett (értsd: hitet infláló) különös „pénznemet" emleget,[4] majd a „ti, szagló, finom orrlikak!" kitétellel mintha a daimón szaglásához kötődő értelmén ironizálna (ilyen jóslásmód volt a görögöknél). Platóntól, mint azt oly sokan megállapítják, távol állt az egész daimónjelenség. De még a védelem egyik legfőbb tanúja, Xenophón is kénytelen tanúságot tenni erről az idegenkedésről: „a tömeg azt gondolja, hogy az istenek egyes dolgokat tudnak, másokat meg nem, Szókratész viszont úgy tartotta, hogy az istenek mindent tudnak, amit mondott, tett vagy némán elgondolt az ember, mindenütt jelen vannak, és jelzéseket adnak minden emberi dologban." (*Emlékeim* I. 1.)[5]

Ugyanez az idegenkedés tűnik ki Arisztodémosz szavaiból – „Nem vetem én meg a daimoniont, Szókratész, de sokkal magasabb rendűnek tartom, semhogy az én tiszteletemre szoruljon" (*Emlékeim* I. 4.) –, ami a daimónnak

[4] „Más istenekhez szól az én imám", mondja a Szókratész-követőként felléptetett Euripidész, amire Dionüszosz így válaszol gúnyosan: „Magán sajátid? új verés?" A pénzhamisítás szóhoz társított képzet a görögben nem csak az, mint a magyarban, vagyis az *átverés*. A szinópei Diogenész nevezetes jóslatfélreértése kapcsán jegyzi meg Steiger Kornél, hogy a pénzhamisítás görög kifejezése (parakharattein ta nomiszma) azt is jelentette, hogy „megváltoztatni a fennálló szokásokat, illetve törvényeket". Lásd *Görög gondolkodók* 3. *A cinikus és a megarai filozófia*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994, 114. o.

[5] Xenophón: *Emlékeim Szókratészról*, ford. Németh György, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

ugyancsak kelletlen, szofisztikusan kétértelmű laudációja. De aztán még ez a máz is leolvad róla csakhamar, mikor így felel Szókratésznek, aki az istenek gondoskodásába vetett hitről győzködi őt: „Küldjenek nekem is tanácsadókat – ahogy állításod szerint neked –, akik megmondják, hogy mit kell, mit nem szabad tenni." A daimónnal kapcsolatos súlyos fenntartás és megütközés természetesen az aszebeia-vádban, illetőleg annak elfogadásában is tetten érhető, amely szerint Szókratész „új, más démonok" tiszteletét hozta volna forgalomba. Így nincs mit csodálkozni azon, hogy Xenophón úgy vélte, még azok ellen is meg kell védenie mesterét, akik a perből és a halálos ítéletből egyenesen arra következtettek, hogy Szókratész hazugságban maradt a daimón dolgában. (*Emlékeim* IV. 8.)

Úgy tűnik, igazat kell adnunk Olof Gigonnak,[6] aki szerint a daimón szókratészi jelentése a görög szellemiség számára puszta kuriózum kellett hogy legyen, különben okvetlenül az általános valamely különös eseteként fogták volna fel (miként azt Xenophón próbálta elfogadtatni, mikor minden további nélkül azonosította a daimónt a jövőbe látó jóstudománnyal). Ugyanezt az erős vitatottságot és tanácstalanságot látszik megerősíteni egy jóval későbbi értelmezés, Plutarkhosz műve *(Szókratész daimónja)*, amely a daimón számos magyarázatát vonultatja fel a dialógus során, a tüsszentés jóslattevő erejétől kezdve a mindenkori isteni üzenetek érzékeny reagens-fenoménjéig. Alighanem a daimón tette a legtöbbet azért, hogy Szókratész filozófusból eleven paradoxon lett, miként Gregory Vlastos fogal-

[6] Olof Gigon: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Francke, Bern, München, 1979, 163. o.

maz: „Ismerünk embereket, akikben megannyi paradoxonra lelünk. Más filozófusok a paradoxon*ról* beszéltek. Szókratész nem. A Szókratészben levő paradoxon – maga Szókratész."[7]

Ennek ellenére: ezek a példák aligha árulnak el többet Szókratész daimónjának fogadtatásáról, csak annyit, hogy érvet és vádat tudtak belőle kovácsolni Szókratész ellen az akkori Athén bizonyos politikai-szellemi körei, továbbá, hogy egyes művelt, írástudó tanítványok (köztük Platón) némileg idegenkedve vagy tanácstalanul ismerték el mesterük eme „magánorákulumát", és mindenesetre óvakodtak attól, hogy azt tanítása vagy gondolkodói módszere meghatározó elemeként tüntessék fel. E két vonásból azonban még nem következik, hogy magát a daimónt – tegyük fel: esetleg mint vallásos-mitikus elgondolást (platóni „szép szót") – ama nagyszámú közrendű, jobbára kézműves és kereskedő népesség körében is értetlenség övezte volna, akikkel Szókratésznek dolga volt, és akikkel szemben alighanem erős kisebbségben voltak a művelt Platónok, Arisztophanészek vagy éppen Anütoszok. Hiszen még abban sem lehetünk biztosak, hogy a daimóngondolat (már amennyiben nem puszta hit volt, hanem elgondolás) elsősorban a művelt közönség gondolkodásmódjában akart volna visszhangot kelteni. Az viszont nyilvánvaló, hogy ha közérthetőnek nem is, de legalább közismertnek kellett lennie valamilyen módon a szókratészi daimónnak, különben sem közvádnak (Anütosz és Milétosz), sem köztréfá-

[7] Gregory Vlastos: The Paradox of Socrates, in *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. Gregory Vlastos, University of Notre Dames Press, 1980, 4. o.

nak (Arisztophanész) nem szolgálhatott volna hordozójául. Pontosabban fogalmazunk tehát, ha azt mondjuk: *volt* akkoriban valamilyen közkeletű felfogás Szókratész daimónjáról (amelynek ugyanakkor távolról sem szükséges látatlanban autenticitást tulajdonítani), ám ez a korabeli megértés, ez az értelemegység sajnos ma már nem hozzáférhető a számunkra.

A szókratészi daimónképzet újszerűsége vagy szokatlansága egyébként olyan kérdés, amelynek felvetésével meglepően ritkán találkozni, holott ez a képzet nyilvánvalóan egy konkrét értelmezési horizonton kellett hogy feltűnjék az V. századi Athénban. Ezzel a horizonttal kapcsolatban a korábbi fejezetekben már említett ókortörténész, Leopold Schmidt, mellékesen ugyan, de egy igen érdekes észrevételt tesz. Megemlíti, hogy a daimónokban mint büntető vagy védelmező félisteni lényekben való hit nem volt ismeretlen ugyan a kor vallásos közgondolkodása számára, ám a daimónok komoly, sőt döntő befolyását az emberek sorsára, feltűnő módon, inkább a filozófusok hirdették.[8]

Való igaz, a preszókratikusoktól fennmaradt töredékek tanúsága szerint csaknem valamennyi bölcselőnél feltűnnek a daimónok. Ott vannak már a hagyomány kezdetén Hésziodosznál is, az aranykori emberi nemzetség tagjainak reinkarnációiként, akik haláluk után daimónok lettek, „a nagy Zeusz rendeletére, / földönjáró hű őrzői az emberi nemnek, / minden gaztettet meglátnak, s őrzik a törvényt, / míg magukat köd leplezi, úgy járják be a földet”.[9] Aztán fel-

[8] Schmidt: *Die Ethik*…, I., 153. o.

[9] Hésziodosz: *Istenek születése. Munkák és napok*, ford. Trencsényi-Waldapfel Imre, Magyar Helikon, Budapest, 1976, 44. sk.

tűnnek Thalésznél, aki úgy hirdette (Aetiosznak Theophrasztoszra alapozott parafrázisa szerint), hogy „a kozmosz esze az isten, s hogy a dolgok összessége eleven és daimónokkal van teli”.[10] A daimón jelen van Püthagórasznál, akiről Arisztotelész följegyezte, hogy a megütött bronz kongását a bronzba zárt daimón hangjának tartotta.[11] Ott van Hérakleitosznál, a híres *éthosz anthropó daimón*ban („Az ember jelleme a daimón”), amiként Démokritosznál is, aki úgy tartotta: „a lélek a sors-démon lakhelye”.[12] A forgó mindenséget kormányzó daimón megjelenik Parmenidésznél, uralkodván „minden dolog iszonyatos szülése és keveredése fölött”.[13] És végül, zárva a sort, nagy számban vannak jelen daimónok Empedoklésznál – hol az „őrjöngő Viszály” okából egymással keveredve, hol egykori vétkeik miatt a boldogok világától messze űzve –, aki, mint közismert, maga is efféle „csavargó” daimónnak hirdette magát.[14]

Ha mindezeket a példákat, valamint a korábban mondottakat összevetjük azzal, ami Szókratész daimónjáról híradásként fennmaradt, akkor a következő módon okoskodhatunk. Önmagában az, hogy Szókratész daimónról beszél, semmiképp nem jelenthetett újdonságot a kor embere számára, hiszen a daimónképzet nem volt idegen a közgondolkodást átható vallási hiedelmektől, még kevésbé az akkori természetfilozófia és bölcselet horizontjától. E két horizonton (a közgondolkodás és a magaskultúra hori-

[10] Kirk–Raven–Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél, Atlantisz, Budapest, 1998, 153. o.

[11] Uo. 347. o.

[12] Uo. 314., 610. o.

[13] Uo. 379. o.

[14] Uo. 452. skk.

zontján) a daimónokhoz mint az emberek és istenek között álló, közvetítői feladatot ellátó lényekhez kapcsolt jelentéstartalmak természetesen nem okvetlenül estek egybe, de ettől még szakadékot sem kell feltételeznünk köztük. (Maga a distinkció, igaz, fél századdal később, jelen van Xenophónnál: „Hitte ugyanis [Szókratész – *H. O.*], hogy az istenek gondját viselik az embereknek, de nem úgy hitte, mint a sokaság." – *Emlékeim* I. 1.) Egyszóval, a preszókratikusoktól idézett példákból láthatjuk, hogy Szókratész pusztán azzal, hogy valamilyen daimónról beszél, még egyáltalán nem lóg ki az addigi és a korabeli bölcselők sorából. Szókratész csak folytatja a daimónhoz kötődő, hagyományos néphit Hérakleitosznál és Empedoklésznél már feltűnő interiorizálásának és filozófiai „bekebelezésének", átértelmezésének folyamatát.

Van ellenben egy különös mozzanat az ő daimónképzetében, mellyel másoknál nem találkozunk. Ez pedig nem más, mint a perszonális *megszólítottság* mozzanata, az, hogy a daimón jelzést ad valaki számára, méghozzá személyre szólóan ad jelzést neki. Ha a daimónok eddig hírt adtak, akkor jobbára csak „fölfelé" jelentették a törvények sérelmét, az égieknek adtak hírt az emberekről, akiknek „külső" és láthatatlan kísérőiül rendeltettek. Jobbára törvényőrök, törvényszolgák voltak Hésziodosztól Platónig. Szókratésznél azonban a szakrális autoritású daimón „lefelé" jelent, valami égiről ad hírt az embernek, és „belül" jelez. A daimóntól való megszólítottság és az intés jelzésértékének tudatosítása kétségkívül újdonság. Szókratész elgondolását a daimónról ezért érdemesebb úgy megneveznünk, hogy a *szólító daimón* gondolata.

Visszatérve a Szókratészt megítélő korabeli írástudókra:

Abból, hogy nincs mód egyértelműen megtudni tőlük, *miképpen* volt értett a daimón, még korántsem következik a daimóngondolatnak sem értelmetlensége, sem lényegtelensége. Az viszont igen, hogy megértésének eléggé reménytelennek látszó kísérletei nem hanyagolhatják el, hogy (többek között a perszonális megszólítottság mozzanata okán) számot vessenek vele kapcsolatban *filozófián kívüli* faktorokkal is, így az akkori jósláskép zetek horizontjával – éppen egy lehetséges *filozófiai* értelmezés érdekében. Egyelőre azonban maradjunk a ténynél, hogy a daimón már kezdetben is enigmatikus elgondolás, kifejezetten homályos jelenség volt azok számára, akik a racionálisan érvelő, definíciókat kereső és tanító filozófus portréját nem kívánták sem elhomályosítani, sem elnagyolni holmi lapidáris látnokisággal.

Hozzáteszem, erre a tartózkodásra, már amennyire ezt módomban áll megítélni, minden okuk megvolt. Hiszen miről is van szó végső soron? Arról, hogy *ellentmondást* fejez ki egyfelől annak hirdetése, hogy a daimón, tehát egy istenség, valaki halandóban sorozatosan megjelenik és jelzést ad neki, másfelől viszont annak határozott kinyilvánítása – amely épp a filozofáló Szókratészről híresült el leginkább –, hogy elfogadhatatlan, ha valaki bármiféle isteni tudás birtokában levőnek tünteti fel magát. Xenophón nem látszik tudomást venni erről az alapvető ellentmondásról; eszébe sem jut feltenni a kérdést, hogyan fér meg Szókratészben a jós az ismeretkritikussal. Platón ellenben, amiként ezt rövidesen bizonyítani igyekszem, koncepciók sorával próbálta értelmezhetővé tenni a daimónt, és ha érte nem is, de részben miatta komoly gondolati küzdelembe bocsátkozott.

Nemcsak holmi ásatag racionalizmus- vagy metafizika-védelem kényszerítette ki tehát az idők során Szókratész daimónjának diszkreditálását, hanem egy merőben más természetű probléma is: egy „Szókratésznek" nevezett tanító gondolati és gondolkodói integritásának kérdéses-sége. Amíg ugyanis az említett összeütközés fennáll ismeretkritika és magánorákulum, a megbizonyosodás racionális követelménye és a jósló hang irracionális elfogadása között, egyszóval amíg ellentmondás van az *elenkhosz*-gyakorlat és a *daimón*-akceptálás között, addig Szókratészt hús-vér gondolkodóként nem lehet komolyan venni. És ha ez az ellentmondás végképp feloldhatatlannak bizonyulna, akkor vagy személyét kell átengedni a kor szofista forgatagának, vagy legendás figuráját a kor „bölcseket" nemző alakkompilátorainak.

A jelen írás ezért viseli alcímében, némileg ironikusan ugyan, azt a műfaji megjelölést, hogy apologetikus esszé. Egyrészt, mert az irónia, a nem-tudásra irányuló reflexió kötelező minimuma, ha előrebocsátom (ezt nem klasszika-filológusként is könnyű megállapítani), hogy Szókratészről szólva jobbára feltevések között mozgunk, hát még daimónjáról gondolkodva. De mást is jelezni kívántam e megjelöléssel. Mivel a nyilvános, dialogikus *meggyőzés* gyakorlata (elenkhosz) és a megingathatatlan, belső *meggyőződés* tanújele (daimón) között olyan szakadék látszik támadni egy „Szókratész" nevű bölcselőnél, amely elnyeléssel fenyegeti egész gondolkodása koherenciáját, ezért, mint minden értelmezés, mely ezt az ellentmondást feloldani igyekszik, a jelen vizsgálódás is egyfajta védőbeszéd a *filozófus* Szókratész mellett.

Szókratész gondolkodói integritásának védelmezése ter-

mészetesen számos mintát követhet. Ha elfogadjuk Szókratésznél a nem-tudás tudására irányuló kritikai kérdezésmód dominanciáját, valamint ha a daimónt nem tudjuk be egy, mind hordozóját, mind pedig alkalmát tekintve vakvéletlenül bekövetkező theophaniának, továbbá ha a legvégsőkig szeretnénk elkerülni, hogy az elenkhosz és a daimón egy skizoid pedagógia platformján béküljön meg egymással, akkor legalábbis két alapvető értelmezési keretet találunk, amely lehetőséget kínál az integritás megvédelmezésére.

Egyfelől, módunkban áll a daimónt az elenkhosz-gyakorlattal szemben állónak tételezni, és azt éppen e gyakorlattal való (logikai) ellentétességéből kiindulva kárhoztatni vagy megdicsőíteni. Ezen élesen *polarizáló* szemlélet alapján két további megoldás kínálkozik. Éppúgy lehetséges a daimónt egy pozitív teológia legbensőbb szubsztrátumává tenni (amire Platón nyomán például Plutarkhosz is hajlik), mint ahogyan lehetséges egy negatív teológia végső határinstanciájának tartani, a „végtelen, abszolút negativitás" legteljesebben individuális, racionalizálhatatlan fókuszpontjának (miként Hegel nyomán Kierkegaard teszi). Ennek az ellentétességben gondolkodó felfogásnak egyik példáját idézem: „Bármennyire is intellektuálisan fogta fel Szókratész a szubjektumot – írja Karl Joël –, megmaradt egy rész, amit a gondolkodásban nem lehet föloldani, amely a döntésben mint individuális érzék, mint lelkiismeret, mint intellektuálisan és erkölcsileg helyes érzületi-akarati ösztön, mint zseniális intuíció és mint az ideákhoz kapcsolódó, vallási ösztönzés érvényesült."[15] A daimón esze-

[15] Karl Joël: *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I., R. Gaertner, Berlin, 1893, 75. o.

rint nem más, mint a „a szubjektív lét azon része, mely nem akar objektív formát ölteni”: a lélek legsötétebb sarkába visszaszorított irracionalitás. Ez mintegy kitölti a szakadékot, zárja a fejtegetést Joël, melyet az erények tudata és a szubjektum tulajdon sorsalakítása között mindig ott látunk tátongani.

Nos, ez a szemlélet élesen polarizál ugyan, ennek ellenére, a gondolkodói integritás oldaláról szemlélve, mégis egységben látja Szókratész működését. Az ellentétesség vélelmezése ugyanis már egy szintre hozza, egymással összemérhető vonatkozásba állítja az addig különnemű mozzanatokat. Immár egyetlen átfogó logikai egységben gondolkodik, akár a teológia, akár az episztemológia egén látszik éppen felkélni a racionalitás Napja, amelynek ellentéte – egy irracionális árnyék-daimón – Szókratészt fogja majd követni.

Másfelől, módunkban áll a daimón és az elenkhosz (funkcionális) összetartozásából kiindulni, és így szemléletünk egységét az abszolút polaritás helyett az *organikusság* sémájára építeni. Ennek alapján megint csak két lehetőség kínálkozik számunkra. Éppúgy lehetséges a daimónt pusztán egy eszmeként igénybe venni, a halhatatlanság-tant megerősítő mozzanatként instrumentalizálni (amire például Mendelssohn tett kísérletet a *Phaidón* kapcsán), mint ahogyan lehetséges valamiféle jövőbelátást adó jóstehetségnek, „magánorákulumnak” tartani, amellyel a mindentudó istenek viselik gondját az erény legbölcsebb tanítójának (ahogy az Xenophón tudósításaiból kiviláglik). „Azt mondta – írja Xenophón Szókratészről –, hogy mindazt, aminek létrehozását tanuláshoz kötötték az istenek, meg kell tanulni, ami viszont nem világos az emberek számára,

arról meg kell próbálni jóslatok útján kikérni az istenek véleményét. Mert az istenek kinyilatkoztatást adnak azoknak, akiket kegyükben részesítenek." (*Emlékeim* I. 1.) Akár a bölcs „használja" az istenségeszmét, akár az istenség veszi igénybe a bölcset, azaz akár instrumentálisan, akár szakrálisan fogjuk fel a daimónt, az már eleve szerves része egy egységesnek feltételezett gondolkodói működésnek. Szókratész gondolkodói integritása tehát ebben az esetben is védelemre talál.

Platón felfogása azért érdemel különös figyelmet, mert benne mindkét egységteremtő paradigma – a polaritásé éppen úgy, mint az organikusságé – megmutatkozik, mégpedig fejleményeit tekintve fölöttébb meglepő módon. Koncepcióinak ismeretében minden bizonnyal megalapozottabban vethető fel a kérdés, hogy a daimónt értelmezni próbáló nézőpont megválasztásakor miért tarthatjuk az egyik vagy a másik egységképzetet érvényesebbnek.

2. A DAIMÓN LOGIZÁLÁSA

Szókratész felfogása, tanítói gyakorlata egy olyan gondolkodó interpretációjában maradt ránk a legteljesebb formában, aki a daimónproblémát – mint Gigon írja – „a legnagyobb visszafogottsággal tárgyalja", s aki számára ez olyan vonása volt Szókratésznek, amelyet önmagától „végső soron idegennek érzett". Lehet persze, teszi hozzá, hogy éppen ez a (platóni) ábrázolás a hiteles. Érdekes ebből a szempontból Joël véleménye. Noha többször hangsúlyozza, hogy Szókratészt általában „Xenophónnal popularizálták és Platónnal idealizálták", ennek ellenére a daimón

ügyében egyértelműen az utóbbi mellett voksol. Mégpedig azért hisz jobban Platónnak, mert a nála megfigyelhető idegenkedés pontosan a hitelességre ad garanciát, hiszen őt, mondja Joël, itt „nem érdekelte az idealizálás, sem az, hogy a historikus előadáson túlmenően másképp adja vissza a daimónnak ezt a számára idegen, tanai számára pedig terméketlen jelenségét". Az idegenkedés egyik legfőbb forrása – túl a „megrögzített" tudás melletti mind határozottabb elkötelezettségen – bizonyára abban keresendő, hogy a daimónképzettel együtt elgondolt jóslásmozzanat (azon belül: a közvetlen ember–isten kontaktus és bármilyen jövőbeli esemény ismerete), mint Friedrich Pfeffer írja,[16] nem fért össze Platónnál saját filozofálásának mitikus-vallásos aspektusával. Ezért lesz az ő rendkívül kritikus jóslásképe határozott állásfoglalás a tradicionális vallási képzetek és szokások ellen.

Ez az idegenkedés mint minősítés, úgy vélem, pusztán végső, általános summázatként helytálló Platón és a daimón ambivalens viszonyára. A tartózkodás ugyanis sokkal inkább tudható be egy értelemadási igény és folyamat végső eredményének (pontosabban: eredménytelenségének), semmint a teljes érdektelenség manifesztálódásának, amely csak a történeti hűség kedvéért hoz kényszerűen áldozatot a daimón megörökítésével. Azt, hogy Platón miképpen igyekezett értelemmel felruházni a daimónt, elsősorban három dialógus, a *Kritón*, a *Gorgiasz* és *A lakoma* alapján próbálom érzékelhetővé tenni.

Ha a daimón az a jelenség, amelynek fellépése, megjele-

[16] Friedrich Pfeffer: *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1976, 10. o.

nése következtében valaki egy adott cselekvéstől vagy egy lehetséges szándéktól eláll, mert az istenség látszólag teljesen oktalan tiltása ezt teszi számára feltétel nélkül követendővé, ha tehát a jelenséget valami effélének ismerjük meg Platónnál, akkor a *Kritón*t olybá vehetjük, mint ahol Platón megkísérli a jelenséget arányba (logosz) állítani az értelemmel. Megpróbálja tehát *logizálni* a daimónjelenséget, azaz követhetővé, beláthatóvá tenni annak működését az értelem számára.

A *Kritón*ban a daimónképzetet egy belső ítélkező eljárással szemlélteti Platón. A Kritón által képviselt szándék, mint ismeretes, az volt, hogy Szókratész szökjék el a halálbüntetés elől. Ennek nyomán Platón végigvezettet Szókratésszel egy képzeletbeli dialógust önmaga és a várost megszemélyesítő törvények között, amelyben Szókratész – ironikus módon, azaz hipotetikusan és problematikusan – a maga személyében képviseli a kritóni szándékot, és így teszi ki magát a törvények hangoztatta vádnak, majd pedig a beláttató ítéletnek. A belső törvénykezés végül önmaga (és így persze Kritón) teljes meggyőzésével zárul, a következő szavakkal: „SZÓKRATÉSZ: Tudd meg jól, kedves barátom, Kritón, hogy úgy tetszik nekem, mintha ily szavakat hallanék, mint ahogyan a korübasz-papok fuvolahangokat vélnek hallani; s bennem e beszédek hangja éppen úgy bong, s nem engedi, hogy másokra hallgassak; tudd meg tehát, hogy mivel nekem mindez úgy tetszik, ha ellene szólsz, hasztalan szólsz. Mégis, ha úgy véled, többre mehetsz, csak beszélj. – KRITÓN: Nincs mit mondanom, kedves Szókratész. – SZÓKRATÉSZ: Hagyd hát abba, kedves Kritón, s cselekedjünk így, mert az isten is erre vezérel." (54d) Ebből a „lebeszélő", belső, isteni hangzásra tett utalásból nyilván-

való, hogy Platón a daimóni szó felhangzásának érthetetlenségét – mint valamely szándéktól eltérítő, Szókratészen belül lezajló, *azonosítatlan* eseményét – ez esetben a törvénykezés sémájával próbálta mégis követhetővé tenni.[17]

A város törvényei, mint ismeretes, rábizonyítják a kritóni szándékra, hogy beteljesítője igazságtalanságot követne el. Az eljárás oldaláról nézve az érvelésnek két döntő mozzanata van. Az egyik maga a bizonyító eljárás, azon érvek sora, melyek a menekülést maguknak a város törvényeinek semmissé nyilvánításával teszik egyenértékűvé. Ezek között számos Platón szemében bizonyosan súlyos vádpont található: az „őrhely" elhagyásának bűnétől kezdve a szülő, nevelő, gondoskodó törvényekkel szembeni háládatlanságon át, a szabad akarattal megkötött szerződés megszegésének vétkéig; mindezek alapjára rövidesen visszatérek.

Sokkal lényegesebb és érdekesebb azonban az eljárás másik mozzanata, mely a platóni daimón-logizálás legbensőbb működési mechanizmusát érinti. Szókratész a következő szavakkal fordul Kritónhoz, amikor elindítja a képzeletbeli párbeszédet önmaga és a törvények között: „De hát vizsgáld csak így: képzeld el, hogy amikor szökni akarunk innen, vagy nevezd ezt a szándékot úgy, ahogyan akarod,

[17] A kizárólag saját istenük „dallamára" figyelő korübasz-papokra tett célzás, mondhatni, jelképes momentum, hiszen magába sűríti Platón daimónnal szembeni viszonyának teljes ambivalenciáját. Kübelé istennő papjainak vad megszállottságát, fülsiketítő lármával kísért isteni „maniá"-ját nemhogy nagyra nem tartotta Platón, de a *Iónban* (536c) és még inkább az *Euthüdémosz*ban (277d) gunyorosan, leplezetlen idegenkedéssel szól róluk, többek között mikor beavatási szertartásukhoz hasonlítja a szofisták szómágiáját. Most, a *Kritón*ban mégis ezzel a számára visszatetsző megszállottságnak a képével él, csakhogy azt már egy racionálisan végigvihető belső törvényhozás legvégső aktusának, az ítéletnek a hangjaként kontextualizálva.

elénk állnának a törvények és a város közössége, és megkérdeznék: »Mondd csak meg nekünk, Szókratész, miféle cselekedetet forgatsz a fejedben? Vajon mást szándékolsz-e evvel a cselekedettel, amit megkísérelsz, mint elpusztítani bennünket, a törvényeket és az egész várost – amennyire ez rajtad áll? Vagy talán te úgy látod: lehetséges, hogy az a város álljon és ne forduljon csúnyán föl, amelyben a meghozott törvények határozatainak semmi erejük sincs, hanem azokat a magánemberek érvénytelenné teszik és elpusztítják?« Mit válaszolunk majd, Kritón, erre és más ilyesmire?" (50a–b)

Ez a passzus sajátos *önkikérdezést* foglal magában. Ez látszólag kimerül ama figyelmeztetésben, hogy gyengül a törvény, ha ítéleteit a magánemberek kényük-kedvük szerint felülbírálgatják. Valójában többről van szó. Ezzel összefüggésben érdemes emlékeznünk arra, hogy mi az a *probléma*, amivel az egész dialógus indul. Szókratész azt a kérdést veti fel, hogy vajon lehetséges-e igazságosnak maradnunk, ha a törvények kötelező erejét csak szelektíven fogadjuk el, azaz egyes ítéleteket akceptálunk, másokat viszont nem. Ez a kérdés ölt itt alakot újra radikalizált és univerzalizált formában, és találja meg válaszát az önmagunkat vallatóra fogó interrogáció mint eljárás keretében. Platón az elé a döntés, eldöntendő kérdés elé állítja a dialógus Szókratészét, hogy vajon abban az esetben is kitartana-e a menekülés szándéka mellett, pontosabban: megerősítené-e akkor is ezt a szándékát, ha ezzel egyszersmind a város és a törvényei megsemmisítésének bűnét kellene hogy magára vegye. A kérdés radikális, mert nincs mód kibújni a válasz alól, és általános érvényű, mert az eljárás, amelyet indukál, formalizált: bárkire kiterjedhet.

Több feltétel is szükséges ahhoz, hogy ez a kérdés egyáltalán feltehető legyen. Először: előfeltételezni kell, hogy egy elkövetendő igazságtalan tett nem csupán az illető törvény vagy ítélet sérelme lehet, hanem egy súlyosabb tényállást is megvalósít, hiszen a törvény megsemmisülésének lehetőségét vonja magával. Másodszor: előfeltételezni kell olyan fellebbviteli fórumot (ítélőszéket: belső erőt vagy érzéket) az emberen belül, amely egy elhatározott szándékot – mint elsőfokú ítéletet – képes felülbírálni, megváltoztatni. Harmadszor: előfeltételezni kell egy olyan tárgyalásmódot, amely az előzőekben megállapított feltételek összekapcsolását lehetővé teszi, vagyis amely révén a fellebbviteli fórum éppen az említett tényállás lehetőségével számol és annak figyelembevételével ítél.

Platón az első feltételt voltaképpen csak később, a szóban forgó önkikérdezést követő bizonyítási eljárás során teremti meg, a törvények és Szókratész viszonyának mitizálásával. E mitikus keret részben a törvények gyermekének, részben pedig a velük (azaz a várossal) szerződésben álló félnek a pozíciójába helyezi Szókratészt és ezzel a beállítással alapozza meg jogigényüket vele szemben. (Az addig csak retorikus fogásnak tűnő ötlet, a törvények „patér"-ként való megszemélyítése és önálló dialógusfigurává emelése egyébként ezzel a jogigény-megalapozással kap mélyebb indokoltságot, hiszen jogigényei csak *jogalanyoknak* lehetnek.) E beállítás szerint Szókratész esetleges menekülése azért volna magával a törvénnyel szembeni hűtlenség és szerződésszegés, mert ezzel a tettével felmondaná az eredeti jogviszonyt, mind konkrét értelemben (a város elhagyása), mind metaforikusan (engedetlenség a törvények abszolút fensőbbségének elismerésében).

A jogviszony ilyetén aszimmetrikus megalapozásával[18] véglegesen elesik az egyedi ítéletek igazságos vagy igazságtalan voltának mérlegelése, sőt maga az igazságtalanság is indifferenssé válik (a törvények egyszer igazságosnak mondják a döntést, máskor viszont az emberekre hárítják a Szókratésszel történt igazságtalanság ódiumát; 51a, 54c). Így egyetlen megítélendő vonatkozás marad: hatályosulnak-e a törvények, fennmarad-e a város? Ennek eldöntésében Szókratész kompetenciája rhadamanthüszi méreteket ölt – az egyedi ítéletek és igazságtalanságok terén ellenben összezsugorodik, mi több, elenyészik. Platón mitikus előadása a pusztulással fenyegetett törvények gyermekéről és őréről, Szókratészről, mint látjuk, eszkatológiai dimenzióba fordítja át az igazság megítélésének konkrét, egyedi aktusát. Ily módon Szókratész ítélete ugyanis egyedül a város létét vagy nem-létét érintő, legvégső vonatkozásra lehet csak tekintettel. Ama legvégső mérce pedig, ha város és törvény valóban egyet jelent, nem lehet más, mint a törvények feltétlen hatálya.

Az önkikérdezésben koncipiált egyik feltételhez, a lehetséges tényállás rögzítéséhez tehát mitikus támasztékra volt szükség; kérdés, hogy a második feltétel, mely a szándékot felülbíráló fellebbviteli bíróság lehetőségét kell hogy megalapozza, hogyan teljesül. Mi az, amire ez a daimónt lo-

[18] „Atyjával szemben a fiúnak csak kötelességei voltak, jogai nem; amíg apja élt, ő mindvégig kiskorú maradt. Athénban egészen a VI. századig ez volt a helyzet, csak ekkor biztosított Szolón valamelyes törvényi védelmet. A családi ítélkezés hagyománya azonban még két évszázaddal Szolón után is annyira erős volt, hogy még Platón is… kénytelen volt beengedni saját jogrendjébe." E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*, ford. Hajdu Péter, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 60. o.

gizáló ítélkezés apellál; mi az, ami valójában ítél ebben a belső perben, és minek az alapján? A kérdés azért nehéz, mert ez az ítélő instancia a jelen esetben nem lehet semmiféle logisztikus minőség – okosság, józan belátás vagy bármi más –, hiszen az csak annyit „tudna", hogy a halálos ítélet igazságtalan ugyan, de a törvények érdekét mellőzni éppoly igazságtalan volna. Hasonlóképpen, legalább annyi érvet lehetne felhozni Szókratész menekülésének, továbbélésének hasznáról (ezt Kritón részben meg is teszi), mint amennyit a törvények számlálnak elő ez ellen beszédük utolsó részében. Másfelől viszont nincs is mit „tudni" ebben a helyzetben, hiszen ugyan miféle megítélési mechanizmusnak kellene itt mozgásba jönni, mikor egyedül arról van szó, hogy fogadd el egyszer s mindenkorra a törvények feltétlen hatályát, még ha téged tipor el és igazságtalan is! Csakhogy ha a törvényeknek mindig igazuk van és az egyén nem tehet mást, mint hogy alázatosan fejet hajt előttük, akkor a szemünk előtt lejátszódó önkikérdezés maga a megtestesült önellentmondás, hiszen ha bármily csekély mértékben vagy bármily kiegyensúlyozatlan módon is, de kompetenciát ad ennek az egyénnek *döntenie* valamiben. Mire apellálna hát ez a belső kérdezés, más szóval: minek a vonatkozásában illeti meg az embert mégis döntési jog?

Nyilvánvalóan annak szól e kérdés, ami az emberen belül a törvények abszolút hatalmát képviseli. A törvényeknek mitikus legitimitást adott Platón az egyes ítéletekkel szemben (a törvény–város azonosításában és a törvények perszonifikálásában); ugyanilyen aurával övezi ezt a főhatalmat megtestesítő belső alanyt, azt a valamit, aminek az igazságtalanság végzetes módon ártalmára lenne. E belső alanyt a dialógus korábbi része vezeti be (47c–48a). Platón

nem nevezi meg ezt a bennünk lakozó minőséget, csupán attribútumait adja meg. Eszerint ez a legbecsesebb tulajdonunk egyrészt nem más, mint „aminek az igazságtalanság árt, az igazság pedig használ", „az igazságtól jobbá válik, az igazságtalanságtól pedig elpusztul". Másrészt olyasvalami, amit módunkban áll az igazságos tettel követni, az igazságtalanság elkövetésével pedig bántalmazni, sőt elpusztítani. A külső alany (törvények) és a most jellemzett belső alany pozíciójának párhuzamba állítása nyilvánvaló, hiszen mindkettő olyan minőség, amely eredendően adva van az egyén számára. Mindkettő bántalmazást, károsodást szenvedhet el, az egyik kötelező hatályának megkérdőjelezése révén, a másik azon az úton, hogy az ember igazságtalanságot követ el.

Van tehát az emberben, állítja Platón, valamiféle differenciálatlan „lélekanyag", amelyre az igazságtalanságnak közvetlenül, mondhatni, tettlegesen behatása van: amelyen nyomot hagy az igazságtalan tett elkövetése. A külső és a belső alany platóni beállításában uralkodó passzivitás itt lép elő fontos mozzanattá. Ahogyan a törvényeket végső soron nem érdekli, hogy a nevükben meghozott ítélet igazságtalan volt-e valakivel szemben vagy sem, csak az, hogy az ítélet elfogadtassék és rajtuk ne essék bántódás, ezen a belső alanyon éppígy nem hagy nyomot az embert ért igazságtalanság, csak az, ha maga az ember követ el ilyet. Az embert ért sérelem iránti teljes közömbösség és az igazságtalanságot illető tartalmi kritériumok mellőzése kell ahhoz, hogy a belső alany egyáltalán az igazságosság-érzéket hordozó (metafizikai) szubsztrátummá emelhesse magát – a legfőbb bíróvá, „aki ért az igazsághoz és igazságtalansághoz". Vagyis azzá, aki a törvényt képviseli bennünk, s ha kell, szándékaink ellenében.

A *Kritón* „lélekanyag”-mítosza olyan fellebbviteli fórumot rendel a szándékolt elhatározások fölé, amely az emberen belül lelhető fel (vagyis folyamodni lehet hozzá), azonnali bántalmazást szenved el az igazságtalan tett elkövetése révén (vagyis magának az igazságosságnak sérelme felől közvetlenül és azonnal kikérdezhető), s végül, kikezdhetetlen autoritású lévén, a segítségével megszülető ítélet tévedhetetlen (vagyis ha valóban igazságosan akarunk eljárni, tekintettel kell lenni rá). Ezzel elérkeztünk a korábban említett feltételek közül a harmadikhoz, az önkikérdezés módjához, a tárgyaláshoz.

A fő probléma, hogy miként afficiáltatható, milyen módon bírható szóra ez a belső alany. „Mondd csak meg nekünk, Szókratész – szólnak a törvények –, miféle cselekedetet forgatsz a fejedben? Vajon mást szándékolsz-e evvel a cselekedettel, amit megkísérelsz, mint elpusztítani bennünket, a törvényeket és az egész várost – amennyire ez rajtad áll?” E passzus szerint az önkikérdezés egy döntésre való felszólítással megy végbe, amely nyomán újfent állást kell foglalni a tervbe vett szándék ügyében, egyaránt figyelembe véve az ennek révén megvalósított tényállás fatális következményeit és azt, hogy az elhatározás mostani megerősítése vagy megtagadása egyszersmind egy végső és végleges (eszkatologikus) *önítélet* aktusa. Döntés abban, hogy magát az igazságosságot vagy magát az igazságtalanságot tesszük-e meg és ismerjük-e el saját szándékunknak. Az aktuális döntés próbaköve: elbírja-e a tervezett szándék a végtelenül, abszolút módon megnövelt felelősség terhét, azt a súlyt, hogy ha a szándék mégis igazságtalan, megvalósítója egyszerre tesz kárt jóvátehetetlenül városában és önnön lelke épségében. Az interrogáció alapkérdése tehát így

szól: gondold meg, hogy elhatározásod mostani szentesítésével vajon nem egy igazságtalan tett szándékát ismered-e el *sajátodénak;* a legszigorúbban gondold meg hát, nem sérelmezi-e benned az igazság eddig mellőzött, kérdezetlenül hagyott bírája, saját lelked a rajta is elkövetendő vétket – mert ha igen: az ő tiltó szava minden egyéb meggondolást felülmúlóan, feltétel nélkül követendő.

Aligha lehet vitás, hogy ezzel a daimón-logizálással Platón néhány vonatkozásban a kanti transzcendentális ítélkezés kérdezésmódját előlegezi. Erre gondoltam, mikor korábban meglepő fejleményt említettem: hogy Szókratész daimónját keresve Platón kalauzolása mellett váratlanul Kant formális ítélőszéke közelében lyukadunk ki, még ha csak néhány közös vonás erejéig is. Érdemes néhány strukturális hasonlóságra emlékeztetni: az önkikérdező eljárás törvénykezési analogonjára, az adott szándéknak egy végső instanciára vonatkoztatására, az ítélő hang formalizmusára (a „feltétlen iubeóra és vétóra") és abszolút autoritására, s végül az ítélet feltétlenül követendő voltára. Még az is megkockáztatható, hogy a Platón konceptualizálta eljárás sémáját tekintve is analóg Kantéval, hiszen lényegében itt is egyfajta megerősítő esküvésről (juramentum assertorium) van szó, amely arra vár választ, hogy valaki megerősíti-e a várossal kötött szerződését, vagyis hogy az adott szándékért kész volna-e személyében, sőt a legfőbb törvények szentségét és személyes üdvét kockára téve teljes felelősséget vállalni. Mindezek ellenére, ez a Kanthoz közelítő eljárás Platón saját filozófiájában nem vált jelentőségteljessé. Megmaradt pusztán egy különös jelenség, a daimón logizáló magyarázatára tett kísérletnek. Másrészt teoretikusan sem annyira „tiszta" elképzelés, mint a kanti, hiszen

az eljárás nem mentes számos következmény és empirikus érv mérlegelésétől. A továbbiak talán képet adhatnak arról, hogy a daimón platóni magyarázatának alapja mely pontokon mutatkozik kevéssé teherbírónak például az anamnészisz-tan megtartására, valamint arról is, miért válik a daimón végül érdektelenné számára, miközben értelmezése az eddig tárgyaltakhoz képest új dimenzióval bővül.

3. AZ ESZKATOLOGIKUS DAIMÓN

Ez a dimenzió a daimónt logizáló ítélkezési eljárás eszkatologikus vonásához kötődik. A *Kritón*ban Platón a daimón ítélő hangjának voltaképpen hipotetikus genealógiáját ábrázolja, anélkül hogy a daimón szólító hangját mint „eseményt" közvetlenül megnevezné. Ez kompozícionálisan indokolt is, hiszen ott a menekülés szándékánál nem olyan elhatározásról van szó, amelyet maga Szókratész indítványozott, ő csak végigvitte az ilyen esetben igénybe vehető önkikérdezés processzusát a tiltó hangzatig. A nagy történeti hitelű *Védőbeszéd*ben viszont más a helyzet. Itt Platón nemcsak néven nevezi a daimónt, de a jeladás magyarázatát is megadja. Szókratész így beszél a bírák előtt a halálos ítélet kimondása után: „Velem… valami csodálatos dolog történt. Az a megszoktam jósige, a daimonion szava, egészen idáig mindenkor nagyon sűrűn jelentkezett, és a legkisebb dologban is ellenem szegült, ha valamit nem helyesen akartam cselekedni; most pedig olyasvalami történt velem, mint magatok is látjátok, amiről azt gondolhatná valaki, hogy a legnagyobb baj, és amit annak is szokás tartani. Velem pedig sem kora reggel, mikor hazulról eltávoztam,

nem szállt szembe az isten jeladása, sem mikor itt a törvényszék elé léptem, sem beszéd közben soha, mikor valamit mondani akartam." (40a–b) A magyarázat pedig, mint ismeretes, a *jó halál* bizonyossága, az a tudat, hogy „jó emberrel nem történhetik rossz sem életében, sem halálában", tehát akkor sincs mitől tartania, mikor Hádész országába lépve szembe találja magát az igazi bírákkal.

A Platón által Szókratész szájába adott *magyarázatban*, amelynek történeti hitele azért már korántsem akkora, mint a daimónhivatkozásé, két dolog is elgondolkodtató. Először is: valójában nem a daimón megjelenését okadatolja, hanem e megjelenés meglepő elmaradását, hiányát tekinti jelzésértékűnek. Platón nem mutat érdeklődést annak tisztázása iránt, mik a lehetőségfeltételei annak, hogy Szókratész számára immár a daimón hallgatása is jelentéstelítetté válik.[19] A másik elgondolkodtató mozzanat az, hogy itt a daimón jelzése egyértelműen valamilyen önértékelésbeli *tudásnak*, bizonyosságnak teremti meg a fedezetét: a „jó emberként halok meg" tudásának. Nem úgy jelenik meg tehát, mint egy adott eset, egy szándék igazságosságának vagy igazságtalanságának a megítélője, hanem olyasmiként, ami voltaképpen az ember általában vett, mintegy végelszámolásként összegzett erkölcsi mivoltáról referál. Platón indirekt bizonyítása, amelyet Szókratész

[19] Talán nem kis részben azért nem – de itt valóban csak találgathatunk –, mert ha folyamatos jelentkezése miatt ilyen bizonyossággal lehet előre számítani a daimón igazságosság-jelzésére, tehát ha e jelzések olyan erős előzetes kontextust alkotnak, mely indokolttá teszi a magától értetődő ráhagyatkozást a daimón megszólalásának vagy hallgatásának mindenkori jelzésértékére, akkor a daimónnak ez a státusza még a xenophóni beállításnál is erősebben közelítene a teljhatalmú gondviselés képzetéhez, Szókratészé pedig az állandó isteni felügyelet alatt álló prófétáéhoz.

szájába ad, így szól: a bírák előtti eredménytelen védekezést követő ítélet, vagyis a halál nem lehet rossz dolog számára, hiszen ha az lenne, akkor a daimón, amely tudja, hogy a végítéletkor mi vár rosszakra és jókra, és azt is, hogy lesz-e Szókratésznek félnivalója majdan az „igazi bírák" előtt, bizonyosan tudtára adta volna neki, hogy másképp védekezzen. „Nagy a bizonyságom erre", mondja Szókratész: „lehetetlen, hogy a megszokott jel ne szegült volna ellenem, ha nem lett volna jó, amit tenni készültem" (40c).

A daimón tehát nem más, mint az istenek birtokolta tudás képviselője, a végítéletet kimondó „igazi bírák" törvényszolgája, amint az a *Phaidón*ban, amely szintén említést tesz a halál félelem nélküli és nemes vállalása kapcsán az „isteni rendelésről" (59a), világosan meg is mutatkozik. Ennek ítéletmítoszában mindenkinek a saját, „már életében osztályrészéül jutott" daimónja az, aki őt – immár halottan – az ítélet helyére vezeti (107d–e, 113d). A *Kratülosz* egyébként sok helyütt ironikus névfejtésében is az eszesség és bölcsesség lesz a legfőbb jellemzőjük a daimónoknak: „Igaza van hát Hésziodosznak és minden költőnek – hangzik a következtetés –, aki azt mondja, hogy a derék és kiváló embernek, ha meghal, nagy tisztesség és kitüntetés jut osztályrészül, mert daimón lesz, azaz bölcsességéről kapja melléknevét. Ezért tartok én is minden derék és kiváló embert, akár él, akár meghalt, démoninak, és ezért helyes, valódi név a *démon*." (398b–c)

E példákban a daimón szerepköre jelentős mértékben eltér attól, ahogyan azt a *Kritón* ábrázolta: a hang nem egy belső ítélkezési folyamatot reprezentál, hanem egy végső tudást *előlegez*. Ám annak következtében, hogy a daimón egy nem emberi tudásdimenziónak lesz a hordozója, s

hogy az erkölcsi mivoltunkról alkotott végső ítélet anticipációjaként tűnik fel, a legmélyebben kérdésessé válik a cselekedetek időről időre bekövetkező regulációjában betöltött szerepe, melyet a *Kritón*beli koncepció még egyáltalán nem zárt ki. Ha a daimón az isteni tudás hordozójaként szubsztancializálódik – mint a *Védőbeszéd*ben –, akkor vagy csak a végítéletre előreutaló erőként őrzi meg érintkezési felületét az emberi belátással, és *eszkatologikus* regulációvá válik (hiszen mivoltunk erkölcsi zárómérlege csak egyszer vonható meg), vagy pedig a bölcs „isteni megszállottságában" testesül meg, s akkor *általános* regulációvá kell válnia (amely mindenkor egy elfeledett, eredeti tudásteljesség meglétére int, az iránt ébreszt vágyat). Az első esetben a daimón magasabb tudása a végítéletre való figyelmeztetésben fog segédkezni. A másodikban – az anamnészisz-tan erotizáló, pedagogikus támasztékaként – a filozófia vezérelte élet, a „daimóni ember" igazolásának lesz a része. Ám függetlenül ettől, gyakorlati következményüket tekintve, mint látni fogjuk, ezen utak különbsége egyáltalán nem éles. Inkább az mondható el róluk, hogy egyazon elgondolás két aspektusa.

Az első utat a *Gorgiasz* végítélet-mítoszában járhatjuk be, még ha egy kissé távolabbról kell is nekiindulnunk. A dialógusban Szókratész azzal a megütközést keltő véleménnyel áll elő, hogy jogtalanságért büntetlenül maradni a lehető legnagyobb rossz (482b), amiről Kalliklész, a vitapartner hirtelenjében nem is tudja, tréfának vegye-e vagy sem. Szókratész válaszában a filozófia distanciált módon (erotizáltan és egyfajta kényszerítő belső beszédként) jelenik meg: „ne csodálkozz állításaimon – mondja Kalliklésznek –, hanem akadályozd meg kedvesemet, a filozófiát,

hogy így beszéljen. Énbelőlem, kedves barátom, ő szól és mindig egyformán" (482a).

E kényszerítő erővel felruházott filozófiának az a feladata, hogy a lélek orvosa legyen. A dialógusban felvetett kérdés éppen az, hogy miért kellene igénybe venni ezt a sok esetben fájdalmas lélek-kúrát, pontosabban, hogy miért kellene egyáltalán alávetnünk magunkat neki. Platón e kérdés kapcsán köti össze a filozófia „beszédének" engedő helyes életvitel követelményét (mint általános regulációt) a végítéletkor bekövetkező konkrét-egyedi törvénykezés eszkatologikus regulációjával. A kapcsolatot pedig ugyanazzal a szubsztrátummal teremti meg, amely a *Kritón* daimón-processzusában töltött be főszerepet: a „lélekanyaggal", amelyen az elkövetett igazságtalanság nyomai mindvégig megőrződnek. A *Kritón*ban a szigorú önkikérdezés ehhez a „fórumhoz" apellált, ennek épségéről vagy megsebzettségéről olvasta le, hogy az adott szándék igazságos-e vagy igazságtalan. Hasonlóképpen, a *Gorgiasz* is a lélek épségében való súlyos érdekeltségünket állítja végül középpontba, valamint azt a különös segédletet, amellyel már addig is a végítélet kritériumaival egybehangzóan adhatunk figyelmeztetést önmagunknak.

A *Gorgiasz* mítosza végső soron egy átfogó végítéletreform elbeszélése. Ennek keretében Zeusz elrendeli, hogy egyrészt mind a megítélendőknél, mind a bíráknál a teljes lemeztelenítéssel, illetőleg a halál utáni azonnali megítéléssel vegyék elejét a további rossz ítéleteknek, másrészt, hogy Prométheusz szüntesse meg az embereknek azt a tudását, amellyel előre ismerték haláluk óráját. A lélek nem tudhatja tehát, hogy mikor vettetik alá az ítéletnek, azt viszont tudnia kell, hogy „ugyanolyan állapotban marad,

amilyenben az ember életében volt", s így „nyilvánvalóvá lesz rajta minden: természete s minden benyomás, melyet az ember törekvései, foglalatosságai hátrahagytak benne" (524d). Az eszkatologikus ítélkezés ezen mozzanatai éppúgy egy önkikérdezési eljárást ruháznak fel regulatív erővel, akárcsak a *Kritón*beliek. Azt a folyamatosan igénybe vehető és veendő szigorú meggondolást, hogy vajon a mindenkori jelen pillanatában (amely akár halálunk pillanata is lehet) van-e annyira igazságtalanságmentes, ép állapotban a lélek, hogy félelem nélkül léphet Minósz, Rhadamanthüsz vagy Aiakosz ítélőszéke elé.

A *Kritón*beli daimón-processzussal való hasonlatosságra nézve döntő, hogy Platón e belső kérdezésnek éppen segítségnyújtó jellegét emeli ki.[20] A segítség abban rejlik, hogy az említett meggondolás révén újra és újra ösztönözni tudjuk magunkat a „lélek-felülvizsgálatra". A magunknak nyújtható segítség nem más, mint a szigorú önkikérdezési eljárás, amelyről Szókratész ezeket mondja Kalliklésznek: „azt vizsgálom, hogyan állíthathassam lelkemet a leginkább ép állapotban bíráim elé. […] Másképp ugyanis nem fogsz segíteni tudni magadon, ha majd a halál után az igazságszolgáltatás és a vizsgálat ideje elérkezik"; „csak meglegyen bennünk az a tudat, hogy ember, isten ellen szóval, tettel semmi igazságtalanságot el nem követtünk. Mert elismertük, hogy ennél nincs hathatósabb segítség." (526d–527a, 522d)

[20] E hasonlatosság mellett érdemes megjegyezni azt a kompozícionális analógiát – amellyel egyébként Platón nagyobb tisztelettel adózott Szókratésznek minden ékesszóló védőbeszédnél –, hogy mindkét dialógusban a jótéteményt előlegező, de bántalmat szenvedő „lélekanyag" ugyanazt jelenti az ember egésze számára, mint amit Szókratész jelent az athéniaknak.

Ez az önorvoslásra, „lélek-tisztító” munkára fogható belső ítélő eljárás még sokat őriz a *Kritón* daimón-koncepciójából, de a lelkiismereti törvénykezés gépezetét itt már egy isteni tudás, a végső erkölcsi mivoltunk ismeretéről vizionált értelem hozza működésbe. Továbbá: ott a hangsúly azon volt, hogy mással szemben ne kövessünk el igazságtalanságot, itt már azon, hogy magunkat jónak (ítéletre késznek) tudhassuk. A *Védőbeszéd* daimónjának hangja ez, amely paradox módon meg sem szólal, mégis biztosítékot nyújt a jó ember mivolt mint bizonyosság fedezetéül. Ez a platóni „szép szó” már a tudásteljességre ösztönző „belső beszédet”, a jó iránt vágyat ébresztő filozófia hangját intonálja.

4. AZ EROTIKUS DAIMÓN

A daimón értelmezésének ez az iránya már a másik utat képviseli, a „daimóni ember” által reprezentált általános regulációét, amely számára háttérbe szorul mind az univerzalizáló, mind az eszkatologikus önítélkezés. Mindig kétséges dolog egy gondolkodónál (Platónnál kiváltképp, akinél a művek időrendje is bizonytalan) egy koncepció differenciáltságára, többirányúságára magyarázatot keresni. Így inkább csak megkockáztatom a feltevést, hogy a daimón-logizálás kísérleteinek szórtságában Platónnál szerepet játszott az aktuálisan adódó „helyes vélemény” és az örökérvényű, „megrögzített” tudás közötti közismerten éles különbségtétel, valamint ez utóbbi feltétlen elsőbbségének elismertetésére irányuló igény. Platón már az eddig elemzett ítélkezésmódokkal is megadta a daimónnak, amit megadhatott: egy racionális apológiát az erény dolgában

mindenkor helyes véleményre törekvő, *elementáris* belső indíttatásról, amely merőben függetlenként jelenik meg minden külső elvárástól, szofisztikus mellébeszéléstől vagy okoskodó számítástól. De a daimón megdicsőítésére már aligha szánhatta rá magát Platón a saját filozófiai rendszerén belül, amely éppenséggel a pusztán helyes véleménnyel *szemben* követelt valamilyen biztosabb talapzatot, olyan fundamentum inconcossumot, amely nincs kitéve a helyes vélekedés időlegességének, eseti és esetleges jellegének. „Mert az igaz vélemények is – mondja Szókratész a *Menón*ban –, ameddig megmaradnak, az szép dolog és sok jót művelnek; de nem akarnak sokáig helyben maradni, hanem elinalnak az ember lelkéből, úgyhogy nem sokat érnek, míg valaki oksági gondolatmenettel oda nem kötözi őket. Ez pedig, Menón barátom, a visszaemlékezés, ahogy az imént megegyeztünk. Miután pedig odakötözik, előbb tudássá lesznek, azután rögződnek; és ezért becsesebb a tudás a helyes véleménynél, és a kötöttségével különbözik a tudás a helyes véleménytől." (98a) Úgy vélem hát, hogy a platóni daimónértelmezésnek, amely legfeljebb egy szuverén törvénykezés sémájának alapul vételével tudta igazolni az „isteni hang" jelentkezését, szükségképpen összeütközésbe kellett kerülnie az anamnészisz-tant megteremtő igénnyel, és mint pusztán helyes véleményt kikényszerítő önítélkező eljárásnak végül meg is kellett törnie rajta.

Ebből érthető meg a daimón *erotizálása*, vagy ha úgy tetszik: pedagogizálása. Ez az általános regulációként minősített daimónbeállítás nélkülözi mindazon tartalmakat, amelyek az ideafelfogással való kétséges összhangjuk miatt kellemetlenséget okozhatnának. A daimón itt – egybehangzóan a

*Kratülosz*szal, amelyben, láttuk, maga a bölcs a démoni ember – részben Szókratész bölcs mivoltának minősítéseként jelenik meg, részben a legmagasabb rendű tudás iránti ösztönzés, vágyakozás, csábítás organonjaként. Ezzel a démoni mivolt-minősítéssel, mint az közismert, Platón *A lakomá*ban illeti Szókratészt, midőn olyan „daimóni férfiúként" dicsérteti őt Alkibiadésszel, aki bensejében „istenképeket" őriz, és „szétnyitható szilénekhez hasonlítanak a beszédei is" (221e, 223a). Ha visszaemlékezünk: a *Kritón* ítélkezési eljárásának koronatanúja, ama belső alany önmagában passzív volt, bántalmazásként szenvedte el az igazságtalanságot, de éppen ezért ki is lehetett kérdezni a nyomok alapján az igazságtalanság megtörténtéről. Itt ellenben a „lélekanyag" megistenül és (a *Phaidrosz*ból jól ismert szereposztásban) szubsztancializálódik. Elsődleges szerepe nem az ítélkezés, hanem a *kormányzás*.

A daimón nemcsak más hatalmi ágat képvisel ily módon, hanem bizonyos értelemben más célt is. *A lakoma* kompozíciója tudvalevőleg párhuzamos ábrázolásmóddal él: a daimón mivolt ugyanúgy tárul elénk (Diotima beszéde révén) az istennek hitt Erószról, mint (Alkibiadész beszéde révén) a pusztán embernek hitt Szókratészről. Kérdés, hogy ezek az egymással összekapcsolt, sőt egymásra vetített daimónképzetek miket vesznek célba és mi iránt keltenek vágyat.

Diotima három összefüggésben beszél Erósz kapcsán valamilyen középfogalomról. Egyrészt az emberek és istenek között álló daimónról (illetve „daimóni emberről"), másrészt az ostobaság és bölcsesség között álló helyes véleményalkotásról, harmadszor pedig a nem-létezés és a létezés közötti „átmenetről", a poiésziszről, amelyhez a terhesség–szülés–magzat paradigma társul. Úgy vélem, ezeknek

a középfogalmaknak a szerkezeti összetartozásából határozható meg az a tartalom, amely a daimón eme koncepciójában az általános reguláció célját megadja.

Ugyanaz jellemzi mindhárom középfogalmat: az a minőség, ami „halandó lényben halhatatlan". Ezt a halhatatlanság utáni vágyat jelenti a platóni felfogásban a „terhesség és szülés" szimbolikája (206c), hasonlóan a daimónhoz, aki „halandó és a halhatatlan között áll" (20e), s végül ennek a célnak megfelelően kap értelmet a lélek termékenysége a helyes vélemény, „az okosság és minden más erény" világra hozásában: „ez a buzgalom és vágy a halhatatlanság kedvéért lakozik mindenkiben" (208b). A daimón mint minősítés és organon tehát ezt az *időtlenség*-vonatkozást fejezi ki valamely időlegesen létező lehetőségeként: az istenivel szembesített halandót, az önmagában való szépség tudományával szembesített helyes véleményt, valamint a „dicső hír" öröklétével szembesített erényt. Az emberi (temporális) dimenziókban föltámadó, szenvedélyes és elragadtatott vágyódást az időtlenre (atemporálisra) tekinthetjük a daimón erotizálása fő vonásának; e vágyódás Erószát azonban – Dodds nézetével szemben – nem tartom azonosíthatónak sem „a nemi vágy fiziológiai impulzusával", sem „a földi tapasztalatokon túli kielégülés keresésével".[21] Ha Apollóntól kapott jóstudomány is a daimón – mint arra a *Phaidón* (85b) utal –, azért mégiscsak olyan adomány, amely annak érdekében áll Aphrodité és Erósz szolgálatában (*Phaidrosz* 65b), hogy egy magasabb rendű „megszállottság", az örökkévaló ideák szépségének szentelt élet jótéteményeit tudatosítsa.

[21] Vö. Dodds: *A görögök*…, 179. o.

A daimón jelentéskörében beállott változás, az erotizáló vonás dominanciája kioltja az aktuális-eseti önítélkezés mozzanatát, viszont nagyon is határozottan kiemeli az önmagunkkal szembeni döntését. Hogy ez milyen jelentőségűvé lép elő, jól mutatja a daimónokkal való viszony megjelenítése a pamphüliai Ér látomásában. Ebben a mítoszban így szól Ananké lányának, Lakheszisznek az üzenete a lelkekhez: „Egynapos életű lelkek! Most kezdődik a halandó nemzetség új, halállal végződő korszaka. Nem titeket fog a daimón kisorsolni, hanem ti fogtok magatoknak daimónt választani. Akinek az első hely jut, az válasszon magának először életformát, amely mellett aztán kénytelen-kelletlen ki kell tartania. […] Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős." (*Állam* 617e) A döntés után Lakheszisz „mindegyikük mellé kísérőül odaállította azt a daimónt, akit ki-ki választott, hogy az vigyázzon életére és teljesítse be választott sorsát." (620e)

Az életforma-választás a daimónok révén válik eredendő *sorsválasztássá*. Az anamnészisz-tan ezen a ponton forr össze *A lakoma* képviselte daimónfelfogással. Minthogy eredetileg megadatott az önmagában való szép szemlélése (mégpedig mindenkinek megadatott, ahogy a *Phaidros*zban áll), ezért mindenki birtokolja is a lehetőséget, hogy a visszaemlékezés gyakorlata mellett döntsön. Más szóval: minthogy a vágy daimónja mindig ott áll az istenek és a halandók között, ezért a halandóknak eredendően lehetőségükben áll, hogy a törvények és cselekedetek szépségének meglátásával, majd a tudomány szépségének szentelve életüket (*A lakoma* 210c–e) hallgassanak a daimón intő szavára. Itt a reguláció nem aktuális igazságosságpróba vagy előlegzett végítélet-teszt, hanem erre az eredendően adott

lehetőségre emlékeztető figyelmeztetés, mely a halhatatlanság utáni vágy felébresztésével egy általános, magát az egzisztenciát, önnön mivoltunkat érintő döntés elé állít. „Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős."

Mindebből talán az is kiviláglik, hogy az eszkatologikus és az általános reguláció gyakorlatilag valóban nem áll távol egymástól. Különbségük voltaképpen csak abban rejlik, hogy a daimón milyen módon lesz organonja a magunkkal szembeni döntésnek: önítélkezésként-e vagy sorsválasztásként. Nem az emberre háramló gyakorlati következményekben van hát lényegi eltérés Platón daimón-magyarázatai között, akár az univerzalizáló vagy az eszkatologikus ítélkezést, akár az erotizáló lélek-kormányzást tekintjük a daimón meritumának, hanem valami más kérdésben. Egy olyan dilemmától függ a daimón „sorsa" Platónnál, amit ha meg tudunk ragadni, nemcsak e beállítások (minden hasonlóságon túl is) döntő különbségét érthetjük meg, hanem azt is, hogy valójában milyen gondolati pozíciók harca folyt a platóni értelmezési platformok között – nem annyira magáért a daimón-hit laudációjáért, mint inkább ürügyén.

Ezt a dilemmát talán a *Lüszisz*en belül bekövetkező „meglepő fordulat"[22] kapcsán lehet a legvilágosabban láthatóvá tenni. Ez a dialógus nemcsak azért figyelemre méltó, mert Szókratész maga látja be, hogy tévedett, nem csak másokkal láttatja be bölcsességük alaptalanságát, hanem azért is, mert a fordulatot követően kifejtett álláspontja sem úgy van beállítva, mint kétséget kizáró megoldás. Így a mű vég-

[22] Bernhard Waldenfels: *Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1961, 27. o.

kicsengése a lehető legteljesebb mértékben aporetikus: valóban nézetek közötti patthelyzetet tükröz.

Arról a pillanatról van szó, amelyről Szókratész, a dialógus főhőse és egyben narrátora, a következőképpen számol be. Már éppen sikerült egy kölcsönösen elfogadhatónak látszó, közös álláspontot kialakítania Lüszisszel és Menexénosszal a barátság mibenlétéről, aminek, mondja Szókratész, „nagyon örültem, mint valami vadász, aki elégedett az elejtett zsákmánnyal. De aztán – honnan, honnan nem – különös gyanú lepett meg, hogy amiben megegyeztünk, nem igaz. Elkomorodtam…" (218c) Ez a fordulat pillanata. Más felfogást képvisel Szókratész ez előtt, és mást ez után. A dialógus egészét tekintve, a fordulat előtt és után kifejtett felfogás „vitája" olyan felek küzdelmének tűnik, akikben éppen a platóni daimón-koncepció két alapvető változatának, az *ítélkező* (bírói hatalmat tulajdonító) és az *erotizáló* (vezérlő-kormányzó hatalmat tulajdonító) megoldásnak a reprezentánsait ismerhetjük fel.

A fordulat előtti álláspont szerint a jó iránti vágy (s így a barátság iránti igény is) a rossz jelenléte miatt sajátja az embernek. Ugyanakkor maga a vágy hordozója önmagában még „sem nem rossz, sem nem jó": „Azt mondjuk ugyanis, hogy mind a lélek, mind a test vonatkozásában és mindenütt a sem nem rossz, sem nem jó: barátja a jónak a rossz jelenléte folytán." (218b) A fordulat utáni álláspont szerint a jó iránti vágynak nem lehet oka a rossz jelenléte, mert így „ha kivész a rossz, nem lenne többé barátsággal az egyik dolog a másik iránt". Márpedig ha „kivesznek is a rosszak, úgy tűnik, maradnak dolgok, amelyek iránt baráti érzéssel vagyunk" (221c). Következésképpen a barátság oka maga a vágy, melynek föltámadása arról tanúskodik, hogy éppen

híján vagyunk a vágyakozás tárgyának, amely pedig „sajátunkként tartozik hozzánk" (221e).

Az előbbinél az a döntő érv, hogy a hasonló a hasonlónak nem használhat abban, amiben hasonló vele, ennélfogva a „sem nem rossz, sem nem jónál" a rossz jelenléte kell, hogy felébressze a jó iránti baráti érzést, hiszen aki teljességgel jó vagy teljességgel rossz, éppen attól az, hogy önnön mivolta megváltoztatásában már nem válhat semmi hasznára vagy kárára. Az utóbbi döntő érve ellenben az, hogy ha a hasonlóság mindenkinél abban rejlik, hogy egyaránt elfeledték valamilyen mértékben az egykor mintaképként látott jót, de tudják, hogy az mégis sajátjukként adott, akkor nem szükséges ellentett minőség (a rossz) a jó iránti vágyhoz, hiszen így lehetséges, hogy a barátságban mindenkinél kizárólag önnön vágyakozása testesüljön meg saját elfeledett jóság-teljessége iránt.

Az egyik nézet *relacionizmusában* tehát az jelenik meg, hogy a vágy a rossz jelenlétével való viszonyban lehet csak adott, azaz működése ki van téve az időbeliségnek, mivolta pedig esetleges: sem nem jó, sem nem rossz. A másik *szubsztancializmusa* viszont azt rejti magában, hogy maga a jó csakis önmagának elégséges minőségként lehet adott, tehát nincs kitéve az időbeliségnek, az iránta való vágy pedig szükségszerű, hiszen később már mindenki híján van a jó eredetileg sajátjaként adott, ideaként „látott" teljességének.

Egy relacionista és egy szubsztancialista felfogás viszálya, pontosabban a benne kifejezésre jutó dilemma polarizálja végső soron Platón daimónértelmezését is. Az ítélkezés koronatanújaként felléptetett „lélekanyag" a *Kritón*ban és a *Gorgiasz*ban éppúgy a rossz jelenlétének, behatásának kitett minőség volt, mint itt, a *Lüszisz*ben a fordulat előtt a

vágyat hordozó „sem nem jó, sem nem rossz" szubsztrátum. Mi több, az ítélkezésben betöltött szerepét is csak annak köszönhette, hogy önmaga esetleges mivoltában ki volt téve ezen időbeli érintkezésnek, és így a rossz jelenlétének csalhatatlan felfogószervévé válhatott. Hasonlóképpen, a sorsválasztás elé állító, „erotizált" daimón éppúgy a mindenkiben szükségszerűen meglévő időtlenség-vonatkozás vágyát képviseli, mint a *Lüszisz* fordulat utáni vágykoncepciója. Úgy vélem, a daimón mint probléma csak addig maradhatott integráns része a platóni gondolkodásnak, amíg a maga számára ez a benső, koncepcionális viszály még valóban dilemmát hordozott.

Az önítélkezésnél a daimón csak *test* volt, hogy tanúskodhasson és ítélhessen az igazságtalanság okozta sebek alapján. Erósz szolgálatában viszont ez a test immár isteni *logoszra* tett szert, hogy minden valódi követőjének lehetőséget kínáljon az öröklétre. Ezzel az ítélkező test átszellemült és szabad utat kapott, hogy reményt adó „belső emberré" formálódjon.[23] Talán ettől a „nagy és szép reménységet" hordozó (*Phaidón* 70b), Erósz szolgálatában fölöttébb megszépült és megokosodott daimóntól érdemes visszatekinteni (már amennyire látni lehet abban a messzeségben valamit) egy olyan daimónra, amely inkább viseli magán Szókratész durvább, szilénoszi vonásait.

[23] Egyetértek Dodds értékelésével, hogy Platónnál „a *daimón* valamiféle fennköltt irányító szellem vagy freudi felettes én lett, akit a *Timaiosz*ban az emberben lévő tiszta értelem elemével azonosítanak. Ebben a dicsőséges köntösben, erkölcsi és filozófiai szempontból tekintélyessé formálva, újra és újra életre kelhetett a sztoikusok, az újplatonikusok, sőt még a középkori keresztény szerzők lapjain is." Dodds: *A görögök*…, 56. o.

Platón tehát a daimónnal kapcsolatban az erényt, a jó tudását hordozó, időbelien és esetlegesen, avagy örökkön és szükségszerűen adott létező *mivoltát* tette kulcskérdéssé maga számára. Ez az ontologikus megfontolás jelölte ki nála a daimón értelmezési terét, hol úgy, hogy az önítélkezés folyamatában az elenkhosz–daimón viszonyt organikusnak fogta föl, hol úgy, hogy az erószi sorsválasztás aktusához e viszony termékeny polaritását aknázta ki. Mármost miféle alapunk volna rá, hogy elforduljunk e nagyívű koncepciótól, és egy másfajta értelmezési térben keressük a daimón helyét? Mi indokolja felvetnünk a gondolatot, hogy Szókratész daimónfelfogása mögött másfajta kérdést keressünk, mint amilyenre Platón válaszából következtethetünk?

Platón az anamnészisz-tannal egy szubsztancialista ontológia irányába távolodott el a *Lüszisz*beli fordulat jelezte vitaponttól. Szókratészt viszont, úgy vélem, a másik irányban kell sejtenünk, egy relacionista és nem-ontologikus felfogás irányában. Ez a képzetkör az erényességet nem tekinti feltétlen (bár feledésbe merült) örökrészünknek, hanem egy *rossznak kitett* minőségként fogja fel: egzisztenciánk erényesség-kiművelésre alkalmas és egyben erényesség-vesztésnek kiszolgáltatott – vagyis mindenkor a rossz és a jó változó relációjában adott.

Ezt a nézőpontot először is egy korai Platón-dialógus alapján próbálom jellemezni, amelyről Dodds nem kis iróniával állapítja meg, hogy ez ad leghitelesebb képet arról, miért nem lehet Platónból „következetes platonistát" csi-

nálni.[24] Itt, a *Prótagoras*zban a bölcs szofista és Szókratész vitája során szóba kerül egy Szimonidész-vers, amit különbözőképpen értelmeznek. Prótagorasz ellentmondást vél fölfedezni abban, hogy Szimonidész a versben egyszer azt állítja: nehéz dolog derék emberré válni, másszor viszont ugyanő azért kárhoztatja Pittakoszt, mert beszédében az nem tanúsított kellő bölcsességet, mikor úgy fejezte ki magát: „lenni jónak oly nehéz". Szókratész tagadja, hogy itt ellentmondás volna. Taylor véleményével ellentétben,[25] úgy vélem, feltétlenül megéri a vita menetét követni egy darabon.

Szókratész mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy mást jelent derék emberré *válni*, és mást annak *lenni*. Következésképpen nem foglal magában ellentmondást egy olyan lehetséges, még Hésziodoszra visszanyúló értelmezés (a dialógusban szintén szereplő Prodikoszé és másoké), amely szerint fáradságos küzdelem ugyan az erény útján a csúcsig jutni, de ott az erényt „már könnyen birtokában tarthatja" az ember (340d). Prótagorasz, kapva a szón, ezt az ellenvetést azonnal Szókratész ellen fordítja, mondván: csak nem akar Szókratész olyan ostobaságot a költő szájába adni, „hogy gyerekjáték az erény birtokában maradni", mikor „minden embernek az a véleménye, hogy az erényt megtartani mindennél nehezebb dolog" (340e). Erre az érvre válaszol Szókratésznek az a magyarázata, amiért a vitát felidézem. Szókratész válasza úgy hangzik, hogy ő nem

[24] E. R. Dodds: *Der Fortschrittgedanke in der Antike*, Artemis Verlag, Zürich, 1977, 133. o.

[25] Mármint azzal, hogy itt pusztán egy komikus jelenetről és egy versértelmező módszer paródiájáról van szó. Vö. Taylor: *Platón*, ford. Bárány István, Betegh Gábor, Osiris, Budapest, 1997, 354., 360. o.

ugyanazért tartja ellentmondásmentesnek a verset, mint a Hésziodosz-követők, vagyis: hogy jóvá válni nehéz dolog volna ugyan, annak maradni viszont már könnyű. Szerinte Szimonidész más ok miatt vitatta versében annak az állításnak az igazát, hogy nehéz jónak lenni; úgy vélte ugyanis, hogy az nem nehéz, hanem *lehetetlen*. Szókratész így adja vissza (prózába fordítva) a vers legfőbb mondanivalóját: „Igaz, derék emberré válni nehéz dolog, de mégiscsak lehetséges, legalábbis bizonyos időre; ámde derék emberré válva, ebben az állapotban megmaradni és derék embernek lenni – amint te állítod, Pittakosz – lehetetlen, és embernek meg sem adatott, csak istené ily magas jog." (344b–c) Az a gondolati pozíció tehát, amely a továbbiakban kifejtendő daimónelképzelés kiindulásául szolgál, nem más, mint hogy az erényes létezés legfeljebb csak *időleges* állapot lehet. A szókratészi alapállás ennek megfelelően a következő tételben foglalható össze: az erény is, mint minden létező, alávetett az időnek, lévén olyan minőség, amely megszerezhető (tanulható), de idővel elvesztetté (elfeledetté) válik.

Miért gondolom Szókratész vélelmezhető szellemi alapállását Platónétól elkülöníthetőnek? Ha a platóni daimónkép elemzésének lényege helytálló, úgy Platón elsősorban az erény legfőbb hordozójának mivoltára kérdezett, arra az akár időbeli-esetleges, akár örök-szükségszerű módon adott „tulajdonunkra", melynek révén tudásra tehetünk szert az erényről. A szókratészinek feltételezett tézis viszont nem tartalmaz olyan faktorokat, amelyek a platóni felfogásban meghatározóak. Míg ez utóbbi eleve abban gondolkodik, hogy ama „tulajdonunkhoz" miképpen férhetünk hozzá, és milyen módon vehetjük mind teljesebben

birtokunkba, addig a szókratészi alapállás nem szubsztancializálja az erény hordozóját, és az erényességet a halandók esetleges létezésmódjaként fogja fel, létezésük adódó-veszthető tulajdonságaként.

Nyilvánvaló lehet bárki előtt, hogy eleve más szerkezetű gondolati konstitúcióban mozgunk, ha Platón módjára az *erényből* indulunk ki, ami „valami" (létező), mint hogyha Szókratészként az *erényességből*, ami „valamilyen" (létezésmód). Az első esetben ugyanis az a feladat hárul ránk, hogy az erényt, illetve az erény hordozóját megragadjuk, s ha lehet, tudásunk birtokává tegyük, a második esetből viszont semmi ilyesmi nem következhet, hiszen itt nincs mit *birtokba* venni. Mint ahogyan egy általános erényesség-definíció sem követelhető meg tőle, hiszen azt csak a „mi az erény?" kérdésére adott pozitív válasz lehetőségének evidenciája mellett lehetne megalkotni, csakhogy ebben a második esetben pontosan erről az evidenciáról nincs és nem is lehet szó. A szókratészi alapállásból egy egészen más természetű feladat következik: annak vizsgálata, hogy ha valaki önnön erényességét állítja, az – mint létezésmód – valóban *fennáll-e* (megtörténik-e).

Rátérve további példákra, melyek a *Prótagoras*ban körvonalazódó szókratészi platformmal egybehangzanak; hadd kezdjem őket Szókratész kedvelt idézeteivel. Ezeket inkább érdekességnek vélhetnénk, noha az áthagyományozások esetében a gesztusok (az idézések is ilyenek) ellenállóbbak a véletlen vagy szándékos torzításokkal szemben, s így többnyire hitelt érdemlőbbek, mint a szavak. Vegyük a leghitelesebbnek tűnő, azaz a legnagyobb valószínűséggel Szókratész kedvencei közé számító idézeteket. Számba véve, mely közvetlen citátumok szerepelnek mind Platónnál, mind pe-

dig Xenophónnál, amelyek ráadásul mindkét forrásból úgy tűnnek ki, hogy tartalmukkal azonosult Szókratész, akkor mindössze három ilyen példát találunk:[26] a delphoi jósda jól ismert feliratát, egy Theognisz-idézetet, valamint egy ismeretlen költőtől származót.

1. „Ismerd meg önmagad";

2. „Jóra tanít, aki jó, de ha hitványak közibé jutsz, / korpa közé keveredsz, s elhagy a józan eszed" (más fordításban: „Jóra tanít, aki jó; a silánya közé elegyedve / fel se figyelsz, s oda lesz még maradék eszed is");

3. „Hitvánnyá lesz néha a jó, aki máskor erényes" (más fordításban: „De a derék ember hol hitvány, hol pedig derék").

Tisztában vagyok vele, hogy ezen idézetek bizonyító ereje csekély ugyan (hiszen nem tudhatjuk, mekkora bázis szegmensét mutatják), ám ennek ellenére több mint figyelemre méltó, hogy ami mindháromban kifejezésre jut, az éppen az erény vélt birtoklásával szembeni figyelmeztetés. Közülük a két utóbbi pedig egyenesen a feltételezett szókratészi alaptézis lényegére irányítja a figyelmet, az erényesség mint létezésmód veszthetőségére.

Más példák is említhetők. Láttuk, a *Lüszisz*ben szereplő minőség, a „sem nem jó, sem nem rossz", amely nem-tudásként tudássá válva magának a filozofálásnak az alapja a dialógus szerint, éppen az erényességre nézve szenved el olyan elváltozást, károsodást, amely visszafordíthatatlan is lehet. Akkor nevezetesen, amikor e minőséget a rossz jelenléte „rosszá változtatja és megfosztja a vágytól is meg a

[26] Itt Németh György tanulmányára támaszkodom: Xenophón, Platón, Sókratés, in *A zsarnokok utópiája*, Atlantisz, 1996, 227. skk.

jó iránti barátságtól is. Ezentúl már sem nem rossz, sem nem jó ő, hanem rossz." (*Lüszisz* 218a)

Az erényhez való viszony nem statikus minőség Xenophónnál sem: „Ha megvizsgálod azt, amit erénynek neveznek az emberek, rájössz, hogy a tanulás és gyakorlás által gyarapodik. Én tehát úgy vélem, Kritobulosz, hogy gyakorolnunk kell az erényeket" (*Emlékeim* II. 6.) – márpedig ha az erény gyakorlással gyarapodik, akkor gyakorlás-tanulás híján nyilvánvalóan fogyatkozást szenved el, vagyis az erényesség elveszíthető. Egy másik hely még beszédesebb, ahol Szókratész így fakad ki: „Hogyne volna hát lehetséges, hogy aki korábban józan életű volt, később esztelenné váljon, s aki egykor igazságosan tudott cselekedni, utóbb igazságtalanságokat kövessen el?" (*Emlékeim* I. 2.)

Vagy emlékezhetünk arra az ellenvetésre az *Euthüdémosz*ban, amellyel a mindent kiforgató és mindenkit lehengerlő szofista párost igyekszik meggondolásra bírni Szókratész, hogy lássák be: az erény dolgában tudók és nem-tudók egyszerre. Szókratész ezt kérdi: „az olyasféle ismereteket hogyan kell megfogalmazni, Euthüdémosz, hogy az »erkölcsileg jó emberek igazságtalanok«? Mondd hát meg nekem: tudom én ezt vagy nem tudom? – Persze hogy tudod – mondta. – Már micsodát? – kérdeztem. – Hogy nem igazságtalanok az erkölcsileg jók. – No igen – mondtam –, azt régen tudom. De nem ezt kérdeztem, hanem hogy hol tanultam én azt, hogy az erkölcsileg jók igazságtalanok." (296e–297a) Vagyis Szókratész ugyanúgy felvethetőnek tartja a mivolt-minősítés („erkölcsileg jók") és a praxis-minősítés („igazságtalanok") elválasztását egymástól, sőt ellentétüket, miként azt Kant tette az „erkölcsileg jó" (moraliter bonus) és a „jó erkölcsű" (bene moratus) em-

ber közötti nevezetes megkülönböztetéssel. Ezzel Szókratész egy olyan álláspontot képvisel, amelyben nem bizonyos javak (például az erény) megléte, illetve birtoklásuk *valósága* a mérvadó, hanem *megvalósulásuk*, tettekben való megnyilatkozásuk, azaz létezésmódként történő megjelenésük.

A *Phaidón* egyébként meglepően elevennek és mélynek mutatja az erényességvesztés miatti csalódás tapasztalatát (legyen az Platóné vagy Szókratészé). Ez a tapasztalat képes embergyűlölővé tenni azokat, akik csak annyit tudnak vele kezdeni, hogy az emberbe vetett hitüket egy ellenhitre cserélik, azaz (Nietzschét idézve) a „hitetlenségnek egészen a vértanúságig menő hitével" fordulnak szembe mindennel, ami emberi: „akkor lopódzik belénk az embergyűlölet, ha ok nélkül nagyon megbízunk valakiben, és azt hisszük róla, hogy minden tekintetben igaz és egészséges természetű és szavahihető ember, és azután kissé később úgy találjuk, hogy hamis és megbízhatatlan, és azután egy másikkal ugyanígy; és ha valaki gyakran jár így és a legtöbbször azokkal, akiket magához legközelebb állónak és legjobb barátainak tartott, végül is, miután sokszor megütötte a bokáját, mindenkit meggyűlöl és úgy vélekedik, hogy senkiben sincs semmiféle egészséges tulajdonság." (89d–e)

Hadd zárjam a példák sorát azzal, hogy a magam részéről hitelt adok a Szókratész-hagyomány olyan elemeinek, amelyek Szókratészt nem állítják be önnön erényessége felől *bizonyos* embernek, akinél már szóba sem kerülhet saját erényességének veszélyeztetettsége, veszthetősége. Hitelt adok tehát annak a történetnek, amely szerint Szókratész, társaival ellentétben, egyáltalán nem tartotta nevetséges-

nek a fiziognómus Zopüroszt, aki bűnre hajló természetet olvasott le róla, sőt igazat adott neki. Mint ahogyan hitelt adok Szókratész önjellemzésének is a *Phaidrosz*ban: „Még nem vagyok képes – a delphoi felirat értelmében – »megismerni önmagamat«, s nevetségesnek látszik előttem, hogy míg azt nem ismerem, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondva nekik… önmagamat vizsgálom: hogy valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes osztályrészhez jutott." (229e–230a) Valószínűnek tartom tehát, hogy az erényesség veszthetőségéről alkotott általános, mindenkire vonatkozó meggyőződésében Szókratész önmagával sem tett kivételt.

Visszagondolva a daimón platóni logizálására, mindezen citátumokból az embernek az a benyomása támad, hogy az erény és a tudás azonosításában Platón hű maradt ugyan mesteréhez, de ez az azonosítás mintha kissé eltérő akcentust kapott volna nála. Platóntól ez a tétel úgy hangzik, hogy az erény *szerencsére* tudás, mert így visszaemlékezéssel örök életre hívható; Szókratésztől ellenben úgy, hogy az erény *sajnos* csak tudás, mert így, felejthető lévén, múlékony életre kárhoztatott.

Ám mégha mindez helytálló volna is, kérdezhetnénk, mi köze lenne az erényesség eme felfogásának a daimónhoz, avagy: miféle spekuláció szeretne hidat verni közöttük. Nem kibújni akarok e jogos kérdés támasztotta kötelezettség alól, ha most a válaszra mégis némi haladékot kérek. Ebben a joggal feltehető kérdésben ugyanis benne rejlik egy feltételezés – a daimón és az erényesség-koncepció

spekulatív áthidalást kívánó távolságáé –, amelyet érdemes meggondolni. Hiszen ha ez a távolság mégsem állna fenn, akkor minden felelet csak erőszakolt lehet, minthogy hasztalanul keresnénk közvetítő konstrukciót ott, ahol ilyesmire valójában semmi szükség. Nos, magam úgy vélem, hogy ez utóbbi esetről van szó Szókratésznél: a daimónjelenség és az erényesség-felfogás mint tettekben megnyilatkozó, azaz csakis megvalósulásban adott létezésmód eszméje közötti szoros kapcsolatról. A következőkben e mellett szeretnék érvelni.

6. A DAIMÓN MINT LEHETSÉGES GONDOLAT

Xenophónnál Szókratész két beszélgetés során bocsátkozik, ha magyarázatadásba nem is, de legalább érvelésbe a daimónnal kapcsolatban. Mindkét ábrázolásban, amelyekből most kissé hosszabban idéznék, az említett szoros összefüggés figyelhető meg a daimón és a megvalósulásban adott erényesség között:

> Te is fel fogod ismerni, hogy igazat mondok – mondja Szókratész Euthüdémosznak a daimón kapcsán –, hacsak nem vársz arra, hogy szemtől szembe lásd az istenek alakját, hanem megelégszel vele, hogy műveiket látva féled és tiszteled az isteneket. Gondold meg, hogy maguk az istenek is műveik által adnak útmutatást. Hiszen ők, akik a jót ajándékozzák nekünk, nem nyíltan, körünkben járva-kelve nyújtják át adományaikat. Az pedig, aki az egész kozmoszt, amelyben minden szép és jó benne foglaltatik, úgy rendezi és fogja össze, hogy sér-

> tetlenül, épen és elévülhetetlenül tartja fenn állandó működésben, s az a gondolatnál sebesebben, kezesen hajlik szavára, nos, ez az isteni lény hatalmas művei révén jelenik meg, és maga az alkotó láthatatlan számunkra. […] A szelek sem látszanak, noha hatásuk szembeötlő, és ha elérnek, érezzük jelenlétüket. Sőt az emberi lélek, amely olyan, hogy ha az emberi dolgok közül valami is részesül az isteniben, hát ő az – nos, hogy a lélek uralkodik rajtuk, az szemmel látható, ám ő maga láthatatlan. Aki mindezeket átgondolta, annak nem szabad semmibe vennie a láthatatlan dolgokat, hanem erejét magukból a cselekedeteiből megértve kell tisztelnie a daimoniont. (*Emlékeim* IV. 3.)

Szókratész másik, Arisztodémosszal folytatott dialógusa végén, illetve az azt követő Xenophón-kommentárban ezt olvashatjuk:

> Barátom – folytatta –, gondold meg, hogy a testedet a benne lakó ész úgy irányítja, ahogy csak akarja! Azt kell tehát gondolnunk, hogy a mindenségben lakozó értelem is úgy tesz mindent, ahogy neki tetszik, mert ne hidd, hogy csak a te pillantásod érhet el soksztadionnyi messzeségre, az isten tekintete viszont képtelen egyszerre mindent átfogni. […] A szolgálatkész és szíves embereket úgy lehet felismerni, ha magad is szolgálatot vagy szívességet teszel nekik, az okosokat meg, ha tanácsot kérsz tőlük. Ugyanígy az isteneket is szolgálataiddal teszed próbára: készek-e tanácsot adni neked az emberek előtt homályos kérdésekben. Ha így jársz el, be fogod látni, hogy az istenség hatalmas és olyan termé-

szetű, hogy mindent egyszerre lát, hall, mindenütt jelen van, és mindennel törődik.

E beszédével szerintem nemcsak arra vette rá társait, hogy akkor tartózkodjanak a szentségtelen, az igazságtalan és a megvetendő cselekedetektől, amikor az emberek látják őket, hanem akkor is, amikor egyedül vannak, mert meggyőződésük szerint az istenek tekintete elől egyetlen tettük sem maradhat rejtve. (*Emlékeim* I. 4.)

E híradások megítélésekor nyilván nem szükséges azokban a következtetésekben is osztozni, amelyeket Xenophón levon belőlük. Nála a praxisvonatkozás előtérbe állításából adódó konklúzió nagyjából úgy szól, hogy cselekedeteink legyenek hasonlatosak az istentiszteletekhez, melyek során a törvények megtartásával, „a lehető legnagyobb engedelmességgel", jámborsággal tevőlegesen hozunk áldozatot a gondviselő isteneknek. Fontosabbnak tartom azt, ami a szókratészi érvelésmódból tűnik ki, és ami egybehangzik a nála feltételezett gondolati kiindulóponttal. Mindenekelőtt arra a nézetre gondolok, hogy az istenség és a lélek egyaránt „láthatatlan", s ahogyan az előbbi csak műveiben jelenik meg nekünk (és még eszközeit sem tudjuk megragadni), ugyanígy a lélek is egyedül megnyilvánulásaiban (tetteinkben, gondolkodásunkban) adott számunkra. Szókratész érvelése az istenséget és a lelket elsősorban nem „valamiként" (létezőként) állítja elénk, hanem műveiben-cselekedeteiben szüntelenül megvalósulóként. A létezésmód ilyetén felfogásával persze együtt jár annak az okoskodási igénynek a visszaszorítása, hogy e művek és tettek mint *adott* megvalósulások tapasztalatából kiindulva az ember a *végső* okok és célok latolgatására adja a fejét, azon bölcsel-

kedve, hogy miként volna képes szemtől szembe látni az istenek alakját vagy a lélek valódi mivoltát. Xenophón szerint Szókratész „a mindenség természetének gondját" nyakába vevő embert „démoni elvakultságban szenvedőnek nevezte". (*Emlékeim* I. 1.) Nem a „láthatatlan dolgoknak" vagy a „mindenség természetének" semmibevételéről van szó, hanem ismeretkritikáról, az átlátásukkal hivalkodó bölcselet kétségbevonásáról. Szókratész daimónmagyarázatában az istenségről, illetve a lélekről alkotott felfogásnak mind az állító (tételező) oldala, mind pedig a tiltó vonatkozása szerepet játszik.

Szókratész, láttuk, azt mondja Euthüdémosznak az istenség és a lélek példája után: „Aki mindezeket átgondolta, annak nem szabad semmibe vennie a láthatatlan dolgokat, hanem erejét magukból a cselekedeteiből megértve kell tisztelnie a daimoniont" – ez az indoklás a daimónt (egy mozzanat kivételével) az istenség és a lélek megnyilatkozási módjához igen hasonló összefüggésben mutatja be. Nevezetesen: (1) hatni képes erő, de (2) önmaga láthatatlan; (3) csak cselekedeteiből érthető meg, és (4) mindezért tisztelet illeti meg. Ami viszont hiányzik, holott a másik két esetben kifejezetten hangsúlyt kap: nem uralkodik, miként a lélek az emberen avagy miként az istenség a kozmosz dolgain. Mit jelent ez a beállítás, miben rejlik hát a daimón státusza – e kérdésekről hallgat Xenophón írása. Ha ugyanis az istenségnél és léleknél a megvalósulásba beleértjük a létesítést is, azt, hogy akár a kozmoszban a megtörténő-létező dolgok révén, akár az emberben saját praxisán keresztül, de e hatalmak valamiképpen teremtően nyilvánulnak meg, akkor azt kell mondanunk: a daimón hatni képes ereje nem valósít meg semmit. Sem birtok nem látszik,

amin uralkodna, sem valamilyen mű, ami neki köszönheti létét – mit „művel" hát cselekedeteiben, amelyért állítólag ilyen magas tisztelet illetné meg?

A daimón *saját művéről* mintha valamivel több derülne ki a másodikként idézett beszélgetésből, melyet Arisztodémosszal folytatott Szókratész. Itt, mint emlékezhetünk rá, arról esik szó, hogy miképpen ismerhetők fel az okos, „szolgálatkész és szíves emberek", valamint az istenek. Nem tudásról beszél velük kapcsolatban Szókratész, hanem próbára bocsátásról. A próba az emberek esetében éppúgy egy rájuk irányuló cselekedet megtételével függ össze (például szívességet tenni nekik vagy tanácsot kérni tőlük), mint az isteneknél: „Ugyanígy az isteneket is szolgálataiddal teszed próbára: készek-e tanácsot adni neked az emberek előtt homályos kérdésekben." Nem valamilyen mivolt változatlan ismérvekhez kötött tudásán van tehát a hangsúly, amely ezen ismérvek megléte vagy hiánya esetén minősítene valakit, hanem azon, hogy csak közvetetten, valamely cselekedetünk reakciója által ismerjük fel *másoknál* (embernél vagy istennél) aktuális létezésmódjuk milyenségét és minőségét. Közvetlenül ugyanis nem lehet erről tudásunk.

Ami a párhuzam emberekre vonatkozó részét illeti, a szókratészi figyelmeztetés vagy megoldási ajánlat lényege minden nehézség nélkül belátható. Az istenekre vonatkozó utalás azonban sokkal talányosabb. Arról nyilvánvalóan nem lehet szó, hogy azoknak a bizonyos „szolgálatoknak" az istenekről kellene kideríteniük időről időre, hogy – istenek. Ha a párhuzamnak ezt az (egyébként kínálkozó) jelentését kizárjuk, akkor a xenophóni szöveg, akárcsak az előbbi esetben, hallgatásba burkolózik – minthogy szerző-

jének a gondolatból már ennyi is bőséges felhatalmazást adott, mint láttuk, hogy az istenség mindenhatóságának dicséretét lássa benne. Az istenek próbára tételének gondolata feltehetően egy olyan eljárás nyomait őrzi, amelynek segítségével nem róluk, hanem önmagunkról ismerünk fel valamit, mégpedig éppen saját cselekedetünk révén. Arra, hogy itt egy cselekedetfüggő, tehát eseti önmegismerési, pontosabban *önfelismerési* eljárás gondolata állhat a háttérben, világosan utal a próbára bocsátás performatív jellegének kiemelése („ha így jársz el, be fogod látni…"; „e beszédével arra vette rá társait…" stb.). Ettől azonban még vajmi kevéssé vált érthetővé, hogy miként is történne meg ez a próbatétel, és benne miféle szerepet játszana a daimón. Csak annyi sejthető, hogy valamiképpen itt működik közre.

Mármost ha a daimónról szóló két xenophóni beszélgetés mondandóját egybevetjük Szókratész korábban rögzített gondolati pozíciójával, amely az erényességet vesszthető létezésmódként fogja fel, akkor ez a közreműködés már sokkal megfoghatóbb alakot ölthet számunkra. Nyilvánvaló, hogy a daimón cselekedetének az istenség és a lélek létesítő-megvalósító munkálkodására, pontosabban annak megmutatkozó eredményére kell vonatkoznia, hiszen, mint láttuk, a daimónnak sem létesítő praxisára nincs utalás, sem birtokára, amit uralhatna. A daimón mint cselekedet, mint „esemény" már csak azért is az istenség vagy a lélek művén kell hogy munkálkodjék, mert e cselekedet hatni képes erejét úgy állítja elénk Szókratész magyarázata, mint ami egyáltalán képes megmutatkozni. Ez az istenség vagy a lélek már létesült, megnyilatkozott műveit feltételezi, hiszen, mint állítja, létrehozóik mivoltához közvetlenül semmiképpen nem férünk hozzá. Ezért – mit se tudván e mivolton

beállott változásról – annak *okát* sem tulajdoníthatnánk a daimón erejének. Maradnak tehát a dolgok és cselekedetek, amelyeken a daimón egyáltalán végbe vihet valamit.

Haladjunk tovább azt a gondolatot követve, hogy a daimón valamiféle próbára bocsátással áll kapcsolatban, amely során valamely mivoltot illető kérdésre a cselekedet-reakció megtapasztalása révén érkezik válasz. A másoknál kiváltott és bizonyító erővel fölruházott reakcióval, mint láttuk, Xenophónnál párhuzamban áll egy másik tett-válasz, amelyre az isteneket bírhatjuk rá valamely szolgálatunkkal, és amelynek formája az, hogy tanácsot adó szavukkal megnyilatkoznak-e vagy sem. Amennyiben ez az eljárás már nem más emberekre vonatkozik, és nem is az istenek mivoltának kikérdezését célozza (ami elég valószínűtlen volna), akkor a „tesztelés" csak és kizárólag önmagunkra irányulhat, csak önmagunk kikérdezését jelentheti saját – *közvetlenül hozzáférhetetlen* – mivoltunkkal kapcsolatban. E mivolt megítélésére nézve aligha lehet vitás, hogy Szókratész a legfőbb próbakőnek az erényesség meglétét tartotta. Csakhogy a magunk (tegyük fel, éppen meglevő) erényességének kikérdezési lehetőségére is szükségképpen vonatkoznia kell ama szabálynak, hogy valamely mivolt csakis művében-cselekedetében adott számunkra, minthogy egyébként „láthatatlan". E megszorítás miatt olyan jelentőségteljes az, amit a *Prótagoras*ban láttunk, hogy Szókratész mint (időleges) létezésmódról beszél az erényességről, és poiészisz értelemben *kimű*velhető, magunk által létesített minőségként hivatkozik rá. Semmi sem zárja ki tehát, hogy a daimón saját cselekedete éppen e létezésmódra mint már megvalósult (vagy általunk megvalósultnak hitt) *műre* vonatkozzék.

A kérdés csak az, hogy miképpen munkálkodhatna a

daimón a lélek cselekedetei alkotta felületen, azaz létezésmódunk felszínén. Ha önmaga nem létesít, akkor cselekedete csak abban állhat, hogy *megszüntet* (ide sorolom az esetleg fölmerülő harmadik formát, az újjárendezést is, hiszen az elemek addigi rendjét az is megszünteti). Hogy ez a megszüntetés az erényességnél, amely, tegyük fel, éppen fennáll, magának a létezésmódnak akarna véget vetni, ez aligha férne össze a daimón tiszteletreméltóságával, tehát képtelenség. Viszont ha a lélek műveibe éppúgy beleértendő a *meggyőződések* létrehozása, mint a tetteké (és ezt sem Xenophónnál, sem Platónnál nincs okunk elvitatni), akkor a daimón csak annak a tudatnak, meggyőződésnek a megszüntetésében játszhat szerepet, hogy éppen erényesnek, az erény birtokában levőnek gondoljuk magunkat, holott vagy soha nem voltunk ilyenek, vagy időközben már elvesztettük azt. Mindez arra vall (s ennél nem is akartam többet állítani ezzel a hosszadalmas argumentálással), hogy a daimón saját műve nem jelent mást, mint hogy megszüntet bizonyos vélelmeket önmagunkról; ez a szerepkör pedig messzemenőkig *konzisztens* volna ama gondolati kiindulóponttal, amelynek nyomai – egymást kölcsönösen hitelesítő módon – mind Xenophónnál, mind a korai Platón-dialógusokban kimutathatók. Röviden, a szólító daimón *lehetséges* gondolat.

7. HOZADÉKOK ÉS HIÁNYOK

Mégis, ez az okfejtés, úgy tűnik, csak igen gyenge bizonyítékokkal tud szolgálni arra nézve, hogy a daimóngondolat értelmes, „működőképes" elgondolás, és nem csak egy kifundált, halott konstrukció. A legkevésbé sem világos,

hogy ez az elgondolás miképpen volna képes elevenül hatni, hogyan tudna bármiféle belátásra ösztönözni és így tovább. Érdemes hát röviden mérlegre tenni, vajon az erényesség mint veszthető létezésmód és a daimón-elgondolás kapcsolatának feltételezése esetleg miben mutat hozadékot és hol tár föl hiányokat.

Nyereségnek tűnik mindenekelőtt, hogy a daimón e felfogás keretén belül utat talál az elenkhosz-gyakorlatban testet öltött ismeretkritikához és a korai Platón-dialógusok aporetikusságához. A vélt bizonyosság megingatásán munkálkodó szókratészi kérdezéstechnikának, ha nem is integráns része, de korrelátuma az a szerepkör, amely a daimón saját művének azonosításakor megmutatkozott (és amelynek tisztázása persze még távolról sem történt meg). Nagyobb jelentőségűeknek tűnhetnek fel továbbá a szókratészi érvelésben számtalan alkalommal felhozott hasznosságpéldák, amelyek nem a szándékot hordozó emberről, hanem mindig a tettben megmutatkozó hatásról olvastatják le a cselekedetek értékét. Ezek a példák az alapgondolat ama vonására utalnak, hogy bármilyen mivoltról csupán megnyilvánulási módja alapján hozhatunk ítéletet, és az csakis már létesült műveiben adott számunkra.

Hasonlóképpen nyereségnek látszik, hogy e kapcsolat feltételezésével nagyobb súlyt kaphatnak, többet jelenthetnek pusztán retorikai fogásoknál azok a megjegyzések, amelyek Szókratész saját nevelői gyakorlatának önreflexióiként szerepelnek a dialógusokban, például: hogy valójában nem is tanító, és nem feltétlenül úgy kérdezi ki vitapartnerét, mintha maga birtokában volna az igazságnak. Szókratésznek a beszélgetésekben rendre föltett, definícióra vonatkozó, azonosító kérdését ugyanis nem kizárólag

egy már előzetesen birtokolt válasz indokolhatja (ahogy azt többek között Waldenfels is biztosra veszi a szókratészi kérdezésről írt könyvében), hanem az a szándék is, amely ily módon éppenséggel a teljes definiálás kivihetetlenségét akarja demonstrálni. Amennyiben komolyan vesszük az említett filozófusi alapállást Szókratésznél, akkor nincs jogunk kizárni, hogy a lélek gondolati produktumainál önmaga esetében is distanciát tarthatott, és még ha nyilvánvalóan nem minden témánál és beszélgetéskor, de a maga vezette dialogikus gyakorlataiban *saját* meggyőződésének teherbíró képességét is próbára tehette.[27] Végezetül, nyereségnek könyvelhető el az is, hogy e felfogás megerősíti, sőt döntő fontosságúvá teszi a dialógusformának Gadamer által kiemelt vonását, azt, hogy a dia-logosz nemcsak a tudás-köztesség egyidejűségét jeleníti meg, hanem a meggyőződés-vesztésben előálló *temporalitást* is.

Ami a hiányokat illeti, közülük már jeleztem ugyan néhányat, de a lista sajnos korántsem teljes. Először: ha a daimón szerepköre világosan körülhatárolható is a Szókratésznek tulajdonított felfogás alapján, az már sokkal kevésbé világos, hogy e szerepet miképpen töltené be a daimón. Miféle gyakorlatban kellene alakot ölteniük tetteinknek, ha netán rászánnánk magunkat, és Szókratész kései tanítványaiként készek volnánk, hogy „szolgálatainkkal" próbára tegyük az isteneket? Ez valamilyen konkrét cselekvés volna, vagy

[27] Csak egy példa a sok közül. Emlékezhetünk rá, miként válaszol Szókratész arra a kérdésre a *Menón*ban, hogy vajon érvényes-e rá is a nem-tudás beláttatásának metaforája, a „zsibbasztó rája" képe: „Ami engem illet, ha a rája maga is elzsibbad, amikor másokat elzsibbaszt, akkor hasonlítok hozzá; ha pedig nem, akkor nem. Mert nem úgy teszek másokat nincstelenné, hogy magamnak jól megy dolgom, hanem én magam is mindenkinél nincstelenebb vagyok, s így teszek másokat nincstelenekké." (80c–d)

inkább az adott szándékunkra-tettünkre fókuszált belső figyelem, amely számol azzal, hogy az istenek szeme mindent lát?

Ha csak ez utóbbiról lenne szó, és a daimón hangja egyenértékű volna azzal, hogy únos-untalan figyelmeztetésben részesítjük magunkat az erényesség birtokolhatatlanságáról és veszthetőségéről, akkor vajon mi óvja meg e figyelmeztetést attól, hogy ne üres általánosságként lebegjen a szemünk előtt? Mitől lenne tartalmasabb és „démonibb" az az intés, hogy „Gondold meg, valóban erényes vagy-e", mint az a semmitmondó tanács, hogy „Legyél erényes"? Ha viszont az előbbi lehetőséget vesszük, és egy konkrét cselekedet („szolgálat") megtételével hozzuk kapcsolatba a daimónt, akkor mintha feltételeznénk, hogy rendelkezünk egy speciális cselekvésfajtával, amelynek véghezvitelével közvetetten sikerül bizonyságot szereznünk arról, hogy pillanatnyilag erényes létezésmódot mondhatunk-e magunkénak, vagy sem. Csakhogy ez meglehetősen nyakatekert, sőt abszurd feltételezés volna. Az ennek megfelelő gyakorlat ugyanis csak a xenophóni daimón-szakralizálás mintájára képzelhető el: a tettek legyenek egyúttal istentiszteleti aktusok, és majd *ők*, az istenek jelzik, ha azok közül egyik vagy másik kedvük ellenére volna.[28] Ám hiába ez a jámbor ajánlat, a kép egy árnyalattal sem lett tisztább. Hiszen végül is *mely* tettek volnának följogosítva és milyen alapon, hogy „szolgálatként" próbatétel alá vessék az isteneket, és így tegyék őket adott mivoltunk bíróivá? Ha viszont *minden* tettünknek ilyennek kellene lennie, akkor ugyanoda jutunk, ahol előbb voltunk: az

[28] Xenophón, mint Gigon megjegyzi (i. m. 175. o.), ugyanazt a kifejezést használja arra, hogy Szókratésznek a daimón megjelent, tudtára ad valamit, mint amelyet Hérakleitosz használ a delphoi jóslat kinyilatkoztatására.

iskolamesteri moralizálás általánosságában mozgó figyelmeztetésnél. Egy lépéssel sem jutottunk előbbre.

Másodszor, a hiányok oldalán tüntethetjük fel annak tisztázatlanságát, hogy a Szókratésznek tulajdonított felfogás, mely az erényességet mint (veszthető) létezésmódot veszi alapul, vajon azt jelenti-e, hogy Szókratész agnosztikusa volt az erény fogalmának, vagy sem. Hiszen még ha úgy találjuk is, hogy ez a felfogás összhangban van saját kiindulópontjával, tehát joggal tartja kétségesnek az erény mivoltának definiálását, s így a bölcsek vélt uralmát felette, az már egyáltalán nem világos, mit kellene értenünk erényességen. Más szóval: még ha Szókratész okkal-joggal figyelmeztet is mindenkit, hogy az általuk megjelölt erényismérvek nem kielégítőek, vajon őt magát mi jogosítja fel arra, hogy egy bizonyos létezésmódot erényességként tartson számon. Valószínű azonban, hogy ennek esetleges indokairól nem is lehet fogalmunk mindaddig, míg nem tisztázódik, hogy milyen módon töltené be a daimón a korábbiakban körülhatárolt szerepkörét.

Sok mindenre választ adhatna hát, ha sikerülne képet alkotni a daimón-elgondolás performatív jellegéről. Úgy tűnik, a daimón *közvetlenül* vagy nem mond úgyszólván semmit a filozófiának, vagy túlságosan is sokféle tanítás hámozható ki belőle: a szélsőséges szofisztikától kezdve az individuum fölmagasztalásán vagy éppen elveszejtésén át a jámbor moralizálásig. Lehet azonban, hogy *közvetett* módon, egy más nyelv teremtette kontextusban a daimón hangja jóval értelmesebben szólal meg. A gondolat performatív jellegének megértéséért tehát a legkézenfekvőbb kontextushoz fordulunk, amely különböző értékeléssel ugyan, de Xenophónnál, Platónnál és Arisztophanésznél egyaránt megjelenik a daimónnal kapcsolatban: a jósláshoz.

Mielőtt azonban ennek a nehéz terepnek nekivágnánk, hadd éljek egy rövid, fakultatív kirándulás ajánlatával. A hozadékok és hiányok felmérése ugyan némi pihenővel szokta kecsegtetni az olvasót az interpretáció menetében, de azért talán akadnak, akik nem sajnálják a fáradságot egy bevallottan minden horderő nélküli (mert következmények híján való) exkurzus végigkövetésétől. Az értelmező mentségére legyen mondva, hogy az alábbi eszmefuttatást valóban csak kitérőnek szánja, és nem kívánja sem pro, sem kontra bizonyításként csatolni a daimóngondolat értelmessége mellett hitet tevő védőbeszédéhez.

Az exkurzust útjáró indító kérdésekből vélhetőleg nyomban kiviláglik majd, hogy minek szól a kitérő feleslegességének előrebocsátása. Az értelmező ugyanis olyan kérdésekre vár feleletet ennek során, amelyekről már most tudja, hogy úgyszólván semmi támpontja nem lesz megválaszolni őket. A következők ezek a kérdések. Volt-e a daimónképzetnek valamilyen filozófiai előtörténete, genealógiája Szókratésznél? Vajon mit tudhatnánk Szókratész daimónjáról, ha nemcsak a többé-kevésbé hűséges szellemi *unokák* – Platón és Xenophón – híradásai maradtak volna fenn róla, hanem a többé-kevésbé hűtlen *fiak* generációjának testamentumai is, olyanoké, mint Arisztophanész, Alkibiadész vagy Kritiász, nem is szólva az elveszett szókratészi logoszokról? E testamentumok vajon megtámogatnák-e a feltételezést, hogy Szókratész teoretikus kiindulópontja az idő hatalmának elismerése volt, az időé, amelyben az erény megszerezhető ugyan, de elvesztetté is válik egyben, így azt senki sem tekintheti tulajdonának? És végül, a szókra-

tészi daimónképzetnek vajon szolgálhatott-e hátterül (még ha nem is alapul) egy olyan kozmológiai tanítás, amely ezzel a teoretikus pozícióval egybehangzana?

Egyetlen elgondolás jöhet szóba a szókratészi daimónképzet esetleges kozmológiai hátereként, mégpedig, hogy Arisztophanész valamiféle *aithér-örvény* teóriát emlegetve gúnyolódik Szókratészon, nem is egy alkalommal. *A felhők* (i. e. 423) hírhedt Szókratész-figurája az „aetheri tölcsért" teszi meg a mindenség urává Zeusz helyett, igazolva a darab másik főszereplőjét, Sztrepsziadészt, aki meglátván a „légben hajózó" Szókratészt, rögtön az istenek lenézésével vádolja meg. A Szókratész által celebrált mulatságos beavatási szertartás során a fohászban invokált istenségek közül elsőként a „fejedelem úr, végnélküli Léget" és a „ragyogó Aethert" említi a kifigurázott bölcselő. Egy másik darabban, *A békák*ban (i. e. 405) a Szókratész-tanítvány Euripidész – Dionüszosz felszólítására, „imádkozzál ten-istenidhez" – újfent így kezdi a fohászt: „Aether, ki táplálsz; s nyelvem Tengelye". Induljunk ki tehát ebből az aithérre vonatkozó arisztophanészi közlésből, mint olyan jelzésből, amely mutatja, hogy a fiak generációjának egyik tagja az V. század húszas éveinek közepén milyen *eszme-emblémával* vitte színre Szókratész alakját.

Az exkurzus résztvevőinek nem mondok semmi újat azzal, hogy az arisztophanészi Szókratész-beállítást illik szőröstül-bőröstül komolytalannak tartani. Hozzáteszem, joggal. *A felhők*ben színre vitt Szókratész merőben kompilált figura, pusztán sémája és paródiája a korabeli filozófusok alakjának. Olyan figura, aki egyesíti magában az orphikus vajákolók, szofista szófacsarók és természetbölcselő oknyomozók minden tudálékosságát és szellemtelen-

ségét. Az általa előadott örvénylés-teória is a kor divatos eszméi közé tartozott, nem vall egyéni felfogásra; efféléről a művelt athéniak természetesen főleg Anaxagorasztól hallhattak, de hallhattak volna akár Empedoklésztól és Démokritosztól is. A figura azért sem hiteles, mert Szókratész ingyen tanított, ellentétben azzal, akit a darabban látunk.

Afelől persze, hogy a családos, ám vagyontalan Szókratész hosszú élete folyamán mindig és mindenkit ingyen tanított volna, beleértve az athéni oligarchiába tartozó családok félhülye, ám annál vagyonosabb sarjait is, lehetnek kétségeink. (Avagy a *Lakhész*ben talán nem Szókratész tanítói felfogadására megy ki a játék?) De tekintsünk el a Szókratész-legendáriumnak ettől az előszeretettel emlegetett elemétől, és vegyük csak magát az aithér-örvény teóriát. Kérdés, vajon nem adhatnánk-e mégis hitelt az aithér-örvény gondolat szókratészi autorizálásának annak ellenére, hogy fenntartjuk az arisztophanészi Szókratész-figura egészében vett hiteltelenségéről vallott meggyőződésünket.

Kezdjük egy negatív érvvel. Ismert a *Védőbeszéd*ből, *A lakoma*ból és főleg a *Phaidón*ból, hogy Szókratész gondolkodói pályáját igen komoly kanyarulatok jellemezték, és ezek között kezdetben voltak olyanok, amelyek kozmológiai-természetbölcselői ambíciókat tükröztek nála. Ennélfogva semmiképpen sem tudhatjuk biztosan, hogy pontosan milyen platformon állt a húszas években, amikor Arisztophanész céltáblája lett. Lehet, hogy ekkor valóban közel állt valamely misztikus aszkétaszektához (mint Taylor feltételezi),[29] de az is lehet, hogy olyan eszméi voltak, ame-

[29] „Szókratész közel állhatott az orphikus és püthagoreus aszkétaszektákhoz." Vö. Taylor: i. m. 233. o.

lyeket nem nagyon értettek, ezért jobb híján a korabeli misztikusok tanaihoz hasonlították őket. Bárhogy is legyen, ha Szókratész ekkori felfogásáról ennyire keveset tudunk, nem jelenthetjük ki azt sem, hogy *A felhők* idején miféle nézeteket volt szabad Szókratésznak vallania, és miket nem.

Visszatérve az aithér-örvény képzetre, amellyel Arisztophanész, mint láttuk, rendre hírbe hozza Szókratészt, itt két értelmezési lehetőség kínálkozik. Vehetjük úgy, hogy a komédiaköltő a kortárs bölcselők eszméinek egyikét csak ráfogta Szókratészre, talán éppen a leginkább kéznél levő (athéni) Anaxagoraszét, hallván valamit harangozni egy efféle elgondolásról. Ez a teória tehát az égi-földi dolgokon bölcselkedőket hivatott kifigurázni *általában;* nem szignifikáns Szókratész gondolkodására nézve. Vehetjük ellenben úgy is, második lehetőségként, hogy a teória valóban Szókratészé, vagy legalábbis az örvénylés-eszmének – másokhoz hasonlóan – ő is jelentést adott valamilyen módon, ám ezzel az eszmével Arisztophanész nem szimpatizált, vagy nem értette, netán nem is érdekelte igazán. Kérdés, hogy e két értelmezés közül melyik mellett szólnak erősebb érvek. (Ismételten hangsúlyozom, az említett teória szerzőségének kérdésében való állásfoglalás nem abban jelent döntést, hogy *A felhők* Szókratész-beállítása egészében véve hiteles-e történetileg, vagy sem. Nem az.)

Nos, magam a második lehetőségre voksolnék, két okból. Az egyik rövidebben indokolható: tudomásul kell vennünk, hogy a fiatal Arisztophanész a korabeli nyilvánosság előtt ezzel az eszmével individualizált (és figurázott ki) egy saját nevével felléptetett közszereplőt, ráadásul egy bölcselőt. Igaz ugyan, hogy túlnyomórészt avatatlan közönség előtt tette nevetségessé a filozófust, mégis kérdés, hogy va-

jon miként tehette volna ezt meg a tökéletes hiteltelenség ódiumával. A karikírozó szándék persze nyilvánvaló, de érdemes elgondolkodnunk, hogy vajon abban vagy azon túl, amit ez a karikatúra fölnagyított és eltorzított, nem kellett-e valamilyen gondolati jellegzetességnek – akár csak néhány, Szókratészra mégiscsak jellemző terminus felidézése erejéig – reálisnak lennie, hogy a szándékolt hatást keltse fel a nézőkben, és ne váltson ki bennük értetlen, tanácstalan megütközést. Hiszen épp a valóságosnak az eltúlzása a titka minden jó karikatúrának. Más lenne a helyzet ugyanis, ha nem „Szókratész" lenne a szereplő neve, hanem, mondjuk, a „Filozófus" vagy a „Bölcs". De ha a komédia nézői semmiben sem ismertek volna rá egy köztük élő, saját névvel szerepeltett bölcselő nézeteire vagy jellegzetes fogalmaira, akkor alighanem oda lett volna a figuraválasztásból fakadó komikus hatás.

A másik érv kissé bővebb előadást kíván. Találunk-e további tanúkat Arisztophanészen kívül, akiknek testimóniuma mintha arra vallana, hogy létezhetett egy szókratészi eszme, amelyben az aithér – mint az istenek szférájának tiszta, tüzes levegője – összekapcsolódott az örvénylés képzetével? Két ilyen tanú is felvonultatható. Az első az unokák generációjából való: Platón. Emlékezhetünk rá, hogy Platón miként ír a *Phaidón* eszkatologikus látomásában az istenek lakhelyéül szolgáló világról, amely „tisztán fekszik a tiszta levegőben, amiben a csillagok vannak, és amit a legtöbben, akik ilyesmiről beszélni szoktak, éthernek neveznek" (*Phaidón* 109b–c). E lakhelynek ugyanaz az *aithér*, mint a földi világnak a levegő (111b), az itteni tiszta, szivárványos színek pedig a földi színeknek „mintegy a mintái" (110b–c). Továbbá emlékezhetünk az *Állam* eszkatolo-

gikus látomására, arra az „egész égen és földön át feszülő, oszlopszerű fényre", amelyet a pamphüliai Ér látott, és „amely szivárványhoz hasonlított, de sokkal fényesebb és tisztább volt" (*Állam* 616b). Ennek közepébe érve a halottak lelkei felláttak az égbe, az égboltot összetartó kötelékig és a kötelék végére akasztott orsóig, Ananké orsójáig, „mely által megy végbe minden körforgás" (616c). Ezzel a kozmológiai eszkatológiával – benne a körforgás és a földi világig leérő aithér-fény motívumának kapcsolatával – kétségkívül kimutathatók Platónnál az aithér-örvénylés képzetének nyomai.

A másik tanú Platón rokona, anyai nagybátyja: Kritiász. Ő a fiak generációjához tartozik, hiszen leginkább a húszas és tízes évek fordulója körül számított (416-ig) Szókratész legszűkebb köréhez.[30] Később, szakítva a bölcselővel, dicstelen és kegyetlen politikusként végezte, de ez idő tájt még költő volt és reményteli filozófus-tanonc. (A filozófia szeretetében és a költői tehetségben alakot öltő „szép családi vonásra", némiképp hazabeszélve, utal is Platón a Kritiászt szerepeltető dialógusai egyikében, *Kharmidész* 155a.) Kritiászról úgy tartották, hogy „laikus a filozófusok között, s filozófus a laikusok között".[31] Bölcseleti nézeteit, ha voltak, nyilvánvalóan elsősorban Szókratésztól vehetette, vallomása ezért kiváltképp becses lehet számunkra, és fontos támpontot ad az aithér-örvény mint feltételezett szókratészi eszme-embléma hitelességére nézve. Nos, Kritiász verseiben is feltűnik az aithérnek, a fénynek és az örvénylés,

[30] Kritiászról szólva nagyban támaszkodom Németh György kiváló tanulmányára: Kritias, in *A zsarnokok utópiája*, 151–172. o.

[31] Vö. *A szofista filozófia*, 71. sk.

körforgás, ciklikusság képzetalakzatának az összekapcsolódása: „Az idő sose fárad. Iramlik. Az ár, / tovafutva, betölti. Magát szüli ő. / Az a két iker ott, az a medve-iker / sebesen, repesőn ver a szárnyaival, / felügyelve az atlaszi égköröket." „Te, magad ki szülöd, ki az éteri kör / gomolyába, mi van, mindent beleszősz, / körülötted a fény, meg az árva homály, / ragyogó kicsi csillagok árja az éj, / körülötted körbekering a világ."[32]

Mindezek fényében aligha mondhatjuk, hogy ez az eszme *biztosan* nem lehetett emblémája Szókratész akkori gondolkodásának. Miután mind a Szókratész-ellenfél Arisztophanésznél, mind pedig a Szókratész-tanítvány Kritiásznál és Platónnál feltűnik (közvetett vagy közvetlen módon Szókratészhez kapcsolva) az aithér-örvénylés képzete, ezért nem zárható ki, hogy egy efféle elgondolás, ki tudja, meddig, de valóban jellemezte Szókratész felfogását. Más ókori filozófusnál ennél kevesebb tanú is elég egy hipotézis óvatos felállításához. Az óvatosság pedig nem árt, már csak azért sem, mert ha egy ilyen eszmét tulajdonítanánk Szókratésznek, akkor elfogadható magyarázatot kellene adnunk arra is, hogy egy ilyen eszme mennyiben konzisztens Szókratész gondolkodásának egészével, illetve más forrásokból ismert elemeivel.

Tegyük föl a kérdést egyelőre szerényebb (hipotetikus) formában. Amennyiben Szókratésznek volt valamilyen elgondolása az aithér-örvénylésről – esetleg az anaxagoraszi elképzelés változataként –, akkor ennek vajon miféle filozófiai jelentése lehetett? A természetbölcselő Anaxagorasz örvénylés-elmélete, amely minden dolgot a legfőbb érte-

[32] Uo. 84. o.

lem alá rendel, merő aitiológia, mely a természeti jelenségek hol jobban, hol rosszabbul sikerült okadatolásának szolgált támasztékul. Szókratésznak azonban nem kellett okvetlenül ugyanilyen értelemmel felruháznia az aithér-örvény képet, hiszen a *Phaidón* tanúsága szerint (98b–c) Anaxagoraszból épp azért ábrándult ki, mert „ez a férfiú sem az értelemnek nem veszi semmi hasznát, sem másféle okokkal nem indokolja a dolgok elrendezését". Ám hogyha szemügyre vesszük Kritiász és Platón idézett szövegeit, akkor láthatjuk, hogy bennük egyáltalán nem a természetmagyarázat elveként kap filozófiai jelentést az örvénylés és körforgás eszméje, hanem eszkatológiai és kozmológiai elvként. Az aithér-örvény képzete e példákban a kozmoszt uralma alatt tartó, sorsot kiszabó *idő* primátusát és felülmúlhatatlan hatalmát jelképezi.[33] Emlékeztetnék rá, hogy amikor néhány fejezettel előbb új kiindulópontot javasoltam a daimón megértéséhez (Platón logizáló változataival szemben), az nem volt más, mint az erényt is elváltoztatni képes idő abszolút hatalmának gondolati platformja.

Az idő hatalma csak egyik komponense az aithér-örvény gondolat filozófiai jelentésének. A másik mozzanat a *közvetítése*, amellyel a daimón kérdéskörének közvetlen közelében találjuk magunkat.

Az aithér-örvény eszmében a körforgás-ciklikusság képzete egybekapcsolódik a vertikalitásával. Az aithér, az iste-

[33] Kiváltképp Kritiásznál feltűnő ez, akinek más töredékeiben is nagy szerepet kap az idő. Egyébként az arisztophanészi Szókratész-beállítás orphikus vonásai (beleértve Khaosz istenségének elismerését), amelyeket Taylor hitelesnek tart, az idő és az aithér képzetének összekapcsolásában igen jelentőségteljessé válnak. Az orphikus kozmogóniában ugyanis Khronosz „hozta világra" Aithért és Khaoszt. A példákat lásd Kirk–Raven–Schofield: i. m. 59. o.

nek világának tiszta, tüzes levegője kozmológiai értelemben a legfelsőbb szféra. Ez alatt helyezkedik el a nedves levegő szférája (a felhőké), alatta pedig a földi világ, a halandóké. Mármost az aithér-örvényt mint filozófiai képet aligha gondolhatjuk el más szemlélettel, mint amilyennel más víz- vagy légörvényt magunk elé képzelünk, azaz a „fent" és a „lent" közötti *közvetlen* összeköttetés létesülésének képzetével. Az örvénylésben a felső mintegy átüti, átszakítja a középsőt, és így érintkezésbe lép az alsóval. Ezt tarthatjuk a vertikalitás szemléletében rejlő jelentéstartalomnak: az aithér-szféra mint isteni világ közvetlen kapcsolatát a földi szférával, a halandók világával.

Ezzel kitérőnk végkövetkeztetése felé tartunk, ahonnan talán belátható lesz, hogy a mélységbe lecsapó aithér-örvény képe nagyjából annak felel meg Szókratésznél, mint Hérakleitosznál a villám. Ez Hérakleitosznál azonos anyagú a kozmikus tűzzel, mely egyben a lelkek lakhelye, valamint magával a lélekkel, mely „szerinte tüzes aithérból áll".[34] Lecsap a földre, a halandók közé, rémisztően, ám magasabb értelmet hordozva: „És mindeneket kormányoz a villám", „[Mert] a tűz mindenek felett ítél, amikor eljött és lesújt mindenre."[35] A szókratészi daimónképzet ezen a ponton, a halandókénál messzebb látó, *előrelátó* értelem elismerésén keresztül kapcsolódhat az akkori aithér-szemlélethez.

Emlékezhetünk rá, hogy a hésziodoszi hagyomány szerint láthatatlanul közöttünk járó daimónok lettek az első nemzedék hősei, akik „minden gaztettet meglátnak, s őrzik

[34] Vö. Kirk–Raven–Schofield: i. m. 296. sk., 304. sk.
[35] *Görög gondolkodók* 1. *Thalésztól Anaxagoraszig*, 36. o

a törvényt".[36] Nos, egy Hippokratész-töredék szerint az aithért – csakúgy, mint Hérakleitosznál – lehetséges egy olyan intellektuális minőség hordozójának tekinteni, amely az istenek magasabb tudásának és ítélő figyelmének földi *jelenlétével* azonos: „Úgy látom, amit melegnek nevezünk, az halhatatlan, és tud mindent és hall és lát és megért minden jelen- és jövőbelit. Midőn a többiek összezavarodtak, a leginkább ez távozott a legfelső körpályára, és úgy látom, ezt nevezték a régiek aithérnak."[37] A láthatatlanul jelenlévő, értő és jövőbelátó aithérnek ettől a felfogásától érdemes visszatekintenünk arra, hogy mit is mond Xenophónnál Szókratész a daimónról: „az istenség hatalmas és olyan természetű, hogy mindent egyszerre lát, hall, mindenütt jelen van, és mindennel törődik". (*Emlékeim* I. 4.)

Hérakleitosz a villámmal juttatja le a földre és juttatja *vissza* a lélekbe az aithér szférájának perzselő tüzét, amely tudtul adja e lélek számára mindenek mértékének, a Logosznak az erejét. Szókratész egykori bölcseletében, meglehet, a mélységbe lecsapó aithér-örvény képe töltött be hasonló szerepet. A teória nyelvén téve szemléletessé azt, hogy a halandóknak miként adatik tudtul a daimón jelzé-

[36] A képzet eleven volt Szókratész korában, hiszen Kritiász is beépíti *Sziszüphosz*ába: „van egy daimón, halhatatlan életű, / ki hall és lát, gondolkodik s mindenre néz, / természetére nézve szintén isteni, /mindent meghall, mi emberek közt mondatik, / s mi csak történik, ő meg tudja látni mind. […] Így beszélt a férfiú, / hazugság köntösébe öltöztetve az / igazságot, költötte ő e drága tant." *A szofista filozófia*, 86. o. (Valószínűleg lehetetlen válaszolni a kérdésre, hogy ennek a „férfiúnak", ennek az egykori bölcsnek, aki e költött gondolat rémisztő hatásával próbálta az embereket istenhitre bírni és a bűntől eltanácsolni, vajon nem volt-e néhány vonás erejéig modellje Kritiász mestere, Szókratész. Magam hajlok arra, hogy – szándékoltan vagy akaratlanul, de – ő volt a modell.)

[37] Idézi Kirk–Raven–Schofield: i. m. 297. o.

sén keresztül mindenek mértéke, a minden létezésnek és biztos tudásnak véges sorsot kiszabó idő.

Tudottan elégtelen bizonyítékokkal szolgáló kitérőnk végére értünk. Az út, amelyet bejártunk, pusztán gondolatkísérlet volt: hasztalan, bár remélhetőleg nem felesleges kitérő. Vizsgálódott egy komédiaköltő által emblémaként használt filozófiai kép ügyében, amíg vizsgálódhatott. De minthogy források híján nincs módja, hogy komolyan veendő bizonyítása legyen a szókratészi filozófia egyik alapképzetének, ezért annak kell maradnia, aminek ígérkezett: exkurzusnak, következmények nélkül.

9. A JÓSLÁSKONTEXTUS

A hozadékok és hiányok felmérése végén feltettük a kérdést, hogy vajon találunk-e olyan mozzanatot a jóslásban, amely fényt vethetne a daimóngondolat hatásmechanizmusára. Kívánatos persze, hogy a filozófia, amely igyekszik kitartani a racionális magyarázat igénye mellett, gyanúperrel éljen minden olyan értelmezési elképzeléssel szemben, amely afféle irracionális jelenségeket, mint amilyen a jóslás is, beemeljen az interpretációt meghatározó elemek közé. Magam is úgy vélem: egy *jós* Szókratész nevetségessé tenné a *filozófus* Szókratészt. Ugyanakkor egy ilyen minősítésre, amely tehát nemcsak megbélyegezné, de filozófiailag diszkreditálná is az ismeretkritika Szókratészét, csak abban az esetben lehetünk feljogosítva, ha előtte kétséget kizáróan igazoltuk, hogy a jóslással összefüggő képzeteknek Szókratész korában sem lehetett semminemű érintkezési felületük az ismeretkritikával.

Ennél az igazolásnál látszólag mi sem könnyebb. A jóslás ugyanis mi mást jelentene, mint azt, hogy egy isteni tudásban részesült halandó mások tudtára adja, hogy mi várja vagy fenyegeti őket a jövőben. Egy ilyen képzet alapján pedig szemernyi remény sincs az ismeretkritikára, hiszen itt a tudásnak mind a forrása, mind a tárgya eleve úgy van elismerve, mint ami transzcendens. Ami pedig a daimónnak a jóslással való hírbehozását illeti, az végképp értelmetlennek látszik a jóslás fenti leírása alapján, három okból is. A daimónnál az orákulumot nem kívülről, egy arra érdemesített halandótól vagy intézménytől (jósda) kapná az ember, hanem maga adná „belülről" önmagának. Továbbá, az állítólagos jóslat nem is a jövőről szólna, hanem a jelenről, hiszen a daimón mindig valamilyen jelenbeli cselekvésről beszél le vagy ilyet szakíttat félbe. S végül, a jóslatkérőnek tudtul adott jóslat mindig megfontolást enged, a daimónnál viszont semmi ilyesmiről nem tudni, hiszen tiltó ítélete egyszerűen csak elrendel, azonnali hatállyal és kategorikus érvénnyel.

Kérdés azonban, hogy a jósláskép zetek említésekor vajon gondolunk-e valamilyen történetileg meghatározott tartalomra, vagy – miként az előbb tettük – pusztán a fogalom vélt jelentéséből kiindulva alkotunk róla képet magunknak. Hiszen a fenti ellenvetések bizonyító ereje azon múlik, nem pusztán sejtések és vélelmek élnek-e bennünk a jóslásra nézve, és a logikai egyértelműséggel hivalkodó definíció nem csupán leplezi-e a jelenség fogyatékos ismeretét. Természetesen lehetetlen maradéktalanul rekonstruálni az ókori Athén jóslásszemléletét, arra azonban lehet elég adatunk, hogy legalábbis jelezni tudjuk az akkori jósláskép zet mára már elhomályosult tartalmait.

Először. A modern gondolkodás úgy tartja számon a jóslást, mint olyan szakrális eseményt, ahol tudásunk korlátozottsága felfüggesztődik. Eszerint a jóslás esetében olyan alkalomról van szó, amikor átmenetileg eltörlődik a határvonal a halandó által tudható és nem tudható dolgok között. E felfüggesztésről alkotott előfeltevésünk azonban nem állja meg a helyét teljes egészében. A görög jósláshoz ugyanis hozzátartozott a szigorú előírás, hogy csakis az istenek tudását igénylő tárgyban volt szabad jóslatot kérni, és aki valamely, maga által is tudható ügyben fordult a jósdához, annak az istenek büntetésével kellett számolnia. Röviden: tudhatóról nem volt szabad, nem tudhatóról tanácsos, sőt esetenként kötelező volt jóslatot kérni.[38]

A jóslatkérésben rejlő döntésnek különösen nagy hangsúlyt ad Xenophón. Nála Szókratész azokat is démoni elvakultságban szenvedőknek nevezte, „akik olyan ügyben kértek jóslatot, amelyben az istenek megadták az emberek számára a megítélés képességét […] Az istenekhez ilyen kérdésekkel fordulókat az isteni rend megsértőinek tartotta." (*Emlékeim* I. l.) A jóslatkéréshez fűződő előzetes megfontolás fontosságára utal az az eset is, amely akkor történt, amikor egy útja előtt Xenophón – Szókratész tanácsára – Delphoiba ment jóslatot kérni: „Visszaérkezése után elmondta Szókratésznek a jóslatot. Szókratész pedig hibáztatta, amiért nem azt kérdezte először, vajon menni hasznosabb számára vagy maradni, hanem ő maga döntött

[38] E szabály megsértőjének kijáró büntetést kapott (Valerius Maximus szerint) a szofista Daphidász, aki azért, hogy „nevetségessé tegye a delphoi Apollónt, azt kérdezte, meg fogja-e találni a lovát, holott nem is volt lova". *Delphoi jóslatok*, vál., ford. Steiger Kornél, Holnap Kiadó, Budapest, 1992, 43. o.

úgy, hogy megy és csak abban kért tanácsot, miképpen teheti meg útját a legszebb eredménnyel."[39] A görög jóslásszemlélet csupán a jóslat megadásában függeszti fel a transzcendentális korlátozást, a jóslat *kérésében* ellenben e korlátozás legszigorúbb érvényesítését írja elő. Nem állítható tehát, hogy a jóslásfolyamat egésze ne tartalmazna olyan mozzanatot, amely éppen a tudható és a nem-tudható közti határ tiszteletben tartására vonatkozik. Az „isteni tudásra" paradox módon csak akkor nyert jogosultságot valaki, ha kérdése kapcsán előbb megvonta „emberi tudása" határait.

Másodszor. Ma már a jóslást többnyire úgy szoktuk elképzelni, hogy a jóslatot egy jós tudatja az emberrel. Más szóval: előfeltételezzük, hogy különbözik annak személye, aki a jóslatot kéri, és az a személy vagy intézmény (jósda), aki vagy amely azt adja. Való igaz, hogy a görög kor leghíresebb jóshelyén, Delphoiban ez így volt; a püthia által kimondott jósszavakat a prophétészekből álló grémium formálta jóslattá és bocsátotta a jóslatot kérő rendelkezésére. Csakhogy az V. század második felében Delphoi mint kultuszhely tekintélye – a pánhellén ambíciók, a kétes politikai ügyletek, a közszájon forgó megvesztegethetőség és az információs túlhatalom keltette bizalmatlanság folytán – jelentősen csökkent, és egyre nagyobb jelentőségre tettek szert olyan jóshelyek, mint például az epidauroszi Aszklépiosz-szentély. Az itt honos jóslásmód nemcsak azért lényeges a számunkra, mert Arisztophanész darabjainak tanúsága szerint ázsiója akkor már vetekedett Delphoiéval,

[39] *Delphoi jóslatok*, 12. o.

sőt egyes elemzők (például Philippe Wanderberg)[40] szerint műveltebb körökben jóval meg is haladta azt (Aszklépiosz kultuszát 421-ben hivatalossá is tették Athénban), hanem egy lényegesebb ok miatt is. Ez az akkoriban divatosnak, alternatívnak számító jóslásmód, az *álomjóslás* ugyanis éppen azt a különválasztást nem foglalja magában, amelyet az iménti vélekedésünkben feltételeztünk, hiszen itt olyan jóslási eljárással találkozunk, ahol a jóslatkérő maga kerül püthia szerepébe. A görögöknél tehát Szókratész korában fölöttébb bevett jóslásforma volt az, amelynek során a jósló szó az emberen belül szólalt meg.

Az álomjóslás Platónnál is megjelenik, dacára a jóslással szembeni elutasító viszonyának. E viszony jellemzésére elég, ha – a korábban elmondottakon túl – két észrevételt idézek. Gigon írja, hogy Platón a szókratészi álomjelenéseket egyrészt mellékes motívumokként háttérbe kívánta szorítani, másrészt még ezt a súlytalanná tett álomjóslást sem akarta összemosni a daimónjelenséggel, sőt éles különbségüket hangsúlyozta. Egybevág ezzel Friedrich Pfeffer megjegyzése, aki szerint Platón rendkívül tudatosan kerülte, hogy az álomismeretet, illetve a jóslást összekapcsolja a filozófiai ismerettel. Az álomjóslást ennek ellenére összefüggésbe hozzák Szókratésszel a platóni ábrázolások, például a *Védőbeszéd* végén, mely szerint az istenek jóslatban parancsolták meg neki a filozofálást (33c), továbbá a *Phaidón* nevezetes álomjelenésében: „Szókratész…, folytass múzsai tevékenységet, és azon munkálkodj.” (60e)

Platónnál azonban nemcsak az álomjóslás jelenik meg

[40] Philipp Vanderberg: *Das Geheimnis der Orakel*, Bertelsmann, München, 1979.

olyan formaként, ahol az orákulum szava az emberen belül szólal meg, hanem egy másik is, amely Pfeffer szerint a természeti jóslásmód nyomait őrzi. Erről a módról a *Timaiosz*ban ír Platón. Eszerint a testen belül a halhatatlan lélekrész (a fejben székelő értelem) és a halandó lélekrész (a rekeszizom fölötti érzelem és az az alatti vágy) közé a májat tették meg közvetítőnek az istenek, amelynek jóserőt adtak. Ezzel „még hitvány részünket is felemelték: hogy valamiképpen hozzáférhessen az igazsághoz, ebben állították fel a jósdát" (71e). Az elképzelés szerint (amelynek mind tartalmát, mind belső ellentmondásait részletesen elemzi Pfeffer)[41] a teljességgel értelem nélküli épithümétikon jóslásészleleteit jelzi ki a máj, és így gondoskodik róla, hogy „a gondolatoknak az észből jövő ereje rémületet keltsen" (71b). Elég itt pusztán ennyiben megemlíteni ezt a jósláskép zetet,[42] hiszen csak arra szántuk bizonyságul, hogy az álomjóslás mellett ez az elképzelés is előzetes jóslásképünk ellen tanúskodik. Ha elvetjük azt az előzetes feltételezést, hogy a jósszó kimondója és címzettje különböző személy kell hogy legyen, akkor talán jobban meg tudunk maradni a daimónnal kapcsolatos *korabeli* vádak és viták felületén. Érthetővé válik például Szókratész azon érve, amellyel ellenfeleire fordítja vissza a vád fegyvereit: „talán a püthói papnő a tripuszon ülve nem a saját szavával adja vissza, amit az isten üzen?" (Xenophón: *Szókratész védőbeszéde bírái előtt*, 190. o.)

Harmadszor. Legalább annyira árulkodnak előzetes vélekedésünk fogyatékosságairól azok az elemek, amelyeket

[41] Pfeffer: i. m. 29. skk.
[42] Lásd hozzá még Dodds: *A görögök*…, 113. o.

tévesen feltételezünk a jóslásról, mint azok, amelyeknek egyáltalán nem tulajdonítunk jelzésértéket. Egyrészt, amikor a fenyegető jövő tudtul adását sejtjük a jóslat tartalmának, nem vesszük figyelembe, hogy az akkori mindennapok jóslásgyakorlatában az orákulumszövegek enigmatikussága és általánossága szorosan összefüggött egymással. Éppen ezért megszívlelendő egyes történészek figyelmeztetése, akik a jóslásban nem szoros értelemben vett jövendőmondást látnak, nem a jövő „tudtul adását", hanem egy okos tanács vagy bölcsesség közlését (többnyire az állami törvények megtartásának fontosságáról és kötelességéről). Vagyis a jóslás szerepe elsősorban az volt, hogy meggondolásra intsen, és nem az, hogy elmondja, mi fog történni a jövőben. Ám ha ez így van, akkor számolnunk kell az ezt tükröző elvárási horizonttal, nevezetesen, hogy az akkori görögök az orákulumtól mindenekelőtt *jelzést* vártak és nem tudásuk bővítését – annak megfelelően egyébként, ahogyan Hérakleitosz szólt az orákulumról: az istenség nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez.

Másrészt előzetes vélekedésünk azt sem veszi figyelembe, hogy a jóslás egyúttal jelezte az istenektől nyert megbecsülés, illetve elmarasztalás mértékét is. Úgy tartották, hogy az orákulumhoz fordulók közül ugyan csaknem mindenki számíthat az istenség megnyilatkozására, ám az erkölcsi skála két végpontján álló emberek, a legjobbak vagy a legbölcsebbek, valamint a legsúlyosabb bűnt elkövetők más megítélés alá esnek. Ez mindenekelőtt az istenek megmutatkozási hajlandóságában nyilvánult meg. Eszerint: a legelvetemültebbeket kérdésük ellenére hallgatásával büntette az istenség, a legjobbak előtt viszont kérdésük föltétele előtt, azaz kérés nélkül is megnyilatkozott. E fon-

tos különbségtétel ismerete híján, egyebek mellett, homályban marad, a xenophóni *Védőbeszéd*ben miért beszél Szókratész a bírák abból származó irigységéről, hogy őt „náluk több kegyben részesítik az istenek". Ugyanígy érthetetlen marad, hogy miért éppen azt mondja neki Euthüdémosz az istenekre célozva: „Láthatólag veled még barátságosabban bánnak, mint másokkal, hiszen még akkor is jelzik, mit tegyél és mit nem, amikor meg sem kérdezed." (*Emlékeim* IV. 3.)

Kérdés, hogy mire jutunk előzetes jósláskép ünk korrekciójával egy olyan szembesítési eljárás végeztével, amelynek múltbeli tanúit, mint látható volt, nem a szókratészi forrásoktól idegen szövegekből idéztük meg. E tanúk arról tanúskodnak, hogy a jóslásnak több olyan mozzanata is van, amely szerepet játszhat egy benső ítélőaktust, meggondolást ösztönző vagy szabályozó elképzelésben. Ilyen (1) a jóslatot váró kérdés tudhatóságára vonatkozó meggondolás; (2) az istenség megjelenési hajlandóságát, megnyilatkozási „kedvét" illető jelzésérték; (3) a pusztán jelzést, nem pedig tudást elváró belső figyelem vagy készenlét; végül pedig (4) az a lehetőség, hogy az istenség megszólalhat az emberen belül. Mindez azonban csak akkor adhat alapot valamilyen „valószínű okoskodásra" a daimónnal kapcsolatban, ha egyben hihetővé tudja tenni, hogy a daimón-elgondolás sem az elenkhosz ismeretkritikai gyakorlatától nem idegen, sem attól a kiindulóponttól, amely az erényességet időleges és veszthető létezésmódként fogja fel.

Induljunk ki a daimóngondolat feltételezett performatív vonásából. Emlékeztetnék arra a xenophóni szövegre, amely éppen erről tesz említést: „E beszédével [amit Szókratész mondott Arisztodémosznak a daimónról – *H. O.*] szerintem nemcsak arra vette rá társait, hogy akkor tartózkodjanak a szentségtelen, az igazságtalan és a megvetendő cselekedetektől, amikor az emberek látják őket, hanem akkor is, amikor egyedül vannak, mert meggyőződésük szerint az istenek tekintete elől egyetlen tettük sem marad rejtve." Miféle meggondolást *indukálhat* a daimóngondolat az egyedül levő, tehát a dialógus-szituációt nélkülöző tanítványokban, amely ne állna egyszersmind szöges ellentétben a dialógusban gyakorolt és ott evidenciaként kezelt szigorú ismeretkritikával? Vagy talán: racionális hasznot hajtana valami irracionális? Arról lenne szó: ha éppen nincs kéznél Szókratész – még kéznél lehet a daimón?

Meglehet, némileg karikírozottak az utóbbi megfogalmazások, de elképzelésem szerint nagyjából kifejezi a daimóngondolatnak mind tartalmát, mind pedig célját. Ha az erény birtokolhatatlanságával, tehát a Szókratésznél feltételezett kiindulóponttal való összeegyeztethetetlensége miatt elvetjük, hogy az elenkhosz-gyakorlat pusztán egy mitikusan biztosított, előzetes tudás felszínre hozását jelentené (azaz egy előre formált, koncepciózus definiálási folyamatnak felelne meg), akkor benne három döntő elem látszik elkülöníthetőnek.

Tartalmazza a szókratészi elenkhosz, egyrészt, az *ismeretkritikai* mérlegelés mozzanatát. A Szókratész által rendre föltett azonosító kérdés mindenekelőtt annak felül-

vizsgálatára kellene hogy irányítsa vitapartnere figyelmét, kérdéses-e számára, hogy valóban birtokában van az azonosítandó (erény)fogalom[43] tudásának vagy sem. Hogy ez az ismeretkritikai mozzanat, amely az ismeretnél nem a tartalom, hanem a forrás kritikáját írná elő, nem tűnik meghatározó jelentőségűnek a dialógusokban, annak oka a korai Platón-dialógusok kedvelt narratív megoldása, mely az önhitt vitapartnert már eleve a tudás birtoklásának öntudatával lépteti fel, akinek az előzetes, azonosító kérdés önreflexióra felhívó vonatkozása meg sem fordul a fejében. Az ismeretkritikai mérlegelés során Szókratész ellenfeleinek azt kellene önmaguktól megkérdezniük: vajon kérdéses-e előttük, hogy *egyáltalán* tudhatják-e, amit tudni vélnek. Ügyük már azzal elveszik Szókratésszel szemben, hogy öntudatuk még csak felületet sem ad ennek a kérdésnek, és a legkevésbé sem veszik fontolóra, vajon adható-e válasz rá. Hiszen, ha az erény mivoltának tudása nem a birtokunk, akkor mindazok, akik a teljes definiálhatóság pártján állnak, vagy akikben fel sem merül, hogy ne ott kötelezzék el magukat, veszteni fognak.

A vitapartner ezen állásfoglalása után a dialógus már ama feltevés által szabott mederben folyik, hogy a vitatott tudás elvileg birtokolható, így csak idő és éleselméjűség kérdése, hogy mikor találnak rá a minden tekintetben kielégítő definícióra. A vita dialektikai menete álláspontok rögzítését jelenti, azaz igazolások és cáfolatok lépésein át halad előre,

[43] Erényfogalmakról azért lehet beszélni, mert a „Mit jelent az, hogy…?" kérdésével problematizált fogalmak – a korai Platón-dialógusokban például a bölcs józanság, az igazmondás, a barátság, a szépség, a javak, a tudás, a helyes beszéd stb. – a szép–jó–igaz azonosítása folytán közvetett módon valamennyien annak kérdéseként jelennek meg, hogy „Mi az erény?"

mindenkor jelezve egyúttal, mely állításokban jött létre megegyezés, s melyek váltak tarthatatlanná. Szókratész egyik legkedveltebb elbizonytalanító eszköze egy fogalom valamely jól sikerültnek hitt definíció-változatával szemben a következő. Előbb a fogalom tartalmát egy konkrét praxis véghezvitelével példázza. Ez a csapda: a megnevezett praxis arra csábítja a dialógusbeli partnert, hogy elsiesse a definíciót: hogy egyetlen praxist azonosítson a végső értelemmel vagy abból extrapoláljon rá. Miután a másik belesétált a csapdába, Szókratésznek már könnyű e praxis hatásösszefüggéseinek sokrétűsége és feltételezettsége révén kimutatnia bármely értelmi redukció, és ezen keresztül bármely feltétlen logosszal hivalkodó definiálás tarthatatlanságát. Ebben az eljárásban érhető tetten az elenkhosz-gyakorlat második lényegi eleme: a *praxiskritikai* mérlegelés. Az elgondolásról, amely alapján ez a mérlegelés a definíció megítélésének egyik fő – ha nem a legfőbb – próbaköve lesz, korábban már esett szó: a „láthatatlan" teremtő instanciák (istenség, lélek) csak műveikben adottak számunkra, ezért a megítélés csupán a praxis „látható" felülettvilágából indulhat ki, és azon is kell, hogy mozogjon.

Végezetül, az elenkhosz-gyakorlat tartalmaz a dialógus lehetséges (nem mindig bekövetkező) folyományaként még egy kulcsfontosságú elemet: az *önkritikai* mérlegelést. A dialógusok végén többnyire bekövetkezik a nem-tudás belátása (akár a vitapartner, akár maga Szókratész részéről, például a *Lüszisz*ben), aminek általában az adja jelét, hogy a vitapartner sietősen berekeszti a beszélgetést vagy egyenesen elmenekül a szituációból. Érdemes azonban egy differenciáltabb skálán bemérni, hogy ezek a belátások mennyire mélyrehatóak, maradva a platóni dialógusoknál.

Van eset, mikor Szókratész vitapartnerei megingathatatlanok maradnak vélt bizonyosságukban és persze „bölcs" öntudatukban (mint például az *Euthüdémosz* szofista párosa). Vannak, akik érveiket vesztvén meginognak biztos véleményükben és inkább kimenekülnek a beszélgetésből, csak hogy ne kelljen elfogadniuk nem-tudásukat (ilyen az *Euthüphrón* vitából szalajtott hőse). Más típust képviselnek azok, akiknek értelme kénytelen-kelletlen meghajol ugyan Szókratész érvei előtt és belátják az adott kérdésben megmutatkozó tudatlanságukat, de héroszi öntudatuk, hogy bölcsek és kiválóak, ettől még korántsem látszik összeomlani (ezt látjuk a *Prótagorasz* címszereplőjénél vagy a *Gorgiasz* Kalliklésze esetében). S végül vannak, akik Szókratész tanítványaivá válnak, vagy – mint például Lakhész és Nikiász – Szókratész meggyőző beszédét hallva, egyedül őt ajánlják az ifjak nevelőjének.

A belátások mélységének eme skálája alapján jól látható az önkritikai mérlegelés lényege: az, hogy a megértés (egy felfogás tudomásul vétele) éppúgy nem okvetlenül vezet belátáshoz (a másik igazának elfogadásához), mint ahogyan ez a belátás sem okvetlenül vezet tovább, a „bölcs" öntudat megtöréséhez. A dialógus mint elenkhosz-gyakorlat ezért nemcsak tisztán intellektuális értelemben, a kérdésessé tett, illetve cáfolt tudás síkján tekinthető *megtisztító* eljárásnak (katharszisznak), hanem önmagunk értékelése, minősítése tekintetében is. Az önkritikai mérlegelésen ez utóbbit értem: a dialógus kathartikus folyamatának kifejlését, mikor az, hogy valamit magunk ellenében kénytelenek voltunk belátni, képes átfordulni az önmegítéltetés processzusába, eljuttatva ahhoz a belátáshoz, hogy nemcsak egy dologról tudtunk rosszul valamit, hanem önmagunkról is.

E kritikai mérlegelések értelmében az elenkhosz-gyakorlat nem más, mint önmagunk próbára bocsátása, amennyiben azáltal, hogy kitesszük magunkat a vita kathartikus következményeinek is, a vitapartner segítségével alkalmunk van próbára tenni mind nézeteink teherbíró képességét, mind pedig magunkról vallott bizonyosságunk hitelességét. A dialógusban emiatt nincs szükség külső igazságosztóra, hiszen a vitapartnerek, megegyezésről megegyezésre haladva vélekedésükben, maguk is képesek lemérni e közösen teremtett skálán nézeteik megalapozottsági fokát. Így még ha retorikus szóvirágnak vagy ironikus komplimentumnak tűnik is Szókratésznek az a megjegyzése, amellyel Kalliklésznek bókol beszélgetésük kezdetén, a dicséret hivatkozási alapja mégis a dialógusnak ezt a lényegi, kathartikus vonását tárja elénk: „SZÓKRATÉSZ: Ha véletlenül aranyból volna lelkem, képzeld örömömet Kalliklész, ha oly kitűnő próbakőre lelnék, mely hibátlanul mutatná annak értékét. Melléje tenném lelkemet, s ha jó állapotáról tanúskodhatnék a kő: nem kell egyéb próba; tudnám, hogy rendben vagyok. – KALLIKLÉSZ: Miért mondod ezt Szókratész? – SZÓKRATÉSZ: Megtudod azonnal. Benned ilyen kincsre találtam." (*Gorgiasz* 486d–e)

Mindezek után visszatérve ama feltevéshez, hogy a daimón az elenkhosz-folyamatnak nem nyilvános, azaz dialogikus, hanem „magánhasználatú" gyakorlatában segédkezne: ez az elképzelés nyilvánvalóan csak abban az esetben tartható, ha a daimón-elgondolás ugyanilyen vagy ehhez hasonló kritikai mérlegelésre késztet. Úgy vélem, egy hasonlóképpen indukált kritikai folyamat felvetésére paradox módon éppen a jóslással kapcsolatos nézetek akkori horizontja ad alapot. Elképzelésem lényege tehát úgy

foglalható össze röviden, hogy a daimóngondolat a korabeli jósláskontextusban nyeri el *kritikai* értelmét. Következésképpen az elenkhosz és daimón viszonyára nem az organikusság, de nem is a polarizáltság jellemző, hanem a *komplementaritás*.

Tegyük fel ugyanis, hogy a daimón korábban számba vett jellemzői, amelyeket a források tudtunkra adnak, nem hézagos ismeretek róla (melyeket kedvünk szerint kiegészíthetünk), hanem pontos és autentikus híradások; ezzel jelentős mértékben megszigorítottuk az értelmezés feltételeit. Eszerint: Szókratész önmagával megtörténő (tehát lehetséges) eseményként hirdette, hogy az istenség előre kiszámíthatatlanul, megmagyarázhatatlan módon és feltétlen tiltást adva megnyilatkozik az emberben. Az akkori jósláshorizontra rávetítve mindez nem jelent mást, mint annak a *lehetőségnek* a képzetét, hogy saját praxisunkat (tetteinket és gondolatainkat) az istenség ítélő figyelme kíséri, és minthogy ez a megbecsülést tanúsító, kitüntető figyelem folyamatosan fennáll, ezért a bennünk esetleg feltámadó ellenkezés valamely praxisunkkal szemben akár az istenség megnyilatkozása, tiltó szava is lehet, amelynek figyelmen kívül hagyása bűn az istenség ellen. A daimónnak ezzel a jelentésével egyetlen új elemmel sem bővítettük a róla szóló híradások fenti összegzését, csupán a jósláshorizont vonatkozásában adtuk meg értelmüket.

Kérdés, hogy, mondjuk, Szókratész egy feltételezett tanítványában, akinek eleven lehetett a jóslás eme szakrális értelme, és akinek az istenség elleni vétség lehetősége valóságos fenyegetést jelent, vajon benne, a daimón korabeli *hívőjében* mit eredményezne, milyen ítélésfolyamatot indukálna e lehetőség gondolata. (A választ tehát sem az akkori

konzervatívoktól vagy bigott istenfélőktől nem várjuk, akiket már maga a gondolat elborzasztott, hogy az istenség egyszerű halandóban is megszólalhat; sem a kor „felvilágosultjaitól", akiknek a jóslás már csak babonát vagy manipulációra szolgáló eszközt jelentett, s így a gondolatot vagy hitbeli magánügynek, vagy pedig – értelmet adó kontextus híján – holmi zavaros elképzelésnek tarthatták legfeljebb.) Nos, ha Szókratész e feltételezett tanítványa elfogadja, hogy lehetséges az istenség ítélő jelenléte egy halandóban, akkor ez a hit három tekintetben teszi lehetővé, hogy magát kérdőre vonja.

Először. Ha valamilyen elvet (logoszt) elfogad adott praxisa meghatározójaként, amint arról akár tervezett, akár már gyakorolt cselekedete tanúskodik, és nem kérte ki arról előre, „külön" az istenség tanácsát, akkor ez azt jelenti, hogy az adott praxisának alapját, amely szerint éppen cselekszik vagy tervez valamit, tudhatónak tekinti. Ha e tekintetben tévedne, akkor a jóslat kérésére vonatkozó követelmény értelmében (mely szerint, mint láttuk, a tudhatót nem szabad, a nem-tudhatót viszont meg kell kérdezni az istenségtől) ezzel a mulasztással szakrális vétséget követne el. A daimón első kérdése tehát így is szólhatna a képzeletbeli Szókratész-tanítványhoz: „Mered-e azt, *ami szerint* cselekszel, továbbra is úgy jóváhagyni, mint tudhatót?" Ennek alapján nem elképzelhetetlen a daimóngondolatnak olyan hatást tulajdonítani, amely ismeretkritikai mérlegelést indukál.

Másodszor. Ha e tanítvány hinni tudja, hogy az istenség megnyilatkozhat benne – ezért az adott praxisának helyénvalósága nemcsak az emberekre tett hatásáról ismerszik meg, hanem arról is, hogy e praxis üdvös „szolgálatként"

jelenik-e meg az istenség előtt –, akkor természetesen azzal is számot kell vetnie, hogy e „szolgálat" visszautasításban részesülhet. Az istenség a létesülő praxisból ítél, miként ő is műveiben van jelen az ember számára. Az ember megnyilvánulásai tehát mindenkor az ő egyetértő, helybenhagyó ítéletét teszik próbára; s minthogy az istenség az emberek üdvének ügyét képviseli (többet tudván róla, mint a halandók), ezért visszautasító ítéletének figyelmen kívül hagyása ismét csak szakrális vétség lenne. Ennek a meggondolásnak lényeges összetevője az a biztatás, hogy az isteni eredetűnek betudott figyelmeztetés nem úgy tekintendő, mint mivoltunk egészét kárhoztató ítélet, létünk bűnösségét megállapító elmarasztalás. Ellenkezőleg, úgy veendő, mint kitüntető, jóindulatú intés, amely az eseti céltévesztettségre (hamartia) figyelmeztet, hiszen éppen az volna a súlyos istenítélet tanúbizonysága, ha az istenség elzárkózna előlünk, és ilyen intésekben egyáltalán nem volna részünk. A képzeletbeli tanítványnak tehát arra is ösztönzést ad a daimóngondolat, hogy fontolja meg az adott praxis mint bekövetkező „történés" hatásértékét; fontolja meg, hogy annak helyénvalóságát egy magasabb és szigorúbb ítélőszék előtt is állíthatja-e. Mindezek alapján a daimón második kérdése, amely ezt a praxiskritikai mérlegelést indukálná, így hangozhat: „Mered-e azt, *amit* cselekszel, továbbra is úgy jóváhagyni, mint üdvöset?"

Harmadszor. Az istenség folytonos megítélő figyelmétől kísért tanítványnak azzal is számolnia kell, hogy mit jelent számára, ha semmibe veszi a benne esetleg éppen megnyilatkozó istenséget. Tudnia kell, hogy éppúgy szakrális vétség, ha egyáltalán nem gondol semmiféle isteni eredetű jósszóval, mint az, ha nem gondolja meg egy ilyen intés fi-

gyelmeztető jelentését. Ezek együttes semmibe vételével úgy tünteti fel magát, mint aki végleges tudással rendelkezik magáról mint erényes lényről. Ezzel a súlyosabb mulasztással biztos tudásnak vélné magát birtokában önnön mivoltáról, amely minden cselekedetéhez és gondolatához megadja a bizonyosság talapzatát, hogy maga a megtestesült erény. Azzal hivalkodna, hogy erényessége több mint létezésmód, hiszen nem veszthető a számára. Ám ha az ismeretkritikai és a praxiskritikai mérlegelés elmulasztását szakrális értelemben szankció fenyegeti, akkor elképzelhetetlen, hogy ezt az elvakultságot és önhittséget, amely e folytatólagosan elkövetett kettős mulasztásra felhatalmazást, sőt szentesítést ad, ne fenyegesse hasonló szankció, mint a korábbiakat. A daimóngondolat tehát okvetlenül önkritikai mérlegelésre kell hogy vezessen, amelyet a következő kérdéssel lehetne demonstrálni: „Mered-e azt, ami szerint és amit teszel, *megfontolás nélkül* hagyni, akként tekintve magadra, mint aki az erény birtokában van?"

Távol álljon tőlem, hogy úgy állítsam be az elenkhoszgyakorlat és a jósláskontextusba ágyazott daimóngondolat viszonyát, mintha a viszonyelemek egymás egyszerű lenyomatai lennének. Hiszen még ha a kritikai mérlegelések párhuzamai kimutathatók is, az elenkhosz és a daimón kapcsolatának árnyalt ábrázolásához szegényes az efféle strukturális összevetések poentírozó, az egyezéseket talán túlzottan fölnagyító eszköztára. Ez az összevetés, meglehet, tudott bizonyos érveket fölhozni annak igazolására, hogy az elenkhosz és a daimón viszonyát a komplementaritás jellemzi, azt viszont bizonnyal csak kevéssé tudta érzékelhetővé tenni, hogy a daimón miért *egyszerű* gondolat.

„Bonus intra melior exi" – ez a padlófelirat fogadta egykoron a lambessai Aszklépiosz-szentély látogatóját. Mintha Xenophónt hallanánk: „Szókratész… a legnagyobb hasznot hajtotta azoknak, akik igényt tartottak rá: jobbá tette társait, úgy bocsátotta el őket." (*Emlékeim* I. 2.) Csak az a kérdés, hogyan. Szándékaim ellenére bizonyára kissé nehézkes kérdéseket tulajdonítottam a daimónnak, holott hatásmechanizmusára nézve ez a gondolat ennél sokkal egyszerűbb dolgot kellett hogy jelentsen Szókratész képzeletbeli tanítványa számára. Félreértés volna erre nézve az önkikérdezés olyan kifinomult és diszciplinált formájával számolni, mint a kanti transzcendentális ítélkezés vagy a nietzschei visszatérés-gondolat esetén, ahol az önmagunknak felteendő kérdés egyértelműen az akarat-kinyilvánításra formulált („akarod-e" cselekedeted maximáját általános törvényhozás elveként megerősíteni; „akarod-e" adott jelenedet örökkön visszatérő sorsod pillanataként igenelni).

Nem itt van a helye annak, hogy e megoldásokat összevessük, de annyi mégis idekívánkozik, hogy a formális eljárásokat hordozó szakrális talapzatot egyedül Szókratésznek nem kellett külön, filozófiai eszközökkel vonatkozási ponttá tennie. Sem Kantnak az esküvés, sem Nietzschének az áldozathozatal nem állt rendelkezésére élő, szakrális kontextusként, amely fokozhatatlan súlyt adott volna eljárásuknak. De minthogy a formális önítélkezési eljárás sikere érdekében, legalábbis példáik tanúsága szerint, mindketten valamilyen szakrális processzushoz folyamodtak az ítéletalkotás folyamatának sémájaként, abban lelve kellő

szankciónyomatékot és kötelező erőt, ezért ezt a kontextust saját filozófiájukon belül kellett reaktiválniuk, az önkikérdezés feltételeibe és módjába kellett mintegy belekódolniuk. Azaz: előbb meg kellett teremteniük valamely „tanítás" révén. Szókratésznek ellenben nem kellett *tanítania* a daimónt, és nincs okunk feltételezni még azt sem, hogy egy lehetőség (az istenség emberen belüli megnyilatkozásának) demonstrálásán túl egy azon nyugvó gyakorlati filozófiával kísérletezett volna, használati utasítást mellékelve a daimónképzet regulatív működtetéséhez.

A szakralitás akkori horizontja értetheti meg, miért nem tanítania kellett a daimónt Szókratésznek, hanem sokkal inkább *tanúsítania:* magát a lehetőségét demonstrálni. Önmagán tanúsította Szókratész, hogy az istenség emberen belüli megnyilatkozása bekövetkezhet. Érdektelen, hogy maga hitt-e a daimónban, vagy, mondjuk, csupán nevelési eszköznek találta ki. Elég annyi, hogy tanúsította és nyíltan hangoztatta (nem hallgatta el), s ezzel elismerte tanítói praxisa elemének. E praxison belül, annak teoretikus platformjaként azonban a daimónképzet nem több, mint amit Nietzsche mondott az örök visszatérésről: egy „lehetőség gondolata". A daimón a szókratészi gondolkodás ismeretkritikai határain belül legfeljebb egy ítélkezési mód alaptalan feltevéseként lehetett része egy filozófiai ajánlatnak, de sem platóni értelemben vett ideaként (hiszen nem ősképe semmiféle jelenségnek), sem dogmaként vagy axiómaként (hiszen mindenki számára adott létét állítani már „démoni elvakultság" lenne), sem pedig fikcióként (hiszen nem-létét állítani bárkiben ugyanígy illetéktelen beavatkozás lenne az istenek dolgaiba). Ez a képzet pusztán egy – Szókratész által tanúsított – lehetőség gondolata, amelynek ér-

telméről mit sem mond, hogy milyen démonológiai tudás hámozható ki belőle – alighanem semmilyen –, hiszen ez a kritikai értelem csak más síkon, a jóslásgyakorlat kontextusán belül indukált hatásban tűnik elő.

Szókratész a daimóngondolattal a *halandó* mivolt tudatosítására „költözteti be" az istenséget az emberbe; így teszi szólító daimónná. (A daimón kortárs filozófiai interiorizálásában Szókratész ezért jóval közelebb áll Hérakleitoszhoz, mint Empedoklészhez.) Ez a gondolat az emberi és az isteni szféra határpontjának demonstrálásával saját – felelősséget hordozó – autonómiánkat tudatosítja. Azt, hogy halandókként éppúgy rajtunk áll az erényesség létesítése, mint a halandó mivoltunkkal együtt járó erényességvesztés elleni fegyverkezés. A szókratészi daimón nem annnyira szakrális, mint inkább civilizatorikus gondolat.

Civilizatorikus gondolat, amelynek ugyanakkor *egyszerűnek* kellett lennie. Inkább szólhatott az ácsok, fazekasok, kézművesek hétköznapi nyelvén, mint azokén a „bölcs" írástudókén – és itt nem Platónra gondolok –, akik vélt bonyolultságának megértésén fáradoztak, mígnem végleg belefáradtak a vesződésbe és a gondolat ellen fordultak. A daimón mint egy lehetőség gondolata elsősorban a halandóság és végesség *kényszerű* belátásához szükséges belső készenlétet kondicionálja ezen az egyszerűbb nyelven. A semmi mással, semmiféle tudással ki nem kényszeríthető belső figyelem fókuszpontjába állítja az adott praxist, kiemeli abból a reflektálatlanságból, amelyben – elveink, céljaink, mivoltunk felől biztosak lévén – egyébként ügyet sem vetnénk rá, és megtennénk vagy csak hagynánk megtörténni. A szakrális vétség lehetősége, fenyegetése keltette éles fénnyel mintha éppen ezt az exponálást lenne hi-

vatott elérni a daimón saját cselekedete. Elérni azt (nem a daimóngondolat alapján, hanem sokkal inkább annak *következtében*),[44] hogy a vitatottság helyzetébe emelt praxiselem egyáltalán megítélhető legyen aztán, esetleg egy nyilvános fórum előtt, a dialógus során. Mint ahogyan a dialógus gyakorlata is rászorul (vagy rászorulna) komplementer formájának „főhősére", az önkritikus hangra, hogy kathartikus hatása kiteljesedjék. A daimón tehát nemcsak a *Phaidón*ban és a pamphüliai Ér látomásában törvényszolga, hanem a most felvázolt eljáráson belül is. Igaz, nem egyetlen, exkluzív (végső vagy eredeti) sorsítélet törvényszolgája, hanem a sokkal köznapibb „polgári pereké". Mindenesetre olyan istenség, amely nem maga ítél, hanem *ítéltet*.

Mindez pusztán elképzelés. Nem állítható Szókratész daimónjáról, hogy az éppen ilyen volt. Legfeljebb csak annyi: érvek szólnak mellette, hogy esetleg ilyennek hihessük. De még ha elképzelésnek megtenné is ez a koncepció, Szókratész melletti védőbeszédnek, félek, aligha válna be. Mert miféle védőbeszéd az, amely alapján a Szókratészt illető vádak nemhogy meginognának, de éppenséggel megerősödnek? Hiszen ha a daimónt olyannak hihetjük, ahogyan az az eddigiekből kiviláglik, akkor igen sok vádpontban igazat kell adnunk a feljelentőknek, fanyalgóknak, idegenkedőknek. Igazuk van a konzervatívoknak, Szókratész valóban sokat bízik a belátással bíró személyre és még

[44] Ez a megjegyzés a szándékolt hatás felől ad értelmet a daimón gondolatának. Ebben hasonlóképpen járok el, mint Nietzsche visszatérés-gondolatának magyarázatakor tettem. Szókratész, az érzéki és intellektuális „kerítő" – ne feledjük, Xenophón *Lakomá*jában (3.10) e tevékenységére a legbüszkébb –, nemcsak *csábítás* révén lehet közvetett módon hatáskeltő – actio in distans –, hanem *megrettentés* révén is.

többet a lelkiismeretre. Igazuk van a bigott kultuszvédőknek, Szókratész tényleg „magánosítja” az istenség adta jóslás jogát, bár ez a jog nála éppenséggel kötelezettséget jelent. Igaza van Arisztophanésznek, Szókratész istenei valóban azok, amikkel a költő kifigurázza a bölcset – a kifürkészhetetlen Chaos, a szétoszlatandó Felhők és a belátást adó Nyelv –, még ha talán nem is érti egészen jól nála, miféle aithér-örvény csap le a halandókra olykor e belátás ösztönzőjeként. Igaza van a szofisták fölényének, Szókratész sem a tudás, sem az erkölcs dolgaiban nem indifferens; de igaza van Platónnak is, a daimóngondolat tényleg nem költi „jó hírét” – sem mitikusan, sem máshogy – az isteni tudás elérhetőségének. Igaza van a dühösen kifakadó Hippiásznak, Szókratész valóban nem avat be senkit a mindenség természetébe és csak a nem-tudás tudására nevel. És végül, igaza van Anütosznak meg a többi feljelentőnek, az övékéhez képest Szókratész tényleg „új, más démonok” tiszteletét próbálja kivívni az athéni fejekben és szívekben.

Igazat kell hát adnunk mindegyiküknek. Egyedül azoknak nincs igazuk, akik ama sziklaszilárd *bizonyossággal* lépnek be a szókratészi Aszklépiosz-szentélybe, hogy valóban jóként jönnek, és nem csupán remélni merik, hogy valamivel jobbként távoznak – ahogyan Platón írja a *Prógatoras*zban: „legalábbis bizonyos időre”.

IV. fejezet

Az autochton ítélkezésről

(feljegyzések)

> Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eleddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires; valamint az is, hogy a morális (vagy moráltalan) szándékok alkották minden filozófiában azt a voltaképpeni életcsírát, amelyből az egész növény sarjadt.
>
> *Nietzsche*[1]

BEVEZETÉS

Platformok és petíciók

Azzal kezdtem néhány nevezetes filozófiai elgondolás értelmezését ebben a könyvben, hogy általános formában igyekeztem előtérbe állítani lehetőségfeltételük kérdéskörét. Ezért mielőtt bemutattam volna, miként írhatók le ezek az elgondolások megbizonyosodási eljárásokként, a Bevezetésben megpróbáltam érzékeltetni, legalább néhány reprezentatív kísérlet felvázolása erejéig, hogy milyen kritikai perspektívákban bizonyult lehetségesnek a bizonyosság filozófiai megközelítése a modern gondolkodástörté-

[1] Nietzsche: *Túl jón és rosszon*, 13. o.

netben. A kifejtés rendjének indokaival az olvasó azóta nyilván már tisztában van, megértve (ha nem is okvetlenül méltányolva) a szerző igyekezetét, hogy egyes filozófiai elképzeléseket, amelyeket a filozófiatörténet többnyire etikai, esetenként ontológiai kérdésekként kezel, visszavezessen egy eredendőbb kérdésességre, a megbizonyosodás inkább tudáselméleti, mintsem morális dilemmákat hordozó problémájára, és ezt a kiindulópontot tegye a különféle eljárások interpretációjának alapjává. Most, amikor ezen eljárások együttes megközelítésére és értelmezésére vállalkozom, hasonlóképpen szükségét látom, hogy a vizsgálódás ismét bizonyos tudáselméleti megfontolásokkal vegye kezdetét, amelyek – megint csak általános módon – egy másfajta vonatkoztatási teret igyekeznek kijelölni a későbbi konkrétabb fejtegetésekhez. Ennek az újabb bevezetésnek a keretében nem a bizonyosságszerzés kritikai távlatokban felvetődő dilemmáit exponálom, hanem a filozófiai megalapozás hiányának néhány modern kori és igen speciális változatát. Azokat, amelyek a kritikai reflexiót *fenntartva*, az ontológiai bizonyosságok hiányának, sőt elvi lehetetlenségének tudatában próbáltak számolni valamivel, ami abszolút.

A filozófiai megalapozás bizonyos értelemben lezárás, „abbahagyás". Azt értem megalapozáson, hogy egy filozófiai szisztematizáció (látásmód) egyes nem logikai elvet kifejező és meghaladhatatlan érvényűnek tekintett képzeteinél berekeszti transzcendentális vizsgálódásait, amelyekkel felfogása eredetének és helyességének megítélőjeként önmagára reflektált, és ezekből a képzetekből eredezteti saját szisztematizációja (látásmódja) indokoltságát, hitelességét,

produktivitását. Ez a lezárulás manifesztálja, hogy a filozofálás egy adott időben elért önnön látásmódja kereteihez, minősüljön ez akár belátásnak, megvilágosodásnak vagy hitválasztásnak számára. A filozofálás úgy tekint vissza ezen határpontjaira, mint szisztematizációja indokolt, belátott alapzataira, holott azok jóváhagyásakor aktuálisan csak az alap*képzetek* megítélője lehet, de nem lehet bírája az alapképzeteket *alapként*, eredeztetőként jóváhagyó indokainak, történelmi és személyes motívumainak, vágyainak, anonim követeléseinek. Ennyiben minden filozofálás „alaptalanként" megy végbe. A gondolkodás általános elvei logikai elvek, a filozófiai látásmódnak, a sajátlagos gondolkodásnak azonban nincs általános elve, csak határpontjai van, amelyek hic et nunc meghaladhatatlanok számára. Kérdés, hogy ez a keret hogyan értendő végső vagy eredendő határnak.

Úgy vélem, egy filozófia számára elválik a Végső, amellyel aktuálisan nem lehet tisztában, illetőleg az Elsődleges, amit saját megalapozásaként megragad vagy legalábbis megragadhat. Mármost ami az elsődlegességet illeti, egy filozófia megalapozása nem más, mint egy olyan tudatosult vagy tudatosítható képzetegyüttes *(platform)* elfogadása, alapulvétele, amely a rendszeren belül, immanens módon meghaladhatatlan és konstitutív. Ez a szisztematizációt kiépítő és megalapozásnak tekintett képzetplatform az, amely nélkül egy filozófia – függetlenül attól, hogy rendszerként érti-e magát vagy sem, illetve hogy megfogalmazza és rögzíti ezt a platformot vagy sem – nem tehet olyan állításokat a világról és a létezőkről, mint amilyeneket tesz.

A platform szegmensei kimondott vagy kimondatlan formában, de explikálhatóan *állítások*, amelyek a rendszer

által bevezetett alapfogalmakról és alaptételekről mindenekelőtt azt nyilvánítják ki, hogy valami rajtuk túl levőnek a prezentációjára (megragadására és magyarázatára) képesek. Azért maradhat ez az állításkarakter, azaz a platform apodiktikus jellege kimondatlan, mert az adott filozófia saját fogalmai prezentáció-képességét – számára evidens módon – önmaga kifejtésével tanúsítja. A megalapozó képzet ennyiben formális és kijelölő szerepű: prezentáció és önprezentáció. Megmutatja, hogy egy adott filozófia számára saját alapfogalmai és alaptételezései – itt és most – meghaladhatatlan érvényességűek annak megragadására nézve, amit a gondolkodási rendszer konceptualizálni akar. Ezért veszi alapul éppen őket és nem másokat. A legtöbb bölcselet persze önnön prezentációs érvényességén egyszersmind *lét*érvényességet ért.

Összegezve: egy filozófia megalapozó platformja, formai tekintetben, önnön érvényességének megjelenítése és tanúsítása, a benne foglalt megalapozó képzet pedig az a legáltalánosabb önreflexió egy bizonyos filozófiai rendszeren belül, amelynek kinyilvánított (kinyilvánítható) állításegyüttesében egyáltalán ki lehet fejezni, hogy az adott filozófia *miben*, milyen keretben látja értelmét gondolkodni. Nem arra szolgál, hogy a szó hagyományos értelmében véve megalapozottá, azaz indokolttá tegye az adott gondolkodási rendszer további képzeteit, tételeit, állításait – ezt az ismeretek teremtette összefüggések és a gondolkodás logikai elvei végzik –, hanem lehetővé teszi, hogy egy sajátlagosan *történő* gondolkodás valamilyen reflektív összefüggésrendszerbe foglaltassék.

Ami viszont egy adott filozofálás számára a Végső, az nem platform (explicatum), tehát nem érvény- és értelem-

tulajdonítás, hanem önnön *kifejlése:* explikációja. Az, hogy egy filozófia hogyan megy végbe, miként történik (hogy egyes kifejtéseiben mi az, aminek megtörténik a kifejlése), nem redukálható arra, hogy mit tud vagy tudhat önmagáról megalapozó platformként. Minthogy az explikáció specifikuma kizárólag a gondolkodás menetéből – definitív kifejtéseinek irányából, dinamikájából stb. – tűnhet ki utólag, és nem manifesztálódik közvetlenül a gondolkodás állításaiban, ezért nem is öltheti semmilyen esszenciális, tételben összegzett és véglegesített alapvetés formáját.

Ama Végsőnek mint kifejlő-megvalósuló történetnek a megnyilvánulását nem határvonalhoz, peremhez vagy végponthoz lehetne hasonlítani, mint inkább egy szabálytalan és sokrétű mintázathoz, amely *szekvenciákból* adódik ki. Olyanokból például, hogy egy filozófia milyen tematikához fordul oda visszatérően, miktől térül el, milyen problematika körül „köröz", melyek a kedvenc terminusai, azokat milyen területekre és irányokban hajlamos kiterjeszteni vagy transzplantálni, hol hallgat el és hol válik beszédessé, hol mutatkozik rendre merevnek és hol tűnik rugalmasnak (korrekcióképesnek tapasztalatokra vagy mások nézeteire), miket hangsúlyoz saját felismeréseiként és mikben nyilvánítja magát valaki tanítványának stb. Ami tehát egy filozófia számára végső, az nem saját céljaként értendő mint önnön gondolkodásának rejtett telosza, így tévedés volna egy másik (teleologikus) platformnak felfogni, netán a megalapozó, konstitutív alapképzet mélyebb megalapozójának venni. Egy filozófia Végsője csak annyi, hogy kifejlésében *meghatározottként* megy végbe. Mondhatni: saját története van, amely valamilyen és nem bármilyen. Éppen így történik meg (sajátlagosan), és nem másképp.

A filozofálás önnön történetisége (történő-kifejlő létezése) adta meghatározottságához keresi annak elsődleges meghatározóját, önnön feltételességéhez a feltétlent. Az elsődlegesnek elismert vagy elismerhető explicatum az adott filozófia platformja. Az Elsődlegessel ellentétben viszont a Végső nem állítható, nem hozható tétel-alakra. A történő-lét, maga a kifejlés nem explikábilis. Egy filozofálásnak lehet ugyan végső platformja, de az nem annak platformja, ami magában a filozofálásban mint Végső munkál.

Mármost amit a mondott szekvenciák képesek megmutatni ama Végsőből, az nem más, mint – Hérakleitoszt parafrazeálva („éthosz anthropó daimón", a jellem az embernek a daimón) – az adott gondolkodás sajátos *karaktere*. Ezen szekvenciákban mutatkozik meg, hogy az adott gondolkodást, miközben konstruálja és dekonstruálja nézeteit, sőt esetenként még platformját is, miféle pretenciók „démonai" hajtják, vezérlik: miben adnak neki mint gondolkodásnak bizonyosságot, és miben sodorják kételyek közé, mi iránt keltenek benne érdeklődést és mivel szemben váltanak ki belőle közönyt vagy viszolygást, hol részeltetik evidenciákban, és hol láttatnak vele rendre kérdésességet. Egy filozófia végső soron („végső" értelemben) mindig *filozofálás*, explikálódó, végbemenő gondolkodásmenet: valami, ami megtörténik. Ez a menet a legtöbb esetben nem annyira haladás, mint inkább bolyongás. Bolyongás egy erőtérben, amelyet látens evidenciák és manifeszt bizonyosságok tömegei tesznek inhomogénné. Ezért hiába hiszi valaki saját gondolkodási menetét töretlennek és egyenes vonalúnak. A számára bejárható gondolati pályák mindenkor e változatos térgörbületek felületén futnak, és csakis ott futhatnak.

Ez az explikációmenet (szívesen mondanám: a gondolkodás saját történetű élete) az, amit egy filozófia – még ha rendkívül éles figyelmű és megvesztegethetetlenül kritikus is önmagával – elvileg sem konceptualizálhat maradéktalanul. Egyrészt: mert erről a menetről, kifejlésről nem lehet teljes és biztos tudása, hiszen annak jelene éppen most történik meg, így a jelenben tanúsított preferenciák és pretenciók még nem mérhetők fel a maguk sajátlagosságában. Másrészt: mert amit erről a menetről egy filozófia egyáltalán tudhat, az sem okvetlenül hiteles, hiszen önreflexiója csakis egy visszatekintő perspektívában adott. Ez a múltra nézve szükségképpen érvényesíti a jelenbeli látens elfogultságokat és anonim követeléseket. Azokat, amelyeknél, mint mondtam, aktuálisan még nem mérhető fel teljes mélységében, hogy miért lépnek fel éppen így és nem másként.

Kár lenne, ha a filozófiai gondolkodás karakteréről mondottak arra indítanának valakit, hogy túlértékelje avagy alábecsülje a platformok szerepét. Egy filozófia Végsője semmiképp sem játszható ki Elsődlegesével szemben. Egy filozófia nem hit és nem irodalom. Tételezésekben és tételezésekből él, platformjait megalkotva létezik egyáltalán. Másképpen nem filozófia. Egy hasonlattal élve: ha ama Végsőt, az óhatatlanul pretenzív – a létezőket (önmagát is beleértve) színről színre látni soha nem képes – explikációmenetet egy adott gondolkodás egyedi karakterű, saját történetű életének hívjuk, akkor az ebben a kifejlésben adódó platformok joggal nevezhetők e gondolkodás sajátos életjeleinek.

Sajátos életjeleknek, melyek ugyanakkor evidenciák *elhalásának* a váratlan tudatosulásai is, hiszen a platformok

elsődleges jelentésessége egyszersmind valami számukra végsőnek a jelzése. A filozófiai gondolkodás önnön határára lel minden valóban meggondolt és alapul vett elgondolásában. (A filozofálás „szellemére" ezért kiváltképpen találó Zarathustra szava Nietzschénél: „élet, mely maga sebzi fel az életet".)[2] A legkevésbé sem botfülű szubjektivizálás, hanem a kifinomultabb belső hallás tanújele, ha valaki képes a filozófiai gondolat-szimfóniákból kihallani, hogy azok minő pretenciók és evidenciák jelenlétének hol gyöngébb, hol erősebb szignáljai.

Nem ritka eset, hogy egy gondolkodás, olykor a maga számára is kétséges és problematikus módon ugyan, de kinyilvánítja igényét a feltétlenre. Nem okvetlenül azért, hogy megragadhassa azt, és fundamentumként birtokba vegye, hanem pusztán azért, hogy egyáltalán számolhasson valamivel, ami feltétlen. Az már ritkábban fordul elő, hogy a kétségesség és problematikusság tudata nem oltja ki a feltétlen tételezését, sem az abszolútum nem öli ki a kételkedő reflexiót, hanem ezen képzettartalmak együttesen jelennek meg. Ekkor a feltétlen mintegy kérdésességtől övezve vagy áthatva jelenik meg, feltétlenségében mégis csorbítatlan módon. Egy ilyen filozófiában (melyet joggal nevezhetünk immár *kritikainak*, hiszen a kifejtés nem az igazság forrásaként lel önnön határára a kifejthetetlenben) ekkor következhet be, hogy platformjával manifeszt, reflektív vonatkozásba állítja azt, ami gondolkodása végső, anonim követeléseiben munkál, és amit explikálódásából filozófiai érvénnyel csak ebben a paradox alakban tud fel-

[2] Z 129. o.

színre hozni. Egy olyan *elgondolás* alakjában, amely valamiképp inkongruens a kritikai platformmal.

Ezt az elgondolást Kant nyomán úgy nevezem, hogy *petíció*. Kant *A tiszta ész kritikája* egyik helyén filozófiájának transzcendentális feltétlen-képzetéről azt jegyezte meg zárójelben (az indokokra rövidesen visszatérek), hogy ez a képzet „inkább petíció, mintsem posztulátum".[3] A petíció azon kritikai filozófiák paradox képzetalakzata, melyek számára az abszolútum valamely vonatkozásban és tekintetben kérdésesként tételezett – valóságosságának, megragadhatóságának nincs evidenciája –, de alapulvételének affirmációja, amely egy elgondolás alakjában helyet ad neki az adott gondolkodás kritikai platformján, a kérdésesség ellenére mégis feltétlen.

A platform és a petíció kettőssége nem tévesztendő össze sem a lét és legyen (Sein és Sollen), sem pedig a kogitáció és az affekció kettősségével. Az elsővel azért nem, mert a Sein és a Sollen modális differenciája ontológiai érvényű distinkció, hiszen valóságos (adott) és lehetséges (adandó) létstruktúrákat állít *szembe* tételezhető és tételezendő objektumokként a szubjektummal, míg a platform és a petíció egyike sem ontológiai kategória. A kogitáció és affekció kettősségétől pedig azért térnek el, mert mind a platform, mind a petíció esetében kogitációról van szó, csak az utóbbi egy tudottan nem megalapozott képzet affirmációját, fenntartását jelenti annak *ellenében*, amit az adott kritikai gondolkodás egyébként önnön platformjaként érvényesít. Megjegyzem, nem minden kritikai filozófia él petícióval önnön platformján és bizonyos értelemben azzal

[3] TÉK 298. o.

szemben. Mint ahogyan kritikai gondolkodást sem tükröz minden filozófia. Egy petíciónak filozófiailag értékelhető formát kell öltenie, azaz képzetalakzatnak, elgondolásnak kell lennie. Az nem elég, ha csak sóhaj vagy vallomás.

Amikor Kant, finoman és sokatmondóan, elhatárolta saját feltétlen-képzetét a posztulátumtól, akkor ezt a teoretikus posztulátumok (isten létezése, szabadság) vonatkozásában tette. Ezek a sajátos keveréktételezések nem közvetlen bizonyosságú alaptételek, mint a gyakorlati posztulátumok, nem is bizonytalanok, mint a problémák, hanem hipotézisek, melyek az ész gyakorlati célzata szempontjából szükségszerűek.[4] A petíció ellenben nem vehető hipotézisnek, amelynél mindig döntő kérdés marad a bizonyíthatóság vagy annak hiánya, hanem egy követelés érvényre juttatásának, azaz egy *jogigény* kinyilvánításának tekinthető. A petíció eredetileg jogi aktus (akció), amelynek nem lehetőségfeltétele sem az igényadekváció, sem a bizonyosság a hivatkozott jogalapban vagy a kedvező elbírálásban. Egy felperes ugyanis követelhet kevesebbet annál, mint amennyi megilleti (petitio minoris), de követelhet többet is (petitio pluris),[5] és mindkettőt követelheti alappal vagy alaptalanul. A petíció akciója biztos érveket hozhat, meggyőző állításokat vonultathat fel, azonban magát az akciót nem tételezések, érvek vagy állítások eredeztetik. Ezek a folyamodvány argumentációjához tartoznak, de nem magyarázzák a folyamodvány mint akció megtörténtét, hiszen egy vélt vagy valós jogigényt korántsem kötelező kinyilvá-

[4] *Logik*, 543. o. Lásd még GYÉK 18. o.

[5] Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és institúciói*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996, 180. o.

nítani. Az abszolútumra vonatkozó igény bármely formában történő kinyilvánítása egy kritikai gondolkodás platformján, e distinkciót figyelembe véve, nem lehet más, mint *petitio pluris*. Kereset benyújtása a kellő jogalap hiányának tudatában, amely ezért és ennyiben – alaptalanság.

Négy ilyen petícióról lesz szó a következőkben, a filozófiai alaptalanságnak inkább négyféle aspektusáról, mintsem valamiféle történeti fejlődésvonaláról, és természetesen távolról sem a kimerítő elemzés szándékával, csupán fő vonásaik felvázolásául.

1.

Közülük az első az *önkényes* elgondolás. Ezt mondja: annak tudatában adok helyet gondolkodásom kritikai platformján egy alapvető gondolatnak, hogy ha a benne foglalt képzet puszta fogalma nem is, de valóságának vagy valótlanságának állítása már ellentmond az adott platformnak. Ez a reflexió jelenik meg Kantnál – legegyértelműbben, legkidolgozottabb formában *A tiszta ész kritikája* lapjain –, az *ens rationis*, a noumenon mint „értelem alkotta dolog", illetve az *ens rationis ratiocinatae*, az idea tárgya mint az „ész alkotta lény" fogalmával kapcsolatos nézeteiben. Eredetükre nézve az e fogalmaknak megfelelő tárgyképzetek önkényesek. Az értelem tiszta, transzcendentális fogalmát maga Kant nevezi e tekintetben „pusztán kigondolt valaminek",[6] amit az ész „csak önkényesen (willkürlich) gondol el",[7] ter-

[6] TÉK 286. o.
[7] TÉK 316. o.

mészetesen nem gyakorlati használatát tekintve, ott a fogalom éppenséggel „nem önkényesen kiagyalt”.[8] Hasonló önkényességet emel ki Kant az ideák tárgya esetében is, midőn „valamely szükségszerű, ámbár merőben intelligibílis feltétel önkényes feltételezéséről”[9] beszél. (Itt is csak a tárgy esetében van szó önkényességről, magánál a fogalomnál, illetve annak regulatív használatánál nem.)

Mint ismeretes, Kant a magában való dolog (noumenon) fogalmát kizárólag negatív, korlátozó értelemben engedi használatba venni, pusztán problematikus *határfogalomként*. A problematikusság ez esetben azt jelenti, hogy noha a fogalom ellentmondásmentes, objektív realitása ennek ellenére semmilyen módon nem ismerhető meg, sőt egy „olyan dolog képzetét nyújtja, melyről sem azt nem mondhatjuk, hogy lehetséges, sem azt, hogy lehetetlen”.[10] Az ideát, mondja Kant, szintén csak problematikus értelemben vehetjük alapul, mégpedig *nézőpontként*, azaz nem tekinthetjük feltétlenül és önmagában valóságosnak.[11] Nos, ez az önkényesség és problematikusság állítja Kantot egyik legkomolyabb gondolkodói feladata elé, hiszen tudjuk, hogy éppen ezeket a – teoretikus értelemben – alaptalanként belátott fogalmakat tekintette olyanoknak, amelyeknél az ember gyakorlati érdeke (azaz a szabadság és a moralitás érdeke) mégis okvetlenül megkövetelné a realitást vagy legalábbis annak lehetőségét. Anélkül ugyanis, hogy azok legalább hipotézisek látszatát ne öltenék, vagyis ne vennénk őket a realitásra nézve érvényes előfeltételezések-

[8] TÉK 263. o.
[9] TÉK 446. o.
[10] TÉK 283. o.
[11] TÉK 525. o.

nek, amelyek beigazolódhatnak, semmilyen ösztönző-regulatív erővel nem rendelkeznének számunkra. Röviden: ha nem vehető alapul az alaptalan (mi több, ha az alapulvétel nem tehető egyúttal cáfolhatatlanná), akkor sem az értelem, sem az ész nem bírható szisztematikus használatra, de nem lehetséges elgondolni az erkölcsi ítélkezést sem. Hiszen ha még csak nem is konceptualizált a lelkiismereti bíróság, akkor nincs minek a jelét (végzését) valamely transzcendentális ítélkezés *faktumának* tekinteni.

Kant megoldása, amivel éppen az alaptalanság hátrányából csinál előnyt az alapulvétel számára, két pilléren nyugszik. Egyik: a fogalom használatának következetes *problematizálása*, vagyis szigorú, gyakorlati célú behatárolása, ami a noumenont kizárólag határfogalomként, az ideát pedig kizárólag nézőpontként rögzíti, azaz megvonja tárgyuktól az objektum-státuszt, s így mindkét fogalom használatát ellentmondásmentessé teszi. Ennek ára az, hogy sem lehetőségük, sem lehetetlenségük állításával nem büszkélkedhet többé az ész. A transzcendentális objektum többé nem lehet más, mint *gondolat*, valamilyen abszolút teljességűnek tekintett „lehetséges tapasztalat gondolata".[12] Kant e miatt a problematikusság követelte behatárolás miatt int arra bármely feltételnek az alapulvételénél, hogy az inkább petíció, mintsem posztulátum. Az ens rationis (ratiocinatae) megalkotásának és alapulvételének

[12] TÉK 403. o. Hans Vaihinger a gondolatnak ezt a „problematikus" jellegét értette félre, midőn, egyszerűen hipotézist értve rajta, következetlenséggel vádolta Kantot – még ha erre a kanti szóhasználat ad is némi alapot –, mondván, az nem fér össze az „als ob" viszonyban kifejeződő ítélet fiktív jellegével. Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als ob*, F. Meiner, Leipzig, 1920, 266. o.

művelete tehát nem jelent mást, mint egy önkényes tárgyképzetet meggondoltan munkára fogni: az objektum képzeteihez transzcendentális tárgyat, a szubjektum empirikus karakteréhez pedig intelligíbilis karaktert hozzágondolni – alaptalanul, de nem értelmetlenül.

A másik pillér a *melior est conditio possidentis* elve, amely a birtokló helyzetének előnyösségét mondja ki.[13] Eszerint, ha gyakorlati-morális indíttatásból úgy ajánljuk föl meggyőződésre a magában való dolog, illetve az idea realitásának képzetét, hogy előbb kétségbevonhatatlanul tisztázzuk: azoknak sem lehetőségét, sem lehetetlenségét senki emberfia nem állíthatja, akkor ezáltal, elsőbbségünk jogán, a meggyőződés-ajánlatunkkal szemben fellépő ellenfélre hárul a cáfolat kötelezettsége – csakhogy ő éppen a cáfolatra lesz képtelen. És ha mégis erre vállalkozik, akkor bizonyítékai legfeljebb csak annak kimutatásáig terjednek, mint Kant írja, „hogy az empirikus feltételek nincsenek együtt ahhoz, amiben hiszünk – ám tévesen tünteti föl úgy, mintha ily módon hitünk tárgyának teljes lehetetlenségét bizonyította volna”.[14] Sem a fogalom ellentmondásosságába nem köthet bele, sem a gyakorlati indíttatású realitás-tulajdonítást nem vitathatja el, hiszen nem képzeltünk valós objektumot a fogalom tárgyául. El kell állnia a cáfolattól, hiszen: „ugyanazok az indokok, melyek nyilvánvalóvá teszik, hogy az emberi ész nem képes megalapozni az efféle lény [ti. a legfőbb lény – *H. O.*] létezésének állítását, annak bizonyításához is okvetlenül elegendőek lesznek, hogy az ész bárminemű *ellenkező állítást* sem képes megalapozni”.[15]

[13] TÉK 586. o.
[14] TÉK 589. o.
[15] TÉK 42., 498. o.

Az ens rationis (ratiocinatae) problematikus elgondolása – és vele együtt a feltétlenül kötelező transzcendentális törvényszék eszméje – ily módon képesnek bizonyul eredetét tekintve önkényes, azaz alaptalan voltának messzemenő elismerése mellett is elégséges alappal megvédeni az ész gyakorlati használatát. Képes egy önkényességnek feltétlenséget kölcsönözni és azt – valóságának függőben hagyása árán – alapul venni, pontosabban képes e reflektív formának elméleti védelmet nyújtani. Jogot ugyan nem szerez arra, hogy az alapulvételen túl még állítsa is egy ilyen feltétlen alap létezését, hiszen annak felvetése (petícióként) amúgy is csak arra szolgál, hogy hatástalanítsa azok érveit, akik az intelligibilitás lehetetlenségének tudásával hivalkodnak. De, mint láttuk, a talapzat megtartó erejének szavatolásához ez nem is szükséges. Így hát Kant (visszautalva *A tiszta ész kritikája* Előszavának híres fordulatára, mely szerint korlátoznia kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljék) indokoltan bocsájtja el a mű olvasóit azzal az intéssel, hogy a gyakorlati érdek védelmezésekor is bízzanak teoretikus felvértezettségükben: „mert ha a *tudás* nyelvéről le is kell mondanotok, még mindig lesz elég indokotok arra, hogy a szilárd *hit* nyelvét beszélhessétek, s beszédetek a legélesebb ész előtt is igazolt legyen”.[16]

[16] TÉK 566. sk.

2.

Kevesebb a teendőnk a második reflexióforma jellemzésével, amelynek azt a nevet lehetne adni, hogy *képtelen* elgondolás. Sémája a következőképpen fogalmazható meg: annak tudatában adok helyet gondolkodásom kritikai platformján egy alapvető gondolatnak, hogy a benne foglalt elképzelés inkommenzurábilis, szemléletileg összemérhetetlen az adott platformmal. Ez, ha lehet így fogalmazni, komplexebb alaptalanság, mint Kant elgondolása, hiszen ott magának a platformnak és az elképzelést reprezentáló, tiszta észbeli fogalomnak a viszonya ellentmondásmentes volt, és csak megléte lehetőségének állítása vagy tagadása nem volt megengedett. Itt viszont már a fogalom is mintha valami képtelenséget fejezne ki.

Ezt a paradox formát képviseli, miként az az I. fejezetből kitűnhetett, Nietzsche gondolata az ugyanannak örök visszatéréséről. Mint láttuk, jóval könnyebb indokolni e gondolat tarthatatlanságát, mint megadni az értelmét. Az örök visszatérés gondolatát Nietzsche bejelenti (*A vidám tudomány*ban), poétikai eszközökkel megjeleníti (a *Zarathustra*-könyvben), sőt filozófiája voltaképpeni pozitív tanításaként értékeli (az *Ecce homo*ban), de egyetlen megjelent írásában sem veti alá a diszkurzivitás, a szisztematizálás vagy a dedukció legelemibb követelményeinek sem. A gondolat nem lehet axióma (a szó eredeti értelmében), hiszen mindennek tekinthető inkább, csak „méltán" felvethető evidencia-ajánlatnak nem; nem lehet hipotézis, hiszen nyilvánvalóan nem bizonyosodhat be; nem lehet fikció, hiszen ugyanemiatt az sem tudható minden kétséget kizáróan, hogy eleve valótlanságot állít-e vagy sem. Nietz-

sche addigi nézeteihez képest viszont egyenesen képtelenségnek tűnik, hiszen azok alapján (mint azt többször is kifejti) semmi olyasmi nem létezhet, ami „visszatérne", ami „örök" vagy „ugyanaz" volna; bármi ilyet realitásnak hinni nem más, mint követni a metafizika hagyományát a dolgok antropomorf elmaszkírozásában. Hiányos definícióként lehetne ugyan a mindenség (vagy lét), a valódi létezés (vagy létező), illetve a semmi predikátuma – a parmenidészi, a platóni, illetve a hérakleitoszi modellnek megfelelően –, csakhogy könnyen belátható, hogy ezek a meghatározások vagy önellentmondáshoz, vagy „rossz végtelenhez" vezetnek, vagy pedig, az utolsó esetben, a létállapotként történő megjelenítéssel nem férnek össze. Marad az a lehetőség, hogy a visszatérés-gondolat – amely tartalmilag éppoly „képtelen ötlet" (ungereimter Einfall), mint aminek Thalész alapgondolatát minősítette Nietzsche – egy *művelet* lehetőségfeltételeként jelentse határpontját egy gondolkodás egészének. Olyan végső elvként (szemben a nietzschei filozófia ekkor, az 1880-as évek elején már teljességgel hermeneutikai platformjával), amelynek egyedül az elfogadása által végrehajtott művelet ad értelmet.

Különös, de Szókratész daimóngondolatának helyét talán éppen itt, a késői nagy ellenfél képtelen elképzelésének közelében lehet kijelölni a filozófiai alaptalanságok topikájában. Szókratész nem ontologizálta a daimóngondolatot, mint ahogy Kant sem a maga önkényes elgondolását az intelligíbilis határfogalomról és nézőpontról, és ugyanúgy nem szisztematizálta, nem „kerekítette ki" filozófiává, mint ahogy Nietzsche sem tette ezt az örök visszatérés gondolatával. A szólításra képes daimónnak nincs ontológiája és nincs szisztémája Szókratésznél, csak (privát)

kultusza van. Szókratész a jelzést adó daimón kultuszát ápolta, amelynek hódolni annyit jelent, mint tanúságot tenni amellett, hogy nincs bölcsesség, amely ne volna fölülmúlható, nincs tisztánlátás, amely nem bizonyulhatna vakságnak, nincs erény, amely ne volna elveszíthető. A daimónnal számoló megfontolás processzusát akár e kultusz sajátos rítusának is tekinthetjük. A daimóngondolat ugyanúgy egy sajátos, magába záruló gondolati térként jelenik meg, akárcsak a többi, reflektáltan alaptalan filozófiai elgondolás. Egy szemléletnek és gondolkodási gyakorlatnak Szókratésznél is olyasmi szolgál alapjaként, ami teoretikus értelemben tudottan alaptalan.

Nos, ahogyan a visszatérés-elképzelés szemléletileg összemérhetetlen Nietzsche racionális és kritikai hermeneutikájával, ugyanúgy a daimónelképzelés is inkommenzurábilis Szókratész racionális és kritikai elenkhoszgyakorlatával. Platón mítoszai, bárhogy is vesszük, végső soron allegóriák, azaz valójában nem jelenik meg bennük semmi inkommenzurábilis a diszkurzíve kifejtettekhez képest. Mítoszai a filozófiai képzeteknek nem megalapozását adják (ez fordítva sincs így), hanem csak törvényesítő – és persze szemléltető – autorizálását végzik, hogy úgy tűnjék, az „istenek adták, az ősök pedig élték" őket, mint Nietzsche mondja. Platónnál a diszkurzivitás és a mítosz világa nem közös, de egymástól nem is idegen világ. Nem áthatják, nem megsemmisítik, hanem átfedik egymást: utóvégre, mi más is teremtené meg az ideatan dualizmusát, mint a diszkurzivitás és a mítosz egymás fölé hajló síkjai. Szókratész daimónkultuszánál ellenben nincs átfedés. Elhallgatás van: nincs filozófus, aki nála beszédesebben hallgatott volna saját alapgondolatáról, mint ő tette, akár volt

annak kozmológiai támasztéka, akár nem. Márpedig aligha érthetjük másként a *filozófus* Szókratész hallgatását a szólító daimón képzetének megalapozhatóságáról vagy a gondolat lehetőségfeltételeiről, mint egy tudott és vállalt képtelenséget saját gondolkodásán belül, mely annak két, teoretikus értelemben egymással összemérhetetlen képzetrendjét (az elenkhosz-platformot és a daimón-petíciót) a gondolkodás gyakorlata, praxisa szempontjából mégis komplementernek tekinti, és így alkot egységet belőlük.

Ám ez a képtelen egység a megfontolás és megbizonyosodás gyakorlatán *kívül* – nem egység. Amikor Szókratész az istenség jelzésének, intésének tekint valamit, ami az emberben megmutatkozik, és ennyiben (de csak ennyiben) bizonyosnak fogadtat el valami nem bizonyíthatót, akkor ezt, Nietzschéhez hasonlóan, csak egy benső megbizonyosodás *műveleti előfeltételeként* teheti, és nem egy rendszer posztulátumaként vagy integráns téziseként. Rendszertelen rendszerük kritikai platformjáról nézve mindkettejük alaptalan elgondolása: képtelenség.

3·

A harmadik reflexióformának azt a nevet lehetne adni, hogy *abszurd* elgondolás. Sémája a következő: annak tudatában adok helyet gondolkodásom kritikai platformján egy alapvető gondolatnak, hogy a benne foglalt elképzelés valósága semmis az adott platformon. Az abszurd elgondolás nem érthetetlensége miatt abszurd, hanem, mint látnivaló lesz, szinte felfoghatatlan valóság-nélkülisége miatt az. Ha Nietzsche (és Szókratész) elgondolása tartalmilag volt alaptalanabb Kant elképzelésénél, úgy az abszurd elgondo-

lásnál inkább a gondolat „státusza" válik majdhogynem megfoghatatlanná. Az, hogy gondolható-e ilyesmi egyáltalán, és ha igen, az még gondolat-e.

E reflexió természetét, úgy vélem, Kierkegaard tágan értelmezett iróniafelfogása, valamint a fiatal Lukács György (részben épp a dán filozófustól inspirált) iróniafogalma képviselheti legjobban. Mint Kierkegaard írja az irónia fogalmáról szóló értekezésében: „az irónia személyiségmeghatározás", de ez az ironikusság „valójában csupán a személyiség körvonalá"-t adja ki,[17] hiszen „az ironikus szubjektum számára érvényét vesztette a *valóság*",[18] az eljövendő pedig „rejtve van előle, a háta mögött van".[19] Az iróniában koncipiált elgondolás abszurditása nemcsak a realitás e kettős értelmű és idejű aktuális fogyatkozására utal, hanem az öntételezésnek arra a sajátos módjára is, hogy „[v]égső fokon az ironikusnak mindig tételeznie kell valamit, de amit így tételez, az semmi".[20] Jól ismert, hogy a fiatal Kierkegaard milyen hevesen érvel amellett (jórészt Hegel alapján, de persze Hegel ellenében), hogy ez a „semmi" mégis alapja lehet valaminek, mégpedig „a személyes élet abszolút kezdete"-ként.[21] Kezdetként, amely a személyiséget elindítja azon az úton („az irónia… nem az igazság, hanem az út"),[22] amelyen „a valóság *a cselekvés révén* szerez érvényt magának".[23]

[17] Søren Kierkegaard: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*, ford. Soós Anita, Miszoglád Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004, 234. o.
[18] Uo. 262. o.
[19] Uo. 264. o.
[20] Uo. 271. o.
[21] Uo. 316. o.
[22] Uo. 317. o.
[23] Uo. 318. o.

Milyen értelemben abszurd ez az elgondolás? Kierkegaard ezt írja Szókratész iróniájáról: „Az abszolút *semmivé tette a realitást*, de *az abszolút* megint csak *semmi volt*." Mint láttuk, az abszolút, önmagáért létező szubjektum semmije nemcsak attól „valótlan", hogy üressé vált a jelen realitásvonatkozásaitól, hanem attól is, mert, jóllehet mindig tételeznie kell valamit, a tételezettség valójában semmin nem alapul és nem is alapoz meg semmit („az irónia szorosabb értelemben sohasem állíthat premisszát").[24] Ennyiben az irónia – e tágabb, a tételezési mód paradoxitását is magában foglaló értelemben – éppúgy anticipálja a végtelen rezignációt, mint a minden tételezhető tartalmat maga mögött hagyó újjászületés „ugrását", az abszurd erején nyugvó hit megnyerését. Kérdés tehát, hogy beszélhetünk-e itt egyáltalán reflexióformáról, elgondolásról, elvégre itt még gondolni sem szabad gondolnunk valamit – csak a semmit; azt viszont aligha „gondoljuk". Ha pedig nem ezt tesszük, miképpen tudna e semmi mégis alapul szolgálni?

Van Kierkegaard-nak egy megjegyzése a *Vagy-vagy*ban (a Diapszalmata-részben), amely a lehető legközvetlenebbül érinti a „kezdés", az alapulvétel természetének kérdését: „A tapasztalat bebizonyította, hogy a filozófiának egyáltalán nem jelent különösebb nehézséget a kezdés. Sőt, mi több: a semmivel kezdi, ennélfogva mindig képes kezdeni. Az abbahagyás az, ami a filozófiának és a filozófusoknak nehezére esik."[25] Arról, hogy a filozófiai alapulvétel egy-

[24] Uo. 270. o.

[25] Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 55. o.

fajta abbahagyásból történő eredeztetés, már beszéltem, és nem is erre kívánok most visszatérni. Az idézetből kiviláglik, hogy Kierkegaard valójában nem a semmi konceptuális alapulvételéről beszél, nem azzal akar „kezdeni" valamit, hanem a szubjektumhoz tartozó realitásvonatkozások semmissé tételének „bevégzésében" gondolkodik. Abban, hogy az értelmi-érzületi formák egész hálója, maga az aktuális sensusmód strukturálódjon át a semmi által. (Ezért hangsúlyozza olyan határozottan, hogy az ironikus kizárólag az egzisztálóra, a *valamire* irányulva fogja föl a *semmit*, annak akarja elvenni fatális komolyságát a semmi révén.)[26] A realitásnak hitt sensusmód egésze, vagyis a bizonyosságok, rejtett elvárások, előzetes értékítéletek hálózatának tere az, aminek a semmisségtől össze kellene roppannia, *punktualizálódnia* kellene, egészen a jövőt illető leghalványabb biztosítékok fölemésztéséig. Mégpedig azért, hogy mindezek „abbahagyásával" valaki felkínálhassa, kiszolgáltathassa magát egy másfajta sensusmódot követelő egzisztálás lehetőségének, akár a személyiségnek a történelem felfoghatatlan szükségszerűségéből nyert igazolását eredményezze az abszurditás áldozata, akár a hit kegyelmét. (Mint ismeretes, az előbbire Szókratész, az utóbbira Ábrahám a példa Kierkegaard-nál.) Az „abbahagyást" tehát az áldozathozatal analógiájaként érthetjük nála: felhagyni a fogalmakra és premissza-állításokra hagyatkozó „kezdés", a részleges, ám annál önhittebben spekulatív filozófiai

[26] „Ezért mondható az iróniáról, hogy *komolyan gondolja a semmit*, amennyiben ez *nem valaminek a komolysága*. Állandóan valaminek az ellentéteként érti a semmit, és hogy megszabaduljon a valami komolyságától, a semmihez fordul. De a semmit sem gondolja komolyan, csak amennyiben az nem valaminek a komolysága." *Az irónia fogalmáról*, 271. o.

semmissé-tétel technikáival annak érdekében, hogy egy mindeddig semmit nem jelentő vagy semmibe vett lehetőség biztosítékok nélküli választásával egy másképp strukturált bizonyosságtér alakulhasson ki és váljon jelenvalóvá.

Az abszurd elgondolás ebben, a választás tétjének, magának a *választottnak* a valótlanságához fűződő reflektív, ám ennek ellenére mégis konstitutív viszonyban ragadható meg. Az említett valótlanság elháríthatatlan, hisz (ellentétben bármiféle utópizmussal és mártíriumfilozófiával) ennek az adott sensusmódot semmissé tevő bevégzésnek anélkül kell megtörténnie Kierkegaard szerint, hogy ez a „mozdulat" a veszteség jövőbeli ellentételezésére biztosítékot tarthatna fenn magának, akár csak egy mégoly bizonytalan tételezés formájában is. Az abszurd elgondolás pusztán reflektív, hiszen még remény formájában sem tarthat meg semmi pozitívat, azaz csak semmije lehet. Ugyanakkor konstitutív, mert e semmivé tételben elhagyható ponttá tudja összezsugorítani önnön realitásvilágát, azt a világot, amelynek elhagyására egyébként semmiféle belátás nem lenne képes alapot adni. (Ebben közeli rokona Husserlnél az „egy csapásra" bevégzendő transzcendentális epokhé.)

A konstitutív jellegben döntő, hogy Kierkegaard-nál az irónia valótlanul (valóság nélkülien) abszurd, üres pontszerűségének mindig van jövővonatkozása, csak realitásvonatkozása nincs egyetlen idődimenzióban sem. Hiszen Szókratész iróniáját, mint Kierkegaard írja, a jövő igazolja, onnan láttatja őt *áldozatként* a történelem vak szükségszerűsége;[27] akárcsak Ábrahámnál, akinél ugyanígy a (csodát

[27] Uo. 263., 272. o.

adni tudó) jövő tanúskodik arról, hogy a súlyos tett valódi és elfogadott áldozatként igazolást kapott. Ez az abszurd módon – a mindenkori aktuális jelenből nézve: alaptalanul – *épületes* mozzanat az, mely a választás aktuális valótlanságának elismerése ellenére mégis konstitutív erejű. Ezért nevezhette a fiatal Lukács az iróniát joggal „az isten nélküli korok negatív misztikájának", amely a jövő igazoló erejének szubjektív-alaptalan megmentése, a jövendő valóság érvénylehetőségének (a szubjektumon végül is átlépő) ígérete a jelen semmisségében: „Az irónia mint a végigvitt szubjektivitás önmegszüntetése a legmagasabb rendű szabadság, amely egy isten nélküli világban elérhető."[28]

Az iróniában rejlő reflektált abszurditás mind Kierkegaard-nál, mind Lukácsnál végső soron abban a rendeltetésben kap valóságot, hogy egy lehető, bár nem remélhető fordulat, egzisztenciális metanoia készen találja az embert. És ebben alighanem ki is merül minden rendeltetése. Hiszen amint ez a metanoia végbemegy és lezárul (mindkettőjük személyes példája erre vall), az elfogadott áldozat tüze elsőként éppen az iróniát, a benne megnyílt, reflektív játékteret emészti föl. Úgy tűnik, mintha az iróniának, ennek az éppen valóság-nélkülisége okán abszurd elgondolásnak a „semmije" pusztán arra szolgált volna mindkettőjüknél, hogy *valaminek* a talapzatává válhasson, és aztán – ily módon épületessé válva – semmivé legyen.

[28] Lukács György: A regény elmélete, in *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, ford. Tandori Dezső, Magvető, Budapest, 1975, 542., 544. o.

4.

Végül a negyedik, amit az alaptalanság reflexióformái közé sorolok: az *oktalan* elgondolás. Sémája így adható vissza: annak tudatában adok helyet gondolkodásom kritikai platformján egy alapvető gondolatnak, hogy felvetése indokolatlan az adott platformon, a benne foglalt elképzelés pedig ellentmond neki. Legközelebbi rokonától, az önkényes elgondolástól az különbözteti meg, hogy itt a felvetett elképzelés már koncepcióként is ellentmond a kritikai platformnak, míg Kantnál csak az vezetne ellentmondáshoz, ha annak valóságát vagy valótlanságát akarnánk állítani. Nem szemléletileg összemérhetetlen a kritikai platformmal, mint ami a képtelen elgondolás esetében történik, hanem per definitionem (logikailag) mond ellent neki. Továbbá, benne mind a tételezés, mind a tételezett dolog valóságként vagy a fennálló dolgok valós lehetőségeként elismert, nem úgy, mint az abszurd elgondolásnál.

Ellentétben az önkényes, a képtelen vagy az abszurd elgondolással, itt nem egy reprezentatív koncepciót hívnék segítségül a szóban forgó gondolkodási forma jellemzésére, hanem inkább csak egyes filozófiai vizsgálódásokat: főként a kései Wittgenstein, érintőlegesen pedig Rorty bizonyos elképzeléseit. Az eddigi formáknál az alaptalanság különböző módon „ütközött ki", hol az alaptézis felállításának önkényességében, hol a tétel szoros értelemben vett jelentésének képtelenségében, hol az önmaga valótlanságával számoló tételezés abszurditásában. Itt másról van szó. A kései Wittgenstein platformján állni nem más, mint elismerni nyelvjátékaink („világunk") meghaladhatatlan fakticitását és deriválhatatlan esetlegességét, beleértve a

bizonyosságok megalapozhatatlanságát. Ahogy korábban, a Bevezetésben láthattuk, Wittgenstein e platform ellenére újra és újra keresi egy maximális bizonyosságfokú, feltétlen bizonyosságnak, a logikai szükségszerűségként szavatolt biztosságnak a lehetőségét. A nyelvjáték meghaladhatatlanul faktikus, de esetleges. A bizonyosságok (Gewißheiten) meghaladhatatlanul faktikusak, de esetlegesek. Ellenben a biztosság (Sicherheit) a lehetséges – tehát nem faktikusan adott – nem-esetlegesség, vagyis az, ami nem választható, ami nem lehet más. *Ezen* a (kontingens) platformon *ilyen* (nem-kontingens) petícióval élni: nos, ez az oktalan elgondolás. A biztosság a logikai feltétlenként belátható tudásinvariancia gondolata, amely a nyelvjátékok pánrelatív platformjáról nézve merőben oktalan – nemcsak igazolhatatlan és fölösleges, de annak egyenesen ellentmondó – feltételezés. Viszont: ha követelés formájában is, de jelen van benne a feltétlen.

Rortyt, úgy tűnik, kevésbé érdekli a nyelvjáték belvilága, az esetleges bizonyosságok biztos alapot adó erejében rejlő paradoxon (ezt a problémát mintha a tradíció magától értetődő adottságának hangsúlyozásával, illetve a szótárváltások, metaforacserék, újraleírási kísérletek filozófiailag immár természetessé vált gyakorlatának kidomborításával tudná le). Figyelmét sokkal inkább a nyelvjátékok *között* képződő kulturális viszony köti le, valamint az, hogy miként írható le az esetlegességet tudomásul vevő, ám ezzel a pánrelativizmussal mégis oktalanul szembehelyezkedő modalitás. Rorty ez utóbbi lényegéről szólva (Isaiah Berlin nyomán) Joseph Schumpeter „civilizációs kritériumát" idézi: „Saját meggyőződésünk relatív érvényességét tudatosítani és mégis megingathatatlanul kitartani mellette – ez

különbözteti meg a civilizált embert a barbártól."[29] Ez a két, egymás ellen ható, mégis egyidejűleg fennálló reflexiómozzanat, az érvényviszonylagosság tudata és a kiállás feltétlensége (mely utóbbi abszolútuma teoretikus értelemben igazolhatatlanul fér meg egy tudatban az előbbi pánrelativizmusával), nos, ez az együttállás világítja meg leginkább az oktalan elgondolás természetét. Rorty annyiban veszi alapul a mondott civilizációs kritériumot, hogy segítségével képes termékenynek és magától értetődőnek ábrázolni az érvényrelativitás esetlegességének – mint platformnak – és a mellette való kiállás feltétlenségének *egységét*. Képes rá, hogy e kiállás feltétlenségének indokolatlan és igazolhatatlan elismerését, mely a platform felől oktalan elgondolás, ne tekintse az elfajulás vagy a meghasonlás jelének.

Az oktalan elgondolások különösen ki vannak téve a veszélynek, hogy relatív alapon nyugvó konstrukciójuk a legkényesebb ponton, a relativitás-platform és a feltétlenség-petíció érintkezési pontjánál összeroppan, és magával ránt mindent, ami addig azon nyugodott. Kritikai korlátozottságuk érvénye miatt mindig számolniuk kell a kockázattal, hogy a feltétlen affirmálhatóságára vonatkozó kérdésüket (Wittgenstein) vagy állításukat (Rorty) súlyos próbatétel elé állítják az ilyen és ehhez hasonló egyszerű kérdések: „Miért legyen lehetséges, hogy a *hithez* alapunk legyen, ha bizonyosnak lenni nem lehetséges?"[30] Hasonló kérdéssel találja magát szemközt Rorty, amikor számot kell

[29] Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*, ford. Boros János és Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994, 63. o.

[30] B 100. o. (373. §)

vetnie Michael Sandel ellenvetésével a fent említett schumpeteri kritériummal, a relativitás tudata ellenében fenntartott vagy kivívott feltétlen elkötelezettség „civilizációs kritériumával" szemben. Az ellenvetés így szól: „Ha valakinek a meggyőződése csak relatíve érvényes, akkor miért tartson ki szilárdan mellette?" Tanulságos ugyanakkor, milyen kevéssé megy bele Rorty az esetlegesség ellenére szilárd meggyőződés paradoxitását firtató kérdés érdemi megvitatásába, és hogyan húzódik vissza a relatíve alaptalan meggyőződés igenlésének kritikája elől egy aszubjektív nyelvelmélet immár jól védhető sáncai mögé, mondván, „végső soron a szótárakban bekövetkező változások számítanak, és nem a meggyőződések változásai, a lehetséges igazságértékek körének változásai, és nem az igazságértékek hozzárendelései".[31] Szemben Wittgensteinnel, aki mindvégig tisztában volt annak nehézségével, „hogy hitünk alaptalanságát belássuk", és akinél ezért a biztosság lehetőségének oktalan elgondolása inkább maradt esetlegesség-platformjának *megkísértése*, mintsem könnyedén applikálható ellenpontja.

Kant írja egy helyütt: „ha objektív alapokkal nem rendelkezünk, ugyanakkor ítélni kényszerülünk, az észhasználat szubjektív alapjaiból következő igaznak-tartás *még* mindig igen nagy fontosságú; csak éppen nem szabad a *kényszerű* feltevést szabad *belátásnak* kiadnunk".[32] A kritikai filozófia alaptalanság-variációi[33] – az önkényes, képtelen, abszurd és

[31] Rorty: i. m. 63., 65. o.

[32] Kant: *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* TFI 30. o.

[33] Nem tárgyalom tehát a nem-kritikai filozófia „alaptalanság"-képzetét. Erre példa Schelling Ungrund-fogalma: „minden alap és minden egzisztáló

oktalan elgondolás (petíció) –, ha tetszik, valóban kényszerű feltevések. „Megbélyegző" nevüket is az alaptalanságukkal együtt élni kényszerülő platformok perspektívájából kapták. Tartalmuk valódiságára nézve pedig természetesen szó sem lehet semmiféle belátásról. Ám igenlő elfogadásuk, sőt feltétlen alapulvételük gesztusa mégsem fakadhat másból, mint szabad elhatározásból, ahol az önmeghatározás nemcsak a döntés tényére terjed ki, mint Kantnál, hanem *sajátként* vállalt módjára is.

A feltétlen konceptuális azonosításának, vagyis a tételezés tartalmának megadása – bármilyen módon is jelenítse meg a reflexió az abszolútumban önnön semmisségét – csakis alaptalan lehet. A reflexiót pedig csupán a minden (teoretikus) alapot nélkülöző igenlő alapulvétel szabadsága emelheti ki ebből a semmisségből, különben a kényszerű feltevés pusztán egy másfajta, rejtett bizonyosság-platformnak volna a segédhipotézise. Az alaptalan elgondolások mint kritikai petíciók sorozata, amely éppen Kanttal veszi kezdetét (a források bizonytalansága miatt ezúttal nem számítva Szókratészt), ennyiben ellentmond a königsbergi filozófus meggyőződésének. Gondolati (bölcseleti) kísérletet tenni a feltétlennel, a felfoghatatlannal, az összemérhetetlennel: erre nem kényszeríthet senkit antropológiai hajlandóság (még kevésbé emelheti a „kényszerű feltevés" elfogadását, bármilyen legyen is az, univerzális

előtt, tehát egyáltalán minden dualitás *előtt* kell, hogy létezzék egy lényeg; mi másnak nevezhetnénk ezt, mint ősalapnak (Urgrund) vagy inkább *alaptalanságnak* (Ungrund)? […] Az alap lényege csakúgy, mint az egzisztáló lényege csak minden alapot *megelőző* lehet, tehát a feltétlennek tekintett abszolút, az alaptalanság." F. W. J. Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*, ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes, T-Twins Kiadó, Budapest, 1992, 109. sk.

követelménnyé), mint ahogyan nincs semmiféle szükségszerűség sem, amely eleve megszabná ama feltevés formáját. Az, hogy valaki abszolútum-petícióval él, úgy tűnik, megmarad történetesen adódó és egyénileg vállalt kockázatnak.

A petitio a római jogban, többek között, a hagyaték kiadása iránti kereset elnevezése volt. A kritikai gondolkodás petíciói szintén folyamodványok. Követelések egy olyan civilizáció, kultúra, szellemiség hagyaték*részének* kiadására, amelynek egykori evidenciái ma már nem evidenciák. Ha már ezt a könyvet a metafizikus világkép és a társaul szegődött feltétlen bizonyosság, Aigiszthosz és Klütaimnésztra közös végzetével kezdtem, akik együtt lelték halálukat az újkori antimetafizika eltökélt, ám egyben-másban mégis bizonytalan Oresztészeinek kezeitől, akkor hadd fogalmazzak úgy, hogy az alaptalan elgondolások petíciói az *anyai* hagyatékrészért perelnek. Nem az egykori metafizika fundamentum-örökrészét perlik, csak a bizonyosság-hagyaték „alaptalanul" követelt maradékát.

I. RÉSZ

AZ ELJÁRÁSRÓL

– 1.

Szókratész, Kant és Nietzsche elképzelését a jelzést adó daimónról, a transzcendentális törvénykezésről és az ugyanannak örök visszatéréséről *lehetséges* egy-egy ítélkezési processzus gondolataként értelmezni. Egyelőre ennyi világos. Mitől tekinthetők ezek a kísérletek egymással összemérhető, sőt egymással rokon műveleteknek? Hogyan ragadhatók meg az ítélkezési elképzelések mint művelet-indukáló gondolatok közös vonásai? Mi az ítélkezés voltaképpeni tárgya, és mik a lehetőségfeltételei? Maga az ítélkezés miféle megalapozást mondhat magáénak? Vannak-e ennek a sajátos ítélkezési eljárásnak párhuzamai és előzményei? Miként jelölhető ki a művelet hatóköre? Ezek a legfontosabb kérdések, amelyek elsőként felvetődnek az eljárással kapcsolatban. Ám a kiindulópont pusztán annyi, hogy rendelkezésre áll három esetleírás, és bennük kirajzolódott egy különös fenomén, még ha csak halvány kontúrokkal is. Nincs még mit összegezni felőle, tehát nem is érdemes mást készíteni róla, mint feljegyzéseket, ez indokolja a jelen fejezet műfajmegjelölését. – A feljegyzéseknek elsősorban megfigyelések és minél világosabb leírások rögzítésére kell szolgálniuk, ezért, legalábbis szándékaim szerint, amennyire lehet, kerülni fogják az elsietett értelemtulajdonításokat. Már csak azért is, mert ezeknek a filozófiai elgondolásoknak egyelőre épp az *értelme* az, amit nemigen

látni. Azt viszont annál inkább, hogy mi volna a legkézenfekvőbb félreértés, amely fogadhatja ezt az önítélkezési eljárást: ha úgy vennék, mint egy praktikus találékonyságú ötletet, egyfajta „csináld magad"-eszkatológia gondolatát, magunk fabrikálta végítélettel és ház körül beszerezhető megváltással.

– 2.

A szókratészi, kanti és nietzschei elgondolásban leírt ítélkező eljárást úgy nevezem: *autochton* ítélkezés. Szándékosan nem mondok autonóm ítélkezést, mert ennél az ítélkezésnél nincs szó törvényadásról, és az ítélkezőt sincs ok öntörvényűnek nevezni, a szónak mai, populáris értelmében, sem olyannak, aki „önmagának törvény".[34] Nincs törvény, amit ne tartanánk elvileg és eredendően tudásunkhoz szólónak, sőt tudásunkért valónak, különben nem törvénynek ismernénk el a magunk számára, hanem csak esetnek. Az autochton ítélkezések viszont hiába ismernek el valami megfellebbezhetetlent, az mégsem törvény. Ez az ítélkezés a legteljesebben benső és eredendő (autochton, „őshonos"), ugyanakkor merőben eseti. (A törvény-pretenciók jelzálogával terhelt filozófia nyelvén az autochtonitás jelen esetben azt jelenti, hogy az ítélkezés az ember *sajátjaként* transzcendálhatatlanul kontingens.) Egyedül az ember műve, számára mégis befolyásolhatatlan és végső soron

[34] „Mert mikor a pogányok, a kiknek törvényök nincsen, természettől a törvény dolgait cselekszik, akkor ők, törvényök nem lévén, önmagoknak törvényök: Mint a kik megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívökbe, egyetemben bizonyságot tévén arról az ő lelkiismeretök és gondolataik, a melyek egymást kölcsönösen vádolják vagy mentegetik." Róm 2,14–15.

előre kiszámíthatatlan. Formális leírása az, hogy megfelelő feltételek együttállása és azok elfogadása folytán az ember értésre adhat valamit önmaga számára, valamilyen „jelzésben" részeltetheti magát (avagy éppenséggel annak elmaradása lehet jelzés értékű a számára), és képes rá, hogy annak érvénye fölé ne helyezzen semmi egyéb megfontolást. A jelzés feltételeinek kijelölése, tisztázása és elfogadása, illetőleg az értelemtulajdonítás a jelzés jelentéséről: az ember birtoka. Mindkettő fölött képes úgy-ahogy fennhatóságot gyakorolni. Ellenben a jelzés *megtörténte* fölött, noha az egyedül önmagától ered és senki mástól, nincs hatalma. Ez a jelzés vad és khthonikus erő, amit a gondolkodás olümposzi képességei hívnak elő ugyan önnön mélyükből, de nem uralják őt. Wittgensteinnel szólva: azt, hogy a jelzés megadatik-e, és hogy az milyen, „nem az ember dönti el". Az *auto-khthonikus* ítélkezésnél az ember maga ítél, de nem maga dönt.

– 3.

Van három esetleírás. Az autochton ítélkezés mindháromban olyan, mint egy játszma. Meg akarsz bizonyosodni magad felől? Akkor legyél kész rá, hogy megítéltetsz, mégpedig magad által, a saját színed előtt. Az eljárás lefolyásának legdöntőbb mozzanata a magunkat kérdőre vonó, *próbára tevő* aktus, hallgatólagosan elfogadott önképünk evidenciájának kérdésessé tétele egy *konkrét* szándék, ítélet, életmozzanat stb. vonatkozásában. Erkölcsösnek és üdvösségre méltónak hiszed magadat adott szándékodra nézve? Akkor tekints magadra úgy, mondja Kant, hogy személyedben egyetemlegesen szavatolsz a mindenkori erkölcsi törvények hatályáért – és *most* kezeskedj szándékod vállalhatóságáért, tudván, hogy méltóságod és üdvösséged rová-

sára válaszolsz. Szabad szellemű teremtőnek hiszed magadat életed sorára nézve? Akkor tekints magadra úgy, mondja Nietzsche, hogy egyedül rajtad áll, lesz-e örökké-létező az éppen-leendőből – és *most* kezeskedj igenlőn annak örömteliségéért, ami életedben soron van, tudván, hogy örökre visszatérő sorsodnak és minden eljövendő lét élni-érdemes voltának rovására válaszolsz. Derék, megfontolt, istenfélő athéninek hiszed magad szavaidban és tetteidben? Akkor tekints magadra úgy, nyilvánítja ki Szókratész példája, hogy az istenek kárhoztató ítéletéről jelzést kaphatsz, mert saját daimónod bármikor szólíthat – és *most* tanúskodj szavad és tetted feddhetetlenségéről, tudván, hogy ha daimónod jelzését figyelmen kívül hagyod, istentelenséget követsz el. Játszmák, bár egyelőre nemigen tudni, mire mennek ki.

– 4.

„Játszmák"? Mindegyikben jelen van valami félelmetes, fenyegető mozzanat. Az autochton ítélkezés, úgy tűnik, egy ősi hiedelem és ítélkezési intézmény távoli leszármazottja, az azonnali istenítéleté. Vallj színt az isten előtt! Ha nem az vagy, akinek látszol, meghalsz. Ennek ősi mintája a nagy eskü, amit az istenek a Sztüx vizére tettek, illetve az áldozathozatal: tedd ki magad az istenség választó kedvének! De mindez pusztán műveleti analógia lehet, semmi több. Az autochton ítélkezés filozófiai példáiban minden alávetett a reflexió játékának (még a jelzés *a-logosz* volta is), és nyoma sincs bennük a naiv szakralitásnak. Mégis: nem valamiféle kritikai „démonológiát" művel-e itt a filozófia, még ha merőben reflektív-ironikus módon is, tehát szigorúan idézőjelek között tartva a terminust? Szólnának éppen érvek mellette. Elsőként persze maga a nevezetes daimón

Szókratésznél. Aztán a nietzschei kígyó-démon, amely éppen az örök visszatérés gondolatával kísért. Kantnál is van nyoma a – természetesen morális célzatú – démonológiai megihletettségnek, gondoljunk az *Egy szellemlátó álmai* egyik lábjegyzetére, az ott felbukkanó „szellemköztársaságra".[35] Mindenesetre talán termékenyebbnek tűnik, ha az autochton ítélkezés előzetes értelmezési tartománya inkább a szakralitás, pontosabban a ritualitás játéktere felé nyitott, mintsem a morális pragmatikák vagy a játékelméletek felé. De bárhogyan is legyen, azért a döntő mégsem a szakralitás, utóvégre ezekben az eljárásokban nem hitvallás-demonstrációra megy ki a játék, hanem egy lehetséges megbizonyosodásra.

– 5.

Strukturális értelemben az autochton ítélkezésnek a korábbiakban értelmezett példái az alábbi mozzanatok *együttállásában* feleltethetők meg egymással (az, hogy a lista teljes-e vagy hiányos, majd elválik):

– processzus-menet (meghatározott lefolyású ítélkezésről van szó),

– praxis-kontextus (egy konkrét helyzet a megítélés tárgya, és nem mivoltunk egésze),

[35] „Az ember és a szellemvilág közötti, az erkölcsiségből mint okból fakadó kölcsönhatásokat a pneumatikai behatás törvényei alapján abban tételezhetnők, hogy azokból természetes módon egy jó vagy gonosz léleknek egy jó vagy gonosz szellemmel való közelebbi közössége fakad, s az előbbiek ezáltal a szellemköztársaságnak ahhoz a részéhez csatlakoznak, mely erkölcsi jellegüknek megfelelő, osztozván mindazon következményekben, melyek mindebből a természet rendje szerint következhetnek." Egy szellemlátó álmai…, in Kant: Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által, ford. Vajda Károly, in Uő: *Prekritikai írások*, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 469. o.

– formális jelleg (ha képes rá, elvileg bárki megítélheti ily módon önmagát),

– önpróbatétel (egyedül te ítélsz és ítéltetsz),

– szituatív önhiposztázis („tekints magadra úgy, hogy…”),

– pszeudoszakrális horizont (műveleti analógia: eskü, jóslás, áldozathozatal),

– bináris kódú jelzésérték (az ítélet „igen” vagy „nem”, nincs harmadik)

– feltétlen hatályú döntés (kategorikusság, akarva-akaratlanul).

Ezek azok a vonások, amelyek összessége indokolttá teszi, hogy egyazon fenomén, az autochton ítélkezésnek nevezett jelenség különböző alakváltozatainak tekinthessük a szókratészi, kanti és nietzschei elgondolást. (Lényeges eltérése a szókratészi változatnak a többitől, hogy csak a kondíciók megteremtésében aktív, magának a processzusnak a lefolytatásában már inaktív, szemben a másik két, diszciplinárisan is kimunkált változattal. A daimón megszólalása nem követelhető ki ugyan, de az autochton ítélkezés mint próbatétel nem is a daimón szóra bírásával megy végbe a szókratészi modellben, hanem az előfeltételek meglétének tesztelésével, az esetleg felhangzó daimóni szózat „meghallása” iránti *készenlét* vizsgálatával. Példával élve: ha a daimóni hangot egy esküdtszék által meghozott ítéletnek vesszük, akkor a szókratészi gondolat indukálta autochton ítélkezés egy ezt megelőző processzusnak, az esküdtek kiválasztását és felkészítését bevégző fölesketési eljárásnak felel meg.) Elkerülhetetlen rögzíteni ezeket a strukturális és műveleti összetevőket, habár az autochton ítélkezés értelméről egyelőre vajmi keveset mondanak.

– 6.

Ami külön-külön nem tűnik ki első látásra ezekből a vonásokból, csak együttességükből, az éppen az autochton ítélkezés talán legsajátabb jellemzője: hogy itt *egyedül* az emberé az ítélkezés. (Pontatlan kifejezéssel élve, az autochton ítélkezés az egyetlen „abszolút immanens" ítélkezési mód.) A processzus osztatlan szabadságot és felelősséget ad az embernek: egyedül te ítélsz, egyedül a tiéd az ítélés joga. Nem köt meg se hatalom, se törvény, se precedens, de tudnod kell, hogy tiéd a felelősség is. Döntésed megmásíthatatlanságának súlyával együtt megadatik egy ítéletet hozó felsőbbség autoritásának minden korláttól mentes szabadsága, de csak vele együtt adatik meg. Az autochton ítélkezés játszmáját „így játsszák". Értelmetlen lenne az autochton ítélkezés adta, szigorúan korrelatív szabadság és felelősség *ontológiai* státuszából kiindulni, hiszen itt egy processzusról, valamint annak egymást feltételező, egymás vonatkozásában fennálló összetevőiről van szó. Ez az ítélkezés nem tanítás, amely referál valami önmagán túli jelenségről vagy lényegről, hanem művelet, eljárás, gyakorlat, amely önmagát nyilvánítja ki. (Az imént említett vonások sem egy „jelenség" jellemzői valójában, hanem egy eljárás játékszabályai.) A benne konceptualizált osztatlan szabadság és felelősség csak a processzus megtörténtével létezik és kizárólag annak megtörténtekor áll fenn. Olyan, mintha irracionális számokkal számolnánk ki egy valós számot. „Van", mert megtétetik. Kérdés persze, hogy megalapozza-e valami ezt a fennállást, hiszen az eljárásnak azért vannak feltételei.

– 7.

Vissza kell térni a műveleti összetevőkhöz. Mitől és meddig működőképes ez az ítélkezési mód mint gyakorlat? Az eljárás gyakorolhatósága egyrészt azon múlik, hogy legyen mibe „belegondolni magát" az embernek. Ez a szituatív önhiposztázis feltételének teljesülése – magamat elgondolni valaminek: abszolút törvényhozónak, öröklétű sorsteremtőnek, saját daimón-istenségem meghallójának. Ebbe a feltételbe beleértendő egy olyan vallható, ám alaptalan képzet (mítosz) megadása – Kantnál az intelligíbilis pozíció felvehetőségének „önkényes" gondolatáé, Szókratésznál az önmaga terjesztette és talán kreálta daimón-legendáé, Nietzschénél pedig a minden dolgok örök visszatérésének „képtelen ötletéé" –, amely képes a szubjektumot ilyen kitüntetett pozícióban felmutatni. Ennek azonban van egy további, az ítélkezés processzusa szempontjából éppúgy nélkülözhetetlen feltétele: egy olyan beteljesíthető művelet-analogon (rítus) megadása, amely önmaga erejénél fogva képes kötelező érvénnyel összekötni a konkrét praxis-mozzanatot ezzel az alaptalan és megalapozhatatlan önhiposztázissal. Ennek a második feltételnek szólt a „pszeudoszakrális horizont" megnevezés. Az, hogy valaki abszolút törvényhozónak, öröklétű sorsteremtőnek, daimónja meghallójának legyen képes elgondolni magát, és önmagának ezt a hiposztazált pozícióját még komolyan is vegye, nos, ez Kant, Nietzsche, illetve Szókratész korának történeti horizontján egytől-egyig *agyrém* volt, és inkább botrány, mintsem bolondság. (Szókratész pere, Nietzsche „kiátkozása", majd pedig barbár megdicsőítése, Kant szó szerint kutyába-vevése a heidelbergi lazarénusok részéről a legkevésbé sem lehet meglepő.) Az ítélkezési

művelet dinamikáját tehát csak az tarthatja fenn, ha a képzet komolyan vételénél mutatkozó deficitet (alaptalanságot) egy olyan művelet-analogon szakrális ereje pótolja ki, amely a maga részéről már korántsem annyira elgondolhatatlan. Az isten bírói székében törvénykező ember képzete egy keresztény számára megbotránkoztató gondolat, de egy belső eskü megtétele nem az. A kérlelhetetlen sorsistenek törvényszolgájával „társalkodó" ember képzete az ókori Athénban megbotránkoztató gondolat, de egy perszonális jóslat (például álomjóslat) megtörténte nem az. Az ősi, orientális képzetekből merítő, Dionüszosznak, Anankénak és a dolgok örök visszatérésének hódoló „új felvilágosodás" képzete a XIX. század európai embere számára megbotránkoztató gondolat, de egy önfeláldozó aktus örömteli és igenlő megtétele nem az. Vagyis: a rítus felől értendő a mítosz, és nem fordítva. Az autochton ítélkezés formalizmusának és univerzalizmusának alapja nem logikai, hanem hermeneutikai, következésképp ez az önítélkező eljárás – amennyiben erkölcsi konzekvenciái felől nézzük – egy *hermeneutikai formáletika* alapművelete.

– 8.

Az autochton ítélkezés filozófiai példái, a modern fizika terminológiájával élve, fölöttébb „nagy érzékenységű" műveletrendszerek, úgyszólván hajszál híján értelmetlenek. Hiszen elég, ha a filozófiai-mitikus (egységet alkotó és láttató) fantázia hiányzik, vagy ha a játszmába való belebocsájtkozás bátorsága illan el, és máris értelmét veszti az egész. Mármost lehet-e az autochton ítélkezés mint műveletsor leírását egyszerűbb alakra hozni? Legyél *A*, aki éppen egy *x* – szándékolt tett, élethelyzet, „sorspillanat" stb.

– előtt állsz. Ez a praxis-kontextust megnevező feltétel. „Gondold bele magad” az abszolút-osztatlan szabadságú és felelősségű *C* pozícióba. A szituatív önhiposztázis az első azonosítás, mely a műveletsoron belül megtörténik: *A*=*C*. Az ítélkezés során ennek az azonosításnak megfelelően próbálsz ítélni *x*-ről. Csakhogy látnivaló volt, hogy az autochton ítélkezésnek közvetlenül mégsem ez az *x* a tárgya. Ennek megítélése csupán hozadéka (közvetett tárgya) egy olyan ítélkezésnek, amely voltaképpen nem megismerni akar valamit, hanem meg akar bizonyosodni valamiről. De miről? Nem azért van szükséged megbizonyosodásra, hogy megtudd, vajon a nálad lévő letétet eltulajdonítani helytelen-e, avagy a mindentudó istenek pózában tetszelegni bűn-e, mint ahogy arról sem kell magad számára bizonyosságot szerezned, hogy vajon az éppen-leendő élet-pillanatod örömteli-e számodra vagy sem, mert mindezeket tudod magadtól is. A példákban felhozott szituációk mindegyikét eleve olyannak ismered, amilyen: bűnösnek, örömtelinek, helyénvalónak, gyötrelmesnek stb. Az ember arról akar megbizonyosodni, amit valamilyennek ismer, de nem tudja, hogy *valóban* jól ismeri-e. Az autochton ítélkezés során nem arról bizonyosodunk meg, hogy a praxis-kontextus adott eleme *(x)* jó-e, helyénvaló-e, nekünk tetsző-e stb., hanem arról, hogy valami tényleg fennáll-e, amit úgy tudunk, hogy fennáll, vagy hogy valami valóban megtörtént-e, amiről úgy tudjuk, hogy megtörtént. Félek, hogy az egyszerűbb formára hozás szándéka, ahogy az lenni szokott, meg fogja bosszulni magát: máris minden sokkal bonyolultabb, megint.

– 9.

Kezdjük most az azonosításnál: *A=C*. Belegondolod magad – egy merőben alaptalan képzet szerint – abba, hogy abszolút törvényhozó vagy, öröklétű sorsteremtő, daimón-istenséged meghallója. Kérdés, hogy ennek az azonosításnak a segítségével miről bizonyosodsz meg. Világos, hogy nem a praxis-kontextus adott eleméről *(x)* szerzel bizonyságot, de nem is önmagad *(A)* általában vett, egzisztenciális mivoltáról vagy értékéről. Megbizonyosodni valaminek a *valóságosságáról* lehet: fennállásáról, megtörténtéről. Egyetlen dolog tűnik olyannak, amiről úgy tudhatjuk, hogy megtörtént, holott ránk férne a megbizonyosodás ennek valóságosságáról, ez pedig maga a fenti azonosítás, az *A=C*. Ez első látásra ostobaságnak tűnhet, de talán nem az. Elgondolni magunkat bármilyen pozícióban el tudjuk, azonban e pozíciót egy megfellebbezhetetlen ítélet platformjaként *alapul venni* egy konkrét praxis-szituáció megítéléséhez már nem. Az alapulvétel megtörténtének valóságosságáról bizonyosodunk meg: arról, hogy itt és most magunkra tudtuk-e venni minden következményével együtt az ítélés abszolút és osztatlan terhét-szabadságát. – Abból érdemes kiindulni, hogy nem mérlegelő-latolgató szünkatatheszisz-ítéletről van szó, amely az *x* helyénvalóságát, elfogadhatóságát bírálja el, hanem oikeioszisz-ítéletről. Megtörtént-e az, ami által te magad lehetsz adott szándékod, élethelyzeted stb. kizárólagos bírája? Imputábilissá, fölróhatóvá vált-e számodra, hogy egy abszolút autoritású döntési pozíciót foglaltál el? *Elfogadtad-e*, hogy rossz ítéleteddel örök törvénytelenséget szentesítesz, örökkévalóan silány létezést (méltatlan sorsot) teremtesz, vagy hogy egy irántad jóindulattal viseltető daimón-istenséget sértesz meg, meg-

másíthatatlanul? Az autochton ítélkezés egyedül erről jelent megbizonyosodást: *az vagy-e*, akivé gondolatban avattad magad. Ha nem az vagy, akinek látszol, meghalsz.

– 10.

Kérdés, még mindig az eljárás analízisénél tartva, hogy az oikeioszisz-ítéletből miként lesz ítélet a praxis-kontextus adott mozzanatáról, a konkrét tettről vagy szándékról. Itt, úgy tűnik, be kell hogy következzék egy második azonosítás, amely az első azonosítás (a szituatív önhiposztázis, $A=C$) valósága vagy valótlansága szerint vonja ítélet alá a szándékolt tettet, élethelyzetet, „sorspillanatot" stb. E második azonosítás szerint az x nem puszta eset, a maga múlékonyságában és következmény-nélküliségében, hanem egyfajta *végzés*, amely örök időkre szól és következményekkel terhes. A megítélendő x ettől még nem változik meg, csak (az adott processzus eljárásrendjének megfelelő módon) törvényerőre emelkedik: $x=x'$. Ha jól látom, az előre kiszámíthatatlan, „alogikus" jelzés helye valahol itt jelöltetett ki a processzuson belül. Az eljárás logikája azt mondja: ha vagy annyira bátor, sőt vakmerő, és valóban bele tudod gondolni magad abba, hogy abszolút törvényhozó legyél, öröklétű sorsteremtő, daimón-istenséged meghallója, akkor szembesülj úgy adott szándékoddal, élethelyzeteddel, sorspillanatoddal, hogy az *rajtad múlva* esetleg éppen most válik egy örök törvénysértés elrendelésévé (Kant), egy alantassággal vagy örömtelenséggel beszennyezett örök sors végzésévé (Nietzsche), avagy szembesülj vele úgy, hogy a daimón-istenséged jelzése iránti figyelmetlenséged talán éppen most ejt örök sebet rajtad – miként a *Gorgiasz* végítélet-mítoszában áll: a lélek testén – a más kárára elkö-

vetett igazságtalanságod örök bélyegeként, amely alapján majd megítéltetsz (Szókratész). A játszma elve: ha nem tetszik magadat ilyen fenyegető következmények hordozójának tekintened, akkor ne is formálj igényt rá, hogy önmagad kizárólagos autoritású, *szabad* bírájának szerepében tetszelegj. Mindez azt jelenti, hogy ennek a két azonosításnak *(A=C, x=x')* kizárólag egymásra vonatkoztatottan, processzus-immanensen van értelme, és voltaképpen egyazon önítélő aktus két oldalát jelentik: színét és visszáját.

– 11.

Még egyáltalán nem világos, hogy minek szól a megbizonyosodás. A kiindulásunk legyen az, hogy a döntést egy oikeioszisz-ítélet hozza (ami sajátunkként vesz jónak-üdvösnek valamit), és nem egy szünkatatheszisz-ítélet (ami a helyesnek-igaznak szóló jóváhagyásunk megadására hatalmaz fel). Ez fontos. Különben könnyen tűnhet fel az egész eljárás olyan színben, hogy megítélési gyakorlatként hasznosan és egyszerűen alkalmazható. (Egy rítus nem „hasznos".) Tanulságos ugyanis, hogy milyen élességgel, mennyire distinkt módon exponálódik az autochton ítélkezés egyes filozófiai példáiban a megfontolás *tárgya*. Végül is: mit jelent a praxis-kontextus jelenléte? Szókratész a daimón jelzéséről mindig úgy emlékezik meg, hogy amikor ilyesmiben része volt, akkor az rendre valamely *konkrét* szándéka, éppen megteendő cselekedete letiltását követelte. (Ellenpont: Szókratész általában vett bölcs mivoltáról a híres delphoi jóslat ítélt, nem ő.) Csakhogy nem világos, hogy ha nem visszaemlékezve tekintjük ezt a kontextust, hanem *előre* pillantva, akkor mi lenne az, aminek esetről esetre a megfontolás (*pro*airészisz) látóterébe kel-

lene kerülnie. Kant kezdetben (az *Alapvetés*ben) még azzal hitegette magát, hogy a kategorikus imperatívusz képes lesz a maximák megítélésével valamennyi konkrét cselekvési szándék bírájává lenni, ám – ahogy az a problématörténetből kiviláglott – az ítélkezés valójában az éppen adott szándékot kísérő (és ezért mindig konkrét, eseti) erkölcsi érzület felett történik meg, és nem a maxima felett, ami egyébként, elv lévén, nem is lehet más, mint absztraktum. Nietzschénél szintén nem tisztázott a megítélendő tárgy konkretizálhatósága a praxis-kontextuson belül. Van, amikor a megítélést elindító kérdés mintha konkrétan célba venné életünk adott mozzanatát és szereplőjét („mindennél és mindenkinél a kérdés: akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor", *A legnagyobb nehézkedés*), de van, amikor az affirmáció kihívása mintha sokkal általánosabban tenné kérdésessé, hogy valódi habitusunknak vagy kedvünknek megfelelő életet élünk-e. *Mit* ítél meg tehát az autochton ítélkezés, ha nem általában önnön mivoltunkat, sem konkrétan az adott szándékot? Ez a hermeneutikai formáletika mint eljárás követhetőségének kulcskérdése.

– 12.

Egy pszeudoszakrális horizont kényszerítő erejét igénybe vevő megbizonyosodás: ilyennek akkor van értelme, ha valamit más módon *megtudni* nem lehet. A megbizonyosodás aktusa az, ami dönt. Valamiről kiderül, hogy van-e vagy nincs, megtörtént-e vagy sem: ez teszi eldöntötté, hogy megfontolásunk miként ítél arról, ami éppen előttünk áll. Mi volna az, ami csak ilyen *megrettentő* módon tudható meg? Hogy „Tényleg az vagy-e…" – de micsoda? Mert kétségtelen ugyan, hogy a szituatív önhiposztázis megtör-

ténte, ennek a félelmetes fölhatalmazottságnak a ráruházása magunkra, a szigorú játékszabályok valódi elfogadása, tényleges alapulvétele az egyetlen elképzelhető *realitás*, amely bizonyosságszerzésre adhat módot, ám az erről való megbizonyosodás mégis csupán jele valaminek. Megtudni biztosan nem azt akarjuk, hogy valóban minden ízünkben át tudjuk-e érezni, minden következményével együtt képesek vagyunk-e belátni, mit jelent sorsteremtő istenségnek, abszolút erkölcsi törvényhozónak lenni, vagy olyannak találni magunkat, akiben egyenesen egy nekünk rendelt daimón-istenség szava visszhangozhat. Egyszóval, nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy megvan-e a kellő tehetségünk egy ilyesfajta átlényegüléshez. – A rítus megelevenítés: újra és újra megidézi az istenség megjelenését egy kultuszközösség körében és egyszersmind megidézi az istenség áldást vagy kárhozatot hozó, elrendelő tettét, azaz végzését is e közösségre nézve. Az autochton ítélkezések a megfontolás rítusai. (Kölcsön vettem Aiszkhülosz sorait – a metafizikus bizonyosság Klütaimnésztra-árnya úgy figyelmezteti a gyilkos indulatú, de saját akaratában mégsem bizonyos antimetafizika Oresztészét, hogy „az elme szemmel tündököl, ha álmodik, s halandók sorsa nappal meg nem látható". Ellenben miféle álmok lennének, amikkel a tudottan *alaptalan* – veszendő – *bizonyosság* tündökölne? Talán Kronosz álmai volnának, vagy amiket ekként hirdetnek ki a démonok, amikor a legfontosabb kérdésekben jóslatot adnak az embereknek.[36] A megfontolás rítusaiban talán a variabilitást hozó idő és az invariáns bizonyosságot ígérő ítélkezés képzete vetül egymásra.)

[36] „Kronosz egy barlangban fekszik, amit aranylóan ragyogó sziklák vesz-

– 13.

A megbizonyosodás szignuma nem egyenlő a megfontolás voltaképpeni tárgyával, amelyről most ezen a módon, az autochton ítélkezés révén meg akarsz bizonyosodni. De mit tudhatsz meg így? Kantnál a transzcendentális ítélkezés gondolata hozzásegíthet, hogy megtudd, vajon tényleg nem engedsz-e még kivételképpen sem önnön méltóságodból és erkölcsi intaktságodból – amit oly szívesen hiszel tulajdonodnak –, miközben az éppen megteendő cselekedetedre rászánod magad. Nietzschénél a visszatérés-gondolat hozzásegíthet, hogy megtudd, vajon tényleg az örökkön szenvtelen sors, a rajtad is áthullámzó keletkezés minden ressentiment-tól és öncsalástól mentes, minden morális köteléktől eloldozódott, *tehát* önzetlen „szeretője" vagy-e (amor fati) – ahogy azt egyébként szívesen hiszed magadról –, miközben életed leendő sorának igenlő módon átadod magad. A szólító, jelzést adó daimón szókratészi gondolata hozzásegíthet, hogy, miközben egy cselekedet megtételére készülsz, megtudd, vajon tényleg olyan athéni vagy-e, aki inkább maga szenvedi el az igazságtalanságot, mintsem hogy elkövesse – ahogy azt egyébként szí-

nek körül. Az álmot Zeusz bocsátotta rá, hogy így bilincselje meg. A szikla csúcsáról madarak röpülnek be, és ambrósziát visznek neki, s az egész szigetet finom illat tölti meg, amely a sziklából mint forrásból árad szét. A daimónok gondozzák és ápolják Kronoszt, hiszen ők még abból az időszakból barátai, amikor az istenek és emberek királya volt. Ezek a daimónok maguktól is képesek jóslatot mondani, de a legnagyobb dolgokat illetően, a legfontosabb kérdésekben lejönnek, és úgy hirdetik ki a jóslatot, mint Kronosz álmait. Mivelhogy mindent, amit Zeusz elhatároz, azt Kronosz előre megálmodja. Lelkének titáni indulatai és mozgásai merevvé teszik mindaddig, amíg ezt az álom meg nem szünteti, királyi és isteni lényege önmagától meg nem tisztul, vegyítetlenné nem válik." Plutarkhosz: *Szókratész daimónja*, 51. o.

vesen hiszed magadról. A megfontolás rítusaival (már ha vad, khthonikus, megrettentő erejük miatt valóban rítusként működnek) megbizonyosodhatsz arról, amit másként megtudnod nem lehet. Arról, hogy tényleg az vagy-e *itt és most*, éppen-leendő „sorspillanatoddal", éppen-megteendő szándékoddal szembesülve, aminek hiszed magad. Hogy ezt miért nem tudhatod meg másképpen? Mert akkor csak azt „tudnád meg", amit magadról hiszel: amit hinni tudsz és akarsz. Ellenben, hogy mi a *saját* autochton ítéleted végzése, azt nem *magad* döntöd el.

– 14.

Az autochton ítélkezés mint eljárás olyan, mint egyfajta racionális rítus, legalábbis a jelenséget egyelőre így látom értelmezhetőnek. A temérdek bizonytalanság ellenére annyi mégis világosan látszik, hogy az eljárási feltételek listája nem teljes. Egyrészt hiányzik belőle az előzetesen meglévő, akár hallgatólagosan elfogadott, akár valamilyen szinten tudatosult és vállalt önkép, amely azt mutatja meg, hogy az eljárás gyakorlója önmagát normatív értelemben *miként* azonosítja, milyen embernek ismeri – rendkívülinek, hétköznapinak, becsületesnek, lázadónak, jámbornak, istentelennek stb. Ez a feltétel, a prekonceptuális önazonosításé, triviális (ezért is nem tűnt fel a hiánya), mindenki megteszi ezt valamilyen szinten és formában. Egy ilyen, normatíve értékelő önkép nélkül, bármennyire implicit és kevéssé tudatosult legyen is az, nincs kiindulópontja és nincs tétje a megbizonyosodásnak, hiszen az autochton ítélkezés a szándékolt tett vagy leendő élethelyzet megítélésén keresztül valójában ennek az önképnek a hitelességét teszi próbára – itt és most. Az autochton ítélkezés játszmá-

ját csak az tudja játszani, akinek magáról megbizonyosodván *van* mit vesztenie. Másrészt az is hiányzik a feltételek közül, hogy a processzus gyakorlója számára valamit feltétlen érvény illessen meg. Első látásra nem magától értetődő, hogy az autochton ítélkezés kondíciói között jelen legyen az érvényfeltétlenség. Vannak-e olyan minőségek (értékek), amelyeknek az érvénye az autochton ítélkezés filozófiai példái számára kikezdhetetlen (ha teoretikusan nem is, de magán az ítélkezés processzusán belül)? A magam részéről ilyennek látom a transzcendentális ítélkezésen belül az erkölcsi intaktságot (a méltóságot), a visszatérés-gondolaton belül az örökkévalóság relativitásának képzetére nyílt „élet-perspektívát", a dionüszoszi pesszimizmust (az amor fatit), a daimón-gondolaton belül pedig az istenfélelemmel kísért igazságosság-tiszteletet és határtudatot. Tegyük fel, hogy valaki ezek érvényét indifferensnek tekinti. Miként tűnne fel így számára az autochton ítélkezés eljárása és hogyan bocsájtkozna bele? Nem hiszem, hogy ne tudná belegondolni magát valamilyen abszolút ítélőbírói pozícióba. Ám azt sem hiszem, hogy ez több lenne számára, mint egy gondolatkísérlet. Kétlem, hogy megbotránkoztatná az önhiposztázis abszurditása. Nem vitás persze, hogy gondolatkísérletként nemcsak hogy felfogható, de *imitálható* is az autochton ítélkezés eljárása. De ennek imitálója valamivel szemben értetlen kell hogy maradjon. Mert még ha fel is fogná, hogy most egy olyan művelet mintájára ítéli meg magát (áldozat, eskü, jóslás), amelynek szakrális súlya egykor felmérhetetlenül nagy volt, az már semmiképpen sem lenne világos előtte, hogy miért éppen egy törvényhozói, sorsteremtői vagy jóslatkérői pozíció kell hogy legyen az a szituáció, amelybe bele

kellene gondolnia magát. Sem azt nem értené, hogy miért kell így eljárnia, sem azt, hogy ebben mi a félelmetes. Akinek nem feltétlen az erkölcsi törvény, azt nem is rémítheti meg, hogy magát abszolút törvényhozóként lássa. Akinek nem feltétlen az amor fati, az nem is szörnyedhet el annak fatalitásától, hogy sorsteremtőként kell magára tekintenie. Akinek nem feltétlen az isteneknek határt szabó, a halandók felett törvénykező sorsistennők autoritása, azt nem is reszketteti meg a lehetőség, hogy a kérlelhetetlen ítélkezők egyik törvényszolgája figyelemmel kíséri őt és jelzést adhat neki. Az autochton ítélkezés azonban minden, csak nem gondolatkísérlet.

2. RÉSZ

A DISTINKCIÓKRÓL

– 15.

Az autochton ítélkezés mint filozófiai eljárás minden lehetséges megvilágításra rászorul. Már csak azért is, mert egyelőre sokkal világosabb, hogy mi játszódik le benne, mint az, hogy mi történik meg általa. Vannak példák, filozófiaiak és nem-filozófiaiak egyaránt, amik ebben a megvilágításban segítségünkre lehetnek. Az első megfontolandó párhuzam az az önregulatív (lelki)gyakorlat, amelyet Athanasziosz püspök jegyzett fel Szent Antalról szóló híres életrajzában: „Ha figyelünk majd arra, amiről most szólok, bebiztosíthatjuk magunkat a bűn ellen. Ragadjuk meg és írjuk le mindnyájan lelkünk minden rezdülését és mozdulatát, mintha csak kölcsönösen meg akarnánk egymással ismertetni azokat. Biztosak lehetünk abban, hogy a felismerésükből adódó szégyen miatt elkerüljük a bűnöket, és kiűzünk szívünkből minden bűnös szándékot. Ki szeretné, ha vétkezés közben meglátnák, s ki nem igyekszik elhazudni vétkét, ha rajtakapják? Tanúk előtt soha nem paráználkodnánk. Ha tehát leírjuk minden gondolatunkat, mintha csak el kellene egymásnak mondanunk azokat, könnyebben megtartóztatjuk magunkat a tisztátalan gondolatoktól, mert szégyelljük, hogy ismertté válnak. A szerzetestársunk tekintetét helyettesítse az írás: írás közben szégyenkezve, mintha valaki éppen figyelne bennünket,

megőrizhetjük magunkat a rossz gondolatoktól. Ha így figyelmezzük magunkat, megzabolázhatjuk a test vágyait és kijátszhatjuk az ellenség minden ármánykodását."[37]

– 16.

Ez az önreguláció meglepően sok vonásban emlékeztet az autochton ítélkezésre. Érdemes számba venni a párhuzamokat. (1) Processzusról van szó, amely meghatározott lépések megtételét írja elő, (2) egy olyan önpróbatétel keretében, amelyet (3) elvileg bárki elvégezhet. (4) Szerepel benne, méghozzá az eljárás kulcsmozzanataként, a szituatív önhiposztázis. Minthogy a mindent lejegyző „automatikus írás" a szerzetestársak tekintetének *helyettesítője* lesz, a processzus gyakorlója akként tekint magára, mint akinek gondolatai, mihelyt feltámadnak benne, azonnal transzparensekké válnak mások számára. A rejtett, bűnös gondolatok képzeletben úgy kapnak nyilvánosságot a szerzetesközösség színe előtt, mint „tanúk előtti paráználkodások". Párhuzamot jelent még (5) a praxis-kontextus jelenléte, hiszen a gondolatok vizsgálatában rendre eseti megfontolásról és regulációról van szó. Továbbá az eljárás leírása megengedi, hogy (6) a szégyenkezésben kifejeződő jelzést egyértelmű módon (igenként vagy nemként) foghassuk fel, miként azt sem zárja ki, hogy (7) a jelzés folytán világossá vált döntést akár kategorikus hatályú ítéletnek tekintsük. Nem vitás végül, hogy párhuzam van (8) a prekonceptuális

[37] Idézi Michel Foucault: Megírni magunkat, ford. Kicsák Lóránt, in Uő: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1999, 331. o. A szöveget egy ponton Vanyó László fordítása alapján módosítottam, vö. Szent Athanasziosz: Szent Antal élete, in *A III–IV. század szentjei*, Jel Kiadó, Budapest, é. n., 90. o.

önazonosításban is, hiszen az eljárás eleve olyanokhoz szól, akiknek magától értetődik, hogy gondot viseljenek lelkük üdvéért, mert életük Isten szolgálatára rendeltetett számukra. Első látásra, úgy tűnik, egy mozzanatban van eltérés az Athanasziosz-példa és az autochton ítélkezés között, az érvényesség-feltételben. Szent Antal szerzetestársa vagyok: a magam gyakorolta eljárás képzeletben másokra tekint, hogy ez az éber figyelem és a sarkában járó szégyen megóvjon a mindig körülöttem ólálkodó gonosz csábításától. E reflexióban ott munkál az az evidencia, hogy van egészséges, normális, ép, Istennek tetsző lelkület, és eredendően valamennyiünké az. Hiszen ha ez a meggyőződés nem lenne fundamentális, hogyan is hagyhatnám jóvá *előre*, hogy az engem környékező gonosz ellen bízvást hagyatkozhat képzeletem másokra, a barátok közösségére, akik külön-külön ugyanúgy gyarlók és esendők, mint én vagyok. Amikor rájuk merek hagyatkozni, akkor együttességükben bízom. Az együttességük iránti előlegzett bizalmamról azonban tudnom kell (ha már ismerném a kanti különbségtételt generalitas és universalitas között), hogy az a normalitásba, általánosérvényűségbe vetett hit evidenciáján nyugszik, amely *egyben* szavatol az isteni parancsolatok feltétlen érvényéért is. Az autochton ítélkezésnél ellenben nincsenek jelen mások, és nincs érvénye semminemű normalitásnak.

– 17.

Az Athanasziosz-példa azért tűnik értékesnek, mert talán közelebb vihet az autochton ítélkezésben rejlő feltétlenség-mozzanat és az eljárást átható (pszeudo)szakralitás megértéséhez. Mihez folyamodik hát a fenti ítélő gyakorlat

végső instanciaként? A válasz nyilvánvaló: egy elgondolt nyilvánossághoz fordul, amelyet a szerzetesek közössége alkot. Pontosabban szólva, a szerzetesi *publicitasszal* együtt elgondolt ítélőerőhöz folyamodik. Minthogy ez a nyilvánosság kizárólagos autoritású, a helyettesítő aktus révén („szerzetestársunk tekintetét helyettesítse az írás") a leírandó gondolatok, amelyek ily módon, kerülő úton ez elé a fórum elé bocsáttatnak, szigorú öncenzúra alá fognak esni. A döntéshozó a szégyenérzet jelzése. Mindez világos. Csakhogy mi a különbség abban, ha egy számunkra kizárólagos érvényű normaközösség nyilvánossága elé képzeljük valamely szándékunkat, gondolatunkat, vagy ha a feltétlen törvényhozó szerepébe képzeljük bele magunkat (Kant módján), és aztán így ítélkezünk, a lelkiismeret transzcendentális törvényszéke nevében? Ez a kulcskérdés. – Kantnál egyébként felbukkan az Athanasziosz-példa paradigmatikus megfelelője: az ún. „külső próbakő" ítélete (amelyről a Bevezetésben már említést tettem). Olykor az is elég, hogy visszatartson minket valamilyen meggondolatlanságtól, netán erkölcstelenségtől, mondja erről az eljárásról Kant, ha gondolatban valamely szándékunkat a nyilvánosság elé bocsájtjuk előzetesen: a nyilvánosságra kerülés puszta gondolatától való húzódozásból vagy elszörnyedésből tudni fogjuk, hogy szabad-e megtennünk, amit akarunk, vagy sem. Alaposan meggondolandó ugyanakkor, hogy a kanti külső próbakő eljárása, jóllehet elveit tekintve nagyjából megfelel az Athanasziosz-példának, egyáltalán nem operál a szégyenérzet jelzésértékével.

– 18.

Azt kell meggondolni, hogy miként tételezheti magát az ember az Athanasziosz-példában (külső próbakő) és az autochton ítélkezésnél (belső próbakő). Világos, hogy az első esetben az ember egy számára *ismert* publikum elé képzeli el magát, és annak képzeletbeli ítéletét előlegzi. A regulatív mozzanatot, amelyet a megszégyenülés eshetősége fejez ki, az adott nyilvánosságra jellemző – látens vagy manifeszt – elvárások előzetes ismerete teszi lehetővé. Normalitásként ismerjük el az elvárások bizonyos körét, autoritásukat meg sem kérdőjelezzük, és tudjuk, hogy akik ezeket képviselik (beleértve magunkat), azok érvényesíteni is akarják őket egy adott cselekedettel, gondolattal, szándékkal szemben. Tudjuk, tudni véljük, hogy mi botrányos, mi szégyenteljes, mi illetlen, mi nem vall ép észre stb. Amikor a külső próbakő esetében ítélőképességünk a másokban (is) megnyilatkozó normalitásra hagyatkozik, akkor voltaképpen egy *kanonikus* öntudatra rekurrál, amely számára evidencia, hogy a morál és az ész ítéleteinek létezik „helyes használata".[38] Athanasziosznál ezt a kanonikus ítéletet teszi manifesztté a szégyenérzet. Éppen ezért a szégyenletesség érzése nem annak belátásából fakad (tehát nem is annak a jelzése), hogy a gondolat vagy szándék mennyiben vállalható sajátunkként, hanem egyszerűen azt fejezi ki, hogy valami nem helyes, *minthogy* nem normális. Ebből következően itt egy álláspontra, tettre, gondolatra vonatkozóan a „sajátom-e?" kérdése helyén voltaképpen a „helyes-e?" kérdése áll, vagyis az oikeioszisz-ítélet helyén a szünka-

[38] Vö. TÉK 599. o. A kánon fogalmát a kanti értelemben használom: bizonyos képességek „helyes használatát" vezérlő a priori elvként.

tatheszisz-ítélet. Ellentétben az autochton ítélkezéssel itt az introspekció nem ama kérdezés jegyében áll, hogy el tudod-e ismerni magadat abszolútum-képesnek adott tetted, szándékod vonatkozásában, hanem hogy figyelmetlenséged enged-e kisiklani téged az evidensen *helyes* normalitásból, annak általános érvényéből. Nem egy sajátos norma hatálya alól von ki téged (akkor már egy szabály alterálhatóságában gondolkodnál), hanem a normalitásából.

– 19.

Ha azok a Nílus-parti szerzetesek, akik Szent Antal önregulációs ötletének címzettjei voltak Athanasziosz szerint, aggódtak is, vajon külön-külön felismerik-e, ha bűnös gondolatuk támad, abban viszont bizonyosnak kellett lenniük, hogy a szerzetestársak közössége mint *publicitas* képes a gonosz kísértés felismerésére. Nem nehéz észrevenni, hogy az Athanasziosz-példánál az írás a szerzetestársak tekintetét helyettesíti, azon keresztül pedig Isten szemét, amely „mindent lát". Egy gondolat bűnössége mint abnormalitás mindig elbírált lehet a szerzetestársak tekintetét felidéző-helyettesítő írás révén, hiszen ez a figyelem közvetett módon a legfőbb autoritás, az Úr földi képviseletét jelenti. A felrémlő iszonyodás a bűnös gondolattól a normalitás iszonyata az abnormalitástól, vagyis az ítélő figyelem a normalitás sérelmére preformált. Ezért helyénvalónak tűnik a kanonikus önítélkezést úgy nevezni, hogy *autodox* (autodogmatikus) ítélkezés. Ennek során folyamatos önreflexiónkkal magunk tesszük manifesztté a normalitás számunkra evidens kánonját, e kánon sértetlenségét pedig magunk védjük meg az abnormalitásnak szóló tilalommal – egyfajta öncenzúrát gyakorolva – saját tettünk, szándé-

kunk, gondolatunk ellenében. Szemben az autochton ítélkezéssel, ahol nincs kanonikus öntudat és nincs publicitas. Persze, joggal kérdezhetnénk, hogy mire föl ez a leplezetlenül *kárhoztató* tónus az autodogmatikus ítélkezésről szólva, nem is beszélve az elnevezés kétségkívül pejoratív mellékzöngéjéről. Utóvégre, minden civilizáltság és nevelődés része, sőt feltétele, hogy elfogadunk és sajátunkká teszünk egy meglévő – magától értetődően, eredetileg „külső" – normarendet, hozzászokunk az együttélés fenntartása érdekében vagy egyszerűen belénövünk. Miért lenne baj, ha egy efféle, meggondolásra késztető eljárás hathatósabb benső figyelemre szoktatná az embert, és segítségére volna egy érzékenyebb és hitelesebb önreflexió kiművelésének? A kérdés nem költői – már ha nem hisszük, hogy minden norma és hatalom (autoritás) eredendően az ördög ármánykodása a szabad és öntörvényű lelkeken, akiknek állítólag van szerencsénk lenni, kivétel nélkül.

– 20.

Az autodogmatikus ítélkezés mint elnevezés annyiban leíró jellegű, hogy megjelöli azt, aki az ítéletet kizárólagos joggal meghozza (önmagunkat), s egyben utal egy kizárólagos érvényűnek és perdöntőnek hitt normativitásra, amely mint virtuális nyilvánosság az ítélet meghozatalának alapjául szolgál. Könnyű lenne azt mondani, hogy az autodogmatikus ítélkezés tekintélyelvű, a nyilvánosság ítéletét pedig úgy veszi biztosra, mint egy kinyilatkoztatást. Ez a sommás ítélet mégis elnagyolt képet adna erről a processzusról. Bizonyos értelemben ugyanis mást jelent Kantnál a nyilvánossá-tételbe „belegondoló" önítélkezési eljárás, mint Athanasziosznál, még ha a processzusok legfőbb

műveleti elvüket tekintve hasonlóak is. Kant azt mondja: még mielőtt valamely igaznak hitt és éles elménket dicsérni hivatott nézetünkkel előhozakodnánk, érdemes magunk elé képzelni az „eszes lényeket", és elképzelni, hogy nézetünket előadjuk nekik. Ez a virtuális nyilvánosságpróba (külső próbakő) olykor igen hasznos, mert alkalmazásával még idejében sikerül kiütköztetni nézetünk felületességét, elsietettségét, gondolathibáját stb. Mit mond ezzel szemben Athanasziosz? Kísérd állandó figyelemmel gondolataidat, vágyaidat stb. egy virtuális nyilvánosságpróba révén (folyamatos lejegyzésükkel helyettesítvén a szerzetestársak – és az Úr – kérlelhetetlen tekintetét), és figyeld meg, hogy szégyenérzeted melyeknél jelzi, hogy bűnösök. Így saját erődből is meg tudod tartóztatni magad tőlük, mert észlelni fogod a téged környékező gonoszt, és ellent tudsz állni neki, erőt merítvén abból, hogy megszégyenülésed gyenge voltod ellenére is még idejében felismerteti veled a rosszat. Kant eljárásának kiindulópontja az, hogy „több szem többet lát" (a publicitas mint külső autoritás viszonylagos érvényessége), Athanasziosé viszont, hogy „Isten szeme mindent lát" (a külső autoritás kizárólagos és abszolút érvényessége). De ez csak az egyik különbség, és nem is a legfontosabb. Athanasziosz a magunk lelki üdvéért is gondot viselő *külső* autoritásnak, a normalitás érvényének való megfelelést a szégyenérzeten keresztül teljességgel *bensőként* fogja fel, a lelkiismeret kérdésévé teszi. Kant ellenben csak annyit mond, hogy nem árt belegondolni, miként érthetik mások azt, amit mondani szeretnénk, vajon lesz-e számukra értelme, egyáltalán követhető lesz-e stb., ezt a megfontolást azonban külön tartja a lelkiismeret és a szégyen kérdésétől. Athanasziosznál, merőben

archaikus módon persze, nem az *animát* teszi mérlegre a kanonikus önítélkezés, hanem a *spiritust*, és nem is az egyes személyre *(personára)*, hanem inkább egy általános szubjektumra, a szerzetestársak közössége alkotta egyetlen „testre" gondolva. Athanasziosz szerzetese, miközben lejegyezni akarván bűnös gondolatát mégis visszaretten tőle, e közös *corpus* sérelmére figyel fel, amelyet itt és most éppen maga okozna. Vagyis az autodogmatikus eljárás kemény próbatételén keresztül arra tanítja meg önmagát, hogy sajátjaként érezze át a közös sérelem súlyosságát, amely mindannyiuk szégyene: a vereséget a gonosztól. Megtanulja, hogy ez a súly, a közös szégyen súlya adjon nyomatékot megfontolásának.

– 21.

Abban azért mégsem vagyok biztos, hogy mindez „merőben archaikus" lenne. Hannah Arendt az Eichmann-perről szóló művében idéz egy különös formulát, amely Hans Frank 1942-es könyvéből *(Die Technik des Staates)* származik: „Cselekedj úgy, hogy azt a Führer jóváhagyja, amennyiben tudomást szerezne róla." Arendt ezt annak kapcsán eleveníti fel, hogy Eichmann Kantra hivatkozik, *A gyakorlati ész kritikájá*ra, és egyfajta „házi használatú kategorikus imperatívuszról" beszél.[39] Az most mellékes, hogy Eichmann-nak fogalma sincs arról, mit mond Kant a kategorikus imperatívusszal. (Házi használatú Kant-szentenciát keresve egyébként érdemesebb lett volna *Az erkölcsök metafizikájá*t felütnie: „Ha valaki féreggé teszi magát,

[39] Idézi Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*, ford. Mesés Péter, Osiris, Budapest, 2000, 158. sk.

ne siránkozzon utólag, hogy rátaposnak.”) Ami ellenben nem mellékes, az az, hogy meg lehet-e mutatni világosan és egyértelműen, miben különbözik *elvileg* a kategorikus imperatívusz Hans Frank-i, pervertált formája az autochton ítélkezés eljárásától, beleértve a kanti transzcendentális ítélkezést. Úgy is kérdezhetem: miképpen lesz egy méltóság-formulából lakáj-formula? „Cselekedj úgy, hogy azt a Führer jóváhagyja, amennyiben tudomást szerezne róla.” Ez a formula (nevezzük Führer-imperatívusznak) kétségkívül alkalmas, hogy egy regulatív önítélkezési processzus indukálója és hordozója legyen. Az eljárás leírását így lehetne megadni röviden: egy adott szándék vagy cselekedet véghezvitele előtt meg kell fontolni, hogy az elnyerné-e egyúttal a Führer beleegyezését is. Az illetőnek tehát számot kell vetnie azzal, hogy szándékolt tettéhez mit szólna a Führer, és ehhez valamilyen módon bele kell gondolnia magát a Führer pozíciójába. Ezáltal válik eldönthetővé számára, hogy saját lépését jóváhagyhatja-e vagy sem. Két procedurális kérdés merül fel. 1. Ez a belegondolás vajon megrettentő próbatétel-e? 2. Valóban a Führer helyébe képzeli-e magát ennek az imperatívusznak a gyakorlója? Nézzük az elsőt. Megrettentő önpróbatételt jelent-e azt kérdezni, hogy a szándékolt tett vajon kedvére volna-e a Führernek, tetszésre találna nála, vagy éppen ellenkezőleg, haragra gerjedne tőle? A megrettenés mozzanata jelen lehet ugyan, de legfeljebb csak a meg nem felelés rémisztő következményének felidéződése folytán: mi lenne, ha a Führer megtudná, hogy akarata ellenében cselekedtem. Tovább megyek: ha valaki a Führer-imperatívusz érvényesítője, akkor nem is igazán arról van szó, hogy eredendően (saját akaratából) egy számára legfőbb autoritást képviselő

szubjektum kimondott vagy kimondatlan elvárásaihoz igazodik, hanem arról, hogy a Vezér *szavatolja* neki a normalitást, a „világ rendjét". Nem szolgálja őt, hanem úgyszólván általa van, különben semmi lenne. Nem szolga, hanem lakáj. Ez a lakájöntudat (prekonceptuális önazonosítás) adja normalitástudatát is: aki nem azonosul ezzel, az abnormális. Az egész világrend megsértőjét, felforgatóját, tagadóját látja benne, nem pusztán a normasértőt. És ahogyan egyetlen lakájt sem rettent meg, hogy belegondoljon, mi szokott kedvére lenni parancsolójának, úgy őt sem rettenti meg ez a fajta belegondolás. Vagyis a megrettenés szédülete, szemben az autochton ítélkezéssel, nem a szituatív önhiposztázis magaslatától fogja el őt, hanem az abnormalitás semmijétől.

– 22.

Ez egyben nemleges választ jelent az előbb feltett második kérdésre. Látható ugyanis, hogy az önítélkezés autochtonitásának értelmében itt nem lehet szó szituatív önhiposztázisról. A Führer-imperatívusz érvényesítője nem gondol bele az osztatlan szabadság és felelősség feltétlen pozíciójába. Itt csak egy lakáj ijeszt rá önmagára. Az autodox ítélkezésnél (és itt, a Führer-imperatívusznál is) jelen van az elvárási horizont projekciója, mégpedig helyességében meg nem kérdőjelezett módon van jelen: normalitástudatként. Az eljárás gyakorlója számára a *helyesség* eszméjét éppenséggel az képviseli, akinek a szeme elé képzeli magát, legyen az Isten vagy a Führer, netán az „ideális" észhasználó vagy az „ideális" szerzetes. A lényeg: tudnivaló, hogy ő (az) jó, helyes. Az autochton ítélkezésnél ellenben a démon az emberi jóval és rosszal szemben semleges a helyesség vagy

helytelenség értelmében: indifferens a normalitásra. Olyan, amilyennek Szókratész gondolja (amíg a platonikus Diotima, Erószról szólván, ki nem okosítja):[40] *se nem jó*, *se nem rossz*. Beleránt egy vad játszmába, ahol nem tudhatod előre, hogy ép bőrrel megúszod-e vagy sem. Mert az autochton ítélkezés játszmájának mintha éppen az lenne a tétje, hogy vajon rá tudsz-e tekinteni magadra úgy, hogy ne sandíts egyszersmind bőröd épségére is (az ígért, sőt *szavatolt* megdicsőülésre). Az autochton ítélkezés próbatételében, tanúsítási aktusában nincs normalitástudat szavatolta biztonság. Ez az eljárás azt mondja: tanúsítsd adott szándékod, tetted, életpillanatod megerősítésére vagy cáfolatára, hogy mit akarsz – biztosan *ezt* a tett-mozzanatot akarod-e, hogy maximája törvényesüljön (Kant), biztosan *ezt* a létezés-mozzanatot akarod-e, hogy örökre létesüljön (Nietzsche), biztosan *ennyi* istenfélő figyelmet szánsz-e szavaidra és tetteidre, mint amennyiben most részesíted a sorsistenek törvényszolgáját, saját daimónodat (Szókratész). Mindent egybevetve tehát az autodogmatikus ítélkezésnél, akár ésszerű alakját vesszük (mint a kanti „külső próbakő"), akár a Führer-imperatívusz bornírt lakáj-formuláját, eredendően jelen van a javunknak tudott normalitás. A magunk normalitásának biztos referenciapontja személyesül meg – „külsőként" – az aktuális megítélés-processzusban. Az autochton ítélkezésnek ellenben mások az eredendő és biztos tudattartalmai.

[40] Avagy, amíg a *Lüszisz*ben („elkomorodván") hátat nem fordít addigi felfogásának. Vö. Platón: *A lakoma* 201e, 202a és *Lüszisz* 218c.

– 23.

Az autochton ítélkezés nemcsak az autodogmatikus-kanonikus ítélkezéstől különbözik. Eltér egy másik, nagy múltú önítélkezési módtól is, amelyet *autopoiétikus-egzisztenciális* ítélkezésnek nevezhetünk. Ennek elve következőképpen adható meg a legrövidebben: önmagamat megteremteni – önmagam választása által. Filozófiai alappéldájának kettőt tekintek, a pamphüliai Ér látomását Platónnál, *Az állam* végén, illetve az Ábrahám-példázatot Kierkegaard *Félelem és reszketés*ben. Mindkettő metanoia-aktus: az első – egy bizonyos „életminta" melletti döntésen keresztül – a *sorsválasztásé*, a második az abszurd melletti döntésen keresztül a *hitválasztásé*. Mindkét aktus kulcsmozzanata a választásban rejlik: magamat választani valaminek. Hogy egy harmadik példát is említsek napjainkból: Heller Ágnes, aki az egzisztenciális ítélkezés kérdését behatóan vizsgálta és etikájának alapjává tette, ezt a választást a maga részéről abban a megfogalmazásban konceptualizálja, hogy „magunkat *jónak* választani". Ami ezekben a filozófiai példákban már első látásra fontosnak tűnik az autochton ítélkezéstől való eltérésük szempontjából, az az, hogy itt az ember egésze, mivolta, egzisztenciális teljessége ítéltetik meg. Mintha a teljes *életkeretnek*, az egzisztálás fundamentumának megválasztásáról lenne szó a platóni biószválasztásban éppúgy, mint a megélt hit Ábrahámról szóló példázatában (és ugyanígy a helleri „egzisztenciális választás" formulájánál is). Az autochton ítélkezésnél viszont nincs értelme mivoltunk egészének megfontolásáról és megítéléséről beszélni. Még kevésbé ennek választásáról.

– 24.

Az egzisztenciális önítélkezés elkötelezettje azért híve (hívője) ennek a választás-gondolatnak, mert úgy *hiszi*, hogy élete „alapjának" megválasztásával maga teremti meg önmagát. Az autopoiétikus aktus, a hitválasztás aktusa mintegy új életre hívja. Új és főleg *más* életre. Látszólag az egzisztenciális ítélkezés alanya mindenekelőtt ítélni akar: meg akarja ítélni önmagát, mégpedig eleve az újjászületés követelése felől. De minthogy eleve tudja az ítéletet (még ha azt nem is, hogy miként tudna annak magára nézve érvényt szerezni), ezért számára *lezárt* kérdés az, ami az autochton ítélkezésben *nyitott*. Eleve tudja, hogy más életre kell születnie: nincs kétsége (addigi) életének semmisségéről. Sőt, azt is tudja, hogy ez a semmisség mégsem volt hiábavaló. Épp arra „kellett", hogy maga teremtsen, hogy újjáteremtse önmagát. Csak ezért és ennyiben ítél: a sorsfordító autopoiészisz célzatával. Az egzisztenciális önítélkezés gondolatának lényege tehát éppen hogy nem maga az ítélkezés, hanem az egészében vett életfundamentum alterálhatóságának, az egzisztencia-választás *lehetőségének* hihetővé tétele, akár a mitikus megvilágítás, akár a példázatos érvelés nyelvén. S mivel az ítélkezés nem döntő mozzanat benne, ezért nem is lehet meghatározó számára az, ami az autochton ítélkezésben kérdéses: a megbizonyosodás. Az autochton ítélkezés azt mondja, hogy tekints rá életed *mostani* darabjára (tettedre, szándékodra, helyzetedre), és ennek egyedi, konkrét valóságosságán keresztül próbálj meg bizonyosságot szerezni arról magad előtt, hogy tényleg az vagy-e itt és most, aminek általában szívesen hiszed magadat. Ezért, mélyebb értelemben véve, az autochton ítélkezés voltaképpen ellentéte az autopoiétikus-egzisztenciális

ítélkezésnek. Az előbbi egy olyan kérdésességben mozog, amit az utóbbi már lezárt azzal, hogy tudja (tudni véli), milyen is az ember, ő maga, életével együtt, „úgy, ahogy van", tehát egészében véve. Az autochton ítélkezés szókratészi daimónja – szemben a birtokolni vélt egzisztencia-tudással, Platón „megokosodott" daimónjával – e kérdésben tudatlan. Azt mondaná, ha képes volna beszélni: Ne tudd biztosan, hogy *en bloc* mi vagy és még kevésbé, hogy mit ér az életed, mert biztosan tudni – pontosabban: bizonyosságnak tekinteni – csak mást tudhatsz (már ha azt valóban mered tudni). Csak azt tudhatod, hogy *most*, szigorú feltételek között *megtörtént-e* részedről ennek az előzetes tudásnak a hitelesítő próbája vagy sem.

– 25.

Mi az, hogy „már ha azt valóban mered tudni"? Egyáltalán van-e értelme a kanonikus (autodox) és az egzisztenciális (autopoiétikus) önítélkezés, illetőleg az autochton ítélkezés kapcsán különböző kockázatról beszélni? Az első kettőre nézve vitathatatlannak látszik a kockázatbeli eltérés. Való igaz, „életmintát" vagy hit-talapzatot választani kétségtelenül nagyobb kockázattal jár, mint egyes gondolatunkat vagy cselekedetünket odaképzelni valamilyen nyilvánosság elé. Csak az a kérdés, hogy az egzisztenciális önítélkezésben valóban egy tényleges *döntés* értelmében veendő választás történik-e meg, vagy valami más. Gondold meg, egyedül te felelsz azért, hogy mi vagy – mert csak az lehetsz, akinek tételezed (akivé választod) magadat. Nagy vonalakban ezt mondja az egzisztenciális önítélkezés gondolata. Mikor esik meg a paradigmatikus választás? Mind Platónnál, mind Kierkegaard-nál „ugyanakkor": a

mítosz látomásos vagy példázatos időnkívüliségében. Úgy értem, hogy az egzisztenciális önítélkezés nem csikar ki belőlünk valamilyen tényleges döntést, hanem mindenekelőtt figyelmeztet minket. A választás életbevágó fontosságát (és nehézségét) akarja eszünkbe vésni. Azt akarja mondani a választásról: számoljunk avval, hogy magunk felől egyedül nekünk kell döntenünk, nem pedig azt, hogy itt és most „számoljuk ki", mi mellett is döntsünk. Az autopoiétikus-egzisztenciális ítélkezés azzal szembesít, hogy képes lennél-e elviselni, ha egyszeriben ráébrednél, hogy magad teremted magadat nem-létezőből létezővé (miként a poiésziszt határozza meg Platón), vagyis hogy te magad választod magadnak azt az életet, amit élsz. Ezen a megfontoláson keresztül „egészében", holisztikusan reflektáltat minket mivoltunk egészére (mármint arra, amit annak vélünk), nem pedig időben megoszló módon és a szándékok, gondolatok elképzelt nyilvános megosztása révén, mint az az autodogmatikus ítélkezés esetében történik. Ezért a döntés kockázata sem oszlik meg az egzisztenciális önítélkezésnél, hanem koncentrált marad. Csak éppen magát a döntést nem követeli ki ez az eljárás. Kérdés tehát, hogy így mennyi realitás lesz abban, amiről tanúskodni vél.

– 26.

Az egzisztenciális önítélkezés során (önmagamat megteremteni önmagam választása által) mindenekelőtt *valaminek* választom magamat: jónak, hívőnek, erényes életet élőnek stb. Ám az első lépés mégsem ez, hanem annak valószínűsítése (azaz valóságosként való bemutatása), hogy *van* ilyen választás, és az bárkit megillet, aki erre hajlandó. Ez a platóni mítosz és a kierkegaard-i példázat funkciója: evi-

densként mutatni a választás reális lehetőségét. Evidensnek tüntetni fel azt, hogy adva lehet ilyen választás, hiszen valaki „látta" az eszkhatónt (Platón), valaki hiteként „élte" azt, ami abszurd (Kierkegaard). Heller Ágnes az evidenciaként való elfogadtatást másként próbálja elérni. Ő a „jó emberek vannak" képzetet eleve mindannyiunk konszenzuális és magától értetődő valóság-tapasztalataként kezeli: velük (állítólag) mindnyájan találkoztunk már. Heller a filozófiának pontosan azt a „kötelező gyakorlatát" hajtja végre ezzel, amelyet Platón mítosza és Kierkegaard példázata végez el: megalapoz egy eljárást. Alapot teremt, ámde nem bizonyít, mint ahogy két elődje sem ezt tette. – Mármost az egzisztenciális ítélkezés azt mondja, hogy tekints magadra úgy, hogy az emberi mivoltra vonatkozó sorsdöntő választás *valóság:* így ennek a valóságosságnak az evidenciája egy személyes, neked szóló *lehetőség* evidenciájának alakját fogja ölteni számodra. A gondolat tehát pozitív módon stimulál, egy lehetőség felvillantásával. Ezután már nem teheted meg nem történtté magad előtt, hogy reális lehetőségedként tudsz róla. Az eljárásnak ez a platformja, innen veszi kezdetét: „Nem titeket fog a daimón kisorsolni, hanem ti magatok fogtok daimónt választani." De mibe torkollik az eljárás, hol ér véget? Mindenesetre nem az önítélkezés döntési aktusánál, hanem még ez *előtt:* a példázatosságnál, a mítosznál, a biztató-fenyegető ígéretnél. Hiszen a hitválasztásra, sorsválasztásra, biósz-választásra vonatkozó lehetőséged meglététől még nem kell hogy szükségképp meg is ítéltess valamely tetted, szándékod felől, mert ez a feltárult lehetőség nem fog okvetlenül ítéletként „valóra válni", azaz valóságként *megtörténni* benned, egy önmagad által kérlelhetetlenül tudomásodra ho-

zott igen vagy nem formájában. (Ráadásul, egy nagy, elvi „igen" fényessége akár egy életen át ott lebeghet a kis, hallgatólagos „nemek" sötét vize fölött anélkül, hogy felvirradna az autopoiészisz hajnala, és a semmiből megteremtődne akár csak egy talpalatnyi reális önismeret.) Az egzisztenciális önítélkezés *jóravalóságot* tanúsít, ám azt már nem tanúsítja, hogy ebből ténylegesen mennyi *jó* válik valóra.

– 27.

A fő különbség, hogy az egzisztenciális önítélkezés autopoiészisznél végső soron mindig „te döntöd el", hogy élsz-e itt és most, előbb vagy utóbb az ön-újjáteremtés elviekben és mitikus példázatossággal egyedül rád ruházott lehetőségével. A sors- és hitválasztás gondolata tehát megmarad annak, aminek született: a „születés a halálban" bátorító és öngyógyító gondolatának. Őrzi a platóni ígéretet a kísérőnkül rendelt vagy egyenesen bennünk lakozó, de mindenképpen javunkat akaró agathodaimónról: ki-ki gyógyulást hozó, „okos" daimónjáról, tűnjék bármily abszurdnak is az a *jó*, amelynek választhatóságára int. Az autochton ítélkezés daimónja viszont sem nem jó, sem nem rossz: semleges. Ám ami miatt *nekünk* mégis félelmetes, az szenvtelensége a „betegségünk" és ínségünk követelte reményeink iránt, melyek a sorstól gyógyítást, enyhülést, értelemadást (célokat) várnak, valamint közönye az iránt, hogy a morális-eszkatológiai komfortérzetünket, biztonságvágyunkat ápoló praktikáink sikerre vezetnek-e vagy sem. Ő nem a gyógyítás démona, hanem az ítéleté. (Az egyetlen modern gondolkodó, aki Nietzsche előtt és általa egyébként igen nagyra becsült módon, világosan látta,

hogy a daimón milyen szilénoszian „kétes egzisztencia", Goethe volt. De látta azt valamennyire Kant is, különben nem tekintette volna egymástól elválasztandó megfontolásnak Jézus *szeretet*-ítéletét és a Szentlélek diktálta *igazságosság*-ítéletet.)[41]

– 28.

Szemben az egzisztenciális önítélkezéssel, az autochton ítélkezés *döntő* mozzanatát „nem te döntöd el". Mit jelent ez? A döntés nem mivoltod felől dönt ugyan, de valamit (aktuálisan) kérlelhetetlenül eldönt benned. Azt, hogy adott tettedet, szándékodat, élethelyzetedet hiába hiszed másnak vagy hiába akarod erőnek erejével másnak hinni, valami képes ellenedben tudtodra adni, hogy az (számodra, itt és most) *nem úgy van*. Ennek tudtodra adása előtt és ez után úgy élhetsz, ahogy akarsz, és azt hihetsz, amit akarsz, de most ezt a „nem úgy van"-t nem *tudhatod* másnak. Ezt „nem te döntöd el". Higgyél vagy tegyél bármit is ez előtt és ez után: most nem tudod egyszerű „kivételnek" venni, ami erkölcstelen, most nem tudod bármilyen indíttatású eszméid okán kedvedre valónak látni azt, ami nyomorúságos, vagy fordítva: most nem tudsz semmi nyomorúságosat látni abban, ami igazából kedvedre van, hiszen látnivaló, hogy örömödet leled benne. Most muszáj tudnod arról, hogy elhibáztál valamit (hamartia): hogy nincs és nem is volt jogod soha tudhatónak hinni, amit éppen bizonyosra vettél, és ha erre nézve továbbra is biztos tudással hivalkodsz, az immár vétked (hübriszed) lesz. Egyszóval: az autochton ítélkezésben „nem te döntöd el", hogy általad

[41] *Vallás*, 294. skk.

megerősíthetőnek bizonyul-e az, amit szándékodról és helyzetedről tudni vélsz, illetve hogy te magad minek bizonyulsz az eljárásban foglalt feltétlen (abszolútum) tekintetében: érvényessége megerősítőjének-e vagy tagadójának. (Létezik persze frivol viszony ehhez az eljáráshoz, amikor valaki rendre készségesen „belátja", amire megfontolása figyelmezteti, de éppígy rendre meg is spórolja, hogy saját döntésének kategorikus érvényesítésével kényelmetlenséget okozzon magának. Ez a „Köpj szemen, bátyuska!" attitűd komfortja.)

3. RÉSZ

A PARADIGMÁRÓL

– 29.

Két nem filozófiai példát (példázatot) látok paradigmatikusnak az autochton ítélkezésre nézve. Mindkettő egy különös jelenetet idéz. Az első a *Brihadáranjaka upanisad* harmadik fejezetében olvasható, és Dzsanaka rádzsa nevéhez fűződik. A bráhman papok uralmának leáldozásakor, az upanisad bölcselet térhódításának kezdetén, az új szellemiség nagy hatalmú pártfogója, a vidéha-béli Dzsanaka rádzsa papi zsinatot hívott össze Mithilában, hogy a hitvitában a bráhmanok ellenében felléphessen tanítója, a bölcs Jádzsnyavalkja, és legyőzhesse őket. A gyűlésnek a védikus rituálé szerint hatalmas állatáldozattal kellett volna kezdődnie. Ehhez mintegy ezer tehenet tereltek össze, szarvukon aranyrudakkal. A rádzsa azonban meg akarta törni a véres és költséges áldozási hagyományt, ezért meglepő módon így kezdte az egybegyűltek üdvözlését: „Tisztelt Papok! / Aki közületek a legbölcsebb, / az hajtsa fel a teheneket" (ti. az áldozáshoz, avagy „hajtsa el" azokat a legméltóbb áldozópapot megillető adományként). Nem akadt egyetlen bráhman sem, aki mozdult volna. Ekkor Jádzsnyavalkja odaszólt egy fiúnak, hogy hajtsa el a teheneket. Erre már zúgás támadt a bráhmanok között. Felháborodásuknak hangot adva a rádzsa tűzpapja nyíltan nekiszegezte a kérdést Jádzsnyavalkjának, hogy ezek szerint tehát ő lenne a legbölcsebb a bráhmanok között. Az így válaszolt:

„Éppen azzal tiszteljük meg a Brahmant, őt, a legnagyobbat *(legbölcsebbet)*, hogy szeretjük a teheneket…”[42] – A másik jelenet a *János evangélium*ban olvasható (Ján 8,1–11): a házasságtörésen kapott asszony elítéltetési kísérlete, amely az őszi sátoros ünnep idején történt Jeruzsálemben. „Jézus pedig elméne az Olajfák hegyére. Jó reggel azonban ismét ott vala a templomban, és az egész nép hozzá méne; és leülvén, tanítja vala őket. Az írástudók és a farizeusok pedig egy asszonyt vivének hozzá, a kit házasságtörésen kaptak vala, és a középre állítván azt, Mondának neki: Mester, ez az asszony tetten kapatott, mint házasságtörő. A törvényben pedig megparancsolta nékünk Mózes, hogy az ilyenek köveztessenek meg: te azért mit mondasz? Ezt pedig azért mondák, hogy megkísértsék őt, hogy legyen őt mivel vádolniok. Jézus pedig lehajolván, az ujjával ír vala a földre. De mikor szorgalmazva kérdezék őt, felegyenesedve monda nékik: A ki közületek nem bűnös (*anamartétosz:* vétek híján való), az vesse rá először a követ. És újra lehajolván, írt vala a földre. Azok pedig *ezt* hallván és a lelkiismeret *(szüneidészisz)* által vádoltatván, egymásután kimenének a vénektől kezdve mind az utolsóig; és egyedül Jézus maradt vala és az asszony a középen állva. Mikor pedig Jézus

[42] A jelenet felelevenítésében részben Téchy Olivért követem, *Buddha*, Gondolat, Budapest, 1986, 77. skk. Jádzsnyavalkja idézett szavainak Téchy-féle fordításánál zárójelben jeleztem Puskás Ildikónak, a kötet szerkesztőjének észrevételét, aki a citátum fordítását így pontosítja: „Tisztelettel illetem a legbölcsebb Brahmant, de a teheneket akarom…” Tenigl-Takács László fordításában Dzsanaka felszólítása a következő módon szerepel: „Tiszteletre méltó papok! Az hajtsa haza őket, aki a legtudósabb közületek.” *Upanisadok*, Ursus, Budapest, 1998, 62. o.

felegyenesedék és senkit sem láta az asszonyon kívül, monda néki: Asszony, hol vannak azok a te vádlóid? Senki sem kárhoztatott-é (*katakrinó:* ítélt kárhozatra) téged? Az pedig monda: Senki, Uram! Jézus pedig monda néki: Én sem kárhoztatlak (ítéllek kárhozatra): eredj el és többé ne vétkezzél *(hamartanó)!*"[43]

– 30.

Mindkét jelenet dramaturgiai középpontjában egy-egy felhívó gesztus áll, amely ha nem is közvetlen felszólításként, de valamilyen módon mégiscsak nekiszegeződik a jelenlevőknek. A gesztusok párhuzamossága nyilvánvaló. Dzsanaka azt mondja a bráhmanoknak: Az vezesse ezeket az állatokat az áldozat helyére, aki a legbölcsebb közületek. Jézus azt mondja az írástudóknak és farizeusoknak: Az vesse erre a házasságtörő asszonyra az első követ, aki bűntelen közületek. Ezek a felhívó gesztusok nem öltik közvetlen felszólítás (utasítás, parancs, tanács stb.) formáját. Nincs bennük explicit tiltás vagy fenyegetés. A döntést pedig egyenesen átadják az érintetteknek, akikhez szólnak. Hatásuk is azonos: senki sem szánja rá magát, hogy megtegye azt, amit meg akart tenni. Éppen ez a kérdés: mi az, ami külön-külön valamiféle szigorú belső megfontolást kelt fel bennük. Nem világos, mitől *törik meg* bennük az előzetesen meglévő szándék és akarat, hogy megtegyék azt, amit meg akartak tenni, ha ezek a még csak nem is direkt módon felhívó gesztusok éppenséggel átengedik nekik a döntés jo-

[43] A szöveget Károli Gáspár fordításában idézem, néhány helyét azonban a zárójelben lévő görög fogalom és annak jelentése megadásával, Balázs Károly *Újszövetségi szómutató szótár*át (Logos Kiadó, Budapest, 1998) követve, pontosítottam.

gát. Hiszen vitathatatlan, hogy Dzsanaka a bráhmanokra, Jézus a farizeusokra testálja a döntést, akik mindegyike nyilván szentül meg akarja tartani saját törvényét. A farizeus az ítélkezéssel a mózesi törvénynek akar áldozni, a bráhman pap az áldozattal akar a védikus rituálé törvénye mellett hitet tenni. És mégsem teszi, *holott* megtehetné, sőt meg is kellene tennie. Nem világos, hogy mi játszódik le itt, és az sem, hogy miként.

– 31.

Az evangéliumi példázatban nem egy olyan szentenciáról van szó, amely önmérsékletre szólítana fel, és a szerepcsere elképzelésén keresztül a belátásunkra vagy részvétünkre apellálna, mondván, „te is bűnös vagy, akárcsak mi valamennyien, hát képzeld el, mit éreznél, ha te állnál ott, megkövezésre várva, a bűnös asszony helyén". Még ha a jézusi szentencia önmagában, kiszakítva a jelenet összefüggésrendszeréből esetleg értelmezhető volna is a szerepcserén, vagyis az empatikus meggondoláson keresztül, az upanisadbeli szentencia már semmiképpen sem. Párhuzamuk kiemelésével ezért nemcsak az efféle dekontextualizálással szemben foglalok állást, hanem azzal szemben is, hogy a másik pozíciójába való belehelyezkedés pszichológiai gondolatkísérletét vegyük alapul a jelenetek értelmezéséhez. A két jeleneten belül érdemes különválasztani az anekdotikus jellegű, de szimbolikus értelmű akciót, a *khreiát*, illetve magát a szentenciát, vagyis a khreia szűkebb értelmű változatát, az *apophthegmát*.[44] Nyilván a khreiából kell majd

[44] A terminológiai distinkcióban, amelynek a görög filozófiában nem kis jelentősége volt, Steiger Kornélt követem, lásd *A lappangó örökség*, Jószöveg

megérteni az apophthegmát, és nem fordítva, hiszen az akcióegész értelme nem rendelődhet alá az akciónak csupán részét alkotó nyilatkozat értelmének, a felszólításának Dzsanaka és Jézus részéről. A khreia (szimbolikus akció) mind Dzsanaka, mind Jézus intenciójában valamilyen megfontolási processzus kikényszerítését és beteljesítését jelenti, mégpedig egy olyan döntési szituáció megteremtése révén, amelyben az ítéletet mindenki maga hozza meg. Ez a megfontolás mind a bráhmanoknál, mind a farizeusoknál alapvető kérdést érint, szemléletük és teológiájuk (törvényük) fundamentumáét. A bráhmanok véres áldozatot akarnak bemutatni a védikus törvény nevében és annak érvényéért, a farizeusok meg akarják kövezni a házasságtörő asszonyt a mózesi törvény nevében és annak érvényéért, majd mindkét esetben saját maguk azok, akik szándékukat megváltoztatják valamilyen *belső* megfontolás eredményeként. Ami a megfontolás hangsúlyozottan belső jellegét illeti, nem szabad elfelejteni, hogy az érintetteknek még csak eszükbe sem jut vitát kezdeni a kérdésről, jóllehet Dzsanaka khreiája éppen egy papi zsinaton történik meg, Jézusé pedig – amely egyébként kettős értelemben is szimbolikus akció – egy templomi írásmagyarázaton! Éppen ez a dialogikus alapszituációval szembeni *kontraszt* teszi világossá és egyértelművé az akciók mélyen szimbolikus értelmét. Egy kifejezetten vitára és dialógusra összegyűlt, arra váró sokadalom előtt hangzik el Dzsanaka és Jézus részéről egy talányos apophthegma, amely akkor és ott valójában

Műhely Kiadó, Budapest, 1999, 58. skk. „A *khreia:* tömör, tanulságos vagy valami mellett tanúságot tevő anekdota." „Az apophthegma az a khreia, amelynek centrumában nem tett, hanem tettel fölérő velős mondás áll."

éppen hogy kiszakítja a bráhman papokat és a zsidó írástudókat a várt dialógus nyitott és közös vitateréből (az érvek–ellenérvek kontinuumából, a mérlegelések és belátások kölcsönösségéből stb.). Elnémítja őket és magukba fordítja: saját megfontolásuk zárt terébe. Csak az nem világos, hogy mi az, aminek az erejénél fogva Dzsanaka és Jézus apophthegmája képes őket kiszakítani onnan és magukba fordítani.

– 32.

Az járjon elöl az áldozati állatok felvezetésében, aki a legbölcsebb közületek. Az járjon elöl a házasságtörő asszony megkövezésében, aki bűntelen közületek. Ezek az apophthegmák a belső megfontolás indukálói. Nyilvánvaló, hogy akkor és csak akkor fejthetik ki azt a hatást, amelyet kifejtenek, ha a szentenciák érintettje (nem azt mondom, hogy felszólítottja, mert nincs szó nyílt felszólításról) valamilyen értelemben nem tud teljesíteni egy implicite bennük foglalt követelményt. A bráhman papok egyike sem tudja vagy meri kinyilvánítani (akár szóval, akár tettel), hogy ő a legbölcsebb, a zsidó írástudók és farizeusok egyike sem tudja vagy meri kinyilvánítani, hogy ő vétek híján való. Ily módon saját maguk lesznek azok, akik maguk ellenében megtagadják a felkínált önaffirmációt, és evvel együtt eredeti szándékukat. Bárhogy is nézem, értelmetlennek látszik úgy venni a történteket, mintha az érintettek hallgatása abból fakadna, hogy nem tudják „eldönteni" a nekik szegeződő kérdést (mármint, amit végül is önmaguk szegeznek saját maguknak). A zsidó hagyomány mutat is erre ellenpéldát, Jób történetét, aki, ha úgy tetszik, újra és újra „döntött" bűntelensége felől. – Dzsanaka rádzsa khreiája

látszólag megenged ugyan egy olyan értelmezést, hogy a bráhman papok közül azért nem jelenti be magát senki a legbölcsebbnek, mert esetleg tart attól, hogy ezzel a többiek vezető szerepre aspirálónak tekintik, csakhogy ez a politikai értelmezés ellentmond a jelenet folytatásának. Mint emlékezhetünk rá, később, amikor a rádzsa szavai után Jádzsnyavalkja egy fiúval elhajtatja a teheneket, az addig elnémult papok egyszeriben felháborodnak. Amennyiben a bráhman papok nagyjában és egészében politikai akciónak fognák fel Dzsanaka rádzsa khreiáját, és ezért megfontolásuk is politikai mérlegelést takarna, akkor miért állnának neki a történtek *után* zúgolódni és értetlenkedni a rádzsa és pártfogoltja ügyes akciójának záróakkordján? Hiszen politikai szempontból ez a gesztus, az áldozati állatok elhajtása teljesen logikus finálét jelentene – megalázásuk betetőzését –, ám ha ezen *most* mégis megütköznek és fölháborodnak, akkor hallgatásuk és mérlegelésük aligha szólhatott *korábban* holmi politikai motivációnak. Ez teljesen valószínűtlen. Márpedig ha emiatt el kell vetnünk ezt az értelmezési lehetőséget, akkor ki kell zárnunk, hogy a bráhman papok hallgatag megfontolása valami külsőnek szóljon, és azt is, hogy „komparatív", egymásra tekintő mérlegelés menjen végbe bennük. Vagyis: a bráhmanok nem egymás előtt hallgatnak, hanem önmaguk és az istenség, a Brahman előtt.

– 33.

Hogy miről hallgatnak maguk és az istenség előtt a bráhman papok Dzsanaka rádzsa szavait követően? A *Brihadáranjaka upanisad* harmadik fejezete egy olyan hitvitáról szól, amelyben Jádzsnyavalkja az upanisad bölcselet egyik

alapvető elképzelésének igazságáról akarja meggyőzni a bráhmanokat. Ez az elképzelés az egyetemes átmanról szól. Pontosabban az átman (önvaló, nem egyéni „lélek", lényeg) és a Brahman (istenség, „világlélek", abszolút lét) azonosságáról, melynek belátásához azonban sem az eddigi védikus rituálé, sem az értelem meghatározást adó képessége nem képes elvezetni. Éppen a *Brihadáranjaka upanisad* egy híres passzusa szól arról, hogy a Brahman végső, pozitív meghatározására egyik definíció sem alkalmas (*néti*, *néti* – „ez sem az, ez sem az"). Mármost úgy tűnik, Dzsanaka khreiája, amellyel megnyitja a papi gyűlést, értelmét tekintve korántsem független a gyűlés bölcseleti témájától. Sőt, Dzsanaka akciója mint nyitány egyenesen szimbolikus előlegzése annak, amit bölcselő pártfogoltja kifejt és előad a vita során. Szembetűnő ugyanis, hogy Dzsanaka rádzsa kérdése, amely a bráhmanok legbölcsebbjének előlépésére hív fel, és Jádzsnyavalkja válasza, amely – felelvén Dzsanaka tűzpapjának – éppen az istenséget, a Brahmant nevezi meg a legbölcsebbnek, tökéletesen rímel egymásra. Erről a kiindulópontról indulhatunk tovább. Dzsanaka khreiájának kulcsa az, hogy az áldozati szertartás vezetésének *feltételeként* egy nyílt önazonosítást követel meg a papoktól. Így a bölcsességük és szakrális hatalmuk felülmúlhatatlanságát valló, már-már önistenségükkel hivalkodó bráhmanok mindegyikének azzal a kérdéssel kell szembesülnie Dzsanaka akciója nyomán, hogy vindikálhatja-e magának egy olyan attribuáció jogát – ráadásul a többi bráhman pap ellenében –, amely valójában az istenséget illeti meg. És főleg, hogy megteheti-e mindezt akkor, amikor az épp az áldozathozatal szakralitásának vétetik feltételeül. Másképpen szólva: kimondhatja-e önmagáról e

szakrális aktus kontextusában, sőt önmaga szakrális kompetenciája feltételeként a „nagy szót” *(mahavakia)*, az upanisad bölcselet legnevezetesebb formuláját, a *tat tvam asz*it: AZ VAGY TE.[45] Ha a szakrális kompetencia feltételének vesszük a bráhman papok részéről, hogy az áldozatot nem tehetik tisztátalanná semmilyen hamisággal vagy hazugsággal, akkor ki-ki hallgatása mögött talán a következő belátás rejlik: „*Nem vagyok az* – mert nem lehetek az –, aki kimondja magáról, hogy köztünk én vagyok a legbölcsebb.” Hiszen magának a bölcsességnek mint viszonynak sem komparatív, sem abszolút mértékét nem tudhatja az, aki pusztán egyik eleme vagy tagja ennek a viszonynak. Ezt csak az tudja, aki maga testesíti meg a viszony teljességét. Ő a létegészet átfogó istenség, aki éppen ezért a legbölcsebb: „a legbölcsebb Brahman”. Ezzel már vissza is tértünk a papi gyűlés bölcseleti témájához. Ugyanis: ha valaki legalább ezt a nem-tudást tudja – pontosabban, ha ezt a nem-tudást tudja benne *valami* –, és ez hallgatásra inti, akkor ebből kitűnik, hogy ez a valami (az átman) mégiscsak vonatkozásban van a legbölcsebbel. Kitűnik, elsőként épp a bráhman papok hallgatásából, hogy az átman, ha a manifeszt nem-tudás módján is, de vonatkozásban van a legbölcsebbel, mi több, ebben a vonatkozásban a Brahmannal való azonosság módján mutatkozik meg. Quod erat de-

[45] Ez a formula később meg is jelenik az upanisad szövegében (IV. 4. 12.): „Ha az ember – »Ez vagyok én« – önnönmagát felismeri, / Mit óhajtva, mi kedvéért égne lázban a test szerint?” Lásd Sankara: *A Brahma-szútra magyarázata*, ford. Ruzsa Ferenc, Kossuth, Budapest, 1996, 57. o. Tenigl-Takács László fordításában: „Aki a Lelket megismeri és tudja: Én vagyok az! / – miért is akarna ebbe a beteg testbe visszakerülni?” *Upanisadok*, 108. o.

monstrandum. A bráhmanok a hallgatás megtörténtével *demonstrálják* az átman egyetemességét, ha tetszik, akaratuk és jobb meggyőződésük ellenére. Ily módon jelképes értelemben Dzsanaka talányos és meghökkentő khreiája ugyanúgy az egyetemes átman mellett szól, mint ezt követően Jádzsnyavalkja ékesszólása. – Az áldozati aktus (bráhmán) és a bráhman papi szerep közismerten szoros viszonyán túl, éppen a demonstráció mozzanata teszi világossá, hogy végül is miért lehet szakrális és filozófiai jellegű megfontolás indukálójának tekinteni a rádzsa „indítványát", és nem valamilyen politikai, morális vagy lélektani mérlegelésre szóló felhívásnak. Hiszen ha valaki a bráhmanok közül Dzsanaka szavai után, annak ellenére, hogy tudatlanságára már ráébredt, mégis rászánná magát, hogy azt elleplezve (azaz hazugság árán) vezetőjéül ajánlkozzon az áldozati szertartásnak, avagy méltónak tüntesse fel magát a hatalmas áldozati adomány elfogadására, akkor azzal épp a saját törvénye szerint tenné tisztátalanná a számára legtisztábbat és legmagasztosabbat: az áldozatot. Ezzel ugyanis tisztátalanná tenné saját *karmáját*, „az áldozatok révén felhalmozott erényét", amivel elsőként önmaga előtt szűnne meg bráhman pap lenni. Dzsanaka rádzsa szimbolikus akciója, mint egy csapda, úgy ejti foglyul és bénítja meg a bráhmanokat. Ennél a feltételezésnél vagy benyomásnál tovább azonban már végképp nem merészkedhetek egy másfajta hagyományban.

– 34.

Jézus khreiája kettős vonatkozásban, tágabb és szűkebb értelemben véve is szimbolikus akció. Az utóbbi vonatkozásról már esett szó, a megfontolási processzus kikényszerité-

séről az apophthegma révén egy sajátos döntési szituáció megjelenítésén keresztül. A másik, a tágabb értelemben vett khreia az, hogy Jézus az apophthegma elhangzása előtt és után szótlanul lehajol, és a *porba ír*. A jelenet egészének dramaturgiája és szimbolikája szempontjából elsőként a vád, pontosabban a bevádolás mozzanatának sokértelműsége szembetűnő. Nyilvánvaló, hogy a farizeusok és írástudók provokatív céllal vezetik Jézus elé a házasságtörésen ért asszonyt („hogy megkísértsék őt, hogy legyen őt mivel vádolniok"), és nem tanácstalanságukban. A szituáció egy kelepce: minthogy házasságtörésért a mózesi törvények szerint halál jár, ám halálos ítéletet a zsidók ez idő tájt csak a római hatóság beleegyezésével hozhattak, ezért a bűnös asszony felől meghozandó ítélet Jézus részéről okvetlenül meg kell hogy sértse vagy az egyházi, vagy a világi törvényt. A kelepcét tehát azért állítják, hogy Jézus egy törvényszegés (a házasságtörés) felől ítélvén maga váljék valamilyen értelemben törvényszegővé. A *bűntulajdonításnak* ez az első fordulata vagy „perdülete": a szégyenszemre középre állított asszony csak ürügy arra, hogy a bűnösség körének voltaképpeni középpontjába Jézus kerüljön. Van azonban egy második „perdület" is, amely már nem ennyire nyilvánvaló. Az írástudók és farizeusok a mózesi törvényekre hivatkoznak, mondván: „A törvényben pedig megparancsolta nékünk Mózes, hogy az ilyenek köveztessenek meg: te azért mit mondasz." Csakhogy a mózesi törvények (amelyek betartásának szigora persze az együttélés szabályaira nézve enyhült idővel) nem csupán a házasságtörésen ért asszony megkövezéséről rendelkeznek. Ugyanerre ítélik a házasságtörésben részt vevő férfit is. A mózesi törvények több rendelkezése szól ilyen esetben az elítéltetés

együttességéről, kölcsönösségéről.[46] Annak figyelembevételét mellőzve, hogy a mózesi törvények házasságtöréskor együttes elítélést írnak elő, az egész példázat érthetetlen volna. És főleg az a súlyos tény maradna homályban, hogy az írástudók és farizeusok elfeledték a mózesi törvényt, kettős értelemben is. Elfeledték tartalmilag, hogy miképp rendelkezik valójában, és elfeledték státuszát is, a törvény fenségét, hiszen egy kelepceállítás eszközévé alacsonyították. A bűntulajdonítás második fordulata, irányváltása ennélfogva azt jelenti, hogy épp a vádlók (az asszony ürügyén Jézust vádlók) lesznek azok, akik mélyebb, szakrális értelemben követnek el bűnt, és vádolhatókká válnak. Jézus tágabb értelemben vett khreiájának szimbolikumát – amint elfordul a vádlóktól, lehajol és a porba ír – nem tudom másként érteni, mint éppen a törvény elfeledésének figyelmeztető, vádló jelképeként. Az, hogy Jézus ujjával ír *(graphó)* a földön, a porban, az emberi törvényalkotás, tör-

[46] „Ha valaki más ember feleségével paráználkodik, mivelhogy az ő felebarátjának feleségével paráználkodik: halállal lakoljon a parázna férfi és a parázna nő." 3Móz 20,10. „Ha rajtakapnak valamely férfit, hogy férjes aszonynyal hál, ők mindketten is meghaljanak: a férfi, a ki az asszonynyal hált, és az asszony is. Így tisztítsd ki a gonoszt Izráelből." 5Móz 22,22. (Elvileg persze felvetődhet egy olyan értelmezés, hogy a zsidó írástudók esetleg éppen erre nézve akartak tanácsot kérni Jézustól, például abban a jogi értelemben nem irreleváns problémában, hogy miképpen kell eljárniuk, ha házasságtörés történt, de csak a bűnt elkövető asszony személye ismert: vajon akkor őrá egyedül is vonatkozhat-e a megkövezés büntetése, függetlenül a bűntárs kilétének ismeretétől vagy még mielőtt az ismert lenne. Ám a jelen esetben nem lehetett ez a helyzet, két okból sem. Egyrészt, az asszonyt vádolók eleve és kizárólag csak az ő büntetésére vonatkozva kérdezték Jézust, másrészt maguk jelentették ki, hogy „ez az asszony tetten kapatott, mint házasságtörő". Márpedig ha tényleg tettenérés történt, ott vagy jelen kellett lennie a bűntársnak, vagy legalábbis nem tűnhetett reménytelennek kutatni utána.)

vényalkalmazás gyarlóságát kifejező és főként erre figyelmeztető akció, a kőtáblára vésett mózesi (isteni) törvényadás ellenképe. A porba írott áll szemben itt a kőbe vésettel, a mulandó az örökkel, a lenti (földi) a fentivel (égivel). Annak jelképe ez az akció, hogy az isteni törvény könnyen alá tud rendelődni az emberi céloknak és motívumoknak.

– 35.

De miért egy közvetett értelmű (szimbolikus) akcióval válaszol Jézus az írástudók és farizeusok kérdésére? Alighanem azért, mert már maga a kérdés is közvetett értelmű volt részükről. Hiszen a házasságtörő asszonyra vonatkozó kérdés csak ürügyet adott nekik, és egyedül arra kellett, hogy Jézus bűnösségére vonatkozó bizonyosságukhoz mások számára is kézzelfogható bizonyítékkal szolgáljon. Ha valóban kérdésük lett volna (a házasságtörő asszony ügyében), és nem kimondatlan, de tanúsított állításuk (Jézus bűnösségéről), akkor Jézus mint írásmagyarázó a következő tárgyszerű kérdéssel bocsájtkozhatott volna dialógusba velük, emlékeztetvén őket az eredeti mózesi törvényre: „És hol van a férfi, akivel ez az asszony a házasságtörést elkövette? Hol a tettestárs?" A példázatbeli jelenet dramaturgiája más szempontból is tanulságos. Mint emlékezhetünk rá, Jézus az *után* hajol le és kezd el írni a földön, hogy az írástudók és farizeusok elé vezetik az asszonyt, és fölteszik merőben közvetett kérdésüket, amelynek valódi, provokatív célzata éppen ellene irányul. Ez a tágabb értelemben vett khreia kezdete, amely tehát Jézus közvetett válaszát jelenti. Azok viszont vagy nem értenek, vagy nem akarnak érteni semmit ebből a közvetettségből, hiszen tovább unszolják és nyílt választ követelnek tőle. Jézus ekkor

átmenetileg megszakítja a szóban forgó akciót: felegyenesedik, és kimondja a jól ismert apophthegmát, majd elfordulva tőlük újra lehajol és ismét írni kezd a porba. Ezzel magukra hagyja őket egy valódi (de egyelőre még korántsem tisztázott) kérdésességgel, egy döntési helyzettel. Az, hogy az apophthegma a khreiától közrefogva, mintegy abba beleágyazottan tűnik fel a példázatban, dramaturgiailag azt fejezi ki, hogy értelme többé-kevésbé egyenértékű vele és lefedi azt. Jézus apophthegmája tehát úgy viszonyul a szimbolikus akcióként vett „porba írás" értelméhez, mint ennek nyíltabb manifesztációja. Egyenértékű, azonos értelmű vele. A szimbolikus akcióból érthetett volna az, aki érteni akar, ám ha nem tette, akkor a közvetett válasz *közben* – azt megszakítva – meghallhatja annak közvetlenebb, ha úgy tetszik: radikálisabb kifejeződését. Az akcióval Jézus azt adja értésre, hogy viszontvádd el a törvény elfeledése és megcsúfolása miatt: a farizeusok és írástudók előtt jelképes és általános alakban jeleníti meg a földi törvényalkotás semmisségét az Istentől kapott, örök törvénnyel szemben. Következésképpen az „Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek!" kontextuális és szimbolikus értelmét is itt, ennél a viszontvádnál érdemes keresni. Kérdés, hogy mitől kap a jézusi apophthegma a viszontvád megjelenítéséhez hasonló, ám annál radikálisabb értelmet.

– 36.

E kontextusból ma már aligha vehető ki, hogy az „Az vesse rá az első követ…" frázisnak, a jelenet dramaturgiai kulcspontjának eredetileg konkrét jogi-rituális jelentése volt, amely a farizeusok számára triviális kellett hogy legyen. „Két tanú vagy három tanú szavára halállal lakoljon a ha-

lálra való; *de* egy tanú szavára meg ne haljon. A tanúk keze legyen az első rajta, hogy megölettessék, és azután mind az egész nép keze." (5Móz 17,6–7) Vagyis: a zsidó törvény szerint az első követ mindig a tanúknak kellett a halálraítéltre vetniük. Az apophthegma jelentése ennélfogva nem más, mint minden egyes jelenlevő farizeust *tanúságtételre* hívni. A farizeusok tanúpozícióba állításának gesztusa azért radikálisabb a közvetett válasznál, a porba írásnál, mert nem egyszerűen általános megjelenítését adja a viszontvádnak, a törvénnyel szembeni képmutatás elítélésének, hanem személyhez szóló, konkrét ellenakciót jelent Jézus részéről, amely a vádlókat személyes döntés elé állítja. A jézusi apophthegma nem egy bölcsességet közöl, hanem ugyanúgy egy sajátos megfontolási processzusra készteti az érintetteket, mint Dzsanaka rádzsáé. Ennélfogva joggal tekinthető az apophthegma szűkebb értelemben véve (és Steiger Kornél meghatározásával harmonizáló módon) szintén egyfajta szimbolikus akciónak, azzal a különbséggel, hogy amit a porba írás valamennyiüknek szóló, általános figyelmeztetésként ad értésre, az most számonkérő módon szegeződik szembe minden egyes vádlóval. A bűntulajdonítás megfordításának, a viszontvád kinyilvánításának ez a procedurális megfelelője: az, akitől eredetileg a farizeusok önmagára terhelő tanúvallomást reméltek, most őket állítja a maguk ellen vallók pozíciójába. E processzus döntő mozzanata az, hogy hajlandó-e élni valaki a Jézus által felkínált perdöntő tanúsítási lehetőséggel vagy sem. Ha alaposan szemügyre vesszük a jelenetnek ezt a kulcsmozzanatát, magának az apophthegmának a gesztusértékét, akkor nem lehet kétségünk afelől, hogy Jézus nem bírói ítélethozatalra hív fel általa, hanem egy olyan tanúvallomásra,

amellyel ki-ki maga dönti el a házasságtörő asszony sorsát. Fontos leszögezni ezt a különbséget. Ugyanis a tanúskodás, amint erre már utaltam Kant eljárása kapcsán, nem másról való ítélés. A tanú nem valaki másnak, a vádlottnak az ügyét mérlegeli – ez a bíróság dolga –, hanem valami vele megtörténtről, egy saját faktumról referál (vagy amit maga akként tart számon). Kérdés, hogy ha itt perdöntő tanúvallomásról van szó, akkor mi ez a saját faktum. Az apophthegmával tanúpozícióba hozott és ezzel színvallásra, döntésre kényszerített vádlók mindegyike látszólag arról kell hogy referáljon, hogy bűntelennek, „vétek híján valónak" tartja-e magát vagy sem. Csakhogy ez ítélés (önmegítélés) lenne, és nem tanúskodás, ráadásul semmi köze nem lenne a porba írás mint akció szimbolikus értelméhez. Abban, hogy minek tartom magam és miképpen vélekedek magamról, nincs semmi faktuális. Abban viszont igen, hogy ténylegesen *megteszek*-e valamit vagy sem.

– 37.

„Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek!" Meg kell kísérelni annak rögzítését, hogy mi az, amit a jézusi apophthegma, pontosabban az általa indukált eljárás világosan értésére ad a vádlóknak, akiknek, tanúpozícióba kerülvén, immár saját magukkal szemben is szankciókkal kell számolniuk (minthogy hamis tanúzásért halálbüntetés járt). Következőképpen adható meg az apophthegmának mint tanúságtételre hívó aktusnak a műveleti leírása. „Most az fog történni, hogy kinek-kinek magának kell eldöntenie, életébe kerüljön-e ennek az asszonynak a házasságtörés vagy sem. Mindenkinek tudnia kell azonban, hogy döntése azonnal jogerőre emelkedik, azaz döntésével

mintegy rögtön végre is hajtja az ítéletet: neki kell rávetnie az első követ. Ki-ki a legfőbb bírónak kell hogy tekintse önmagát, akinek ítélete nyomban hatályossá válik. Tudnia kell azonban, hogy hibás ítéletének vétke a saját fejére hullik vissza, hiszen ha igazságtalanul ítél, a fatális következményért, az asszony haláláért neki kell viselnie a felelősséget. Az ítélet meghozatalának egyetlen instanciája van: önmaga előtt kell tanúskodnia saját magáról mint bíróról. Pusztán arról kell nyilatkoznia, hogy a törvény pártatlan és hajthatatlan, minden önös célzattól és alantas befolyástól mentes őrének nyilvánítja-e magát. Nem fogadalmat kell tennie (hogy ilyennek ígéri-e magát), hanem meg kell bizonyosodnia arról, hogy saját ítélő szándékát, amivel idejött, megerősíti-e. Ezt pedig úgy lehet eldönteni, hogy megfontolja: vajon múltbéli és jelenbeli tettei alapján megvesztegethetetlen bírónak tekintheti-e magát vagy sem. Amennyiben igent mond magára mint *feddhetetlen bíróra*, de hazudik, akkor ítélete eleve igazságtalan lesz. Ez immár föl is róható neki, hisz most, amikor színt kell vallania, nem kényszeríti senki, hogy hazudjon. Úgy kell vennie, hogy bírói fölhatalmazása, amelyet perdöntő tanúvallomásával magának ad meg, egyúttal ítélethozatal és ítéletvégrehajtás, ezért a feddhetetlenség-nyilatkozat egyszerre, egyetlen ítélet formájában fog dönteni az asszonyról *és* önmagáról. Ennyit az ítélkezés feltételéről. És most ki-ki hozza meg saját ítéletét. Tanúskodjon róla, hogy ezt a jóváhagyó és fölhatalmazó gesztust ilyen feltételek mellett is megteszi-e: hogy megerősíti-e. Ítéljen, hogy ítéltessen." Ez a leírás a jézusi apophthegma jelentését összhangba hozza a porba írás szimbolikus akciójával. Úgy rögzíti annak célját és értelmét – mármint, hogy milyen eljárást indukál –,

hogy nem azonosítja sem a pszichológiai mérlegeléssel (mit éreznénk az asszony helyében, avagy általában bűnöktől mentesnek véljük-e magunkat), sem az igazságosság objektivitásának elvét követő morális mérlegeléssel (hogy miként kellene helyesen döntenünk ebben a helyzetben). Nehezebb megragadni azonban, hogy pozitív értelemben mi ennek a célzatnak, az autochton ítélkezés rendeltetésének sajátossága. Egy biztos, az autochton ítélkezés eljárásában mint gyakorlatban egybefonódik egy archaikus ítélkezési mód (intézmény) – amely nemcsak elismer valami *személy fölöttit*, de ezt a képzetet fatálisan beteljesítő hatalomként be is vonja az ítélkezési folyamatba – és a megbizonyosodás aktusa, amely viszont a *legszemélyesebb*.

– 38.

Hogy meddig, milyen mélységig nyomozható a Ján 8,1–11-ben olvasható jelenet értelme, nem tudom (a szinoptikus evangéliumokban nem szerepel a házasságtörő asszony példázata). Ki tudja például, hogy a *János evangélium* szerzője vagy kompilátora, aki a 8. részben ez után a jelenet után még két további templomi vitajelenetet örökített meg, mennyire tekintette ezt a három szituációt valamiképpen összetartozónak. A házasságtörő asszony megítéltetésének jelenete, mint látható volt, egy különös „per" felidézése, amelyben aki ítél, az *tanúsítás* alapján ítél, a halálos ítélet pedig a *megkövezés*. Az említett második jelenet (amelyet egyébként korántsem kizárt az eddigiekben tárgyalt szituáció közvetlen folytatásának és fejleményének tekinteni) éppen a tanúsítás érvényének kérdésessége körül forog, a harmadikban pedig Jézus lesz az, akit – miután házasságtörésből származóknak, sátántól valóknak mondta a

vele szemben értetlen zsidókat – végül meg akarnak kövezni. A 8. rész említett második jelenete (Ján 8,12–20) különösen figyelemre méltó. A farizeusok ez alkalommal azt kérdik Jézustól, hogy ki az, aki tanúskodik mellette, és akinek szavára adva hitelt kellene adniuk Jézus állítólagos tanúságtételének (vagyis amit tanít). Jézus válasza a következő: „Ha magam teszek is bizonyságot magamról, az én bizonyságtételem igaz; mert tudom honnan jöttem és hová megyek; ti pedig nem tudjátok honnan jövök és hová megyek. Ti test szerint ítéltek, én nem ítélek senkit. De ha ítélek is én, az én ítéletem igaz; mert én nem egyedül vagyok, hanem én és az Atya, a ki küldött engem. A ti törvényetekben is meg van pedig írva, hogy két ember bizonyságtétele igaz. Én vagyok a ki bizonyságot teszek magamról, és bizonyságot tesz rólam az Atya, a ki küldött engem."[47] Az érvelés kissé homályos ugyan, az viszont kétségtelen, hogy a tanúsítás kérdése mint egy álláspont érvényességének kérdése egyértelműen *eljárásjogi* szempontból merül fel itt. Eszerint ki-ki érvényes tanúságot tehet ítéletében egyedül is, amennyiben az Úr – mintegy megerősítő „másikként" – a tanúsítás érvényét hitelesíti. Ezzel pedig pontosan oda

[47] Egy korábbi részben (Ján 5,31–36) az Isten általi tanúsítottság mozzanata még nyilvánvalóbb: „Ha én teszek bizonyságot magamról, az én bizonyságtételem nem igaz. Más az, a ki bizonyságot tesz rólam; és tudom, hogy igaz az a bizonyságtétel, a melylyel bizonyságot tesz rólam. Ti elküldtetek Jánoshoz, és bizonyságot tett az igazságról. De én nem embertől nyerem a bizonyságtételt; hanem ezeket azért mondom, hogy ti megtartassatok. Ő az égő és fénylő szövétnek vala, ti pedig csak egy ideig akartatok örvendezni az ő világosságában. De nékem nagyobb bizonyságom van a Jánosénál: mert azok a dolgok, a melyeket rám bízott az Atya, hogy elvégezzem azokat, azok a dolgok, a melyeket én cselekszem, tesznek bizonyságot rólam, hogy az Atya küldött engem."

érkezünk a házasságtörő asszony példázata folytatásaként leírt jelenetben kibontakozó eljárásjogi vitára és benne Jézus álláspontjára reflektálva, mint amire a példázat megítélési processzusát elemezve jutottunk: a megbizonyosodás személyes voltának és a tanúsításon alapuló ítélkezés szakrális, személy-feletti instanciájának együttességéhez. Úgy is mondhatnám: a lelkiismeret archaikus jelentéséhez jutunk vissza, lévén, hogy a tanúsító erejű, „együttes tudomás" görög kifejezése, a *szüneidészisz* lelkiismeretet jelent. Tükörfordítású latin alakja (conscientia) többé-kevésbé átörökítette e jelentés nyomait.[48]

– 39.

Két nyitott kérdés. Mit fejez ki a jelenet lezárása? „Én sem kárhoztatlak", mondja Jézus a házasságtörő asszonynak, noha nyilvánvalóan vétkesnek tartja. A másik kérdés: mitől biztos benne Jézus, hogy amikor kimondja az apophthegmát a farizeusoknak és írástudóknak, majd elfordul tőlük, lehajol és folytatja az írást a porban, nos, hogy ezután valóban az fog történni, ami végül is történt. Mitől tudja *biztosan*, hogy akik az asszony ürügyén az ő elveszejtésére jöttek a templomba, azok el fognak némulni szavai hatására, majd egymás után eloldalognak. Ha egészében nézi az ember a jelenetet, akkor az a különös benyomása támad, hogy van

[48] Arról, hogy miért csak a nyomait, némileg fogalmat alkothatunk, ha figyelembe vesszük, hogy a szüneidészisz milyen jelentést kap a sztoikusoknál. Ők ugyanis alkatunkról, testkomponenseink strukturális kapcsolatáról, ezen összetevők létezéséről és harmonikus működtetéséről való tudást értettek rajta, az „önmaga" tudását, amely egyfajta ítélő érzékenységet teremt. Tehát ők már sokkal inkább a tudatos *egybe*látást, mintsem a tanúsított *együtt*látást értették rajta. Vö. Roberto Radice: „*Oikeiosis*", 189. skk.

ebben a leírásban valami a csodatétel-példázatokból. Van valami, ami hasonlatossá teszi, például, a tenger lecsendesítéséhez. Ez nyilván abból fakad, hogy Jézus szinte eszköztelenül és némán „szereli le" az ellene támadókat, mintha megbabonázná őket. Továbbá abból is, hogy Jézus ugyanilyen felfoghatatlan módon biztos a dolgában. Hátat mer fordítani a vele szemben ellenséges, elveszejtésére jött, fenyegető sokaságnak, és a földre kuporodva kétes belátásukra meri bízni a házasságtörő asszonyt, és vele együtt saját magát is. Márpedig nem tudok szabadulni a gondolattól, hogy ami miatt Jézus biztos a dolgában (és ami a megszólalását már-már csodatevő színben tünteti fel), abban semmi rendkívüli merészség nincs, és a hatáskeltés okának, erejének magyarázata voltaképpen magából a jelenetből kiolvasható.

– 40.

„Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek!" Sok szót vesztegettem már arra, hogy megindokoljam, miért *nem* tartom ezt a frázist valamilyen morális-pszichológiai önvizsgálatra tett felszólításnak, és ugyanakkor miben látom az általa kiváltott ítélő aktus szakralitását. De a mostani kérdés nem ez, hanem hogy miben látták e szakrális vonatkozást az ott jelenlevő farizeusok és írástudók. Induljunk ki három tényként vehető mozzanatból. 1. A mózesi törvények házasságtörés esetén a bűnös férfi és nő együttes megkövezését írják elő. 2. A farizeusok hamis ürüggyel, provokatív célzattal érkeznek az írásmagyarázatra. 3. A történtek a legfőbb szakrális helyen, a jeruzsálemi templomban játszódnak le. E három mozzanattal együttesen számot vetve belátható, hogy Jézus előrelátó bizonyosságában,

hogy stílszerűen fogalmazzak, nincs semmi ördöngösség. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a bűnben való *érintettség* meggondolására és szakrális tanúsítására szóló felhívás, a jézusi apophthegma nem visszhangozhat másként a mózesi törvényre hivatkozó írástudókban, mint felidézve bennük (mutatis mutandis) ama törvényhelyeket, melyek a házasságtörés bűnének *másik érintettjére* vonatkoznak, akit viszont eszükbe sem jutott Jézus elé citálni. Ezért ha más nem, az együttes elítélés mózesi követelményének ekképp tudomásukra hozott mellőzése mindenképpen le kell hogy leplezze előttük, hogy a törvénytiszteletük merőben külsődleges, frivol, hátsó szándékoktól vezérelt, de legalábbis tudatlanságról és hanyagságról árulkodik. Pontosan emiatt nincs értelme moralizáló vagy pszichologizáló jelentést tulajdonítani a bűntelenség meggondolására való felhívásnak, és ügyet sem vetve a szituációban megjelenő dilemma meritumára, teljességgel dekontextualizálni a felhívás értelmét. A bűnt tehát nem kell kiben-kiben „külön" keresnünk, mert az magában a szituációban már *jelen van*. A farizeusok és írástudók a bűnt, a törvény elleni bűnt már azzal elkövették, hogy a célzatosság, a hamis ürügy felvállalásával léptek be templomukba. Ezzel eszközzé tették a törvényt, valódi szándékuk álcájává silányították. Mármost, ha a bűnérintettség egyéni megfontolása, miként állítom, egyszersmind szakrális aktusként (tanúsításként) értendő, akkor Jézusnak nem kellett nagy kockázatot vállalnia abban, hogy előre lássa, mi fog történni. Biztos lehetett benne, hogy egyetlen zsidó írástudó és farizeus sem fog a jeruzsálemi templomban egy olyan tett mellett szakrális érvénnyel hitet tenni, mintegy megerősítő esküvéssel (juramentum assertorium), melyet éppen a törvény fenségének sérelmére követett el, és nem

fog rá igent mondani az Úr színe előtt. El fognak oldalogni, egymás után, élükön a „vénekkel", a nép laikus előkelőivel – „lelkiismeretük által vádoltatván".

– 41.

Marad a másik elgondolkodtató kérdés, hogy miért mondja végül Jézus a házasságtörő asszonynak: „Én sem kárhoztatlak: eredj el és többé ne vétkezzél!" Ha Jézus ítéletét felmentő ítéletnek tekintjük, az látnivalóan nem bűncselekmény hiányában születik meg. Akkor viszont minek szól ez az ítélet, ha ítélet egyáltalán? Nem sok értelmét látnám itt sem egy olyan magyarázatnak, amely, mint Nietzschéé is, valamiféle idioszinkráziát tulajdonít Jézusnak magával az ítélethozatallal szemben, vagy pedig azt feltételezi (amihez egy moralizáló-pszichologizáló interpretáció különösen jó keretet adna), hogy talán maga is valamilyen rejtett bűnt ismerne fel önmagában, amely neki sem engedné meg, hogy ítéljen. Ha következetesen továbbgondoljuk az eddig elmondottakat, akkor két másik értelmezési lehetőség kínálkozik. Az egyik eljárásjogi. Eszerint: az asszony bűnössége mellett végső soron nemhogy két vagy három ember nem tanúskodott (ami szükséges volna az elítéléshez), de egy sem; az ítéletnek tehát nem volna jogalapja, hiszen elégtelen volt a bizonyítási eljárás. (Emlékezhetünk rá, Nikodémus miként kérdez vissza Jézus védelmében a farizeusok előtt épp a szóban forgó példázat előtti rész végén, Ján 7,51: „Vajjon a mi törvényünk kárhoztatja-é az embert, ha előbb ki nem hallgatja és nem tudja, hogy mit cselekszik?") A másik interpretációs lehetőség nem zárja ki ezt a jelentést, de bonyolultabb és jelképesebb értelmet tulajdonít az elbocsájtásnak. Ugyanis látnivaló: nem a házasság-

törő asszony pere zajlik le Jézus és a farizeusok viszályában, hanem az utóbbiaké. És nem is egy házasságtörésé, hanem egy másik lehetséges tényállásé: a felségsértésé (crimen laesae maiestatis) *vagy* az istenkáromlásé (blasphemia). Az előbbiért a rómaiaknál járt halál, az utóbbiért a zsidóknál.[49] Az írástudók és farizeusok a peres eljárásoknál szokásos módon középre állított asszonyra hivatkozva valójában Jézust vádolják, aki részéről szintén őrá hivatkozva él az ellenük szóló viszontváddal. Ha a jelenetet egyfajta pernek tekintjük, akkor abban eleinte Jézus, majd pedig minden egyes farizeus lesz perbe fogva – azaz, szimbolikus értelemben, *középre állítva* –, nem az asszony. A bűntulajdonításnak ez a kettős fordulata egyaránt a házasságtörő asszonyon vált irányt, hogy másvalakit vegyen célba. Ezért Jézus elbocsájtó szava éppenséggel azt is kifejezheti, hogy „Menj, mert most nem a te pered zajlott le." Utóvégre, nem hozható ítélet az asszonyról egy olyan virtuális perben, amely voltaképpen végig másról és másokról szól: magához a törvényhez való legbensőbb, személyes viszonyról. A *mértékek* viszályáról, amely sokkal eredendőbb kérdést érint a konkrét esetnél – az ítélethozatal lehetőségének feltételét.

– 42.

Mielőtt visszatérnék az eredeti kérdéshez, hogy Dzsanaka és Jézus gesztusai mennyiben paradigmatikusak az autochton ítélkezésre nézve, hadd idézzem fel az evangéliumi példázat egy talán kevéssé ismert ábrázolását, Tiziano *Krisztus és a házasságtörő asszony* című festményét, amely a bécsi

[49] Vö. Sáry Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, különösen 59. skk.

Kunsthistorisches Museumban látható. Közismerten nagy dramaturgiai erejével és szuverén témakezelésével Tiziano persze más felfogásban örökíti meg a jelenetet, mint magam tettem. A két megközelítésben, úgy remélem, mégis látható lesz némi rokonság. – Ez a mű a *hallgatás* festménye, hét néma szereplővel. Ketten fogják közre, félig szemben állva Jézussal, a lehajtott fejű asszonyt. Mögöttük még három szereplő látszik. Ketten közülük ugyanúgy Jézusra merednek, mint az asszonyt közrefogó férfiak. Egyikük erősen takarva látható hátul, a kép közepén, a másik, idősebb férfi, közvetlenül Jézus mellett állva, írást szorongat a kezében, nyilván a törvény pergamenjét. A harmadik, úgy tűnik, elmenőben van, és megvető, sötét tekintetét a házasságtörő asszony hátába fúrja. A jelenet ideje igen pontosan rögzíthető: közvetlenül ama pillanat után kell hogy legyünk, amikor Jézus, felegyenesedvén és félig szembefordulván a vádlókkal, kimondta: „Az vesse rá az első követ, aki bűntelen közületek." Mint egy koronás csöndet, ezt a drámai pillanatot tartja ki a kép. Míg az ábrázolt jelenet belső ideje, akár a klasszikus tragédiáké, ebben az egy pillanatban, a hallgatásában sűrűsödik össze, addig a dramaturgiai értelemben vett játékteret, ennek mintegy kontrasztjaként, a testek beszédes gesztusai feszítik ki. Meghökkenéssel, értetlen döbbenettel vegyes ámulat süt a Jézushoz legközelebb álló három férfi tekintetéből. A távozó férfi, hátul, megvetéssel pillant vissza. Az asszony szégyenében a földre süti a szemét. – Kompozícióját tekintve a kép nyilvánvalóan a bűn és büntetés koordináta-rendszerében helyezkedik el. Ennek egyik tengelye a szégyen és a megadás vertikálisa, amelyet az asszony tekintete képvisel. Ez a mélység és magasság az ítélet dimenzióját is képviseli. A

kép másik tengelye ellenben a bűntulajdonítás és felelősségre vonás horizontálisa, amely a figurákat különböző módokon hozza vonatkozásba egymással. A férfiak egy kivétellel mind Jézusra merednek. E dinamikus ráirányulás őrzi és mutatja – még ha kezdeti szándékuk, indulatuk meg is változott – a bűntulajdonítás eredeti irányát, a provokációét, amellyel Jézust vették célba az asszony ürügyén. Jézus szava valamit megérintett bennük, de ámulatukban és megrökönyödésükben (a kép jobb szélén álló férfié kivételével) még teljes az értetlenség. A hátul eltávozó másik férfi ellenben teljességgel kívül áll a többi férfialak benső érintettségén. Az asszonyra irányuló megvető pillantása talán azokét képviseli, akiknek, ellentétben a farizeusokkal és írástudókkal, magával Jézussal szemben nem voltak hátsó szándékaik, mert indulatuk eleve is csak egy tetten ért bűnösnek, törvénysértőnek szólt. Számára a bűnös most elkerülni látszik a jogos büntetést, így az egyetlen eszköz, amellyel mégis üthet rajta, a gyűlölködő és tehetetlen megvetés marad. – A kompozíció legtalányosabb része Jézusnak és a kép jobb szélén álló férfinak a jelentőségteljes viszonya, amely egyfajta dráma a drámában. Külön viadaluk a kép előterében, mélységben mintegy kiemelve a jelenet egészéből, Tiziano dramatikus érzékének leleménye. Külön viadalt mondok, hiszen Jézus, mozdulatát a többi szereplő elől testével félig-meddig eltakarva, a férfi felé mutat. Ránéz, miután éppen kimondta a korántsem egy konkrét, meghatározott személyhez intézett apophthegmáját, az ellenvád kinyilvánítását, amivel megváltoztatja a bűntulajdonítás irányát. Jézus a férfi *felé* mutat, de nem *rá:* a mozdulat nem vádló és felszólító, hanem inkább kérdő, várakozó. Ha követjük Jézus tekintetét, amely a férfin nyugszik, meglepődve vesszük

észre, hogy Jézus nem a szemét nézi, hanem a száját. A férfi felé irányuló, kérdő mozdulat így sokkal határozottabb értelmet kap. Ha sürgető követelést nem is rejt magában a férfi megszólalására, de várakozást mindenképpen. A jelenet csöndje a férfi megszólalására vár. – Ki ez a férfi? És minek szólhat a némasága, amit immár hallgatásként fedett fel Jézus kérdő-várakozó gesztusa, vagyis: *miről* hallgat? Alaposabban szemügyre véve ezt a félprofilból ábrázolt férfit, három mozzanat válik szembetűnővé. Először: ez egy egyszerű ruházatú, de feltűnően szép, fiatal férfi, amiként megejtő a házasságtörő fiatalasszony szépsége is. Ketten együtt gyönyörű emberpárt alkotnak. Másodszor: a férfi mozdulatában, amellyel az asszonyt Jézus elé vonja, van valami különös. Úgy tűnik, a nő kezét fogja, de furcsa módon mintha éppenséggel ellene tartana annak, hogy az asszonyt ítéletre vezessék. Mindenesetre a mozdulat, ellentétben az asszony jobbján álló férfiával, nem az erőteljes megragadás és fogva tartás képzetét kelti, hanem az önkéntelen óvását és védelemét, amit csak felerősít a két férfi testtartásának ellenirányúsága. Harmadszor: a férfi tekintetéből más olvasható ki, mint a másik háromból, aki még Jézusra néz. Ez a tekintet éppúgy meghökkent és ámulattal teli ugyan, mint a többieké, csakhogy egyáltalán nem értetlen. (Talán mert nem alulról néz Jézusra, mint a többiek.) Ennek a tekintetnek az ámulata nem azt kérdi Jézustól, hogy *mifélét beszélsz*, hanem sokkal inkább azt, hogy *miből tudtad meg*. – Miért mondtam erről, hogy dráma a drámában? A szép, fiatal férfi Jézussal átellenben nem lehet más, mint a házasságtörő asszony önmagát leplező, inkognitóját megőrzött tettestársa. Jézus mozdulata, amellyel felé mutat, pontosan ezért irányul éppen rá, fölfedvén előtte és csak előtte, hogy tudja róla: nem

bűntelen. Nem okvetlenül amiatt, amit korábban elkövetett (a házasságtörésért), hanem azért, amit *most* követ el az asszony ellen: az önmentés gyávasága miatt. Azért, hogy még ha vonakodva is, de részt vesz valaki más tőrbecsalásának az asszony házasságtörése ürügyén megrendezett színjátékában, semmibe véve, hogy ez az asszony életébe kerülhet. Mindezt kérlelhetetlenül tudomására hozva bízza rá Jézus gesztusa a megkövezést a férfi lelkiismeretére. Ennek szól tekintete komolysága vagy inkább engesztelhetetlensége, amelyet éppúgy nem vadít el a követelő szigor, mint ahogy nem lágyít meg semmiféle kegyes és jótékonykodó bizalom. Ennek szól a várakozó gesztus hajthatatlansága, amely mégis mintha mit se várna. Amit jelez, az nem sok. Ám ahhoz elég, hogy megértsük belőle a férfi testtartásának szimbolikus értelmét. A döbbent visszahőkölés gesztusáét, amely nem a rabbinak szól (értetlen ámulattal), de nem is a bírónak (megadóan vagy elégedetlenkedve), hanem egy „nem evilági" *tanúnak*. – Mindez természetesen más fényben tünteti fel az asszony hallgatását is. Az ő némasága a szégyené, de lehajtott feje és megadó mozdulata a hallgatást választó áldozaté is, akinek van ereje és bátorsága ahhoz, hogy ugyanúgy ne fedje fel a közvetlen közelében álló szerelmese kilétét, ahogyan ezt nyíltan Jézus sem teszi meg a férfival szemben. Ez a mozdulat teremti meg a legmélyebb vonatkozást közte és Jézus között, mind vertikális, mind horizontális értelemben. Mert az asszony feje fölött az égnek ugyanaz a tiszta türkizkékje látszik, mint amilyen Jézus köpenyének színe. Mellén és kibomlott ruháján pedig ugyanaz a fehér világít, mint amely Jézus khitonján és kézfején. Kettejük hallgatásában egy mostani és egy leendő áldozat ítél.

– 43.

Az autochton ítélkezés néma. (Hérakleitoszt idézve: „Nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez.”) Abban, hogy Dzsanaka rádzsa és Jézus szimbolikus akciója az autochton ítélkezés paradigmatikus példája, nagy szerepet játszik a *tanúsító* megfontolás személyessége és diszkutálhatatlansága: némasága. Mindkettő oikeioszisz-ítélet – az „Az vagy-e te?” tanúvallomásra hívó kérdésére felel –, amennyiben a bráhmanok és farizeusok mindegyike saját ítéleteként kellene hogy elismerje (megerősítse) eredeti intenciója vállalhatóságát, amit végül egyikőjük sem tesz meg. Ám ehhez a megfontoláshoz szükséges önszemléletük szakrális háttere: valami, ami számukra feltétlen. Hiszen ha a bráhmanoknak indifferens lenne az önaffirmáció szempontjából az általuk vezetendő áldozat tisztasága vagy tisztátalansága, vagy ha a zsidóknak mindegy lenne, hogy a törvénnyel szemben bűn vagy bűntelenség tanúsíttatik-e a templomban, akkor Dzsanaka és Jézus apophthegmáját könnyen elereszthetnék a fülük mellett. (Más kérdés, hogy az e háttér előtt végbemenő megfontolással aztán egy másfajta, új szakralitás erejét akarják ábrázolni az egyes példázatok, ám a beállítás célzatossága magának az ítélkezésnek a *megtörténtén* mit sem változtat.) Az oikeioszisz-ítélet által megkívánt affirmáció, noha egy konkrét cselekedetben dönt, nem magára a megteendő tettre nézve követeli meg a megerősítést; nem azt mondja, hogy „gondold át a dolgot még egyszer” stb. A megteendő tett *feltételére* nézve kíván megerősítést. Az első példázatban oly módon, hogy aki az áldozatot bemutatja, az nem lehet egyszersmind az áldozati rítus érvényének meghazudtolója, a másodikban úgy, hogy aki a törvényt be akarja tartani és tartatni, az nem le-

het ugyúttal a törvény kultikus érvényének meghazudtolója. Ezek a feltételek nem normák, hanem tautológiák, amelyek az ellentmondás törvényén alapulnak, hiszen lényegében azt nyilvánítják ki, hogy ami szakrális, az nem lehet profán. Tehát a processzus azt mondja: bátran megteheted, amit meg akarsz tenni (bemutathatsz véres állatáldozatot, megkövezhetsz valakit a törvény nevében), feltéve, ha felelősséged tudatában el tudod ismerni itt és most, hogy a döntésre való fölhatalmazottságodat mint szakralitást nem profanizálod vele. Vagyis: ha el tudod ismerni magad előtt, hogy az vagy, aki *bizonyos* ebben.

– 44.

„Aki bizonyos" – miben? Mit jelent az, hogy a bizonyosság és a megbizonyosodás ezekben a példázatokban valamilyen értelemben a szakrálisra vonatkozik? Az autochton ítélkezés ezek szerint magának a vallásosságnak volna a próbaköve? Egyáltalán nem. Nyilvánvaló, hogy a példázatok szakrális kontextusban jelennek meg, mégpedig mindkét esetben egy régi és egy új vallás viszályának példájaként. Ám ebből még nem következik, hogy az a megfontolás, amely eljárásként az autochton ítélkezés példáivá teszi őket, kinek-kinek a saját hite mélységéről vagy sekélyességéről lenne hivatva bizonyságot adni. A megfontolás rítusai nem annak teszt-eljárásai, hogy valaki kellőképpen igazhitű-e vagy sem. Hiszen arra a kérdésre, amely Dzsanaka és Jézus szimbolikus akciójának fókuszában áll, hogy ki az, aki a legbölcsebbnek vagy aki vétek híján valónak tartja magát közületek, nemhogy adekvát, de még csak értelmes válasz sem lenne az, hogy „Én igaz hittel félem az Istent, az istenséget!" Az autochton ítélkezés példázataiban

egy efféle hitvalló nyilatkozatnak az égvilágon semmi értelme nem volna. Tovább megyek, egyáltalán semmiféle nyilatkozat nem tekinthető itt értelmes és adekvát válasznak. Nem hangot kell kapnia, hanem meg kell történnie és végbe kell mennie valaminek, és az lesz a válasz. Tehát az autochton ítélkezés nem megfontol valamit, *ami* szakrális, hanem amit végiggondol, azt úgy, olyan komolysággal fontolja meg, *ahogyan* azt csupán egy olyan gondolkodás teheti meg, amely a szakrálist tiszteletben tartja. Pontosabb és indokoltabb volna azt mondani, hogy magának a megfontolásnak az aktusa reprezentál egy olyan viszonyt, amely által szakralizálódhat is a megfontolás tárgya, de profanizálódhat is, függetlenül attól, hogy az illető egyébként hívőnek vagy hitetlennek tartja magát, vagy hogy egyébként szent dologként tartja-e számon azt, amiről beszél. Ami a bráhmanokat és farizeusokat lebéklyózó hallgatásban megtörtént, csak egy olyan megfontolás tanújele lehet, amely a legszentebb, értsd: legbensőbb és legelkötelezettebb öntételezésük ellenében volt képes hatni. Valamit nem engedett nekik saját céljukra közhasználatúvá silányítani, profanizálni: pusztán ezért és ennyiben nevezhető szakrális vonatkozású megfontolásnak. Így hát nem maga a szakralitás, hanem a legsajátabbra vonatkozó *szakralizáló viszony* megléte, fennállása az, ami a voltaképpeni vizsgálati tárgya az autochton ítélkezésnek mint megbizonyosodási eljárásnak: ez az, amit tanúsít. A kérdés megint a „hogyan?”, amelyet azonban az ítélkezési eljárásnál most nem a konkrét gyakorlat oldaláról kell feltennem újra (amivel kezdtem), hanem általánosabban, a módszertan oldaláról.

4. rész

a sémáról

– 45.

Az autochton ítélkezés szemléleti-módszertani megvilágításának előfeltétele, hogy Kant, Nietzsche és Szókratész elgondolásait a transzcendentális törvénykezésről, az ugyanannak örök visszatéréséről és a szólító daimónról mint eljárásokat reprezentáló filozófiai alapfogalmakat össze lehessen kapcsolni a Dzsanakáról és Jézusról szóló paradigmatikus példázatokkal mint bizonyos esetek képeivel. Ami a fogalom és kép között a kapcsolatot egyáltalán megteremtheti, azt Kant nyomán sémának nevezem.[50] A kanti sémafogalom kulcsmozzanata a kapcsolatban (szintézisben) megnyilvánuló sajátos időkonstitúció, ezért az autochton ítélkezés sémájának tisztázásához közelítve, azzal is számot kell majd vetni, hogy az ítélkezés alapját adó megfontolásban milyen szerepet játszik az *idő*. A tágabb látószögű, módszertani vizsgálattól talán az is remélhető végül, hogy ad némi támpontot az egész eljárás megalapozottságának, illetőleg érvényességének megítéléséhez. Ennyit a sémának, a „módszer képzetének" vizsgálatát illető várakozásokról (vagy illúziókról). Ebben a vizsgálat-

[50] A séma „ama módszer képzete, melynek segítségével egy bizonyos fogalomnak megfelelően az adott képben jelenítek meg magam előtt egy sokaságot […] A fogalom sémáján mármost a képzelőtehetség azon általános eljárásának képzetét értem, mely a fogalom számára megalkotja a hozzá tartozó képmást." TÉK, 174. o.

ban, amely végül is a megfontolás beláthatóságát, vagyis szemléletét és szemléltethetőségét állítja előtérbe, továbbra sem lehetünk meg analógiák nélkül. Az ítélethozatal szemléleti elveire vonatkozó analógiáknak, illetve ezek párhuzamainak és eltéréseinek megértése nélkül ugyanis nemigen válaszolhatunk értelmesen arra a kérdésre, hogy a megfontolás miféle elvét kell *elképzelnünk*, amikor az autochton ítélkezésre gondolunk.

– 46.

Kultúránk legszemléletesebb, leginkább belátható ítélési sémája minden bizonnyal az *aranyszabály*, amely valamiféle viszonosság meggondolására int. „És a mint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjetek azokkal." (Luk 6,31) Az autochton ítélkezés szituatív önhiposztázisa azt jelenti, hogy magamat valami másnak gondolom, egyfajta perspektívaváltást hajtok végre és valamilyen értelemben a viszonosság önreflexiójával élek. Indokolt tehát az ítélkezés szemléletét illető vizsgálódást az aranyszabály sémájánál kezdeni, ahol ugyancsak a szemléleti pozíció elmozdítása teremti meg az ítélkezés lehetőségfeltételét. – Első megközelítés. Az aranyszabály ítélethozatalának elve mindenki számára világos, még ha az elv követelte megfontolási gyakorlat véghezvitelére nem is képes bárki és bármikor. Ez a formula nagy civilizatorikus erővel rendelkezik, hiszen úgy veszi alapul a bosszúálló megtorlás ősi és jól érthető elvét (szemet szemért, fogat fogért), hogy spiritualizálja, mintegy megnemesíti azt. Szemléleti potenciálját ugyanis kiterjeszti arra, hogy belehelyezkedjen a másik pozíciójába és így felelősséget vállaljon érte. Az aranyszabályban tetten érhető perspektívavál-

tás nem más, mint az *önhiposztazálás* egy sajátos módja (magamat más szituációban, valaki másnak a helyzetében tételezni), amely egyúttal összekapcsolódik az ítélőerő *transzponálásának* képességével (sajátomként értékelni egy nem sajátomként adott helyzetet, vagyis megítélőn viszonyulni egy csupán elgondolt szituáció körülményeihez), mégpedig oly módon, hogy ez a kapcsolat képzelet és megítélés között az ítélőerő egysége jegyében, azaz *értékkonzisztens* reflexióként létesül (magamra vonatkoztatva, sajátomként elgondolni a másik szituációját változatlan értékpreferenciákkal). Egyszóval: az „Akarnád-e magadnak azt a rosszat, amit mással teszel?" megfontolás a *szimmetrikus* viszonosság elvének világos és bevett, sokszor alkalmazott sémája. – Második megközelítés. Az aranyszabály sémáját, sajnos, egyáltalán nem fogjuk szemléletesnek és követhetőnek találni, amint figyelembe vesszük, hogy az aranyszabályt milyen összefüggésben említik, hogyan kontextualizálják az evangéliumok.[51] Nincs ugyanis egyetlen olyan említése sem az aranyszabálynak, ahol a kontextus a viszonosság szimmetriájáról beszélne. Ellenkezőleg,

[51] „Ha azért ti gonosz létetekre tudtok a ti fiaitoknak jó ajándékokat adni, mennyivel inkább ád a ti mennyei Atyátok jókat azoknak, a kik kérnek tőle?! A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal…" (Mát 7,11–12) „Megjegyezzétek, a mit hallotok: A milyen mértékkel mértek, olyannal mérnek néktek, sőt ráadást adnak néktek, a kik halljátok. Mert a kinek van, annak adatik; és a kinek nincs, attól az is elvétetik, a mije van." (Márk 4,24–25) „A ki *egyik* arczodat megüti, fordítsd néki a másikat is; és attól, a ki felső ruhádat elveszi, ne vond meg alsó ruhádat se. Mindennek pedig, a ki tőled kér, adj; és attól, a ki elveszi a tiédet, ne kérd vissza. És a mint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképen cselekedjetek azokkal. Mert ha *csak* azokat szeretitek, a kik titeket szeretnek, mi jutalmatok van? Hiszen a bűnösök is szeretik azokat, a kik őket szeretik." (Luk 6,29–32)

valamennyi az *aszimmetrikus* viszonosság elve mellett inzisztál. Azt mondja, hogy a viszonzó (jó)cselekedeted ne csak azokra és főleg ne úgy terjedjen ki, akiktől és ahogyan arra az impulzust kaptad. Adjál többet és többeknek annál, mint amit kaptál. A kontextus ezért beszél „ajándékról", „ráadásról", „jutalomról". E felől a kontextus felől nézve az aranyszabályban rejlő megfontolás kérdése úgy tehető fel: „Akarnál-e magadnak csak annyi jót, amennyit mással teszel?" Kérdés azonban, hogy ez alapján hogyan lehetséges leírni a perspektívaváltást, továbbá hogy a két kérdés indukálta megfontolásnak van-e egyáltalán közös sémája.

– 47.

Az autochton ítélkezés elve valamilyen módon kapcsolódik az aranyszabály sémájához, de nem világos, hogyan. Ráadásul ez utóbbi szemléleti elvének ambiguitása nem várt nehézséget okoz. Mit jelent ez a kétértelműség? Kezdjük azon, hogy az aranyszabály szó szerinti, csak magát a locust illető, litterális értelme és a szövegkörnyezetéből kivehető, kontextuális értelem között nemhogy különbség van, de bizonyos vonatkozásban homlokegyenest ellenkező dolgot mondanak. Az egyik szimmetrikus viszonosságról beszél, a másik aszimmetrikusról. Kérdés, hogy ez az aranyszabály ellentmondása-e? Mondhatnánk, hogy nem: a szimmetria és aszimmetria ellentétes predikátumainak nem ugyanaz az alanya (előbbi szorosan az aranyszabály evangéliumi szöveghelyeire vonatkozik, utóbbi viszont e szövegek kontextusára), márpedig ha az egymással ellentétes állítások nem ugyanarra a dologra vonatkoznak, akkor köztük ellentmondás sem lehet. Ez az okoskodás azonban nem sokat ér, ha az aranyszabályra nézve meghatározó szemléleti elvre

kérdezünk. Egy képet láthatok különböző aspektusból másnak, egy műveletet azonban nem aspektus-függően hajtok végre (nem végezhetek összeadást osztással). De az aranyszabálynál nem is jut eszünkbe ilyet tenni, hiszen szemléleti-műveleti értelemben a szabályt kizárólag egyféle jelentéssel vesszük tudomásul. Tudjuk, mit kell tennünk: el kell képzelnünk, hogy a másik ember helyében hogyan fogadnánk azt, amit az ő rovására el akarunk követni, és ha úgy ítéljük, hogy ezt nem akarnánk magunknak, akkor le kell tennünk szándékunkról. Érthetnénk-e ezt a műveleti értelmet másnak? Aligha, hiszen hiába értjük esetleg másnak az aranyszabály *kontextusát*, és hiába értjük meg annak intencióját (a „ha megdobnak kővel, dobj vissza kenyérrel" cselekedeti aszimmetriáját), ez magát a szabályt, pontosabban a benne foglalt megfontolási elvet nem érinti, mert ahhoz nem társítható más szemlélet. – Az aranyszabály ambiguitása nem merül ki abban, hogy a kontextus-értelem eltér a szabály litterális értelmét hordozó szemléleti-műveleti elvtől. Nagyobb baj az, hogy már az is kétségesnek tűnik, vajon a kontextusról az aranyszabályra átvihető, másik lehetséges értelemnek („Akarnál-e magadnak csak annyi jót, amennyit mással teszel?") van-e egyáltalán követhető szemléleti elve, sémája. Egyszóval, az aranyszabálynál nem is annyira a kétértelműség a probléma – hiszen ez a kettős értelem jól körülhatárolható, és még talán meg is fér egymással –, hanem sokkal inkább az a szemléleti *deficit*, amely a kontextus-értelem oldalán jelentkezik. Ez az, ami miatt vagy az előtt állunk értetlenül, hogy miféle műveletet jelent az aranyszabály, vagy az előtt, hogy egyáltalán mit akar mondani az Írás az aranyszabállyal.

– 48.

A szemléleti deficit jelen esetben annyit tesz, mint nem tudni, hogy mit jelent megfontolni a kérdést: „Akarnál-e magadnak csak annyi jót, amennyit mással teszel?" Úgy értem: nem tudom, mi lenne itt a teendőm. Ha ugyanis erre nézve az aranyszabály litterális értelmének megfelelő séma (vagyis a szimmetrikus viszonosság sémája) szerint járnék el, akkor a megfontolás útja a következő nyomvonalon kellene hogy haladjon. Először el kell képzelnem magamat annak helyében, akinek a javára cselekedni kívánok, majd meg kell ítélnem, hogy a kapott jót vajon nem kevesellném-e az ő helyében, mert ha igen, akkor – nos, akkor vagy növelnem kell az adni szándékozott jótétemény mértékét (esetleg: újra és újra, ad infinitum), vagy le kell tennem róla, hogy jót tegyek az illetővel. Egy efféle nyakatekert és nevetséges latolgatásnak az égvilágon semmi értelme nem volna. (Hacsak nem olyasvalaki számára, aki nem akarván tekintettel lenni senki *javára* a sajátján kívül, távol tartja magát a segítségtől, ám ugyanakkor szeretné a józan megfontolás hozadékának feltüntetni önző és rideg közönyét.) Mindebből következik, hogy ha létezik az aranyszabály kontextuális értelmének megfelelő, az aszimmetrikus viszonosság elvét kifejező séma, annak leírása okvetlenül el kell hogy térjen a perspektívaváltás ama menetétől, amelyet az előbb, első megközelítésben, minden további nélkül az aranyszabály lépésrendjeként vettünk számba. De hogy mi lenne ez a séma, abból még túl kevés látszik. (NB. Kérdés az is: ha az aranyszabály litterális jelentése és a kontextusának jelentése ennyire eltér egymástól, akkor vajon melyik tekintendő eredetibb forrásúnak, történetileg hitele-

sebbnek? Alighanem az utóbbi. Ugyanis ez áll távolabb a köznapi értelemtől és felfogástól, tehát ez lehetett inkább kitéve a félreértésnek, a jelentés eróziójának.)

– 49.

A másik analógia az aszimmetrikus viszonosság elvére és annak szemléleti deficitjére az európai kultúra másik ágánál, a görögöknél lelhető fel, közelebbről Platón filozófiájában. A jól ismert elv szabad megfogalmazásban így szól: „rosszabb az igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni". A *Kritón*ban ennek az elvnek az alapján mondja azt Szókratész, hogy „nem szabad viszontigazságtalankodnunk, sem rosszat tennünk egyetlen emberfiával sem, ha bármit szenvedünk is tőle" (49c). A *Kritón*ról már sok szó esett, példaként arra, hogy Platón miként ad értelmet, egyfajta belső dialógus formájára hozva, a Szókratészben megszólaló ítélő hangnak, amelynek önmagában nem sok értelmet tulajdonított („a korübasz-papok fuvolahangjához" hasonló, 53d). A *Kritón* filozófiai problematikája a bölcseleti vezérlőelvek szemléletességének hiányánál, de legalábbis erős deficitjénél keresendő, és ez nemcsak a daimónra vonatkozik, hanem a fentebb említett elvre is. A tömeg felfogásában a szimmetrikus viszonosság elve az, ami helyes és belátható. Erre Szókratész reflektál is: „még a jogtalankodásra sem szabad jogtalankodással felelnünk, mint ahogyan a tömeg véli" (49b), „gonoszat szenvedve gonosztettel felelni, ahogyan ezt a tömeg helyesnek mondja" (49c). Vagyis az aszimmetrikus viszonosság elve ugyanúgy nem érthető a görög vulgus számára, mint ahogy, erős a gyanúm, nem volt érthető a zsidó vulgus számára sem. Platónnak azonban van megoldása rá, hogy mi-

lyen módon lehet *szemléletessé* tenni mások előtt az aszimmetrikus viszonosságot mint az emberek számára általában nem-szemléletes ítélő elvet. A dialógusban Szókratész a következő lépéseken vezeti át az értetlenkedő Kritónt. 1. Természetes, ám egyszersmind fogadott atyádnak *(pater)* kell tekintened a város törvényeit, hiszen ifjúként ők neveltek, férfiként pedig magad fogadtad el uralmukat. 2. Az atyának többletjogai vannak gyermekeivel, familiárisaival szemben. 3. A retorzió részükről (a „viszontigazságtalankodás") e többletjog megsértése lenne. 4. Az atyával szemben tehát jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, hiszen ez utóbbi, a viszontigazságtalankodás vele szemben már nagyobb igazságtalanság lenne. 5. És mivel a pater egyet jelent a város törvényeivel, ezért a retorzió tilalma egyúttal azt is jelenti, hogy e törvények autoritását másokra (az atya más gyermekeire, a pater más familiárisaira) nézve sem sértheted meg, azaz másokkal szemben sem követhetsz el jogtalanságot. Platón tehát úgy kölcsönöz szemléletet az aszimmetrikus viszonosság nehezen belátható elvének, hogy azt végül is az autoritás elismerésén keresztül az ítélő *pozíció* aszimmetriájára vezeti vissza: az atya többletjogára. Quod licet Jovi, non licet bovi.

– 50.

Szemléletileg az atya autoritásához folyamodva kap regulatív erőt a megfontolás kettős kérdése: 1. Akarsz-e retorziót magával a törvénnyel szemben, ha az igazságtalan veled? (Tudnod kell, hogy annak többletjoga miatt ezzel nagyobb igazságtalanságot követnél el, mint amekkorát az követett el veled szemben.) 2. Akarsz-e retorziót másokkal szemben, mellőzve a törvényt? (Tudnod kell, hogy ezzel

nagyobb igazságtalanságot okoznál a törvénynek, mint amekkorát mások okoztak neked.) A két kérdés egyazon megfontolás elé állít: Akarod-e *autoritásában* megsérteni a törvényt jogosnak hitt bosszúd miatt. Mondhatjuk-e most már, hogy mindezzel a szimmetrikus viszonosság elvét meghaladó, aszimmetrikus ítélkezési elv szemléletet kapott? Egy mozzanat híján talán igen, és ez a szankció kilátásba helyezése. Platón finoman utal erre is, mikor megemlíti, hogy a Hádész-beli törvények nem mások, mint a város törvényeinek testvérei, akik „jóindulat nélkül fogadják majd" fivéreik megsértőit, elveszejtőit (*Kritón* 54c). Az aszimmetrikus viszonosság elvének ábrázolása tehát azzal zárul Platón részéről, hogy a „viszontigazságtalankodót" egyenesen az alvilág hatalmainak vérbosszújával fenyegeti meg, ami kétségkívül elég szemléletes példája a törvénysértés káros következményeinek. – Platón eljárási javaslata más összefüggésből már ismerős lehet. E megfontolásban nem lehet nem észrevenni ugyanis az autodox (autodogmatikus) ítélkezés elvét. Ez az ítélkezés az, amely során egy kanonikus autoritás elé képzeljük magunkat, és ennek alapján ítéljük meg tettünket és szándékunkat. Ám ha itt autodox ítélkezésről van szó, akkor ennek révén Platón egy olyan előzetes *tudást* érvényesít, amely az autochton ítélkezésben nincs jelen. Az aszimmetrikus viszonosság elvének egész ábrázolása azon nyugszik, hogy Platón evidensen tudottnak állít be valamit, ami nem az (és talán már számára sem volt az):[52] hogy a város törvényei mindenkor jó törvények, bölcs atyái fiaiknak. A bűnök pedig mindig az engedetlen fiak, az emberek számlájára

[52] Lásd Derrida elemzését: Platón patikája, in *A disszeminációi*, ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Jelenkor, Pécs, 1998, különösen 144. skk.

írandók. Az autodox megfontolás, mely a törvényekhez folyamodik, arra kérdez, hogy vajon méltó-e tettünk azok kanonikus autoritásához, fenségéhez.

– 51.

Az a páratlan szemléltető oktatás, amelyben Platón részesít bennünket az aszimmetrikus viszonosság elvének beláthatóságáról, visszavezet ugyanezen elv evangéliumi megjelenítéséhez, pontosabban annak szemléleti deficitjéhez. A kérdés úgy szól, vajon nem volna-e lehetséges a platóni sémát alkalmazni az aranyszabály kontextuális értelmének kisilabizálására, kulcsszavainak – ajándék, ráadás, jutalom – értelmével együtt, amelyet teljesen elfed a szimmetrikus viszonosság vulgáris, jobban érthető és ezért domináns sémája. Ez a keresett szemléleti elv, már ha Platónt követjük, az autodox ítélkezés sémájának kell hogy megfeleljen. Úgy tűnik, lehetséges megadni ilyen leírást, csak a Mátétól idézett rész elejére kell mennünk: „Ne ítéljetek, hogy ne ítéltessetek. Mert a milyen ítélettel ítéltek, olyannal ítéltettek, és a milyen mértékkel mértek, olyannal mérnek néktek." (Mát 7,1–2) Ha a mértékvétel viszonossága nem immanens, hanem transzcendens vonatkozásban értendő, és nem maga a cselekedet, hanem a benne rejlő érdem viszonzásának szimmetriáját követeli meg az azonos mérték érvényesítéseként, akkor a szabály ezt jelenti: úgy ítéljetek meg másokat, ahogyan akarjátok, hogy benneteket ítéljen meg az Úr. A szöveg folytatása egyértelművé teszi, hogy az Úr azt, aki szívében rosszabb, mint amit mutat (a képmutatót), még rosszabbal fizeti.[53] Azt viszont, aki jobbat és többet

[53] És miként a *Kritón*ban, itt sem marad el a szankció felvillantása: „Ne ad-

tesz, mint amit másoktól kap, az Úr jobbal és többel honorálja. Ez tehát nem a szimmetrikus *tett*viszonosság szemléleti elve, hanem az aszimmetrikus *érdem*viszonosságé, amely jóval elvontabb annál, hiszen a cselekedet által hordozott vagy a tettnek tulajdonított morális érték honorálását jelenti. Ez érteti meg az ajándék, ráadás, jutalom kilátásba helyezését.

– 52.

Mindezek alapján világossá válhat a szimmetrikus és aszimmetrikus viszonosság szemléleti kapcsolata az aranyszabályban, beleértve annak kontextusát. Úgy cselekedjetek az emberekkel, mintha az érdem vagy érdemtelenség többlet-viszonzását az Úrtól kapnátok, az ő minden emberi léptéket meghaladó mértéke szerint: a jót még jobbal viszonozva, a rosszat még rosszabbal. („Mert a kinek van, annak adatik; és a kinek nincs, attól az is elvétetik, a mije van." – Mk 4,25) Ebben a megfontolási és ítéleti sémában az Úr ugyanúgy pater allegorikus értelemben, mint Platónnál szimbolikus értelemben: a legfőbb bíró és legfőbb kegyúr, minden igazságosság és minden jótétemény forrása. Ha valaki vele számol cselekedetei során, ez azt jelenti, hogy a számára elképzelhető legfőbb autoritás elé állítja magát gondolatban. Egy olyan autoritás elé, amely egyúttal minden norma forrásaként gondoltatik el, és ezért illeti meg a szakrális tisztelet. És e szerint is dönt, hiszen az uralmat gyakorló Úr törvénye és hatalma alá vetetten gon-

játok azt, ami szent, az ebeknek, se gyöngyeiteket ne hányjátok a disznók elé, hogy meg ne tapossák azokat lábaikkal, és *néktek* fordulván, meg ne szaggassanak titeket." Mát 7,6.

dolja meg saját tettét. Az autodox ítélkezés elvét követve hozza meg regulatív ítéletét: azt, amiről úgy *véli*, hogy az az abszolút bírónál és kegyúrnál tetszésre talál, megteszi, ellenben aminél kárhoztatásra számít, azt nem teszi meg. Biztos tudása valójában nincs semmiről.

– 53.

Különös, mennyire orientális képzet vált az aranyszabályban nyugatias módon személyessé: szemléletes, benső próbakővé. A két koordináta mindig jelen van benne, a szimmetrikusságé és az aszimmetrikusságé. E nélkül nem is volna érthető, hogy az aranyszabály elve miért oly becses a szellem reformátorai számára. Becses, hiszen a viszonosság szemléletileg jól érthető, vulgáris és triviális szimmetria-elvét össze lehet kötni általa az aszimmetrikus viszonosság elvével, és az előbbi szemléletességével bárki ítéletének alapjává lehet tenni az utóbbi megfontolását. Az például, hogy az aranyszabály miként jelenik meg a *konfuciánus* hagyományban, ismét csak az aranyszabályt átható keletiességről árulkodik (bár a biblikusnál finomabb formában, több szuverenitást és nemességet tükrözve). „Cî-kung megkérdezte, mondván: »Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?« A mester így felelt: »Hát nem ilyen szó a kölcsönösség *(su)?* Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd.«"[54] A kölcsönösség szemlélete, amelyről a vulgáris felfogás úgy hinné (akárcsak a Bibliában), hogy a cselekedet szimmetriájának elvét követi, a következő kifejtéssel tárul elénk: „A nemes ember négy

[54] Beszélgetések és mondások XV. 23., in *Kínai filozófia. Ókor*. I. köt., ford. Tőkei Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 135. o.

erénye közül én, K'iu, még egyet sem tudok megvalósítani. Hogy úgy szolgáljam atyámat, ahogyan fiamtól megkövetelem, arra még nem vagyok képes. Hogy úgy szolgáljam fejedelmemet, ahogyan alattvalómtól megkövetelem, arra sem vagyok képes. Hogy úgy szolgáljam bátyámat, ahogyan azt öcsémtől megkövetelem, arra sem vagyok képes. Hogy olyan példásan viselkedjem barátommal, ahogyan azt tőle velem szemben megkövetelem, arra sem vagyok képes."[55] Az aranyszabály két tengelye közül itt is a többletjogú és többlethatalmú fensőbbséghez való viszony koordinátája a döntő, vagyis a hierarchiáé. (A négy példa közül három szól a „szolgálat" helyességének megfontolásáról, és csak az utolsó kérdez rá egy azonos pozíciójú szereplővel, a baráttal való „példás viselkedésre".) És ennek folytán ugyanígy nem a cselekedetbeli viszonosság, hanem az érdemviszonosság lesz bennük a meghatározó. Ha érdemet várok el az alattvalómtól magammal szemben, akkor én sem viselkedhetek érdemtelenül a fölöttem állóval. – A fensőbbségre tekintő érdemviszonosság itt is a cselekedet *aszimmetrikus* viszonzását teszi igazolttá és szemléletessé, ami könnyen belátható. Hiszen tehetett velem az atyám (uralkodóm) rosszat, ám ha tudom, hogy fiamtól (szolgámtól) engedelmességet követelek magammal szemben, akkor nem lehetek engedetlen én sem atyámmal (uralkodómmal) szemben: azaz a tőle kapott rosszért (vagy „semmiért") jóval kell fizetnem neki. Konfuciusz, Jézus és Platón más módon és más célzattal ugyan, de egyaránt a többletjogú és többlethatalmú fensőbbséghez való viszonyra tekint, midőn az aranyszabályhoz folyamodik, akár

[55] Uo. A közép mozdulatlansága 13. rész, 195. sk.

pro, akár kontra. Mindannyian a fensőbbséghez való viszonyra, a pozíció aszimmetriájára *vonatkoztatják* a cselekedet viszonosságának jól érthető, szemléletes szimmetriáját, hogy ily módon a „rosszért jót" sokkal nehezebben érthető elvét szemléleti fundamentummá és próbakővé tegyék – az autodox ítélkezés révén.

– 54.

Fölösleges volt a kerülő út az aranyszabály felé? Az aranyszabály – kontextuálisan teljes összefüggésében – az autodogmatikus ítélkezés elvét követi, nem az autochton ítélkezését. Ez utóbbi keresett sémájának analógiájaként tehát nem vált be. Ugyanakkor azonban láthatóvá vált, hogy *vulgáris* értelmezésében az aranyszabály mint a legszemléletesebb megítélési elv alkalmas kiindulásul szolgál bonyolultabb eljárások szemléletének megértéséhez. Másféle módon ugyan, de szintén a szimmetrikus viszonosság elvével játszik el a *Hamlet* egyik jelenete. A párbeszéd Hamlet és Polonius között zajlik le a színészek megérkezése után. HAMLET: „Édes úr, nem lenne szíves a színészeknek jó szállást adatni? De hallja, jól kell aztán velök bánni; mert ők a kor foglalatjai és rövid krónikái; s inkább írjanak halála után rosszat a fejfájára, mint ők rosszat mondjanak felőle, míg él." POLONIUS: „Érdemök szerint fogok bánni velök, fönséges úr." HAMLET: „Veszetthordtát, ember, sokkal jobban kell! Bánj mindenkivel érdeme szerint: melyikünk kerüli el a mogyorópálczát? Bánjon velök saját embersége és méltósága szerint *(after your own honour and dignity);* minél kisebb az ő érdemök, annál nagyobb érdem a szívessége." (Arany János fordítása, II. felv. 2. szín.) Felfigyelhetünk rá, hogy bár érdemről esik szó, Polonius szö-

vege a szimmetrikus viszonosság elvét képviseli. Hamlet replikája ellenben az aszimmetrikus viszonosságét, mégpedig roppant hasonló módon ahhoz, mint amit az aranyszabály nem-vulgáris értelme foglal magában. Elég, ha az érdemek majdani beszámítására utaló ironikus félmondatra gondolunk Hamlet beszéde végén. A kérdés úgy szól, hogy vajon Shakespeare pusztán paródiáját adja-e az aranyszabálynak, vagy *iróniája* esetleg más szemléleti sémát reprezentál. Hajlok rá, hogy az utóbbiról van szó.

– 55.

„After your own honour and dignity": saját embersége (becsülete) és méltósága (tisztessége, rangja) szerint kellene bánnia Poloniusnak a színészekkel, ezt mondja Hamlet. Nem csak „érdemük" szimmetrikus viszonzását adva, hanem sokkal jobban, „much better". Hogy iróniáról van szó, nem lehet vitás. Helyettesítse bárki a „saját embersége és méltósága szerint" frázist azzal, hogy „irgalmasságot tanúsítva", „kegyes szívvel" vagy „az Úr kegyelme szerint", és aztán olvassa el így Hamlet szövegét: pontosan fel fogja ismerni, hogy Hamlet ezúttal milyen *maszk* mögül reccsen rá Poloniusra. De nem Shakespeare reneszánsz iróniája miatt foglalkoztat ez a részlet, hanem amiatt a mérték miatt, amit ez az irónia érvényesít az aranyszabállyal összefüggésben. Mert a legfontosabb ebben az iróniában nem az, amit kimond, hanem sokkal inkább, hogy *mi helyett* mondja ki azt. Ha azt mondaná Hamlet Poloniusnak, hogy ne a cselekedetek puszta viszonzására tekintsen, hanem az Úr kegyelmét tartsa szem előtt, és ezért bánjon a színészekkel érdemüknél „sokkal jobban", akkor ott találnánk magunkat az aranyszabály kontextuális értelménél (habár

bizonyára csak körülményesen tudnánk válaszolni arra, hogy mit jelent valaki kegyelmét szem előtt tartani). De Hamlet nem azt várja el Poloniustól, hogy emelje föl tekintetét az Úr irgalmának magasába, hanem hogy gondoljon *saját* emberségével és méltóságával. Ne más miatt, ne másra tekintettel cselekedjen irgalmas módon (aszimmetrikus viszonossággal), hanem egyedül önmaga miatt. Láttuk, hogy az autodox ítélkezés valamilyen hiposztazált külső tekintet (tekintély) megítélő erejével számolva hozza meg a döntést, de mi a helyzet akkor, ha ez a tekintély belső? És mi volna ez a belső tekintély: a lelkiismeret? Ez valószínűtlen.

– 56.

Hamlet Poloniusnál nem a lelkiismeretre apellál (miért is tenné?), hanem másra. Nevezhetjük ezt nemes önérzetnek, a rangtudat és becsületérzés sajátos elegyének. Csakhogy mi olyat „tudhat" ez a latens önérzet Poloniusban, amitől a színészeknek jobb dolguk lesz? És vajon tudná-e Polonius, hogy mit kellene *tennie* Hamlet tanácsát megfogadva? Netán számot kellene vetnie, hogy mivel tartozik magának, rangjának, becsületének? Ezt hinni természetesen ostobaság volna, az egész jelenet mulatságos túlexponálása, amely egyszeriben Poloniusból faragna vívódó hőst Hamlet helyett. A dán királyfi ironikus tanácsa sokkal egyszerűbb dologra inti Poloniust: vigyázzon, édes úr, mert ezek a csepűrágók egykettőre szájukra vehetik és tönkretehetik a jóhírét, úgyhogy jó lesz, ha csínyján bánik velük, és nem csak „érdemük szerint". De még valamiről szól ez a tanács. Polonius fellengzősen szertartásos válasza semmi jót nem ígér a színészeknek, mert az „érdemük szerint" itt csak

annyit jelent: azt fogják kapni, amit az efféle jöttment csepűrágók megérdemelnek. Hamlet erre adott reakciójában („Veszetthordtát, ember…! Bánj mindenkivel érdeme szerint: melyikünk kerüli el a mogyorópálczát [az eredetiben: korbácsot]?") nemcsak irónia van, de van egy villanásnyi keménység is. Ez a *rámordulás* talán nem is annyira Poloniusnak szól, mint inkább a poloniusi ürességnek, amelyben legfeljebb udvaronc-öntudat honol, de szikrája sincs a nemes önérzetnek, mert abban soha fel sem merült, hogy saját érdemtelensége dolgában is volna mit meggondolnia. Polonius soha nem küzdött saját érdemtelensége árnyaival, mint tette azt a *nemes* Hamlet.

– 57.

Tudnod kell, hogy az adott esetben és adott szándékodra nézve *saját* becsületed és rangod mit követel tőled, mondhatta volna Hamlet Poloniusnak. Arról a helyzetről van-e szó, amely Athanasziosz javaslatában vagy Kant „külső próbakövénél" szerepel: a szerzetesek vagy egyszerűen az értelmes emberek megítélő tekintete elé képzelni szándékunkat, gondolatunkat? Fellép-e itt bármiféle viszonzási igény, a lehetséges „jutalomra" sandítva, mint amivel az érdemek többlet-viszonzását ígérő aranyszabály fordul az ítéletet és kegyet osztó fensőbbség felé? Mindkét kérdésre nemlegesen válaszolnék. Ám ha ez így van, akkor a „saját embersége és méltósága" elv autoritása (legalábbis korunkban) nem külső-kanonikus, ennélfogva a neki megfelelő ítélkezési mód sem lehet autodogmatikus. Viszont, úgy tűnik, szemlélete (sémája) sincs. Hiszen amennyiben azt mondja nekem valaki, hogy ha ezt és ezt megteszem, nem becsülöm meg magamat, és saját méltóságom ellen vétek,

ám ennek ellenére értetlen maradok, akkor semmi eszköze sincs arra, hogy „saját emberségemre és méltóságomra" intve jobb belátásra térítsen. Ha ezt nem értem, mondhatná, akkor végképp nem tudja, *hogyan* adja értésemre azt, hogy mibe is kellene belegondolnom. Nem lenne segítségére az sem, ha ebben a viszonosság meggondolására intene, mert bárkinél is képzeljem el, hogy megsérti „emberségét és méltóságát", magán a fogalmon nem értenék se többet, se mást nála, mint magamnál. Vagyis így érteném: Ha nem akarod, hogy mások emberséged és méltóságod ellen vétsenek, akkor ne érdemük szerint bánj velük, hanem saját emberséged és méltóságod szerint. – Mindent egybevetve: a hamleti figyelmeztetés az aranyszabállyal játszik el ironikus módon úgy, hogy az aszimmetrikus viszonosság elvét szembeállítja a szabály vulgáris értelmével. Benne ugyan nem lelhetők fel az autodox ítélkezés szemléleti elvei, de sajnos az autochton ítélkezéséi sem. Ez a frázis, szemléletét tekintve, ma már „vak", azaz megfontolási műveletként nem rendelkezik szemlélettel. Kerülő út volt tehát ez is, de talán mégsem tévút. Kijelöl ugyanis egy olyan pozíciót a „saját emberség és méltóság" számára, amelyben az – az ítélethozatal *egyedüli* alapja – éppen úgy a megfellebbezhetetlen tekintély rangjára emelt, és éppúgy belátásra ösztönző erővel bír, mintha az Úr ítéletével számolnánk.

– 58.

Ennek a pozíciónak a megértése vezethet el, legalábbis azt remélem, az autochton ítélkezés sémájához. Érdemes visszatérni az aranyszabály műveletéhez mint szemléleti bázishoz. Hogyan írható le a szabály ambiguitása (szim-

metrikus tettviszonosság versus aszimmetrikus érdemviszonosság) a *művelet* oldaláról nézve? Úgy cselekedjetek másokkal, amint ti akarjátok, 1) hogy ők tegyék veletek, és 2) mintha annak többlet-viszonzását az Úrtól kapnátok. Ez tekinthető az aranyszabály teljes (nem-vulgáris) formulájának. Az a kérdés, hogy a reflexió mozgását, a perspektívaváltást tekintve mi megy végbe ennek megfontolásakor. Úgy látom, a perspektívaváltás nyomvonala két egyszerű geometriai transzformáció segítségével követhető. Ez a *forgatás* és az *eltolás*. Hiszen amikor belegondolok, hogy a másikat hogyan érinti a saját tettem, akkor cselekvő pozíciómat mintegy a tett elszenvedőjének pozíciójába forgatom át (tükrözöm). Elgondolom magamat az ő helyében az adott tett vonatkozásában. Ellenben amikor belegondolok, hogy az Úr miként „viszonozza" majd üdvöt vagy kárhozatot adó módon a cselekedetem hordozta érdemet vagy érdemtelenséget, akkor egy, a magaménál sokkal nagyobb hatalmú, csaknem végtelen autoritású Úr színe elé képzelem magam. Ez nem a tettvonatkozás mint rendszer szimmetrikus elforgatása, megfordítása pusztán, hanem egyúttal e rendszer csaknem végtelen fölnagyítása, amely során az ítélkezési pozíció eltolódik az „embert fölülmúló" dimenzió felé. A különbség az, hogy míg az elforgatásnál (a tettviszonosság elgondolásánál) a cselekvőből, tettből és annak elszenvedőjéből álló rendszer benső léptéke változatlan marad, csak pozíciója cserélődik föl, addig az ezt megfejelő eltolásnál (az érdemviszonosság elgondolásánál) ez a lépték az elképzelhető legnagyobb értéket veszi fel. Vagyis: az Úr a *saját* mértéke szerint viszonozza majd a tettet, amikor a jóért végtelen jóval (üdvösséggel) fizet, a rosszért végtelen rosszal (kárhozattal), a viszonzás ezért

aszimmetrikus. Ennek a „csaknem végtelen” léptéknek a szemléletes alakja az Úr mint legfőbb hatalom és legfőbb kegyúr, pantokrator és salvator. Az autochton ítélkezésben érvényesülő lépték azonban mintha még ezt is meghaladná.

– 59.

Az aranyszabály nem-vulgáris meggondolása azt a kérdést veti fel, hogy amit teszek (tenni szándékozok), az vajon érdemdús vagy érdemtelen, jó vagy rossz cselekedet-e. Ez a reguláció fundamentuma, hiszen ennek megfelelően kell számolnom az aszimmetrikus viszonzással. Úgy leszek bírája adott tettemnek vagy szándékomnak, mint a benne rejlő érdem majdani többlet-viszonzásának elszenvedője, akár ígéretes ez a kilátás, akár nem. Az autochton ítélkezésnél viszont egy abszolút szabadságú és felelősségű pozícióba képzelem magam. Nem az int meggondolásra, hogy félhetem a súlyosabb fizetséget, vagy remélhetem a nagyobb jutalmat valaki mástól. Az autochton ítélkezés esetében ez a valaki más – magam vagyok. Kant, Nietzsche és Szókratész elgondolásai alapján mondhatjuk azt is: az erkölcsi törvény méltóságának, a létesülés „élet-perspektívaként” vett szentségének, illetve a szörnyű sorsistenek tiszteletének teljessége *múlik* azon, hogy ez az ítélkezés megtörténjék. Nem azt mondja az autochton ítélkezés, hogy képzeld oda magadat szándékoddal együtt egy nálad nagyobb léptéket érvényesítő hatalom elé. Azt mondja: ítéleteddel itt és most azért szavatolsz, hogy egyáltalán létezzen nagyobb lépték, mint a tiéd (függetlenül attól, hogy van-e ilyen vagy sem). Ez a geometriai transzformációk nyelvén azt jelenti, hogy nem a tett viszonosságát gondolom meg.

Meglehet, hogy nincs is szó benne forgatásról, megfordításról, tükrözésről, hiszen az autochton ítélkezésnél nem gondolom elszenvedőnek magamat. Jézus nem annak meggondolását indítványozza, hogy az vesse a házasságtörő asszonyra az első követ, aki szeretné, hogy őrá is ilyet vessenek, vagy aki nem bánná, hogy elhajított köve viszonzásául az Úr mennyköve hulljon vissza rá.

– 60.

Nem, a viszonzás mozzanata mégiscsak jelen van, különben semmi értelme nem volna a szituatív önhiposztázisnak. Hogy mi megy végbe ennek megtörténtekor az autochton ítélkezés során, amikor sajátomként számolok az abszolút törvényhozó, az öröklétű sorsteremtő vagy a daimón-istenség meghallója pozíciójával, ez a döntő kérdés. Talán valami nagyon egyszerű dolog játszódik le. Hiszen a választás abban áll: akarod-e, hogy mostani szándékod szerint való legyen az örök törvény, mostani létezésed szerint való legyen az örökkévaló létezés, a daimónod iránt most tanúsított figyelem szerint való legyen az isteneket örökre megillető tisztelet. Más szóval: adott szándékodnál és cselekedetednél, létezésed adott szituációjánál nem tett- vagy érdemviszonzással kell számolnod, hanem mindenekelőtt az „akkor ez ilyen lesz most és mindörökké" diktumával. És ha a mostani ítéleted sebet ejt a törvényen, a létezésen vagy a „lélek testén", akkor az *örök* seb lesz. Mintha az istenség megszűnne fölötted állni, és démoni fortéllyal egy pillanatra egyszerűen csak univerzális végrehajtója lenne annak, ami akaratodban megnyilvánul. Vagy mintha saját bűvészinasod lenne, és ostoba készségességgel örökkévaló létet kölcsönözne életed egy futó momentumának,

mondván, olyan lesz immár örökre a világ, mint amilyennek most tanúsítod, hogy legyen. Bárhogy is nézem, ebben az önszituálásban jelen van a megfordítás, csak nem *te* válsz aktívból passzívvá gondolatban (a másik pozíciójába vagy az Úr színe elé képzelvén magadat), hanem ellenkezőleg: a veled való viszonyában gondolod el ilyennek az *istenséget*. Aminek persze semmi köze hithez és valláshoz.

– 61.

Mihez van köze akkor? Mondjuk, egy sajátos megbizonyosodáshoz egy olyan képesség révén, amely a szabad *creator* felelősségét mint diszpozíciót minden időbeli korlátot és tettbeli határoltságot meghaladóan el tudja gondoltatni az emberrel, a *creaturával*. Kant, Nietzsche és Szókratész elgondolásai arra természetesen nem jogosítják fel ezt a képességet, hogy általa az ember megmondja, milyennek „kell" lennie a világnak (törvénynek, létezésnek). Kizárólag arra adnak jogot neki, hogy segítségével az ember valamiről megbizonyosodjon magában, pontosabban: hogy valamit elvileg tudhatóvá tegyen önmaga előtt. Hiszen az eljárás logikája azt mondja: itt és most *tudhatod* (ha akarod, ha nem), hogy amit tenni szándékozol, azt éppen kivételképpen teszed-e önmagad jobb meggyőződése ellenére, annak megsértéseként, amit egyébként a legszentebbnek tartasz. Ha nem akarod tudni, az persze a te bajod, de itt és most nem lehetséges, hogy ne tudj róla, még ha eszed ágában sincs bevallani azt a magad számára. Tudhatod, tehát tudnod *kell?* Nem, egyáltalán nem kell. Csak *lehet* tudnod. Az autochton ítélkezés az igazlelkűség ítélete, és nem a morálé. Igazlelkűségre önmagával szemben senki nem kö-

telezhető. (Igazlelkűnek, egyenesnek lenni, a „saját emberség és méltóság szerint” cselekedni, ez nem praxis, következésképp praktikus szabályai sincsenek.)

– 62.

E séma felől talán világosabban látszik, hogy Dzsanaka és Jézus példázatai azért paradigmái az autochton ítélkezésnek, mert a „legnagyobb nehézkedés” példáit adják. Ha az aranyszabályt alkalmazod, akkor a pozícióeltolásban az istenség szférájáig hatolsz előre; itt a perspektívaváltás azonban mintha túlhatolna rajta, és ezzel a transzcendencia szférájának egésze kerül veled szembe. Ez a szembesülés az autochton ítélkezésben rejlő viszonosság értelme. Megnevezheted magadat, magadra mutathatsz az istenség törvényének, határának megsértőjeként úgy, hogy ebben a tettedben senki (sem isten, sem ember) nem fog megakadályozni. Amit akarsz, hogy megtörténjék, az megtétetik. Ha akarod, magadról tanúskodva rávetheted a követ a bűnös asszonyra vagy felhajthatod az állatokat az áldozatra. Ha akarod, most egy cikkely örökre kitöröltetik a törvényből, egy alantas életmomentum örökké visszatérően létezni fog, egy jelzés benned az istenségtől süket fülekre talál. De most tudod, mert nem lehet nem tudnod, hogy erre egyedül te fogsz felhatalmazást adni és senki más. Így hát meg is bizonyosodhatsz ennek alapján, hogy valóban te vagy-e az, aki ezt akarja.

– 63.

Persze, lehetne ostoba és frivol imitációja ennek a meggondolásnak. Vagy csak félreértése; például, ha valaki azt hinné, jellegzetesen zsidó–keresztény szemléletű projekci-

óval, hogy itt az önistenülés gondolatkísérletéről van szó, mindenhatónak képzelvén magunkat. De vajon mit értene félre közelebbről, aki ezt hinné? (Mert az nem válasz, még ha igaz is, hogy nagyjából mindent.) Valóban te saját magad állsz-e szándékod, tetted, életpillanatod mögött, identikus lennél-e vele, sajátod volna-e, ha egyedül rajtad állna, hogy az legyen – az erről való megbizonyosodást állítja lehetségesnek az autochton ítélkezés. A kérdés: valóban az vagy-e te, mint amit szándékod, tetted, életpillanatod épp tanúsítani készül rólad. Akarnád-e, hogy ekként legyél *valamilyen*, ha rajtad állna, hogy örökre ekként leszel az. Az önistenülés gondolatkísérleténél azonban *bármilyennek*, bármekkora hatalmúnak (mindenhatónak) képzeli magát valaki. Ily módon az eljárás éppen a keresendő minőséget tenné zárójelbe: a *sajátosan* rá jellemzőt iktatná ki a meggondolás folyamatából. Azaz nem tudna még csak rá sem kérdezni arra: Akarod-e, hogy ez a *múlékony*, amit mostani elvedként teszel és mostani pillanatodként élsz, *örökkévalóként* vétessen sajátodnak? – Az autochton ítélkezés viszonosság-mozzanata sokkal kevésbé szemléletes még annál is, mint amilyen szemléletdeficitet az aranyszabály – mint valamely érdem aszimmetrikus viszonosságát meggondoló eljárás – magáénak mondhat vulgáris felfogásával szemben, amely pusztán a tett szimmetrikus viszonzását képzeli el. Ha már az sem volt közérthető, ez még kevésbé lehet az. Az egész eljárás értelmességéről nem is beszélve, utóvégre az nem merül ki a szemléletességben. Hiszen látnivaló, hogy a viszonosság mint sajátos perspektívaváltás – márpedig ennél nincs szemléletesebb ítélkezési alap – az autochton ítélkezésnél nem a konkrét tettet, nem is annak morális absztraktumát, az érdemet forgatja el, hogy így szembesít-

sen minket az istenség által követelt mértékkel, hanem egy még elvontabb dimenziót, magát az istenség szférája képviselte időtlen mértéket. Kérdés, hogyan lehet elforgatni – egy örökkévalóságot.

5. RÉSZ

AZ ASZIMMETRIÁRÓL

– 64.

Zavarba jönnék, ha valaki megkérdezné: mondd meg *egyértelműen*, van-e szemlélete az autochton ítélkezésnek vagy nincs. De mitől támad ez a zavar? Ha az aranyszabály vulgáris jelentését firtatná, akkor meg tudnám mondani, hogy az illetőnek mit kell tennie: el kell képzelnie magát a másik helyébe, saját cselekedete elszenvedőjeként. Az érdemviszonosság meggondolására is lenne válaszom. Azt mondanám: képzeld oda magadat egy nagy hatalmú úr színe elé, aki büntet és jutalmaz a neki tetsző mértékben viszonozva érdemed és érdemtelenséged. (Ezt nyilván meg tudná tenni, hiszen mindenki állt már valamely hatalom előtt, és ő is volt már hatalmi pozícióban más számára.) Képzeld el, hogy ennek az úrnak nincstelen *szolgaként* leszel alattvalója, aki rettenetesen féli ura büntetését és mindennél jobban vágyik a tőle kapott jutalomra, vagy képzeld el, hogy ő ama „pater", akinek egyik *familiárisa* leszel. Ez utóbbi alattvaló, de bizonyos mértékig osztozik az ura birtokolta javakban, híve az általa szavatolt rendnek, normáit sajátjainak tekinti, ezért kész is alávetni magát nekik. Akár nincstelen szolgaként, akár familiárisként tételezed magadat, hogy így tekints szándékod vagy tetted érdemének viszonzójaként uradra (az Úrra), már maga ez az öntételezés komoly megfontolásra fog ösztönözni arról, hogy érdemdús vagy érdemtelen tettet vállalj magadra. Ez az elképzelés is

követhető. De mit képzeljen el az ember a *mértékviszonosság* sémája szerint: az autochton ítélkezés esetén? És mit jelent ebben a sémában az idők és mértékek elforgatása?

– 65.

Hogyan értené valaki, ha azt mondanám: „Képzeld bele magadat egy abszolút módon osztatlan szabadságú és felelősségű pozícióba!" Mit jelentene neki az abszolútum mint mérték? Félő, csak annyit értene a felszólításból, hogy a leghatalmasabb Úrként kell elgondolnia magát. Vagyis a pozíció elképzelése mégiscsak az elgondolható legnagyobb hatalmú létezővé való „átváltozásnak" felelne meg számára, az önistenülés gondolatkísérletének. Nem gondolkodna gyökeresen más képzetrendben, mint amelyet az érdemviszonosság elképzelésekor gyakorol, mert nem érvényesítene más mértéket saját gondolkodásában. Ám joggal állíthatná-e, hogy a mértékviszonosság eljárását egyáltalán nem is *lehet* másként elgondolni? Mondván: szabadságról és felelősségről nem lehet beszélni anélkül, hogy ne gondolnánk el vele együtt valamilyen létezőt, aki/amely szabadon dönt és felelősséget vállal, márpedig a létezőre nézve az abszolút pozíció megfelelője aligha lehet más, mint minden létezők uráé. Csak egy válasz látszik megfelelőnek, már ha valaki nem hívője ama pasztorális és paraklétoszi distinkciónak, amellyel Heidegger él, különbséget téve a „létezők ura" és a „lét pásztora" között. Ezt lehetne mondani neki: gondold el, hogy minden létezők ura ugyanúgy alávetett a kifürkészhetetlennek, ahogyan az előbb te számoltál magaddal minden létezők urának alávetettjeként az aranyszabály teljes formulája szerint. Jól értsd: sem azt nem mondom (metafizikusan), hogy minden létezők ura

valami e világon túli valóságnak legyen alávetett, amiről eleve tudni vélnénk, hogy *van*, sem azt nem (antropomorf módon), hogy valami e világ számára felfoghatatlannak vagy átérezhetetlennek, amelyről tehát eleve tudni vélnénk, hogy *ész* vagy *szív*. És most gondold el önnön szándékodat, tettedet, életpillanatodat e kifürkészhetetlen önkényének, akaratának kifejeződéseként. Számolj a magad intenciójával úgy, hogy ama kifürkészhetetlennek alávetett leghatalmasabb Úr, az istenség kötelezett annak egyetemes beteljesítésére, vagyis az ő ereje folytán szándékod immár örökre létező és ható valóság lesz e világon. Ezzel, az isten esetleges *sérelmével* számolva „a legnagyobb nehézkedés" súlyát hordozod, hiszen most bizonyosodsz meg arról, vajon az vagy-e, aki ilyen áron is merné akarni tettét, szándékát, életpillanatát. – Ha van közös pont Kant és Nietzsche között, az éppen az *Unergründlich*,[56] azaz valami kifürkészhetetlen és alapja-nincs iránt viseltetett aidosz, amelynek tisztelete végső soron abból a határtudatból fakad, hogy az ember mindig csak valamilyenként van, és nem tud bármekkora hatalmúvá, bármilyen időmenzió hordozójává válni: bármilyenné lenni.

– 66.

Az autochton ítélkezés mint megbizonyosodási eljárás úgy hozza tudomásodra, hogy nem okvetlenül vagy az, aki szándékával, tettével identikus, hogy valami „szentet" ért

[56] Lásd *Az erkölcsök metafizikáj*át Kantnál: „Az emberi szív mélységei kifürkészhetetlenek", EM 565. o., illetve A táncdal című részt Nietzsche *Zarathustrá*jában: „Szemedbe néztem nemrégiben, ó, Élet! És úgy tűnt nékem, alapja-nincsbe süllyedek." Z 134. o.

sérelmet jelez. De hát, mondhatná valaki, minden *fundamentalista* hívő pontosan ilyen sérelemre hivatkozva hajlamos elveszíteni józan eszét, belátását, legelemibb emberségét, lépten-nyomon jogot formálva rá, hogy e sérelem avatott megtorlója legyen, kezdve a kioktatástól a megsemmisítésig! És ha ez így van, folytathatná, akkor a vakhitet nemhogy megrendítené ama hívőben ez a megfontolás, hanem éppenséggel hozzájárulna, hogy az még elvakultabb, mert immáron a legsajátabbnak „bizonyult" vakhite legyen! Aki ezt látná az autochton ítélkezésben, az valami alapvető dolgot nem értene benne (habár bizonyára nincs az az önreflexió, amit ne lehetne a vakhitű fundamentalizálás és önigazolás eszközévé tenni). Ugyanazt nem értené benne, mint aki esetleg a fausti gondolatpróbát látná viszont az eljárásban, a pillanat megállítását, és megint csak összekeverné az autodogmatikus ítélkezést az autochton ítélkezéssel. Nem annak megfontolásáról van szó ugyanis, hogy vajon akarjuk-e tettünkkel, szándékunkkal, gondolatunkkal megsérteni a mi legfőbb urunkat és istenünket, vagy hogy átérezzük-e az „Ezért a pillanatért örökké érdemes élni!" elragadtatottságát. Mindkét önreflexió az autodogmatikus ítélkezés elvét követné: ennek előfeltétele saját normánk projekciója, amelyet mi az isten akaratából fakadónak (azzal egybehangzónak) vélünk, illetőleg saját értékképzetünké, amelynek hitünk szerint csak az örökkévalóságban jár le a szavatossági ideje, egy perccel sem hamarabb. Vagyis újfent vélekednénk pusztán, és csak ápolnánk szívünknek kedves hiedelmeinket, ahelyett hogy jogunk volna tudni bármit is.

– 67.
Az autochton ítélkezésnél ellenben egy lehetséges megbizonyosodásra megy ki a játék, ezért itt már az alapkérdés is más. Az vagy-e itt és most, aki jóváhagyja, hogy amit megtesz, az örökre szólóan és örökkévalóan tétessék meg a világon? Az vagy-e, aki jóváhagyja, hogy valami kifürkészhetetlennek a *végzése* ugyanazt szenvedtesse el az istennel univerzálisan (értsd: annak világában és törvényeként örökre létezővé téve), mint amit most te szándékozol ott magaddal és másokkal tenni? Tudsz-e úgy tekinteni világodra és annak urára, az istenségre, hogy ők a szándékod, tetted alapján születendő végzés szerint lesznek mulandók? Lévén, hogy eleve így fogadod el őket: *mulandókként*.
– A szókratészi daimón hangjának elhallgattatása vagy az elmulasztott figyelem, hogy hallgassál rá, nem más, mint a benned megjelenő daimón-istenség sérelmére elkövetett bűn, és ezt (önhittségeddel) képes vagy elkövetni. Kantnál a transzcendentális ítélkezés mellőzése vagy a tanúságtétel meghazudtolása az erkölcsi törvény szentségének sérelmére elkövetett bűn, és ezt (alakoskodásoddal) képes vagy elkövetni. Nietzschénél a visszatérés-gondolat terhének elhárítása vagy levetése nem más, mint a dionüszoszi létesülés isteni voltán, az amor fatin ejtett sérelem, és ezt (neheztelő bosszúddal) képes vagy elkövetni. Miért hangsúlyozom újra és újra, hogy ezt „képes vagy elkövetni”? Mert az autochton ítélkezés gondolatának, szituatív önhiposztázisának legsajátabb vonása az, hogy ha közvetett módon is, de benne az isten kényszert szenvedhet el, mert világát *örök* sérelem érheti az ember által. Az eljárás kényszert, sérelmet elszenvedőnek láttatja a felülmúlhatatlan hatalmút, az istenséget. Így az isten pozícióját az emberi cselekedet el-

szenvedőjének pozíciójába fordítja át; az autochton ítélkezés pontosan ettől lehet auto-*khthonikus*, megrettentő gondolat. Dzsanaka és Jézus példázatai ennek a megrettentő lehetőségnek a pillanatát jelenítik meg. Egy pillanat képét, amikor Dzsanaka és Jézus szavai elhangzását követően kiben-kiben szükségképpen fel kellett rémlenie, hogy itt és most az abszolút módon osztatlan szabadság és felelősség pozíciójában találja magát: hogy amit elkövet, azt most egyedül rajta áll elkövetnie, és a tett talán magán az istenin (áldozaton, törvényen) fog sebet ejteni, megmásíthatatlanul. – Nietzsche démonikus *paidiá*ja e legrémisztőbbet, a Gorgó-fő felmutatását persze egyben a legerőteljesebb faszcináció pillanatának veszi.

– 68.

Az, ami *nem létezőn*, illetve *nem értő-érző módon*, azaz nem metafizikus vagy antropomorf tételezettséggel áll az isten fölött, és aminek erejéhez mérten bármelyik isten hatalma korlátok közé szorított, csak egy lehet: a „parttalan idő". Sok filozófia gondol el olyan elsődlegességet, amely az istenek fölött áll: létként, keletkezésként, valóságként, mértékként, észként, Meghatározatlanként, Egyként, avagy éppen káoszként stb. Csakhogy a filozófia arkhéi mint elsődleges és eredeztető fogalmak, többnyire reflektálatlanul, rendre valamely rendezettség-alakzat jelölői. (Csakúgy, miként a káosz, ez a negatív kozmosz, amely éppenséggel azzal „tart rendet", hogy nem esik meg benne semmi rendeződés. És miként az ész, amelyről Hans Blumenberg joggal jegyzi meg, hogy akkor van leginkább elemében, amikor sikerül homályban hagynia, hogy mit

értsünk rajta.)[57] A most felsorolt *elő*rendezettség-alakzatok azonban mégsem annak szignumai, hogy saját képzetei között az adott filozófia mit vélelmez fundamentumként (platformként) eredendőnek, hanem sokkal inkább azé, hogy számára mi bizonyul közülük *végső soron* inconcossumnak, invariánsnak. Az ebben megmutatkozó „végső" az, amit az adott gondolkodás a maga részéről nem képes másként gondolni, mulandóként alterálni: csak és kizárólag ezért teszi meg azt platformként eredendőnek. Az eszkhatón teremti meg az arkhét, és nem fordítva. – A változhatatlanság szignumainak végsője egyszerre értendő a jelre és a jelöltre: a rendezésre (mint tovább már nem vihető gondolataktusra) és a rendezettre (mint tovább már nem absztrahálható létkategóriára). Ha kimondom Kant transzcendentális eszméit – „én", „világ", „isten" –, akkor a kritikai filozófia szerint bizonyos rendezési alapelvek foglalatát adom meg, és teoretikus értelemben nem beszélhetek róluk úgy, mint létezőkről. Más szóval: a tematizálás és approximáció során, mintegy menet közben, elveszítem őket biztosra vehető valóságukban, még ha gyakorlati indokkal szabad is hinnem realitásukat. (Természetesen az elveszítés jelképesen értendő, hiszen már kezdetben is csak látszólagos volt realitásuk, csak ennek nem voltam tudatában.) Ha viszont a hegeli „abszolút szellemről", a fichtei „abszolút Énről", a schopenhaueri „létakaratról" vagy a heideggeri „lét" esemény-időiségéről beszélek, akkor sajnos a rendezési elvek követhetőségét veszítem el menet közben, és ezen alapfogalmak valóságát (attribuációjukat) úgy kell elfogadnom, hogy egy ponton túl hiába is állnék

[57] Hans Blumenberg: *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart, 1997, 115. o.

elő a kérdéssel, amely a meggyőződés és belátás megszerezhetőségét firtatja. Ez utóbbi fogalmaknál tehát értelmességük az, amiben hinnem kell elgondolóiknak, már ha velük akarok tartani.

– 69.

Mi történik egy vallási képzettel, amíg valami abszolút eredendőség – isten – hitképzete nem lesz? Kant azt mondja, hogy előbb realitást tulajdonítanak neki, majd hipoosztazálják, végül megszemélyesítik.[58] És mi történik egy filozófiai képzettel, amíg valami abszolút eredendőség – platform – rögzítése nem lesz? A „filozófusok istenei", az arkhé-képzetek, amelyeket bölcseleti alaptételekben szo-

[58] TÉK 460. o., lásd még 519. sk. A komponensek valószínűleg stimmelnek, a sorrend azonban nem. Még akkor sem, ha elismerem, hogy Kantnak alapos indokai voltak erre a sorrendiségre. Volt egy logikai-teleológiai indoka: ha valami nincs, az nem tud alappá *válni;* és ha valami nekünk teljességgel idegen, az nem tud *megmaradni* alapnak. A másik indokot a kifejtés logikája adja: a mondott sorrend feltűnően egybevág nemcsak a transzcendentális eszmék (lélek, világ, isten) kifejtésének, hanem az istenérvek kritikájának menetével is, az ontológiai, a kozmológiai és a fizikoteológiai istenérv kritikáival. Hiszen az első érv egy puszta fogalmat valósággal létezőnek tesz meg, a második azt minden létezés okaként-alapjaként veszi, a harmadik ebben az immár megalapozott létezés-mindenségben egy bölcs és előrelátó értelem munkálkodását látja. A sorrend mégis erőltetett. Mert ha „gondolkodva létezésünk" opciói felől vesszük szemügyre az említett mozzanatokat, akkor látnivaló, hogy a létezővé-tétel és a megszemélyesítés egyaránt „logizáló" aktus: *analógiát* teremt – egyrészt létezésünkkel (intellektuális analógia), másrészt értő-érző mivoltunkkal (szemléleti analógia). Ám ez még nem érteti meg, hogy mi *késztet* minket efféle analógiák megteremtésére. Ezért meghatározóbb náluk a harmadik mozzanat, a hipoosztazálásé, amelyben „gondolkodva létezésünk" alapjaként valami biztosabb lét és bizonyosabb értelem követelése fejeződik ki, mint amely nekünk adatott. Ez az alogikus – minden értelem-tulajdonításon túli – követelés folyamodik analógiákhoz, és nem fordítva.

kott tisztelni a filozófia, általában csak a harmadik feltétel, a megszemélyesítés alól vonják ki magukat, ám megmaradnak *lét*-reprezentáns *alap*képzeteknek. Vannak azonban filozofálási karakterek – mint Heidegger Dichtung-ihlette destrukció-szemlélete, vagy Derrida differance-ihlette dekonstrukció-szemlélete –, amelyek még egy lépéssel tovább mennek. Ők egyenesen a hiposztazálást veszik célba, és ezen keresztül persze a létezésre vonatkozó intellektuális analógiát is. A puszta „hang" magát megvonó eseménye és a puszta „nyom" magát eltörlő prezenciája maga a megtestesült antihiposztázis, amely bármi eredendőt illethet. A megszüntetett állítás, a hatályon kívül helyezett platform, a semmissé tett bölcseleti artikuláció nem más, mint a bölcseleti megalapozás *egyáltalában vett* lehetőségfeltételének, az „alatt-fölött" vonatkozásnak az eltörlése. Való igaz, a filozofálásnak ezen útjai a naiv valóságnak-tekintést (mint létezésre vonatkozó analógiát) ellehetetlenítik önmaguk számára. Csakhogy ennek áraként értésre kell adniuk annak állítólagos *tudását*, hogy a legeredendőbb csak magában az alapulvehetetlenben jelölhető ki. A platform-semmisségnek ezek az álplatformjai – melyek annyiban a zsidó és a keresztény misztika tradíciójának folytatásai, hogy az attribuálhatatlant és artikulálhatatlant végül is *mint* eredendőt és eredeztetőt tételezik – éppen az alapulvehetetlenség apodikciójával mennek túl a filozófia kritikai pozícióján. Tudni vélnek valami nem tudhatót. Biztosan tudni vélik bármilyen platform eredendő és előrelátható *semmisségét*, és nem csak a megalapozások idővel bekövetkező *veszendőségének* tapasztalatát ismerik, amely azonban egyetlen platformról sem kell hogy kitűnjék keletkezése pillanatában, és még kevésbé tudható róla apodiktikus bi-

zonyossággal előre. Aminek veszendősége újra és újra csak idővel derül ki, az nem mondható eredendően – időtől függetlenül – semmisnek. Némi iróniával fogalmazva: a platform-semmisségnek örökbecsűen és halhatatlanul *nincsenek* platformjai, míg a platform-veszendőségnek esendően és halandóan *vannak*.

– 70.

Vannak filozófiák, amelyek platformja úgy adja meg a változhatatlanság szignumát, hogy a műveleti jelnél rögzíti ama végsőt (annál, *ahogyan* nem tudhatok többet), míg vannak olyanok – és ez a többség –, amelyek a művelet jelöltjénél rögzítik azt (annál, *aminél* nem gondolhatok átfogóbban vagy jelenvalóbban lévőt). Ám akár az egyik „gondolkodásmodorra" tekintünk, akár a másikra, mindkettő a változhatatlanság szignumaként teszi meg minden dolgok eredendő rendezettség-alakzatává önnön végsőjét. Mindkettő már eleve arról és azért gondolkodik, hogy miként lehet ráütni a véglegesítés pecsétjét intellektuális képességünk vagy létlehetőségünk egyikére-másikára. Márpedig ami abban az igényben munkál, hogy a filozófia változhatatlanként örökítsen meg bármit is, akár tudataktusként, akár létmódként, az nem más, mint valami „végső" végleges elsajátításának pretenciója: egy rendezettség-alakzat végleges birtokba vételének kimondott vagy kimondatlan követelése. E követelés realizálása olykor erősen kultúrkritikai célzatú archaizálással súlyosbítva történik meg, amely az elsajátítást bátorító módon – *ad notam:* ami volt már, az mindig lehetséges – puszta újraelsajátításként adja tudtunkra, visszatérést hirdetve egy elfeledett, ősi létszemlélet horizontjához. Azonban a „parttalan idő" képzetét,

értsünk egyelőre bármit is ezen a metaforán, talán platformként veheti egy olyan gondolkodás eszkhatónja, amelyet éppen a megörökítésként munkáló, elsajátító, birtokba vevő pretencióban taszít valami „emberi, túlságosan is emberi". (Biblikus parafrázissal: ne fabrikálj semmi múlhatatlanul végső lét- és tudatképzetet a te múlékony *sajátod* hasonlatosságára! Az, hogy vagy és értesz valahogyan, nem jogosít fel rá, hogy beavatottként biztosítsd embertársaidat, miként van és miként értendő „minden dolgok vége".)

– 71.

Ha már „parttalan idő", akkor miért nem – örökkévalóság? Miért ne válthatna ki egy kétes metaforát egy filozófiailag bevett, sokak által használt fogalom? Örökké*valóság?* A „parttalan idő" képzetén nem érthetek öröklétet: ez éppen az az antropomorfizálás, amit szívesen elkerülnék. (Azon argumentum elfogadását, hogy nem lehet akkor idő, ha nincs lét, mert „akkor" legalábbis az idő „van", akár vízválasztónak is lehetne tekinteni a kritikai és nem-kritikai gondolkodás között. Míg Kant az időmennyiség létező – mert elgondolni tudott – matematikai végtelenjével együtt nem hajlandó egyszersmind az idővégtelen létét, transzcendentális realitását elismerni, addig, mondjuk, Heidegger időiség-felfogása erre a restrikcióra nem hajlandó. Az ontológiai differencia pontosan e tekintetben lesz a radikális elhatárolódás tanújele.)[59] És mi volna, ha az „örök"

[59] „A kanti probléma követésekor bukkanunk rá az *ontológiai differencia* kérdésére. Csak emez ontológiai alapprobléma megoldásának útján sikerülhet az, hogy azt a kanti tételt, mely szerint »a lét nem reális predikátum«, ne csak pozitív módon alapozzuk meg, hanem ugyanakkor pozitíve ki is egészítsük az általában vett létnek mint meglevőségnek (valóságnak, létezésnek

absztraktumát kifejező származékszó váltaná ki a „parttalan időt”? Ilyen szó lenne az *aeternitas*, *Ewigkeit*, amelynek szintaktikailag nincs egészen pontos magyar megfelelője, hiszen az örökké-„valóság” nem az. Tartok tőle azonban, hogy e fogalom gyanútlan alapulvételével, reflektálatlan használatával ellenkező értelemben jutnék emberi, túlságosan is emberi módon a dolgok „végére”: csak nem a létezés, hanem a konceptus oldalán. Használnék egy fogalmat anélkül, hogy számot tudnék adni róla, mit értek rajta. Vajon a temérdek időt jelentené az aeternitas, ami még a nagyon soknál is több? De hogyan és meddig tud több lenni a soknál? Avagy: az idők végezetét jelentené, amelyről a *Jelenések könyvé*nek angyala ugyanakkor talányos esküvel megpecsételve úgy szólott, hogy akkoron pedig „idő többé nem lészen”? Egy olyan időbeliséget tehát, amely már kívül van azon, hogy idő legyen? A filozófia egyik legzseniálisabb alakja, Kant pontosan ezen értetlenkedett *(Minden dolgok vége)*, és ezért tulajdonított a fogalomnak pusztán regulatív értelmet. Avagy mit tartsunk az örökkévalóról szóló, nem kevésbé talányos nietzschei „látomásról”? Nietzsche főhőse, az ő kétségbeesésében is kaján Zarathustrája egyenesen azáltal száll harcba a szellemi (filozófiai) zsenialitás képviselőjével, a Törpével, hogy felszólítja, gondolja el a jelen pillanatot, de ne csak egyetlen örökkévalóság elemének, hanem mindjárt *két* örökkévalóság találkozásának, és ha már ezt el tudta képzelni, akkor igyekezzék e két örökkévalóság átellenes „végeit” egy-

[Dasein], egzisztenciának) radikális interpretációja által.” M. Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*, ford. Demkó Sándor, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, 96. o.

másba futóknak elgondolni: íme, kész az örökkévalóság (mégiscsak egyetlen) gyűrűje. – Lebeg még a szemed előtt követhető, belátható tartalom az „örökké*való*” absztraktumából? Ha nem, akkor ne használj efféle „filozófiai szuperlatívuszt” (mondaná Wittgenstein, joggal).

– 72.

A „parttalan idő”, azaz a nem lineáris, de nem is ciklikus, hanem *minden felé áradó* idő homályos metaforájában többet látnék, valami világosabban követhetőt? Nem benne, hanem a vele számoló gondolkodásban látnék többet, mert legalább jelezve látnám ott a diszkurzivitás maga által tudatosított és főleg maga által valóban tiszteletben tartott határát. A „parttalan időt” megtenni egy gondolkodási rendszer arkhéjának, elsődlegesének-eredendőjének: ez azt jelenti, hogy a gondolkodás önnön (diszkurzív) tartományát egészen annak határáig – azaz: önmaga számára meghaladhatatlan módon – a *múlékonyban*, vagyis a mulandóságban, változékonyságban tételezi. Ám ezt csak akkor teheti, ha maga ez az eredendő határpont nem diszkurzív, hanem valójában egy eszkhatón-képzet kijelölte enyészpont. Hiszen már a káosz–kozmosz viszonyban is látnivaló, hogy a létezőket – „valamiket” – elrendezni igyekvő (összefogó-differenciáló) gondolkodásnak semmi nehézséget nem okoz saját rendjének tagadása. Ahhoz kiválóan ért, a semmihez és a semmi ásító szakadékának felidézéséhez. Amihez a gondolkodás nem ért, az sokkal inkább az, hogy miként viszonyuljon önnön „valamijének”, logosz-képességének *semmissé válásához*, és még inkább, hogy azt miként fogadja el. Ahhoz nincs metódusa, hogy elfogadja saját rendjének olykor minden cáfolatot nélkülöző erózióját, érvénytelene-

dését, túlhaladottá válását: hogy tudomásul vegye úgyahogy rendezett kozmoszának amortizálódását, elenyészését, kaotizálódását az *időben*. A káosz kongruens az értelemmel (ellentéte), a kaotizálódás nem.

– 73.

Parttalan idő vagy „határtalan idő": ez a neve ama perzsa időistenségnek (Zervan Akarana), aki a benne hívők szerint megszüli a világ istenét és ellen-istenét, Ahura-Mazdát és Ahrimant, és aki magasabb rendű – mert eredendőbb – még a végtelen ciklusokban megjelenő, roppant hatalmú időnél is (Zervan Dargahvadata).[60] Nem ismerek más mitikus képzetet a parttalan idő egykor valóban létező hiedelménél, amely több joggal tehető meg a meghaladhatatlannak tekintett diszkurzív gondolkodás meghatározatlan végpontjának (enyészpontjának). Ez az *aszümmetron:* ami a gondolkodva létezéssel összemérhetetlen.[61] A parttalan idő összemérhetetlenségének platformként való elfogadása nem más, mint annak alapulvétele, hogy adódhat valami megtörténő, aminek a megközelítési, azonosítási kísérletében itt és most nem érvényesíthető semmilyen elgondol-

[60] A kettősségnek, amely a tartamként fennálló és ciklusokban mutatkozó, azaz változó (földi) idő és az elmúlóként elgondolhatatlan idővégtelen (örökkévalóság) közötti különbség hozadéka, más kultúrákban is nyoma van, lásd a különbségtételt az egyiptomiaknál a *neheh* és a *dzset*, a görögöknél a *khronosz* és az *aión* között (ez utóbbihoz lásd Platón *Timaioszát* 37d–38b). Vö. Kákosy László: *Az alexandriai időisten*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, különösen 145. sk. és 178. skk. Megjegyzendő, hogy Kákosy szerint „a Platón korabeli iráni hatás kérdését nyitottnak kell tekinteni". Uo. 152. o.

[61] Az *aszümmetrosz* (nem összemérhető) és *alogosz* (meghatározott arány nélküli) fogalmának használata során nagyban támaszkodom Falus Róbert *Görög harmónia* (Gondolat, Budapest, 1980) és Szabó Árpád *A görög matematika kibontakozása* (Magvető, Budapest, 1978) című művére.

ható mérték (metron) és arány (logosz). Más szóval: hogy az idő mindig megtörténtté tehet valami várhatatlant és remélhetetlent, lévén, hogy az idő, amely a megtörténőt megtörténtté teszi, éppenséggel a félelmeinkben és reményeinkben latensen munkáló mérték- és aránybizonyosságok eltörlője. A parttalan idő különös képzete nem egy nagyobb, igazabb valóság-, idő- vagy tudatlépték ígérete, amely felé haladva valami teljesedésbe megy vagy mehet, ezért idegen tőle az, ami minden filozófiai diskurzus kimondott vagy kimondatlan célja: a mind teljesebb meghatározhatóság entelekheiája. (Az összemérhetetlenség kulcsa talán éppen ebben rejlik. Képletesen: a diszkurzív képzetek, e célzatosság értelmében véve, eredendően és természetes módon *vektor* mennyiségek – tartanak a teljesebb meghatározás felé –, míg a parttalan, a minden felé áradó idő képzete *skaláris* mennyiség. Nem enged meg valamilyen kitüntetett irányban gondolkodni, így a meghatározás approximatív jellegében és céljában sem.) A parttalan időre vonatkozó filozófiai reflexió éppen ezért lehet az analógiákkal, vagyis különféle arányosságok teremtésével, érvényesítésével bajlódó gondolkodás enyészpontja, hiszen a gondolkodás számára az maga a megtestesült *alogosz*, az „arány nélküli". Sokkal inkább az, mint a semmi.

– 74.

Mi köze az idő vonatkozásában tételezett összemérhetetlenhez, *aszümmetron*hoz az autochton ítélkezés eljárásának? Kantnál a transzcendentális törvénykezés eljárása olyan meggondolatlanságot hivatott felülbírálni, amely az erkölcsi érzület tisztaságának jelentőségét *múlékonynak* veszi, azaz kivételként tekint az esetre, amely következmé-

nyek nélkül múlhat el, nem ejtve sebet semmi maradandón. A nietzschei visszatérés-gondolat, hasonlóképpen, olyan reflektálatlanságot bírál felül, amely az adott pillanatot, élethelyzetet *örökre elmúlónak* tekinti, nem számol vele megtörténte örökre maradandó következménye felől. Szókratész filozófiai alapállása az erényt képességként, azaz megszerezhető (tanulható), ám el is veszíthető minőségként veszi és véteti tudomásul. Ezért a szólító daimónba vetett „hit", pontosabban az általa indukált megfontolás e veszthetőségtudattal összhangban elejét veheti a meggondolatlanságnak, hogy valaki könnyedén túltegye magát igazságtalankodásán mint eseti és *múló* jelentőségű kihágáson, gondolván, maradandó kártételtől úgy sincs félnivalója. Mindez a mulandó és a maradandó kardinális szerepére vall az autochton ítélkezés példáiban. E példák azt a szemléletet képviselik, hogy az istenséget ki lehet tenni az ember okozta sérelemnek abban az értelemben, hogy az ember közvetett módon elszenvedteti vele *saját* sebezhetőségét: mulandóságát. Ez a szemlélet a múlékonyság emberi dimenziójába vonja be az istenit, az emberivel összemérhetővé, azonos arányúvá teszi, vagyis őt, az ember számára felülmúlhatatlan léptékűt az arány (logosz) tekintetében deszakralizálja. Következésképpen az, aminek erejénél fogva elgondolható a léptékében, mértékében felülmúlhatatlan hatalom kényszerítettsége az ember által, minden arány fölöttinek kell hogy elgondoltassék. Az nem más, mint az aszümmetron.

– 75.

Az autochton ítélkezés megfontolásában tetten érhető séma, a mértékviszonosságé, ezen az összemérhetetlenen

fordul meg. Ami istenségként valóan *változatlan* (maradandó, halhatatlan), az egy emberléptékű *változóvá* (mulandóvá, halandóvá) fordul át, ám maga az átfordulás, ami ebben a mérték nélküli, paradox összemérésben megtörténik, mégis fel kell hogy villantson egy másfajta végsőt, a voltaképpeni végsőt, aminek ereje nagyobb, mint az istenségé. Fel kell hogy villantsa tehát az ítélkező eljárásban platformmá tett meghaladhatatlant, a „parttalan időt": a mindent megteremteni és mindent *elváltoztatni* képes időt mint aszümmetront, amely a léttel és a gondolkodással összemérhetetlen. Az önhiposztázisra épülő, tehát a viszonosság meggondolásán nyugvó autochton ítélkezés szemléleti elve ezért az aszimmetrikus viszonosság voltaképpeni sémájának nevezhető. – Úgy hagyjátok rá életetek jelenére (a jelentőségre, amelyet szándékotoknak, tetteteknek, választásotoknak tulajdonítotok) annak múlékonyságát, amint akarjátok, hogy saját istenetek örökkévalósága mulandónak ítéltessen a parttalan időben. Úgy akarjátok önnön mulandótokat, hogy az itt és most a legvalóságosabb állandóságnak, világotok Urának örökrészévé rendeltetik, örök törvénnyé, örök létté, örök sorssá lesz. Azok vagytok-e, akik mulandójukat valóban örökbe tudják fogadni, hogy az végtére *sajátjuk* legyen?

6. rész

a határról

– 76.

Vajon a megbizonyosodás-e az *értelme* az autochton ítélkezés eljárásának? Hiszen veheted úgy, hogy általa képes lehetsz megtudnod magadról egy faktuális (nem-logikai) invariánst, valamit, ami számodra itt és most alterálhatatlan. E megfontolás során magad ítélsz, de nem magad döntesz. Nem abban az értelemben, hogy más döntene helyetted, hanem hogy az, amit tudsz vagy tudni vélsz (önmagadról), nem határozza meg a döntést. Nem határozhatod el akarva, nem akarva, hogy mi *legyen* a döntés. Azt, hogy mi bizonyul itt és most saját ítéletednek – jobban mondva, a magad ítéletének – arról, hogy az alternatívák közül mi a sajátod, nem lehetsz képes előre kiokoskodni: azt „nem te döntöd el". Viszont tudhatod *most*, hogy abszolút és osztatlan szabadságod-felelősséged magaslatán ettől az önveszélyes ítélőképességedtől megreszkettettél. Az lenne az eljárás értelme, hogy ráébreszt, mi a sajátod, itt és most, eltekintve bármi más megfontolástól? Általa nem tudhatsz meg semmit arról, mi a helyes, de még csak azt sem tudhatod, hogy amit választasz, az valóban javadra válik-e, hiszen nem szavatol semmi jót a jelenre vagy a jövőre nézve. Sőt, ami bizonyosság megadatna az eljárás révén erről a nevenincs sajátodról, arról sem lehetne rögzíthető-birtokolható biztos tudásod. Bizonyos csak és kizárólag abban lehetsz, hogy autochton ítélkezés esetén nem fog senki meg-

menteni önnön ítélő jelzésedtől, mert *tudod*, hogy amit ez a jelzés tudtodra ad, azt *lehetséges* megtudnod. Ez volna az eljárás értelme? Egy megbizonyosodás lehetőségéről való bizonyosság, amely ugyanakkor saját alapja és rendeltetése felől éppen hogy tudatlanságban hagy? (Tudomásul kell vennem, hogy az autochton ítélkezés mint eljárás *értelmetlenségének* érzése az, ami e feljegyzések írását makacsul végigkíséri és egyre csak megkörnyékezi.)

– 77.

Miért látszik az eljárás maga értelmetlennek, noha azt, hogy gyakorolható és véghezvihető, képes vagyok belátni? Mert nem tudom elképzelni, hogy valaki konkrét életszituációira reflektálva egy ilyen „megreszkettető" önmegítélési eljárásra rendezkedjen be. Egyszerűen képtelen volnék épeszűnek tartani azt, aki lépten-nyomon szolilokviális önkikérdezésnek és próbatételnek akarná alávetni magát annak kiderítése céljából, hogy amit tenni készül, az valóban a sajátja-e. Másfelől pedig az is elképzelhetetlen, hogy ennek az ítélkezési gyakorlatnak az alkalmazása idővel fel ne emésszе magát a megítélést lehetővé tevő khthonikus-megrettentő erőt, hiszen minden alkalmazás egyszersmind alkalmazkodás (berendezkedés) is, amely, repetitív gyakorlat lévén, akarva-akaratlanul hozzászoktatja az embert saját feltételeihez. Márpedig az „örökké-valóval" önmagát megkísértő önhiposztázistól mi sem áll távolabb, mint bármilyen alkalmazkodás. Az autochton ítélkezés megtörténhet valakiben, de folyamatos-repetitív gyakorlattá nem válhat soha. Ha azzá válna, autochtonitásában semmisülne meg. – Az, hogy rítust emlegettem e megfontolási művelet kapcsán, egyelőre csak negatív meghatározásnak tekinthető,

nem többnek. Ugyanazt mondtam ki vele pusztán, mint amit most elősorolt kétségeim fejeznek ki: hogy amennyiben bármilyen célzattal „praktizálni" óhajtanánk az autochton ítélkezéssel, szemernyi értelem sem maradna benne. Ám arról, hogy miféle más értelme volna az eljárásnak, ez a negatív meghatározás vajmi keveset mond.

– 78.

A kétségek felől visszatekintve az autochton ítélkezés egyes filozófiai példáira (elsősorban Kant és Nietzsche elgondolására) különösen szembeötlő, hogy az eljárásra vonatkozó elképzelésük milyen mélyrehatóan rendeződik át.[62] Mind Kant, mind pedig Nietzsche abban a reményben léptette föl kezdetben az eljárás adta indikáció és vele az imperatív döntés gondolatát, hogy bárki számára alkalmatos eszközzel („iránytűvel") szolgáljon az éppen leendő tettével vagy élethelyzetével kapcsolatos megbizonyosodásra. Ennek jegyében született Kantnál az *Alapvetés* által kimunkált elképzelés a kategorikus imperatívuszról csakúgy, mint Nietzschénél a visszatérés-gondolat nyitánya *A vidám tudomány* 341. aforizmájában. Az átrendeződés, amiről beszélek, ott érhető tetten, hogy később mindketten jócskán visszavesznek ebből a reményteljes elképzelésből. Még annyiban is hasonló módon, hogy nem vetik el ugyan, de

[62] Szókratésznél sem lehet kizárni ugyan a nézetváltozást – mint látnivaló volt korábban, a magam részéről hajlok is annak vélelmezésére, hogy a húszas évek Szókratésze, akiről Arisztophanész és Kritiász szerezték első benyomásukat, nem okvetlenül *ugyanúgy* gondolkodik, még ha *ugyanazt* mondja is, mint a század végéhez közeledő Szókratész, akin a „fiatalok", Platón és Xenophón nevelkedtek –, ám bármiféle komolyan vehető igazolásnak persze teljességgel hiányoznak a feltételei.

sokkal kevésbé látják benne egy formális és univerzalisztikus indikáció módszerét, amelynek arra kellene szolgálnia, hogy a (tág értelemben veendő) konkrét praxismozzanatokat újra és újra megítélje. Talán ama latens belátásnak a tanújele ez az átrendeződés, hogy az adott eljárásgondolatok arra a célra, hogy (megint csak tág értelemben véve a szót) praktikus eszközök legyenek, nem jók. Vagy talán: nem arra jók. Mindenesetre a konkrét praxiskontextusra tekintő megítélés nem annyira primer célja az autochton ítélkezés eljárásának, mint inkább alkalma egy másfajta megbizonyosodásnak. – Nietzsche a visszatérés-gondolat kapcsán egy „lehetőség gondolatáról" beszél. Kant ugyanígy óvatos (és éppen a legkevésbé sem óvatoskodó *Alapvetés*ben), amikor a „kötelesség iránti megalapozott tisztelettel" kongruens cselekedetet meghagyja a potencialitásban.[63] Vagyis: igaz ugyan, hogy az autochton ítélkezés gondolata egy beteljesíthető eljárás gondolata, de ezen belül a gondolat értelmét mintha nem az ítélő aktus tényleges és ismétlődő megtörténése teljesítené be, hanem annak tudomásulvétele, hogy egy ilyen ítélés mindig tényleges lehetőség bárki számára. Ez azt jelenti, hogy a kanti és nietzschei gondolat reprezentálta hermeneutikai formáletika értelmére nézve az autochton ítélkezés (problematikus) *eszméje* meghatározóbb, mint maga az indikáció repetitív gyakorlata.

[63] Kant, mint már idéztem, ezt fűzi hozzá, úgyszólván mellékesen, a kötelesség tiszteletének gondolatához: „még ha soha nem lennének is ilyen tiszta forrásból eredő cselekedetek – minthogy egyáltalán nem arról van szó, hogy ez vagy az megtörténik-e…" EM 36. sk.

– 79.

Az autochton ítélkezés egy eszme (idea) volna tehát? Úgy tűnik, igen, bár meglehet, hogy ez az ódivatú megnevezés nem látszik ígéretesnek a tisztázás szempontjából. Az idea ugyanis könnyen vehető fogalmánál többnek, például annak, amit csak közelítésben beteljesíthetőnek értünk (ideálnak), vagy amit egyszer s mindenkorra beteljesülést hozónak tartunk (ideálisnak), avagy amit soha be nem teljesítendőnek tekintünk (idealitásnak). Holott ezek az elképzelések immár az eszme felfogásának, *idealizációjának* alapesetei: az eszme konceptuális tartalmát a „megvalósuló légyen", a „megvalósult légyen" és a „megvalósítatlan légyen" optatívuszában vonatkoztatják a mindenkori adottra, mégpedig a jövő-tartam *(addig)*, a jövő-pillanat *(majdan)*, vagy a jövő-nélküliség *(soha)* időmódjai szerint. (*A tiszta ész kritikája* óta világos, hogy az idea nem egy dolog, hanem egy elv jele – pleonazmussal élve: egy teoretikus vízió –, ennek az elvnek a „végrehajtási utasítása" nevezhető idealizációnak.) Mármost ha az autochton ítélkezés idea, akkor annak idealizációs időmódusza a ciklus, az *újra*. Miféle ciklusról lenne szó ebben az összefüggésben, és mit jelent az, hogy „újra"? Az autochton ítélkezés eszméje az individuum egy maga által beteljesíthető, de birtokolhatatlan, tehát mindenkor elveszítésre ítélt *lehetőségéé*: a teljes szuverenitásé, integritásé. Ez a senki és semmi mástól nem befolyásolható önítélkezés eszméje, amelynek valósága, oikeioszisz-ítéletként beteljesedve, valóban az emberé lehet ugyan, de az, amit az ember akkor és ott önmaga sajátjának, birtokának lát, idővel szükségképpen elvesztetté (valótlansággá) kell hogy váljon számára. Birtokolhatatlan: az autochtonitás ítéletének eseménypillanata megtörténik

(megtörténhet), ám utána át fogja átadja helyét a másra és másokra, valamint önmagára mint egzisztáló lényre tekintő morális, történeti, pszichológiai gondolkodásnak, és fölöttébb kívánatos is, hogy átadja. Az autochton ítélkezés szingularitása átadja a helyét a mérlegelő gondolkodás társiasságban-történetiségben mozgó téridejének, a néma jelzés a szónak, a dialógusnak – egy időre. (De vajon élheti-e valaki ezt a ciklikusságot, a közeledést önnön *próton oikeión*jához és a távolodást tőle anélkül, hogy üres repetícióvá ne válna az ítélkezés gyakorlata? Ez illegitim kérdés. Az autochton ítélkezés éppen azért eszme, hogy ebben az idealizációban lehessen feltüntetni. Egy olyan idealizációban, ahol az eszmeire vonatkozóan *értelmes* optatívusz az, hogy „megvalósultan valótlanná légyen", újra és újra. Miként Kronosz mindennél valóságosabb és mindennél szétfoszlóbb álma. A szamár Kronoszé.)[64]

– 80.

Kérdés, mit jelenthet a hermeneutikai formáletika eszméje annak, aki azt mondja, hogy ő, köszöni szépen, nem kér semmiféle „megreszkettetésből", akár a lelkiismereti törvénykezéstől szabadulna rá, akár az örök visszatéréstől, akár valamilyen daimóni hangtól. Vagy mit mondhat, tegyük föl, annak, aki képtelen elképzelni valamilyen próba-

[64] „Lám csak, Kronosz nevéből / a kappa és a rhó kihullt!" – írja játékosan Diogenész Laertiosz (szó szerinti és mitikus allúzióval, mintegy *levágva* a név elejét), miáltal marad a *kronosz*ból, az időből az *onosz*, a szamár, hozzátéve – és erről Taylor is említést tesz –, hogy Kronosz „fecsegő vén bolondot is jelent". Vö. *Görög gondolkodók* 3. *A cinikus és a megarai filozófia*, ford. Steiger Kornél, Kossuth, Budapest, 1994, 78. o., A. E. Taylor: *Platón*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 211. o.

tétel-szituációt ezen elgondolások nyomán, hiába gondolt törvénysértésre, örök visszatérésre, mellőzött démona bántalmára. Röviden: mondhat-e valamit az ítélkezés *eszméje* azoknak, akik nem akarnak vagy nem tudnak mit kezdeni magával az ítélkezés eljárásával? – Mit jelent nekem, például, az örök kárhozat eszméje (hogy egy olyan ideát említsek, amely mind Kant, mind Nietzsche számára úgy is felmerült, mint saját alapgondolatuk analógiája), nekem, aki tudtommal nem akarok, de nem is tudok hinni egy efféle eszmében? Ha értem is, mint elképzelést, rám nézve nincs regulatív ereje, hogy meggondolásra intsen. Idea, amelynek nincs idealizációja számomra: nem tudok vele mit kezdeni. Ám nem azért, mert azt kevésbé *érteném*, mint az, aki rettegi az örök gyehenna tüzét, ugyanis meggyőződésem, hogy magát az eszmét ő sem érti világosabban, csak valamiért többet jelent számára. Feltehetően azért jelent többet egy hívő számára az örök kárhozat eszméje (noha nem érti jobban), mert egy felügyelő-gondviselő-büntető atya létezésének, sőt öröklétének evidenciája, ami az eszme *elképzelhetőségének* előfeltétele, nem idegen tőle, vagy legalábbis semmi gondot nem jelent neki számolni vele. Az autochton ítélkezés eszméje azonban éppen örök*lét*-evidenciákkal nem számol.

– 81.

Benső törvényszék, visszatérő ugyanaz, daimóni hang – mind csak esetleges, ám történetileg és szemléletileg nélkülözhetetlen metaforák, mondhatni: hol jól, hol rosszabbul sikerült filozófus-koholmányok a hermeneutikai formáletika eszméje számára. Ami ellenben nem metaforikus ebben az eszmében, az két speciális módon értett képzet.

Az egyik a „saját" mint azonosíthatatlanul személyes (*próton oikeión*, a sztoikusok nyelvén, avagy *propriumom és ipsissimumom*, Nietzschével szólva); a másik az „örök" mint összemérhetetlen (mint a lét és gondolkodás *aszümmetronja*). Hasonlóképpen nem metaforikus ezek egymásra vonatkoztatása egy faktumról való megbizonyosodás mindig *lehetséges* processzusa keretében, a mértékviszonosság eljárásának szemléleti elve szerint. – Hogy miben kellene „hinnie" annak, aki az autochton ítélkezés eszméjét manapság komolyan akarná venni, azt nem tudom. De arról immár lehet némi fogalmunk, hogy mi az, amiben hinni (evidenciaként kételytől mentesíteni vagy attól mentesen hagyni) biztosan nem fér össze vele. Nem hiheti ezt az eszmét sem az, aki számára a maga propriuma és ipsissimuma valamiféle mivoltként, „értelemként" mindig reflektálható és ennek reflexiójától igaz tudást remél, sem az, aki számára létezhetnek múlhatatlan (érvényű) létezők, akár szellemi, akár materiális értelemben. Aki ezen képzetekkel szemben hitetlen, az ettől még jogot formálhat rá, hogy – a Kant által is igénybe vett *meglior est conditio possidentis* elvének megfelelően – e képzetek ellentétét, illetve műveleti konstrukciójukat tegye meg saját felfogása alapjául, e lépése jogszerűségét illetően ugyanis biztosan nem kell cáfolattól tartania. Tekintheti azonosíthatatlanul személyesnek mindenkori „sajátját", és veheti úgy, hogy a parttalan idővel összemérhetetlen minden létező és elgondolt. Ezen a *platformon*, ám csak ezen, az autochton ítélkezés eszméje teoretikusan megvédelmezhető. Kérdés persze, hogy ez elég-e ahhoz, hogy az eszme elfogadása egyben értelmesnek is tűnjék.

– 82.

Kétségtelen, hogy az istenítélet (végítélet) és az „örök kárhozat", vagy átfogóbban: a metafizikai ítélkezés elképzelése értelmes, hatni képes eszme ma is, mármint egy olyan metafizika platformján, amely evidenciaként tartja számon a legsajátabb mivoltunkat látó és megítélő, öröklétű lény valóságát. Kétlem azonban, hogy a "saját emberség és méltóság" szerinti autochton ítélkezés eszméjének lehetne hasonló evidencia-talapzata, amely szavatolna értelmességéért. Mindenesetre tény, hogy az elemzett filozófiai példák egyike sem tudott ilyen talapzatra szert tenni. Ahhoz ugyanis, hogy elképzelésük evidens legyen és fundamentummá válhasson idővel, sikerrel kellett volna „vulgarizálódniuk", ami egyikőjük esetében sem történt meg. De nem is történhetett meg, nemcsak a kellő intézményi segédletek nélkülözése okán, hanem mert alighanem maga a filozófiai gondolkodás matériája az, ami ellenáll az efféle evidenciateremtésnek. A benső törvényszékről, visszatérő ugyanazról, daimóni hangról alkotott *elképzelés* megmarad filozófiai mítosznak, mert ma már rítusuk feltámasztására is csak diszkurzív módon (például efféle feljegyzésekkel próbálkozva) tehető kísérlet. Hogy van-e értelme ilyesminek, az persze több mint kétséges. Látni kell ugyanis, hogy ez a diszkurzív megidézés az elképzeléseket fogantató intenciótól – hogy azok biztos, evidens képzet-fundamentumai legyenek egy bizonyosság-indikációnak – teljesen idegen.

– 83.

Az autochton ítélkezés nem elképzelhetetlen vagy elgondolhatatlan ugyan, de egy mindig kéznél levő és használatba vehető univerzális és formális indikáció ígéreteként,

benső normaképzésre szolgáló, praktikus *eljárási gondolatként* nemigen válthatja be a hozzá fűzött reményeket, Kantét és Nietzschéét. Legalábbis anélkül nem, hogy eszközként használt repetitív gyakorlata közel ne kerülne – egyébként mindkettejük szándékával szöges ellentétben – holmi „hiper-protestantizmushoz". Azonban az autochton ítélkezés gondolata nem indikációként, hanem a határaink megfontolására intő, orientációt adó, ám „alaptalan" eszmeként, vagyis *petícióként* még tehet némi szolgálatot a kritikai gondolkodásnak. Mi mondható el összegzésképpen az autochton ítélkezés gyakorlatában explikálódó eszméről, a hermeneutikai formáletika eszméjéről? Az autochton ítélkezés ideája (és idealizációja) két fogalom alkotta *viszonyt* foglal magában. A két fogalom a próton oikeión és az idő-aszümmetron. Ők a voltaképpeni nem-tudható és nem-birtokolható „belül" és „kívül", amikhez sem a gondolati megragadásnak, sem bármi létezőnek nincs közös mértékegysége, metronja. Kettejük viszonyára nézve döntő az, hogy egy faktuálisan lehetségesnek beállított, ekként demonstrált megbizonyosodási eljárás mégis ismételten és megismétlendő módon egymásra vonatkoztatja őket. Maga az eljárás megtörténte lesz e két, külön-külön „mértéktelen" fogalom közös mértéke. E demonstráció szerint a próton oikeiónra vonatkozó itt-és-most-bizonyosság (certitudo) invariáns – azaz: örökkévalóan érvényesnek tartott – jelzésként adódik, mégpedig a biztonlét (sicuritas) teljes megvonásának elképzelése révén, vagyis azáltal, hogy a creatura gondolatban mintegy kiteszi magát a creator abszolút és osztatlan szabadságának-felelősségének saját tette, szándéka, gondolata, élethelyzete stb. vonatkozásában. E kitettség elképzelésével azért teszi kérdé-

sessé maga számára önnön sajátját, hogy erről egyáltalán bizonyossága lehessen – ám tudása számára mégis birtokolhatatlan, mert idővel elvesztésre ítélt bizonyossága. Olyan bizonyossága, amely szükségképp veszendőbe megy újra és újra, érdemes tehát eleve így számolni vele: veszendő bizonyosságként. A szituatív önhiposztázisra épül az autochton ítélkezés mint a „saját" bizonyosságát előhívó megfontolás az „örök" színe előtt, amelynek khthonikus, megrettentő szemlélete, általános formában, a mértékviszonosság sémája szerint írható le. Ennyit a képzelt jogigényről, amit ez az eszme-petíció érvényesítene.

– 84.

Vajon *lehetséges-e* alapul venni egy ilyen alaptalan eszmét? Ha igen, akkor minden bizonnyal csak oktalanul lehetséges. A parttalan idő platformján a lét- és érvénymulandóság pánrelativizmusának és egyetemes feltételezettségének ellentmondva valamilyen invariáns-bizonyosság feltétlenségének petíciójával élni: ez elég nagy oktalanság. Mondhatni: az autochton ítélkezés eszméje *így* alaptalan. Ám hogy miféle végsőnek jegyében fogant és explikálódik ez az eszme – hogy minek a kultuszát fejezi ki ez a rítus, és miből fakad, hogy csak petíció lehet –, azt nem tudni. (A „végső", az eszkhatón nem tudható.) Ellenben annyit mindenképpen értésre tud adni (mivel ezt kritikai alapulvétele képes megmutatni), hogy, Wittgensteinnel szólva, „a hit nem gondolkodás". Más szóval: hogy a gondolkodó végezheti hívőként ugyan, de a gondolat nem végezheti hitként. – Egy másik kérdés még nehezebb, mert az autochton ítélkezés khthonikus-démonikus mélysége azzá teszi. Vajon *tanácsos-e* alapul venni ezt az alaptalan eszmét? Aki önisme-

retre akar szert tenni, annak tanácsos, mondanám szabadjára engedett morális pátosszal. Csakhogy az autochton ítélkezés eszméje nem morális gondolat. (Apropó: önismeret, jótanács, szabadjára engedés. Érdemes emlékeztetni rá, mit tart róluk egy khthonikusság dolgában sokat tapasztalt, démon-ügyekben pedig kifejezetten jártas, idős szakember, Goethe. Azt mondja az önismeretről, túl a nyolcvanon, hogy nem ismeri magát, és Isten őrizze, hogy megismerje. Azt mondja a jótanácsról, hogy ilyet csak azzal a feltétellel ad, ha az illető megígéri, hogy nem követi. Önmagunk szabadjára engedésről meg azt mondja, hogy „ha szabadjára engedném magam, alighanem képes lennék akár tönkretenni is magamat és környezetemet”.)[65]

– 85.

Goethe ismerte a démonit, aki „nem isteni, mert esztelennek látszik; nem is emberi, mert nem értelmes; nem ördögi, mert jótékony, nem angyali, mert gyakorta károrvendő. A véletlennel rokon, mert nem következetes; de a gondviseléshez is hasonlatos, mert összefüggésre vall.”[66] Igaz, a „pozitív tetterő” csábító hipertrófiájaként ismert rá, és nem egy szigorú megfontolás önítélkezési eljárásának kísértőjeként, mindenesetre nem volt lenyűgözve annak lenyűgöző erejétől. És minthogy ismerte, óvatosan fogalmazott róla. Azt mondta Eckermannak, hogy „igyekeznie kell az embernek a démonival szemben is megőriznie iga-

[65] Goethe: *Beszélgetések Eckermannal*, ford. Györffy Miklós, Európa, Budapest, 1989, 528. o.

[66] Goethe: *Költészet és valóság*, ford. Szőllősy Klára, Európa, Budapest, 1982, 695. o.

zát”.[67] Goethe megjegyzését főleg azért érdemes észben tartani, mert egészében láttatja a veszendő bizonyosságot, az „újra” ciklusát. (E ciklusnak semmi köze az üres repetícióhoz. Az „újra” ciklusában a bizonyosság *veszendősége* ismétlődik, míg a veszteség, ki tudja, mikor, nem válik újra elviselhetetlen személyes hiánnyá, a repetíció ellenben a bizonyosságszerzés eszközének *megtartására* rendezkedik be, így veszíttetvén el végül a megbizonyosodás lehetőségét.) Az autochton ítélkezésben adódó jelzés elgondolása annyit jelent, hogy tudnod lehet azt, ami aktuálisan bizonyosságod. Tudhatod, hogy „az vagy-e” itt és most, akinek hiszed magad. Ám az ebbéli bizonyosságnak mint tudásnak nincs perdöntő ereje, minden más belátást megsemmisítő fölénye a megfontolás egészére nézve, amely éppen egy konkrét élethelyzetben hivatott döntést hozni. A megfontolás utóvégre mérlegelés, a mérlegelésben pedig legalább két „igazság” van jelen mindig. A mérlegelés etikumát vizsgálva – épp a bizonyosság veszendősége miatt – a jelzésszingularitáson túl kell hogy tételezzük magunkat, a *pont* helyett egy (közös) *térben* levőként: a lehetséges diszkusszió világában. A diszkusszió világa pedig a beszámítás, a tekintetbe vétel világa, ahol az autochton ítélkezés adta bizonyosság, hiába képvisel az kinél-kinél itt és most biztos tudást önmagára nézve, már veszendőbe is ment mint mások jóváhagyására is igényt tartó bizonyosság. Másokkal közösködve nincs autochtonitás: a *köznek* nincs *sajátja*. A jelzés, amit az autochton ítélkezés ad, a bizonyosságé, és nem pedig azé, hogy valaki tévedhetetlen másokkal vagy önmagával szemben. Ám az, hogy e bizonyosságot tudni

[67] *Beszélgetések Eckermannal*, 600. o.

jobb-e, vagy nem tudni üdvösebb, és hogy vele szemben eleve gyanúperrel élve jobb-e tudni (mint Goethe tanácsolja), vagy ellenkezőleg, már eleve azonosulni vágyván vele (mint a belső szubverzió bajnokai hiszik), már más lapra tartozik.

– 86.

Veszendő bizonyosság – ámde miféle *démon?* Ha a pamphüliai Ér kései leszármazottjaként tekintenél magadra, és az autochton ítélkezés eszméje szerint akarnád érteni Lakheszisznek a daimónok választására vonatkozó intését, akkor ezt talán a következőképp tehetnéd: Annak tudatában kell saját daimónt választanod, majd pedig úgy kell gondját viselned a magad éthoszát jelentő daimónodnak, hogy az bizony még a gyarló emberi gondviselésre is rászorul, egy mérlegelésre kész, éles benső figyelem formájában. Lévén, hogy sajnos korántsem tévedhetetlen. Igaz, hogy te is rászorulsz egy olyan féktelenség tapasztalatára, amely a tiednél nagyobb szabású, a daimónéra, aki nagyobb mélységekben és magaslatokon honos nálad. Ez a vad és esendő daimón lesz erényed letéteményese. Ő nem más, mint egy (szó szerint) *kétes egzisztencia*, még az sem biztos, hogy létezik. De te csak vedd őt osztályrészedül. Vedd úgy, hogy több idővel és szabadsággal van felruházva, több jóra és rosszra kapott engedelmet, mint amennyit te valaha is magadénak tudhatsz. Ha etikusan akarsz élni, akkor nemcsak hogy tudomásul kell venned daimónodról, de mindvégig észben is kell tartanod róla, hogy ő attól emberen túli, mert képes magasabbra emelkedni, mint amilyen sors felől magadat biztosítva hiszed, de mélyebbre is képes bukni annál, akár a számodra legváratlanabb pillanatokban. Lehet, hogy

balszerencse éppen egy esendő daimónt tudni éthoszod letéteményesének, de akkor ez mindenki balszerencséje. Úgyhogy nincs mit tenned, fogadd el moralitásod letéteményesét olyannak, amilyen: *amorálisnak*. Vigyázz rá és vigyázz vele. Válassz: vagy így lesz közöd saját daimónodhoz, az erényhez, gondját viselő és féktelenségét elleső éles figyelmeddel kísérve őt, vagy sehogy! Az felelős, aki választ, az isten nem felelős.

– 87.

Az autochton ítélkezés, ha lehetséges is mint egyfajta döntési-önítélkezési eljárás, az embernek, mondhatni, „túl sok". Nem mintha nem lenne képes elbírni, hanem félő, hogy nem *ő* lesz az, aki elbírja. Félő, hogy az autochton ítélkezésben konstitutív „súlyosság", a riadalom inkább elveszi tőle, mintsem megadja a minden hiteles és árnyalt önismerethez kellő tartós, rezervált belső figyelmet. Ez a riadalom nemhogy katartikus feloldását adná az önszemlélet félelemmel és részvéttel teli konfliktusainak, az elborzadásnak és a megindultságnak, az önféltő szorongás és a másokat féltő aggodalom görcsének, ellenkezőleg, felerősíti azokat. – Az autochton ítélkezésnél az ember maga ítél, de nem maga dönt, valóban. Ám ha nem dönthet, akkor szigorú feltételnek kell tartania, hogy ne ítéljen pusztán rá hagyatkozva, még ha felfogása alapjává teszi is egy ilyen ítélet lehetségességét. Az autochton ítélkezés autochtonitásába (bensőségességébe) beleértendő a paradoxon, hogy jelzése magát az ítélő szót némaságban tartja. Az autochton ítélkezésnek nem lehet felhatalmazása arra, hogy bármilyen tekintetben külsővé – azaz „végső" ítéletként megnyilatkozva meghatározóvá – váljék. Azért nem lehet felhatalmazása rá, mert

platformként azoktól meghatározott, amiket ítéletében aktuálisan nem vehet számításba: a követelésektől, amelyek az ítélkező történő-létének jelenében anonim módon hatnak. Az autochton ítélkezés hangja „nem mond ki semmit, hanem jelez", amennyiben cselekvést *meghatározó* ítéletként lemond magáról.

– 88.

Epilógus. A legenda szerint, amelyről Euripidész is megemlékezik az *Iphigeneia a tauriszok között* című darabjában, Oresztész éppen egy Dionüszosz-ünnepen, az Anthesztéria második napján, a Kelyhek ünnepén érkezett Athénba, hogy feleljen az anyagyilkosságért az Areiosz pagoszon. Mint vendég természetesen meghívást kapott az ünnepre. Az athéniak akkoriban még egy nagy, közös serlegből ittak az ünnepen, így Pandion, a király kutyaszorítóba került. Nem szolgáltathatta ki a várost annak, hogy beszennyeződjék valaki fertőzetétől, akit, meglehet, rövidesen főben járó bűnben talál vétkesnek a bíróság. Ugyanígy nem tehette ki az istent, Dionüszoszt sem a sérelemnek, hogy a neki ajánlott ünnepi áldozatba esetleg tisztátalanság vegyüljön. Ám a vendégbarátságot sem sérthette meg azzal, hogy Oresztésznek külön serleget ad, elébe vágva a fölötte kimondásra váró bírói szónak. Egyetlen megoldást talált arra, hogy sikerüljön megóvnia a törvény szentségét, amely egyszerre védte az istenségnek, az otthonnak és az otthontalannak a jogát, az idegenét. Elrendelte hát, hogy mindenki a maga boroskancsójával jöjjön tisztelni az istent, és így maga viselvén, ha kell, önnön vétke terhét, ki-ki a *saját* kancsójából igyon a Kelyhek ünnepén. Amit a halottak napja követett, harmadnapon.

Rövidítések jegyzéke

B Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin, Európa, Budapest, 1989.

CM Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

EM Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, ford. Berényi Gábor és Vidrányi Katalin, Gondolat, Budapest, 1991.

EU Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Claassen & Goverts, Hamburg, 1948.

FV Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest, 1992.

GYÉK Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged, 1998.

IEK Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Ictus, Szeged, 1997.

K Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest, 2000.

KSA Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, Berlin, New York, 1988.

OP Immanuel Kant: Opus postumum, in *Kant's Gesammelte Schriften* Bd. XXI., Kant's handschriflicher Nachlaß Bd. VIII. I., De Gruyter, Berlin–Leipzig, 1936.

TÉK Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, Szeged, 1995.

TFI Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin, Ictus, Szeged, é. n.

Z Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, ford. Kurdi Imre, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2000.

GUTENBERG TÉR

A *Gutenberg Tér* a *Horror Metaphysicae* sorozat folytatása, lényegében azonos, ámbár kibővülő koncepcióval. A *Horror Metaphysicae* mintegy 50 megjelent kötete elsősorban a modern filozófia legjelentősebb kérdésköreit mutatta be. A bővülés elsősorban a kultúrtörténetre, az esztétikára és az irodalomtörténetre irányul.

A sorozat megjelent kötetei:

1. A. C. Bradley: *Shakespeare tragikus jellemei*
2. Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében*
3. Kunszt György: *Nihil és ámen*
4. Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*
5. Rugási Gyula: *A pillanat foglya*
6. E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*
7. Vajda Mihály: *Mesék Napnyugatról*
8. Heller Ágnes: *Filozófiai labdajátékok*
9. Jacques Derrida: *Az idő adománya*
10. Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német romantikában*
11. Mihail Bahtyin: *A szerző és a hős*

A sorozat megjelenés előtt álló kötetei:

S. T. Coleridge: *Shakespeare*
David Ross: *Kant etikája*
Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai*

A KÖTET MEGJELENÉSÉT AZ OTKA T 034516-OS SZÁMÚ PÁLYÁZATA,
A NEMZETI KULTURÁLIS ALAPPROGRAM,
A NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTÉRIUMA TÁMOGATTA.

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTÉRIUMA

A KÖNYV AZ OKTATÁSI MINISZTÉRIUM TÁMOGATÁSÁVAL,
A FELSŐOKTATÁSI TANKÖNYV- ÉS SZAKKÖNYV-TÁMOGATÁSI PÁLYÁZAT
KERETÉBEN JELENT MEG.

Oktatási Minisztérium

A KIADÁSÉRT FELEL A GOND VEZETŐJE / FELELŐS SZERKESZTŐ VÁRNAI ORSOLYA / A SOROZATTERV PINTÉR JÓZSEF MUNKÁJA / TÖRDELŐ LIPÓT ÉVA / NYOMTA ÉS KÖTÖTTE A GRAFIT MŰHELY KFT. / ISBN 963 217 489 5 / ISSN 1587–7779