

K A L L I G R A M

HÉVIZI OTTÓ

A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert

HÉVIZI OTTÓ
A L I G E T,
A S É T Á N Y,
A C S A R N O K
É S A K E R T

A F I L O Z Ó F I A S Z Í N T E R E I

K A L L I G R A M

2 0 1 8

Copyright © Hévizi Ottó, 2018

ISBN ??????????????????????????????

Itt *ismét* szükség van egy lépésre, olyanra, mint a relativitáselméleté.

(Ludwig Wittgenstein)

[N]incs általános, teljességgel rögzült térszemlélet, hanem a tér abban az *értelmi rendben* nyeri el meghatározott tartalmát és sajátos illeszkedését, melyben éppen formálódik.

(Ernst Cassirer)

A tágassággal világosságot nyerünk.

(Niels Bohr)

TARTALOM

Előszó.....	13
-------------	----

Vándorló gondolat

Nietzsche visszatérés-elgondolásának helyszínrajzához

1. Az igenlés hegyén.....	21
2. A memoár ösvényein.....	27
3. A reveláció sziklájánál.....	34
4. A csábítás barlangjában.....	40
5. A próbatétel hágóján.....	49
6. A sorsválasztás kapujánál.....	56
7. A bölcsesség kövén.....	65
8. A kísértés magaslatán.....	73
9. A meg hasonlás meredélyén.....	79
10. A hamvak völgyében.....	83

Tanúhegyek és szakadékok

A tanúsítás filozófiáinak színe és visszája

1. Rítusok a megfontolás hegyén.....	91
2. Lepusztulások.....	96
3. Elágazások és szakadékok.....	102

4. Alászállás	105
5. Szurdokfalak között	109
6. Kilátó egy idegen magaslaton	112
7. Visszatérő járatok	122
8. Kritikus szakasz	128
9. Az igazság száma négy	134
10. Látószög egy triptichonhoz	141

A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert

A teóriastílusok iskolái és a periodicitás-hipotézis

1. Két álom a filozófiáról	151
2. A négy tanszék barátai	155
3. Kant a régiek iskoláiban	160
4. Kánon – Arkhé – Logosz – Metron	168
5. A periodicitás-hipotézis	175
6. Néhány következtetés	185

A NIELS-formula

Van-e létjoguk a „mély igazságoknak”?

1. Narratív prólóg	191
2. Egy kérdés védelmében	194
3. Stílusok és alapok polimorfája	196
4. A „mély igazságok”	201

5. Kőzjáték, avagy hol is kezdjük.....	204
6. A „mély teóriák”.....	206
7. A NIELS-formula.....	209
8. Ellenkezők szabad illeszkedései.....	212
9. Epilógus.....	218

Fordított világok univerzuma

Metastílusok a filozófiában

1. Kifordult ész.....	223
2. A fordított világok példatára.....	228
3. A fordított világok gyenge és erős fogalma.....	232
4. Egy nagyban nézett világ.....	236
5. Egy kicsiben nézett világ.....	240
6. Három világ, egymás visszajaként.....	245
7. A filozófiai ellenvilágok metastílusai.....	250
8. Időléptéken innen és túl.....	256
9. Világverziók és világperverziók.....	263
10. Egy veszélyes játéktér.....	267

Előszó

A filozófiai gondolkodás valóság-teljességeket („világokat”) alkot bizonyos elvek nyomán. Jelen könyv az ilyen elvek eltérő uralmi formáinak mintázatáról és ezen keresztül a *filozófia terének meghatározott (definitív) pluralitásáról* szól a filozófiai alapok, gondolkodói utak és „fordított világok” tükrében. Témája az, ami egyben a tétje is. Át tudjuk-e látni egészében véve a filozófia terét, illetve együtt tudjuk-e látni annak meghatározó színtereit?

Az idő elgondolható rendjeinek kritikai értelemben vett, *meghatározott pluralitásáról* nagyjából Kant óta beszélhetünk a filozófiában. De ahhoz, hogy a térről is hasonlóképpen kezdjen el gondolkodni a filozófia, hozzátétőlegesen még jó egy évszázad kellett. Jellemző, hogy a 19. század végén Bergson a már heterogénnek, tagoltnak, elevennek és elevenítőnek látott időt féltette attól, hogy „megszállja” a határtalan és homogén „tér kísértete”, a newtoni abszolút téré (*Idő és szabadság* II. fejezet), habár William Clifford már az 1860-as végén is olyan dimbes-dombosnak képzelte a fizikai teret, mint egy angol vidéki táj, vagy olyan hullámzónak, mint a tenger felszíne. Most, hogy a relativitáselmélet óta a fizikai térben már végképp nem kell az egyneműsítő tér bergsoni „kísértetét”, minden vitalitástól megfosztó, vérszívó vámpírját látunk, inkább az a kérdés, hogy a filozófiai tér egészének elgondolásában vajon – az időhöz hasonlóan – fel tudja-e váltani (Cassirer szavával)¹ a „sokfórmasság” az egyöntetűséget.

¹ „Mihelyst tehát a megfontolások súlypontja a lét pólusától a rend pólusa felé mozdul el a valóság teoretikus össz-szemléletében és különösen a tér teoretikus felfogásában, illetve magyarázatában, úgy válik adottá a pluralizmus győzelme az absztrakt monizmus fölött csakúgy, mint a sokfórmasságé az egyfórmasság fölött.” Ernst Cassirer: „Mítikus, esztétikai és teoretikus tér”. Ford. Utasi Krisztina, Tellér Katalin. In *Tér – Fenomén – Mű*. Vál. Bacsó Béla. Budapest, Kijarat Kiadó, 2011. 94. A Cassirer-móttó ugyanerről a helyről való.

A jelen kötet alapkérdése is ez. De ha most bárki azt kérdezné, milyen érvet tudok fölvonultatni annak igazolásaként, hogy a filozófia meghatározott (definitív) pluralitásának szemléletét követve *jobb* – ígéretesebb, termékenyebb stb. – *filozófiára* lehetne szert tenni annál, mint amit az egyelvűséget (monizmust) vagy a meghatározatlan (indefinitív), parttalan önkényességű, korlátlan változatosságú pluralitás útjai adhatnak, muszáj előre jeleznem, hogy *semmilyen*.

Nem mintha azt hinném vagy azt akarnám elhithetni, hogy a filozófia meghatározott pluralitása melletti választás minden igazolás mellőzhető, evidens igazság volna. Hanem: mert magát a filozófiák közti választást nem tartom olyanoknak, amely *döntően* érveken vagy az adott tárgy természetén alapulna.

Hogy akkor *min alapul inkább?* Olyasmin – s most tekintsünk el az empirikus, történeti háttértől –, amit Bergson intelligenciánk sajátos „ösztöneinek” (*instincts*), James „temperamentumnak” (*temper*), Wittgenstein kedély (*Gemüth*) adta „előszeretetnek” (*Vorliebe*) nevez. Olyasmin alapul tehát, amiben Kant még az ész közös szükségletét, egyféle „petícióját” látta, de amiben a mai kor már nem lát közös követelést. Sokkal inkább egy nehezen azonosítható, mentális készletésünket éri tetten benne, amellyel úgy választunk a filozófiák közt, mintha „gondolkodási stílusok” (Merleau-Ponty), filozófiai „zsánerek” (Heller) vagy „teoretizálási stílusok” (Swedberg) közt tennénk. De a „választás” szónál talán jobb, ha ezt mondjuk: ezek valamelyike mellett *hoz döntést* bennünk valami. Az, amit (Husserl jelzőjét idézve) észjárásunk „anonim”, névtelen készletésének hívhatunk.

A filozófiák közti „választást” a tőlük nyert érvek *nem eldöntik, legföljebb magyarázzák*; más érv pedig nincs, amely döntő lehetne. Azt is mondhatnám a Fontenelle-t idéző Kant egy párját ritkítóan szarkasztikus és roppant helytálló megjegyzésével (*Minden dolgok vége*), hogy amiben valaki okvetlen hinni méltóztatik, attól az illetőt senki és semmi nem lesz képes visszatartani. Igaz, azt viszont ő nem akadályozhatja meg, hogy a választott (filozófiai) útjának egy

minden választásnál hatalmasabb erő legyen a végső döntőnöke, akárcsak bármit is benne az a választó tudatosság, mellyel ő okvetlenül hinni méltóztatik egy bizonyos eszmében vagy agyrémben. Ez az erő pedig nem más, de ezt már Wittgenstein mondja, mint maga az „életünk”.

Mivel értelmünk sajátos „ösztöneit”, késztetéseit, amiket kinek-kinek saját „élete” mutat meg, nem hiszem olyanoknak, amelyek érvek hatálya alá vonhatók, ezért nem fog jelen könyv érvelni a *saját látásmódja* mellett a lehetőleg korrekt bemutatáson túl. Csupán *láttatni* próbálja (*ad notam* Wittgenstein – „A filozófus ezt mondja: Nézd *így* a dolgokat!”), hogy *ő miként látja* a filozófiai teret, ahol gondolati utak választathatnak *így*, de eldönthetnek akár *amúgy* is.

A könyvben öt írás olvasható. Az első (*Vándorló gondolat*) Nietzsche gondolati küzdelméről szól, amit saját „szakadék-gondolata”, az *ugyanannak örök visszatérése* kiformalásáért és igenléséért vívott. Ez az esszé az egyetlen a könyvben, melynek passzusai közül jónéhányat tartalmaztak már a szerző korábbi munkái. A mostani változat Nietzsche-nak ezt a gondolat vállalhatóságáért vívott, belső harcát igyekszik – a szerző által eddig látottnál – valamivel teljesebb történeté összeilleszteni.

A második írás (*Tanúhegyek és szakadékok*) a hosszú XIX. század egyik különös és vonulatként kevésbé ismert filozófiai eszmesorozatáról próbál képet adni. Azon elgondolások hegyláncáról, amelyek a *lelkiismereti tanúsítás elvének* kifejezésére tettek kísérletek, és Kanttal indultak el, majd Kierkegaard-on, Nietzsche-n és Lukácson át Heideggerig nyúltak. Külön érdekességük, hogy elgondolásuk útja mind az öt filozófusnál kisebb vagy nagyobb mértékben meg hasonlósághoz vezetett. Együttes panorámájukban látva ezeket a filozófiai „tanúhegyeket”, nemcsak gondolati erejük ma is igen magas foka szembeűnő, de (amint ezt a szerző ma már világosan észleli) előfeltételezéseik labilitása, alapjuk szakadékossága is.

A könyvnek e két írást felölelő első fele a filozófiai térben tett *gondolati utak* kritikai (önkritikai) vizsgálatát helyezi előtérbe. Másik

fele viszont az útválasztási lehetőségeink általános, döntési keretétől szolgáló *filozófiai térről* próbál képet alkotni.

A harmadik írás (*A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert*) a „gondolkodási stílusok” és a „hullámtörők” (Derrida) motívumának összefüggéséről szól a hellenizmus kori filozófia négy (athéni) szintere kapcsán, melyeket a filozófiai tér négy alapvető térszegmensének feleltet meg. A platonikus, az arisztotelianus, a sztoikus, valamint az epikureus iskola utóéletének pár fontos epizódját felidézve, amelyben elsősorban Marcus Aurelius és Kant nyomát követi, előbb leírást ad a *teóriastílus* („teoretizálási stílus”) fogalmáról, majd fölveti azt a hipotézist, hogy a filozófiai eszmék történetét a teóriastílusok „hullámtörőin” föltornyosuló, rajtuk végig futó és ezáltal meghatározott alakot, filozófiai formát öltő „hullámvonulatok” *periodicitása* jellemzi.

A negyedik írás (*A NIELS-formula*) két – ezzel a filozófiai térelképzeléssel és periodicitás-elgondolással szorosan összefüggő – kérdésre keres választ Niels Bohr meghökkentő filozófiai ötlete nyomán. Az első az, hogy a hagyományok sokalakú terében vajon van-e mód együtt látni a filozófiák eltérő alapjait és a tudományok szintén eltérő „tudományos érvelési stílusait” (*reasoning styles*). A második úgy szól, hogy ebben a *polimorf térben* – „mély igazságok” gyanánt – vajon van-e mód őket egyaránt igaznak tartani?

Az ötödik írás (*Fordított világok univerzuma*) teszi fel talán a legközvetlenebb módon a kérdést, hogy miként gondolható el a filozófiai tér *egészében vett* alakja és alkata. Az esszé a filozófia „fordított világa” értelmezésével és az ún. metastílusok fogalma révén próbálja megvilágítani. Ez egyben kezdet is. Reményeim szerint egy további munka feladata lesz annak kidolgozása, hogy a metastílusok mellett milyen irányzatváfajok alkotják a filozófiai hagyomány sokalakú, szinkretikus *idői terét*, a (nem eklektika értelemben vett) *relativitását*, ahol a teóriákat képző, filozófiai gondolkodás mozog.

Szerettem volna úgy bemutatni a a filozófiai színterekre vonatkozó elképzeléseimet, hogy a kifejtés rendje *egymásra épülő és bővülő*

legyen. Jelen könyv ezért indul el egy konkrét filozófiai elgondolás pályájának „nyomkövető” leírásától és egy egész eszme-együttes, egy vonulat exponálásától, hogy aztán a „mély” igazságok és teóriák kérdésén át belebocsátkozzon a filozófiai tér egésze leírásához szükséges „mélyebb” dilemmákba, és a „fordított világok” diakrón és szinkrón metszetű átlátási kísérletébe.

Aki azt vallja (a szerzővel együtt), hogy a filozófiai hagyomány *alapjai* sem eklektikus, sem teleologikus módon nem békíthetők össze, továbbá ugyanígy nem hiszi azt sem, hogy együttes fennállásuk, közös létük és egyenrangúságuk akár dogmatikusan, akár szkeptikusan kiiktatható volna, aki tehát a filozófiai térről a metafizikai és a metafizikakritikai alapirányok szóródása, eredendő polimorfija szerint gondolkodik, azt (a szerzőhöz hasonlóan) előbb-utóbb minden bizonyára utol fogja érni az a nehéz kérdés is, amely *a saját meggyőződése alapjának teherbírására* vonatkozik. Aki önmaga körül teret gondol el, arra ez a tér előbb-utóbb visszakérdez, hogy hol áll benne ő, és hogyan is áll a tér egészével, amely őt körülveszi.

Ez a kérdés: „*visszaható kérdésés*” (Merleau-Ponty). Vele az, aki a különböző gondolati utakban és filozófiákban gondolkodik, saját meggyőződésére is reflektál. Arra, hogy a bölcselet miféle terét tudja a filozófia helyének látni. Ez a kérdés, mivel a filozófiai tér általános *szkhémájára* vonatkozik – a séma szó eredeti: alak, kinézet jelentését értve – következőképp is szólhat. Milyen sémájú, milyen alakú és alkátú egy meghatározott értelemben polimorfikus, szinkretista filozófia tere? Vajon a többes gondolkodás tere voltaképp hogyan gondolható el azzal az egyetlen fejjel, amely kinek-kinek adatott? Erre fog vonatkozni a szerző „visszahatóan” vizsgálódó kérdése itt, valamint a filozófiai terét és idejét tovább vizsgáló munkájában is, amelyet fentebb beharangozott.

Mindez, remélem, elég magyarázattal szolgál arra, hogy jelen kötet írásai miért tartandók inkább esszéknek, mintsem tanulmányoknak. Ezek: *kísérletek*; nem csak arra, hogy a szerző értő és érdeklő-

dő olvasókat találjon az írásaihoz – ahogy ez publikáló szerzeteknél rendszeren megújuló remények tárgya szokott lenni. Hanem arra is, hogy próbára tegye saját elképzelését is bizonyos eszmék, esettanulmányok vizsgálatán keresztül. Hiszen ő, követőként osztozva főhősei persze jóval nagyobb szabású és nagyobb szintkülönbségű vándorlásaiban, maga is a filozófia terében vándorol, miközben saját útját keresi. Egy térben jár velük – sokszor egyazon gondolati színtereken is –, egy olyan térben, ahol Nietzsche szavát idézve „nincs kívül” (kein Draußen).

A vizsgálódás menete, mint utólag látható, azt a nyomvonalat jelezte ki számára, hogy a filozófia néhány „magaslati” képződményétől (tanúhegy-vonulatától, hegycsúcsától) eljusson a tengerszint alatti „hullámtörőkhöz”, elérkezve a máskor bővebben áradó filozófiai eszmék hullámhegyeitől a mai, eszme-apályos korszak ínséges, de annál tanulságosabb idején át ama „mély igazságokig”, amelyek bizonyos koppenhágai fizikus-körökben egykor „tréfás vigasztalásul” szolgáltak, hogy aztán a „fordított világok” rendjében találja magát. Sajnos most csak ez a kétségkívül tekervényes rezümé tehet eleget mindazok igényének, akik egy filozófiai munka kínálta útnál szeretik előre tudni, hogy ott mik lesznek az állomások és a látnivalók.

Még annyi tartozik jelen könyvhöz előljáróban, hogy a szerző reménye szerint a filozófia terét és színterét vizsgáló, mostani munkáját a közeljövőben követheti ennek két párdarabja. Ezek nagyjából onnan próbálják majd folytatni az utat, ahol ez itt abbamarad: a *temporalitás* és a *filozófiai stílusok* kérdéseinél.

Végül: a szerző köszönettel tartozik kollégáinak, barátainak, akivel gondolatait megoszthatta, nem utolsósorban azoknak a kiadóknak, szerkesztőknek (Mészáros Sándor, Ágoston Zoltán), akik jelen kötet írásainak publikálását segítették. A könyv technikai előállításához az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont pályázati támogatása nyújtott fedezetet; köszönet érte.

Vándorló gondolat

Nietzsche visszatérés-elgondolásának helyszínrajzához

A magaslatokon melegebb van, mint
gondolnánk a völgyben, különösen
téli. A gondolkodó tudja, mit jelent
ez a példázat.

(Nietzsche)

1. Az igenlés hegyén

Az egész világ számtalan élő lény hamuja.
(Nietzsche)

*Hangtalan gondolatidnak / zengő hangja
lesz ő: Zarathustra Spitama.*
(*Zend Aveszta*)

Életére visszatekintve a magát kifejezetten „*igent-mondó természetűnek*” tartó Nietzsche úgy látja, hogy az *Így szólott Zarathustrával* tudta elvégezni filozófiai feladatának „*igenlő részét*”. (BA 53; EH 107.)² Ez a mű Nietzsche pályájának alig túl a felén, az 1870-es évek

² Ez az írás – több-kevesebb változtatással – eredetileg utószóként jelent meg az *Így szólott Zarathustra* legutóbbi magyar kiadásához (Szenzár, 2016); az itt zárójelben és rövidítés nélkül álló oldalszámok e kiadásra vonatkoznak. A szövegben hivatkozott Nietzsche-művek a következők:

TSZ *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986

IG *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Vál. Tatár György. Ford. Molnár Anna. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1988

THK *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989

KSA *Kritische Studienausgabe. 1-14*. Szerk. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter (2. kiadás) 1988

AK *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Szeged, Ictus, 1993

GDG *Der Gottesdienst der Griechen. Alterthümer des religiösen Cultus der Griechen. In Nietzsche's Werke. XIX. kötet, Philologica III*. Szerk. Otto Crusius, Wilhelm Nestle, Leipzig, 1913. (Újabb kiadásához lásd még *Kritische Gesammelte Werke*. Szerk. Giorgio Colli, Mazzino Montinari II. rész. 5. kötet. Vorlesungsaufzeichnungen. WS 1874/75 – WS 1878/79. Bearbeitet Fritz von Bornmann, Mario Carpitella. Berlin – New York, De Gruyter, 1995.)

TJR *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Ikon Kiadó, 1995

első felében született, mikor is, mint írja, „az általam tragikus pátosznak nevezett *igenlő* pátosz a lehető legnagyobb mértékben sajátom volt.” (EH 92.) Nincs okunk kétségbe vonni ennek az ítéletnek a jogosságát. Valóban, Nietzsche filozófiáját e kimagasló műve előtt is, és azt követően is jobbára a *tagadás szelleme* hatja át, kritikusság, kételkedés, ellenszegülés formájában. Pályája 1881 előtti, első szakaszát előbb a posztromantikus kultúraszemlélet és tragédiaelfogás – minden sápatag tudóskodást mélyen megvető – ellen-genealógiája uralja, majd az 1870-es évek közepétől a relativizáló és szkeptikus világtértelemezés – mindent eltérő perspektívákban látó – kriticizmusa. Nietzsche „gondolkodási stílusa”³ így előbb döntően az ősforrás (*arkhé*) keresését mutatta. Utána viszont a radikális történeti, szemantikai differenciálás jegyei váltak dominánssá benne, olyannyira, hogy a teoretizálás efféle stílusának művelőjében a későbbi *dekonstrukció* – főleg francia – képviselői joggal fedezték fel elődjüket.

E kétféle negativitással szemben a *Zarathustra*-mű megszületése után, különösen 1889 végéhez, szellemi összeomlásához közeledve

VT *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1997

MG *A morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, é. n.

ÚF „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó. Budapest, Osiris Kiadó, 2001

EH *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Gondolat Kiadó, 2003

PE *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Szerk. Hévízi Ottó. Gond-Cura Alapítvány, 2007

EN1 *Emberi, nagyon is emberi I*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2008

HP *Hajnalpír*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2009

BA *A bálványok alkonya*. Ford. Óvári Csaba. Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2010

EN2 *Emberi, nagyon is emberi II*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2012

Z *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó. Budapest, Szenzár, 2016
Aveszta-idézetek: Zarathustra Zend-Avesztája. Magyarra áttültette Zajti Ferenc. Budapest, a fordító kiadása, 1919.

³ Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005. 96.

Nietzsche utolsó írásait a mind harcosabb nemet mondás, a „nemet-cselekvés” átokmondásai, egyre dühödtebb hadüzenetei jellemzik. Ez a negativitás bizonyos értelemben harmadik „gondolkodási stílust” képvisel Nietzsche pályáján, a *perszonális kánonét*, hiszen ekkor már uralkodósi (monarkhikus) gesztussal maga nyilvánítja ki, hogy Dionüszosz-isten „filozófus tanítványa” gyanánt egyedül ő tartja markában az igazságot, ő annak legelső ismerője.

Az *Így szólott Zarathustra* „gondolkodási stílusa” azonban elűt pályája mindkét előző szakasza észjárás-karakterétől, ahogyan az ezt követő szakaszétól is. E művet ugyanis minden magány és kudarc, külső értetlenség és benső, öngyötrő viaskodás ellenére átszínezi valami elengedettség, valami lágyabb, csúfondárosabb tónus. Kihallatszik belőle az ironikus-önironikus hang, átüt rajta a nyugalmas, délszaki derű. A mediterrán tájaké, amelyek égboltja alatt Nietzsche a mű jó részét írta, miután ráhangolódásként a műre Odüsszeusz nyomait követő hajóutat tett Genovától le, Sziciliáig. Igaz, az első vázlataiban még erősen zenei ihletettségű *Zarathustra* csak úgy zeng a szentenciáktól, a törvénytábla vésésének robajától, jó pár helyen még a szitkoktól és a gúnykacajoktól is. Mégis, filozófiai poézisében kihallható belőle a Nietzschénél oly feltűnően ritka benső nyugalom csendje, saját hasonlatával: a „halküonikus” csend, a téli napforduló tengernyugvásáé, melyet a régi görögök a *termékeny békesség* idejének tartottak.

Ezt a „tengercsöndet” a fiatal Nietzsche egykor az ókor lírai költőjénél fedezte fel, aki midőn „a zenét képekké formálja, már maga is az apollóni szemlélődés nyugalmas tengercsöndjében vesztegel, akárhogy forrong, kavarog, örvénylik is mindaz, amit a zenén keresztül szemlél.” (TSZ 59.) Az érett Nietzsche tragikus hőse, Zarathustra nem ilyen szerencsés. Ő magán a *formán át*, amilyen egy filozófiai-poétikai forma is, valami fájoan *formátlant* lát forrongani és örvényleni. Azt a részekre szakadt, modern embert, aki-ben minden *megválthatatlan* „talány és szörnyű véletlen” a *megváltó* „egyékköltésre” vár. (Z 268.) S akire bizvást ráillene Empedoklész tá-

volról sem modern, híres töredékének képe a lét vizsály-örvényében egymástól elsodródott arcokról, vállakról, szemekről, homlokokról. Megindító erejük időről időre véget vet Zarathustrában az apollóni „vesztégléseknek”, mert még az igenlés legfennköltebb magaslatain is újra és újra a részvét kísértői szirtfokáig viszi őt, és a meghasonlás meredélyéig hajtja.

A *Zarathustra*-mű az ugyanannak örök visszatérése gondolatára mond igent.⁴ Az alapeszme, a visszatérés-gondolat 1881 augusztusa elején ötlött fel Nietzschében, a Silvaplanea-tó fölötti, „hatalmas, piramis alakú” sziklatömbnél, és mint írja: „6000 lábnyra túl emberen és időn”. (ÚF 54.) Egy *igenlenség magaslati levegőjű* helyszín szolgált tehát az *igenlésében ritka levegős* Nietzsche-mű fogantatásául, ami után még másfél évnyi kihordási idő következett. (EH 91.)

Az első vázlat után három héttel feltűnik az a *figura* is a Nietzsche-jegyzetekben, aki egy leendő műben képes lenne a visszatérés-gondolatot vallani, saját hiteként elfogadni, magára venni: Zarathustra. Ő volt Nietzsche szerint „a legigenlőbb minden szellem közül”. (ÚF 76, EH 99.) Augusztus 26-án már a mű legelső, négy részes *tervezete* is készen áll. (ÚF 77.)⁵ Eszmei és formai koncepcióját tekintve tehát 1881 augusztusa tekinthető az *Így szólott Zarathustra* születési idejének.

⁴ „A mű alapeszméje az örök visszatérés gondolata, az igenlésnek e lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása, 1881 augusztusában született”. (EH 91.)

⁵ „Az 'Egy új életmód vázlatához.' / *Első könyv* a kilencedik szimfónia első tételének stílusában. *Chaos sive natura* [káosz, avagy természet] 'a természet elembertelentítéséről'. Prometheus a Kaukázushoz láncoltatik. A κράτος, „a hatalom” kegyetlenségével megírva. / *Második könyv*. Felületes-szkeptikus-mefisztói. 'A tapasztalatok elsajátításáról.' Megismerés = tévedés, amely organikussá válik és organizál. / *Harmadik könyv*. A legbensőségesebb és legéteiribb, amit valaha írtak: 'a magányos végső boldogságáról' – ez pedig nem más, mint aki „hozzátartozóból” [Zugehörigen] a lehető legnagyobb mértékben „ön-nön sajátjává” [Selbsteignen] lett: a beteljesült ego: csakis ez az ego bír szeretettel, az előző fokozatokban, amelyek nem érik még el a legmagasabb rendű magányt és önhatalmúságot, valami más van, nem szeretet. / *Negyedik könyv*: Dithürambikus-átfogó. 'Anullus aeternitatis.' [Az örökkévalóság gyűrűje.] A vágy, hogy átéljünk még egyszer mindent, és örökkön örökké újra meg újra. Sils Maria, 1881. augusztus 26. (ÚF 77.)

Miért a *perzsa* Zarathstrára esett Nietzsche választása? Az *Ecce homo*-ban írja Nietzsche, hogy Zarathustra „találta fel” a világtagadó moralitást, ezért neki is kell először felismernie ezt a kárhozatos tévedést és visszavonnia. Ami pedig erre alapot ad Zarathustránál Nietzsche szemében, az a tőle is nagy becsben tartott és az *Avesztából* is (*Törvény*) kivilágító, zarathustrai őszinteség és egyenesség, egyszóval: *igazlelkűség*. Nietzsche szemmel láthatóan rokonszenvezett egy olyan vallásreformátorral, aki hitét és tanait nem övezte sűrű tiltásokkal, nem tette fenyegetésekkel *parancsolóan* követendővé. (EH 125. skk.) Jellemző, hogy Nietzsche egyébként így szeretne volna saját visszatérés-gondolatát is befogadtatni: hogy a követése nem érdem, és a tagadása sem bűn; hogy olyan hitet kínál, amelynek „nincsenek poklai, nem fenyegetőzik”. (ÚF 62.)

További indok, hogy a görög (atlanti) világ keleti szomszédjának ez a legendás alakja, aki Dareiosz révén csaknem görög vallásalapító is lett Nietzsche szerint, alkalmas személyiség volt saját törekvése hordozásához. Alkalmasnak tűnt arra, hogy valakiben *megszemélyesítse Kelet és Nyugat új, szellemi egyesítőjét*, mely egység a tőle nagyra értékelt preszokratikus korban még megvolt. Nietzsche ezt az egységszellemet tisztelte a trák eredetű, de Indiáig elérő, hellén Dionüszosz-kultuszban. Mint ahogyan az újraegyesítés harcos megkísérlőjét látta a már szintén gyerekkorától fogva csodált, később egyenesen apjává fogadott Nagy Sándorban is (EH 20), akinek „dionüszoszi serege” ugyancsak elért az atlanti végektől Trákián át Indiáig.

A morállal mint tagadással szembeni igazlelkű igenlést, amit majd a visszatérés-gondolat szabad jóváhagyása jelképez, a mű egyik beszéde jelzi is címében: „Az Igen és Ámen dala”. Ám ennek a filozófiai és szakrális (kultikus) igenlésnek a teljes értelme, a pusztá jóváhagyásán túlmenő gesztusa átfogja a Zarathustra mind a négy könyvét, felöleli e profán evangéliumnak szánt írás egészét.

Nietzsche úgy jósolta, hogy művének hatása, amelyet ő maga az „ötödik evangéliumnak” tartott, csak lassan, évszázadokban mér-

ve fogja a közgondolkodást átjárni és gyökeresen átformálni. Lehet, írja, hogy „tanszékeket fognak alapítani” a megértésére. (EH 53.) Szerénynek nyilván nem mondható ez a nyilatkozat. De, ha nagyzó hangjától eltekintünk, érdektelennek sem. Ha Nietzsche úgy is állította be, *egycsapásra* világosodott meg filozófiai alapgonolatáról, biztos, hogy maga sem tartotta *pofonegyszerű* eszmének. Az igen egyszerű tanok, ellentétben a visszatérés-gondolattal, nem lassú emésztődésre valók. Amilyen járványos sebességgel terjednek, olyan gyorsan zubognak is le a szellemi divatszalonok lefolyóin. Tanszékeket pedig végképp nem kell alapítani magvas értelmük kihüvelyezésére.

Jelen írás nagyobb terjedelme a nietzschei mű és főleg a visszatérés-gondolat topográfiájával való behatóbb megismerkedés igényében találja indokát. A műnek és centrális gondolata értelmének nincs hüvelykujjszabály egyszerűségű, *spoiler* rövidségű alakja, nincs mantra-bölcsessége. Zarathustra magaslataira nem vezet gyorslift. Csak ösvények vannak arra, alászállások és fölülemelkedések útjai.

Értelmezői utunk ezért vándorút. Ez az út az *IGENLÉS HEGYÉN* már el is indult; és mindjárt a *MEMOÁR ÖSVÉNYEIN* folytatódik, ahol is a *REVELÁCIÓ SZIKLÁJÁNÁL* megtorpan ugyan, de aztán tovább halad a *CSÁBÍTÁS BARLANGJÁHOZ*, majd a *PRÓBATÉTEL HÁGÓJÁN* jut el a *SORSVÁLASZTÁS KAPUJÁIG*, amin, ha belép, a *BÖLCSESSÉG KÖVÉNÉL* éri el a *KÍSÉRTÉS MAGASLATÁT* és a *MEGHASONLÁS MEREDÉLYÉT*, melyen végül maga is alászáll a *HAMVAK VÖLGYÉBE*.

2.

A memoár ösvényein

Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eddig 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)

*Ha látni akarsz valóban engem: / úgy vonulj
el bensőd mélységes csendjébe.*

(*Zend Aveszta*)

Egy olyan formatudatos, saját originalitásának tudatában levő gondolkodónál, mint amilyen Nietzsche, minden nyitány és felütés hangsúlyt kap. Ezért érdemel figyelmet a tény, hogy az *Így szólott Zarathustra* nyitómondata – „Harminc esztendő lett Zarathustra, midőn elhagyta szülőföldjét és a szülőföld tavát, és felment a hegyekbe” – vendégszöveg. Ez a mondat Friedrich Hellwald kultúrtörténetéből való, ahol is az így folytatódik: „és [Zarathustra] hegyi magányának tíz éve alatt megalkotta a *Zend Avesztát*”. Nietzsche Zarathustra-alakja ezzel szemben, mint a műben olvasható, tíz éven át „saját szellemét és magányát élvezte ott”. A szelleme élvezetével töltött évtizedet a bölcsességével való túltöltekezés követte, a teltség ideje az elteltségébe fordult át, ami persze új ínség előhírnöke. Ekkor, a negyvenes éveibe fordulva kezdődnek Zarathustra alászállásai, időben alig megelőzve az éppen művét író Nietzsche saját életkorát. Ekkor kezdődik Zarathustra *saját műve*, és tart öregkoráig, egyes

vázlatokban egész a haláláig. Aligha véletlen, hogy ezt az önportré-főművét írva ébredt rá a negyven éves Nietzsche a „nagy filozófiák” közös jegyére, mondván, hogy azok mindegyike „egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires”. (TJR 13.)

A nyitány vendégszövegének az átvett nyitómondat folytatásától való apró eltérés ad súlyt és jelentőséget. Nietzsche nem úgy alkotta meg a Zarathustra főhősű, új, igenlő, profánul szent iratát, hogy *megíratta* vele (ahogy Hellwaldnál a zoroasztrizmus alapítója tette az *Avesztával*), hanem életútjával és sorsával *ábrázoltatta* (ahogy az evangéliumok is teszik Jézusét). S persze, mint a mű számos motívuma tanúsítja, a maga életútját és sorsát is beleírta Zarathustra alakjába. „Zarathustra egyszer szigorúan meghatározta föladatát – az ő föladata az enyém is”, írja vissztekintve az *Ecce homó*ban. Ezt a feladatot, a *megváltástól való megváltását* így idézi a *Zarathustrából*. „Megváltani az elmúltakat, és ‘Így akartam!’-má újjáteremteni minden ‘Megesett’-et – ezt nevezném csak megváltásnak én!” (EH 104, Z 190-191.)

„Így akartam”, így alkottam meg! – írja Nietzsche. Pontosan, mit is? „A filozófus alkotása az *élete* (elsősorban, a műveit megelőzően). Ez az ő műalkotása.” (PE 447.) Nietzsche nem gondolt mást Zarathustra életéről sem. A filozófiai poézis költötte Zarathustralakja beszédeivel és története egészével válik egy profánul szent könyv főhősévé. Ő nem szent iratot ír tíz éven át a hegyen. Alászálló és fölemelkedő vándorlásai teremtenek művet, találkozásai és útjai formálnak ki filozófiai-vallási könyvet, beszédei alkotnak nyelvet. Nietzsche Zarathustrája nem művet ír, hanem *művet cselekszik*. Életművet, amely képes töltekezni, akár csak egyetlen pillanatra is, annyi örömmel, hogy miatta érdemes legyen az egész ugyanakként való, örök visszatérésére igent mondani. Mint egy műalkotás, mely a maga élvezetére újra és újra visszahívja a befogadót, akár egy egész nép legyen az, akár egyetlen ember: „egy nép értéke – mint különben az emberé is – éppenséggel csak abban áll, hogy mennyire tudja élményeire ráütni az örökkévalóság pecsétjét.” (TSZ 191.) „Pecsételjük az örökkévalóság képmását a *mi* életünkre!” (ÚF 62.)

Zarathustra örökkévalóság megpecsélte életművet cselekszik; ami persze azt is jelenti, hogy az öröklét-mű is munkálja őt, a maga *halandó művésztét*. Épp Nietzsche int „örök nyelvtani baklövésünkre”, hogy „összetévesztjük a cselekvő és a szenvedő ragozást” (HP 74.), a reményeket és a realitásokat. Ezt az esendőségünket Nietzsche igen finom iróniával ábrázolta Zarathustra-alakjának életútjában. A műve visszhangjába vetett reményeinél azonban sajnos elhagyta a távolságteremtő fölülemelkedés ereje. Közismert, hogy milyen világboldogító hatást remélt Nietzsche ettől az „igenlő” művétől – miközben az sem adatott meg neki, hogy a műve egészét (annak mind a négy könyvét) tartalmazó kiadásnak ő maga az olvasója legyen. Ez csak Nietzsche elméjének elborulása után, 1892-ben jelent meg.

A *Zarathustra* külön megjelentetett, első három könyvét övező visszhangtalanság Nietzsche fájó sebe volt. Átokkal is sújtotta ezért korának német közönségét. A negyedik könyv külön jött ki, mindössze 40 példányban, más kiadónál, családi költségen. Nietzsche alighanem kesernyésen firkantotta oda a 40 példány egyikének címlapjára: „Barátainknak, nem pedig a nyilvánosságnak.” (KSA 282.) Szatírájátékba illő, toldhatnánk meg ezt mi is kesernyésen, hogy egy filozófus így, kéretlenül találja magát titkos tanítás szerzőjének.

Zarathustrának az emberek közé alászálló, majd barlangi magányába visszavezető útjai: vándorutak. Útjainak egyik vége sem célállomás, egyik sem a végső megérkezés helye. Hogy miért nem, arról a Nietzsche-mű egy értő olvasóját idézem: „Zarathustra történetén lélegzetvételszerű szabályossággal hullámoz az át a csüggedések és megerősödések váltakozása. Éppen ezért képtelenség Zarathustra útjait akár kudarc-, akár sikertörténetként ábrázolni, mert mindketőt mindig jelen van, a remény és reménytelenség legszélső végletei egyaránt hangot kapnak, áthatják a beszédek retorikáját csakúgy, mint a beszédek megszerkesztettségét.”⁶ A bizalom és csüggedés,

⁶ ² Sutyák Tibor: *Zarathustra útjai*. In Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Budapest, Osiris-Gond, 2000, 553. Ebben az Osiris-kiadásban, a műre vonatkozó biblio-

remény és reménytelenség közti oszcillálás, az alászállás és általjutás ritmikája túl jellegzetesen *ciklikus* vonása a műnek, hogysen független legyen annak *ciklikusságot* idéző alapeszméjétől: az örök visszatérés gondolatától.

Zarathustra útjai vándorutak, nem bóklászások. A mű első, zenei kompozíciót mutató vázlata éppúgy, mint végső változata, az elbeszélés menetére nézve strukturált egészet mutat. Jóllehet az utókor szívesen lát az *Így szólott Zarathustrában* (poétikus kvalitásai és filozófiai ereje miatt) „világkölteményt”, amely talán csak Goethe *Faustjához* fogható, nem tarthatjuk jogosulatlanak a korabeli, angol könyvajánlást sem, mely *regényként* hirdette a művet.

A sors iróniája különben, hogy az „istentelen” Zarathustra útjait oly kétértelműen, a reményt és reménytelenséget, szabadságot és korlátozottságot „produktív kettős látással” elbeszélő mű *iróniájáról* aligha van találhatóbb filozófiai-teológiai meghatározás, mint *A regény elméletét* író, fiatal Lukács György, aki szerint „[a] költő iróniája az isten nélküli korok negatív misztikája”.⁷ Az a fiatal Lukács adta ezt a meghatározást, aki amúgy a maga morális és a történelmi kényszerekre érzékeny, radikális aktivizmusában oly hevesen gyűlölte az immorális és a történelmi kényszerek iránt érzéketlen Nietzsche *másféle* aktivizmusát és radikalitását, ahogyan csak a hasonlóan kor-kritikus szellemek tudják gyűlölni egymásban a másféle messianizmust valló rokonlelket.

Zarathustra „isten nélküiségéről”, akarata megosztottságáról, az ő iróniáját átható „negatív misztikáról” később lesz idő szót ejteni. Maradjunk még az *Így szólott Zarathustra* narrációjának mintájánál. Ez a mintázat ugyanis valószínűleg nem az opera, a világköltemény vagy a regény, noha mindhárom formaelv kétségkívül jelen

gráfiákon túl, lásd még Biczó Gábor biografikus írását: *Nietzsche útjai (1882. március – 1885. április)*.

⁷ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magvető Kiadó, 1975. 542.

van benne. Mégis, a mű négy részes tagolásának indoka nem érthető és azonosítható a Dionüszosz-ünnepeken előadott görög *tragédiák* hagyománya nélkül. Ahogyan ez a hagyomány sem mérhető fel igazán Nietzsche korai műve, *A tragédia születése* nélkül.

Egykor a több napos dionüsziaiak során rendezett tragédiaverse-nyeken minden szerző három tragédiát és egy szatírxjátékot von-
tatott fel egyazon mitikus témából. Minden bizonytalansággal az *Így szólott Zarathustra* négy könyvében is ez a műformák megoszlása. Az első három (Nietzsche által, mint írtam, együtt megjelentetett) könyvben Zarathustrának, a hősnek három tragikus alászállását látjuk. Ezt követi a negyedikben „az Igen és Ámen mondás”-ig eljutott – azaz Übermensch-félisten – Zarathustra negyedik alászállása, melynek egész szcenikája és tónusa, betetőzve a középkorias *Szamárünnep* buffonériájával, bővelkedik szatírxjáték-elemekben.

Werner Stegmaier írja *A vidám tudomány* utolsó könyvének záróaforizmjára (*Epilógus*) kapcsán, amely kifejezetten rájátszik a szatírxjáték-motívumra, és visszafordítja azt az egész műre, hogy Nietzsche a szatírxjáték-ötlet hasonló játékával él az *Epilógussal* nagyjából egy időben született két másik írásában: az *Így szólott Zarathustrában* és a *Túl jön és rosszon*-ban.⁸ De nem kell a legava-
tottabb Nietzsche-kutatók egyikéhez fordulni a szatírxjáték-analógia igazolásáért. Nietzsche maga írja az *Így szólott Zarathustrát* köve-
tő, részben át is fedő műve, a *Túl jön és rosszon* 150. aforizmájában: „A hős körül minden tragédiává válik, a félisten körül minden sza-
tírxjátékká”. (TJR 62) Aki körül az *Így szólott Zarathustra* negyedik könyvében „minden szatírxjátékká” válik, az a *nevető* Zarathustra, aki a legenda szerint nevetve jött világra.

Övé a félisteni Übermensch-nevetés. Hogy milyen az? Nem olyan, ami mást nevet ki. Nem is csak olyan, amivel önmagunkon

⁸ ⁴ Werner Stegmaier: *Fünftes Buch: „Wir, Furchtlosen“*. *Die Zwischenzeit der Heiterkeit*. In Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. Hrsg. Christian Benne, Jutta Georg. De Gruyter, 2015. 129.

nevetünk. Zarathustra nevetése a mű végén a „nevető oroszláné”, aki egy rajta túli, fölötte álló teremtőnek a látószögét átvéve – magát felülmúlva s veszni hagyva – *önmaga fölött nevet el*. Nietzsche féktelen iróniája olyannak láttatja őt ekkor, aki megdicsőült öröklet-fenségében is megmarad részvétellel nyomorultul megkísérthető, *nevetséges* halandónak. Így kap a filozófiára is visszavonatköztatott értelmet Zarathustra tanácsa: „Tanuljatok hát meg végre túl-nevetni saját magatokon!” (Z 394.) Ez nem a küzdelmes, küszködő filozófia gyengeségének kigúnyolása, ellenkezőleg, a filozofálás szatíriájának-magaslatának, a magán is nevetni tudó képességének dicsérete.

Ami pedig azt illeti, hogy *Zarathustra* első három könyvét és a *tragédia* műnemét joggal lássuk összekapcsolhatónak, erre is Nietzsche adja meg a felhatalmazást, mind a filozófia, mind a műnem oldaláról. A végső „igazságot” és legmagvasabb „bölcsséget” kereső filozófia pályája Nietzsche számára mindig hasonlatos volt a tragédiához. Ezt írja ugyanis: a „filozófus mártíriuma, ‘önmagának az igazság oltárán történő feláldozása’ azt kényszeríti fel a napvilágra [...], hogy a hosszú, voltaképpeni tragédiának immár *vége van*: feltevéve, hogy keletkezésekor minden filozófia egy hosszú tragédia volt”. (TJR 28.) Az örök visszatérés és az embert fölülmuló ember eszméje is *filozófiai* gondolat; a külső és benső igenlésükért vívott harc pedig *tragikai* küzdelem. Mintha Nietzsche az *Így szólott Zarathustrában* váltotta volna valóra ifjúkori tervét – bővebben erről is később –, hogy tragédiát ír Empedoklészről, a félelmet és részvétet gyűlölő, de a részvétlenséget el nem bíró „*tragikus* filozófus”-ról”. (Lásd PE 379-384.)

A *Zarathustra*-mű olyan harcot ábrázol tragikai küzdelemként, amelynek az első három könyvben mind szűkebb színtere van: az elsőben a hétköznapi *emberek* világa, a másodikban a köznapi életből kivált *társaké*, a harmadikban Zarathustra *benső* világa. Nietzsche ezen intern értelmű, *szűkülő* mozgásnak az inverzét, a *tágulást* a gondolat externitása (hatása) felől nézve jelzi egyik jegyzetében: „van egy-egy olyan óra, midőn először egy valakiben, aztán

sokakban, aztán mindenkiben fölmerül a leghatalmasabb gondolat, minden dolgok örök visszatérésének gondolata”. (ÚF 58.) Tehát a *Zarathustra* első három könyve egy filozófia *missziós* – hitküldetésű – kísérletét ábrázolja, amely egy „mindenkinek és senkinek” szóló filozófiai „csábítás” három küzdelmes útja. Még hozzá egyre emelve a tétet, hiszen közülük mind a filozófiai tétjét, mind tragikai erejét nézve kiemelkedik a harmadik könyv, Zarathustra benső harca saját gondolata igenléseért (lásd *A látomásról és talányról* és *A lábadozó* című beszédek).

De túl mindezekén akad kézzelfoghatóbb Nietzsche-bizonyíték is a *Zarathustra*-mű és a tragédia kapcsolatára. Nietzsche *A vidám tudományban* a készülő *Zarathustra*-mű „Előszavának” első szakaszát önállóan megjelenteti (342. §), és külön prolog-címmel is ellátja. Ez így szól: „*Incipit tragoedia.*” *Kezdődik a tragédia.* (VT 249.) Ez arra vall, hogy Nietzschétől nem lehet idegen az az értelmezői látószög, amely az antik tragédia-trilógiát tekinti a *Zarathustra* első három könyve formaelvének. A tragédiáét, amely, mint köztudott, a *Dionüszosz kultuszát ápoló istentiszteletből* nőtt ki, és Nietzsche számára pontosan ezért is volt műnemként példaadó.

Összefoglalva elmondható, hogy az *Így szólott Zarathustra* egy filozófiai életút három tragikai részből álló, missziós kísérletét ábrázolja, egy filozofálás „hosszú tragédiáját”, az érte kívül-belül vívott harccal együtt. Hú marad a tragédia-műnek antik mintájához anynyiban is, hogy a filozófiai harcok e tragikai színrevitelei sem kerülnek el szatírxjáték bevezetésüket.

A nehéz harcok árán elért nevetést *könnyűségnek* értjük, joggal. Ám olyan könnyűség ez, melynek előbb sziklák súlyát kell elviselnie. A könnyűség elérésébe vetett reményt *hitnek* értjük, úgyszintén joggal. Ám olyan hit ez, melynek előbb a nehézlelkűség sziklahegyeit kellene tudnia mozdítani, hogy annak helyén egyszerűen az igenlés hegye magasodjék. De miféle hit felől világosított meg Nietzsche 1881-ben?

3.

A reveláció sziklájánál

Csakis az élő tévedésekhez igazítva lehet életre kelteni a kezdetben mindig *holt* igazságot.

(Nietzsche)

Ki vagy te? – Kié vagy ember?! / Mutathatsz föl valamit, szép s jó gondolatot, / amit kigondoltál...?

(Zend Aveszta)

Idestova száz éve – nagyjából, Jaspers nagyívű Nietzsche-interpretációja óta – közhely, hogy az „ugyanannak örök visszatérése” (ewige Wiederkehr des Gleichen) a legújabb kori filozófia legrejtélyesebb eszméje, de mindenképp egyik hírhedten nehezen érthető gondolata. Ahhoz, hogy így híresült el, „hérakleitoszi homályosságán” túl erősen hozzájárult megszületésének *revelatív fogadtatása*, elsőként is maga Nietzsche részéről. Aligha van még filozófiai alapgondolat, melyet felvetője úgyszólván komplett születési anyakönyvi kivonattal látott volna el. Márpedig az *Ecce homo*ban Nietzsche pontosan dokumentálja, hol, mikor ötlött föl benne a gondolat. Olyan újkori filozófiai gondolatról sem tudni, ahol a koncepció szerzője maga költötte volna eszméje „jó hírét” is: üdvözítő hatását, sőt evangéliumi rendeltetését. (EH 99 skk.)

Mindezidáig csak vallásalapítóknál és a tudományok néhány zseniális művelőjénél fordult elő, hogy legendáriumuk csodás *életese-ményként* adják tudtul korszakalkotó hipotézisük, megváltó látomásuk megtörténtét, felidézve, mint Nietzsche is teszi, a „megvilágosodás” szcenárióját. Ez a modern, újkori 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. Nietzsche 1881 nyarán, egy kora augusztusi sétája közben megpihelve érte villámcsapásként a visszatérés-gondolat. A filozófusok „bölcességének tárháza”, hogy Platón fordulatát (*Eutüphron*) idézzem némi rosszmájúsággal, nem ilyen hirtelen szokott megtelni.

Nietzschének a visszatérés-gondolatot illető revelációja nem visszavetített ítélet, utólag beleképzelt, retrospektív élmény; ezt bőségesen dokumentálják korabeli jegyzetei. Nincs okunk kétségbe vonni, hogy azon az augusztusi napon, amikor a visszatérés-elképzelés alakot öltött számára, valóban *megtörtént* valami benne intellektuális értelemben: új gondolat született, amelyet ő kezdetől fogva korszakalkotónak tartott. Ha megvilágító értelmet tulajdonított a gondolatnak, akkor annak, legalább a maga számára, feltétlenül értelmesnek – ha igaznak nem is, de mindenképp *értelemmel rendelkezőnek* – kellett lennie. Ha pedig még korszakalkotónak is találta, akkor okvetlenül *újnak* kellett tartania.

Ezzel el is értünk a reveláció sziklakő súlyú problémájához. Ismerve ugyanis Nietzsche addigi nézeteit, sem az nem világos, hogy az „ugyanannak örök visszatérése” mitől tűnt neki értelmes elgondolásnak, sem az, hogy mitől tűnt újnak. Ez vonatkozik a gondolatnak nevet adó frázis mindhárom fogalmi pillérére: az *ugyanarra*, az *örökre* és a *visszatérésre* is. Vegyük sorra őket.

1. Sem eddig, sem ezután nem elfogadható Nietzschének, hogy bármit is úgy lehessen leírni, mint *ugyanazt* vagy *ugyanakként-levőt* (das Gleiche). Szerinte ugyanis a mindenkori történések alanyait, a létesülések hordozóit csak gondolkodásunk állítja be ilyenekként. Ebből következik, hogy az „ugyanaz”-zal operáló állítások nemhogy igazságot nem fejezhetnek ki a nietzschei filozófia horizontján belül, de a *tévedések* egyik legsúlyosabb válfaját alkotják: „az ember alaptévedése, hogy léteznek dolgok, meg valami, ami ugyanaz”. (ÜF 87.) Egy másik töredéke írja: „A szubjektum-érzés abban a mérték-

ben 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”. (KSA [9] 349.)

2. Nemcsak az „ugyanaz” szóval reprezentált állítások értelme kérdéses Nietzsche előtt, hanem a *visszatérése* is. Ismert alaptétele, amit nem egyszer olvasunk nála, hogy egy dolog sem izolálható végső tényként vagy okként. Ilyenről Nietzsche szerint nem beszélhetünk, csak okok és hatások együttes szövevényéről. Csakhogy így az okozatok visszatérésevel együtt, lévén, hogy azok egytől egyig izolálhatatlanok, az okok teljes láncolatának is vissza kellene térnie. A dolgok, események ugyanakkénti visszatérése feltevésével tehát rendre, szükségképp ugyanazt az eredettörténetet, ugyanazt a teljesen azonos genealógiát kellene feltételezni náluk, ám ezt maga Nietzsche nevezi „lehetetlen feltevésnek”.⁹

3. Egy fogalom szerepel még a gondolat megnevezésében: *örök*. Ámde: hogy ez joggal volna állítható bármely létező, vagy akár legelvontabban vett lét *fennállásáról*, az épp Nietzsche perspektivikus időszemlélete alapján kétséges. Ráadásul senki modern gondolkodó nem vallotta Nietzschénél mélyebb meggyőződéssel Hérakleitosz igazságát, hogy az örökkön örökké világokkal játszó Örökidő-gyermeké (Aión) „az uralom”. Az örök idő viszont, amely mindig folyik, s amely miatt nem léphetünk soha kétszer ugyanabba a folyóba, mindig jelen van, folytonosan áthat bennünk és rajtunk. Következésképp sem az idő nem térhet vissza önidentikusan, sem benne

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

mi magunk. Amíg a világ világ, az örök idő maga nem térhet vissza, legfeljebb – ha ezt hisszük – mi térhetünk vissza hozzá, öröklétűen vagy halandóan, ám akkor is másként, nem ugyanakként.

Nincs tehát a *filozófus* Nietzsche szótárában érvényes tárgyi jelölete sem az „ugyanaz”-nak, sem a „visszatérés”-nek, sem az „örök”-nek. De akkor mi a *jelentése* a velük megnevezett képzetnek, kérdezhetjük joggal. Annál is inkább joggal kérdezhetjük ezt, mert sajnálatos módon hasonló nehézség merül fel a gondolat *újdonságával* is. E nélkül pedig szintén érthetetlen a nietzschei reveláció.

Tegyük fel (először): a gondolat azt jelenti, hogy a *létezés egésze* ismét lejátszódik, és valamilyen periodikus–ciklikus rendet követve újra és újra végbemegy. Nos, ez a ciklikusság-gondolat az európai filozófia, valamint a keleti (hindu, buddhista) vallás legősibb elképzelése, ősbibb, mint az európai metafizika Platóntól eredeztetett, hierarchikus valóságfogalomra épülő létmodellje. Jelen van a püthagoreusoknál, Platón *Timaios*zában (39 d), Empedoklész létörvényről szóló eszméjében és persze Hérakleitosznál is, a tűzben elhamvadó, majd újjászülető világ képében. A klasszika-filológus Nietzsche természetesen jól tudta mindezt, hiszen életművüknek szakértője és egyetemi oktatója volt. Ha ez lett volna a visszatérés-gondolat értelme, az aligha szolgált volna újdonsággal neki. Ráadásul, a mindenek örök visszatérését kifejező „nagy év” gondolata (annus annulus) már korábban, a 70-es évek közepén föltűnik Nietzschének a görögök istentiszteletéről szóló bázeli előadásaiban is (*Gottesdienstkolleg*). Ez az eszme még a laikusoknak sem új, nem-hogy az erről egyetemi kurzusokat tartó Nietzschének.

Tegyük fel (másodszor): a gondolat inkább azt jelenti, hogy *jelen pillanatunk*, a jelenünk szituációja fog ugyanúgy visszatérni örökre. Ez annyiban módosítana az előbbi elgondoláson, hogy – hasonlattal élve – nem a forgandó létezés egész időkerékét képzeljük magunk elé, hanem csak a kerékabroncs egyetlen, visszatérő darabját, mely időről időre érinti a talajt, jelen-valósággá lesz. Csakhogy a mostani pillanat ugyanakkénti visszatérésének képzete szintén nem új.

Megvan Pseudo-Plutarkhosznak a Platón *Timaios*zára épülő művében (*A fátumról*), de felbukkan – miképp ezt Tatár György említi is – Augustinusnál (*De civitate dei*, XII. könyv) éppúgy, mint Machiavellinél (a *Clizia* prologusa).¹⁰ Kevésbé hihető, hogy Nietzsche a jelenben újra élt múlt közhely-toposzában látta volna a maga gondolatának rendkívüliségét. Annál is kevésbé, mert egyik korai írásában épp ő szól leplezetlen gúnnyal Püthagorasz ostoba utóda-iról, akik szentül hiszik, hogy „az égitestek azonos együttállásakor a Földön is ugyanannak kell megisméltódnie, mégpedig a legkisebb részletig; úgyhogy valahányszor a csillagok bizonyos konstellációba kerülnek egymással, egy sztoikus társulni fog egy epikureussal, és meggyilkolják Ceasart, s egy másik együttálláskor Kolumbusz mindig újra felfedezi Amerikát”. (THK 39.) Persze azt, amit egykor elutasítottunk, esetleg vehetjük később komolyan. Csak *új eszmeként* nem csodálkozhatunk rá. Márpedig újdonság nélkül nincs reveláció.

Tegyük fel (harmadszor), hogy Nietzsche gondolata nem csupán a létezés ugyanakként vagy örökké visszatérőként való elgondolását foglalja magában, hanem e gondolat igenlését is, az *affirmáció* örökkön ismétlődő mozzanatát. Ez esetben nem magában kell elgondolnunk az örök visszatérés létképzetét, hanem egy döntési szituáció keretén belül, amely során arról kell színt vallanunk, vajon igeneljük-e vagy sem valamely életpillanatunk, életszakaszunk vagy akár egész életünk újraélését. Csakhogy az élet „ugyanakként való” újraélése felől hozott döntés mint *filozófiai választás* szintén ismert kellett hogy legyen Nietzsche előtt három forrásból is, és még jóval

¹⁰ Augustinusra nézve lásd Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1989, 209–210. Ami a két további hivatkozást illeti, Pseudo-Plutarkhosz így ír: „akárhányszor visszatér ugyanaz az ok, mi ismét ugyanazok leszünk, és ugyanazokat cselekedjük, és ugyanolyan módon, az összes emberrel egyetemben”. (Ford. Horváth Judit. In *Sztoikus etikai antológia*. Szerk. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat Kiadó 1983, 399–400.) Machiavellinél pedig ez áll: „Ha a világban újraszületnének ugyanazok az emberek, és megisméltódnának ugyanazon esetek, száz év sem telne el, és mi valamennyien újra együtt lennénk, és ugyanazt cselekednénk, amit ma.” (*Clizia*, Prologus. Ford. Iványi Norbert. *Niccolò Machiavelli Művei* II. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1978, 574.)

a visszatérés-gondolat megszületése előtt.¹¹ Elég közülük idéznem azt, amely épp Nietzschétől való: „Aki megkérdi ismerőseit, kívánják-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.” (THK 34.) Nem valószínű, hogy Nietzsche hét évvel későbbi gondolata attól vált volna revelatívá előtte, mert rájött, hogy életünk újraélésére mégis igent kell mondania. Itt is elmondható: van úgy, hogy idővel más meggyőződésre jutunk. De ez akkor is már egy régi eszme átgondolása, nem egy új felismerés adta megvilágosodás; revízió, és nem reveláció. Ezek szerint az utóbbi (affirmációs) értelmezés sem találhat újdonságot a visszatérés-gondolatban Nietzsche dokumentálható nézeteivel és klasszika-filológusi ismeretanyagával összevetve, mint ahogy a korábban említett kettő sem.

Így már jobban látszik, miben is rejlik a nietzschei reveláció komolyan vételének nehézsége. Ha kétséges, hogy a gondolat nevében ott álló három alapszó miképpen alkothat Nietzschénél *filozófiailag értelmes* frázist, és ha a látott értelmezéstípusokról (a létegesz visszatérése, a jelen pillanat visszatérése, a döntéshelyzet visszatérésére) rendre kimutatható, hogy ezek az eszmék *filozófiatörténetileg* már addig is jól ismertek voltak előtte, úgy valójában semmiféle válaszuk nincs arra, minek szólt a nietzschei reveláció. Mert: igazából fogalmunk sincs, hogy a nietzschei elgondolás mitől értelmes, és mitől új.

Rögzítsük: a reveláció filozófiai problémájának sziklatömbjét nemhogy utunkból elgörgetni, de megmozdítani sem tudtuk Nietzschénél. Talán: mert igazságát nem az „élő tévedések” felől néztük.

¹¹ Az első a híres sorsválasztási szcenárió Platón *Államának* végén, amikor a halott lelkek eldönthetik, az eddig követett „életmintát” akarják-e választani jövőendő életükre nézve vagy valamilyen másikat. A második szóba jöhető forrás, ahol – túllépve az életminták elvonságán – a saját életünk ugyanakként való újraélésének motívuma megjelenik, Kant írása: *A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról*.

4.

A csábítás barlangjában

De mindazonáltal nem *csábító-e* Zarathustra?

(Nietzsche)

*Szóljál hozzám, én Istenem, / kérve-kérlek, mondd
meg nékem: / az igazságnak hogy honnan az ereje?*

(Zend Aveszta)

Lehet, hogy szemlátomást gyatra értelmezői kéziemelőnk eddig nem a reveláció-kérdés *súlypontjánál* feszült neki a problémának. Nem annál a pontnál, ahol a korszakos eszmék revelációjának kérdése Nietzschét 1881 előtt is, és ez után is foglalkoztatta.

Lehet, hogy a visszatérés-gondolat nem is a valamit megjelenítő vagy leképező *értelme* felől válik érthetővé. De akkor mi felől? – kérdezhetjük magunktól; és muszáj is a visszatérés-gondolat megértéséhez visszakérdezni önmagunkra, értelmezői elvárásunk látens kereteire, falaira, határaitra. Miféle hallgatólagos igény, előzetes elvárás munkál bennünk a nietzschei gondolat megértési keretének megválasztásában? Miféle *ígéretet* vélünk ezzel a nietzschei gondolattal beteljesíteni? Milyen irányból és mekkora körre kiterjesztve várjuk értelmét megnyílni számunkra? Milyen teóriastílust, vagyis miféle hagyományra jellemző elméletképzést próbálunk – „akaratlanul és észrevétlenül” – gyakorolni rajta?

Vajon egy új ontológiát ígér számunkra ez a gondolat? Ez esetben azt hisszük, hogy a gondolat értelme és célja egy világmodell *prezentálása*, egy létteória ábrázolása. Vagy egy negatív morálnak (az üdvösen felforgató és „nomád” immoralizmusnak) szólna ez az értelem-ígéret? Ez esetben úgy tartjuk: a gondolat célzata a *perfor-*

máció, gondolkodásunk átállítása egy új értékrend vallására. Könyvtárnyi irodalom szól mindkét fő értelmezési irány mellett, élükön, mondjuk, Heidegger és Deleuze munkáival. Csakhogy egyik sem ad magyarázatot a gondolat nietzschei revelációjára.

Ezért magam egy harmadik irányt javaslok felvenni a lehetséges tájékozódási égtájak közé. Ennek elve a *hatásé*, éspedig a közvetett módon indukált hatásé. Mivel a most bemutatandó értelmezés a gondolat értelmezésében komolyan számol a szakrális és kultikus horizonttal, valamint ennek etikai dilemmáival, így ezt az értelmezést *etiko-vallási* interpretációnak jogosult nevezni.¹²

A nietzschei reveláció megértési nehézségeiből az a következtetés vonható le, hogy lételméleti (onto-teológiai) tanok és kozmológiai modellek, azaz *filozófiai tartalmak* nem adnak megbízható keretet a visszatérés-gondolat felfogásához. (Félreértés ne essék: Nietzsche filozófiájának egésze igen gazdag ilyen tartalmakban, csak ez az eszme nem.) Annál inkább adhat hozzá értelmezési keretet a *kultikus forma*: egy szakrálisan felfogott, és kinél-kinél mélyen személyes, etiko-vallási önvizsgálat hatásformája.

Hangsúlyos itt a kultusz, mert Nietzsche szerint, mint ezt a görögök vallásáról istentiszteletéről szóló egyetemi eladássorozata is világossá teszi, a vallás ősi magva nem a mítoszban vagy a hitben rejlik, hanem a *kultuszban*: a személyes tanúsítás szakrális eseményében. „A kultusz... az antik vallásosság.” (GDG 50.) Mindenekelőtt ezt a hatást és kultikus formát kell megértenünk Nietzsche „nagy gondolatánál”. Illik jeleznem, ha már reprezentatív értelmezők nevét említettem, hogy ezen az értelmezői úton (vagy ehhez közel) elsőként Bernd Magnus¹³ járt, aki nem világmodell, lételméletet vagy morális parancsot látott az örök visszatérés gondolatában, hanem

¹² Az „etiko-vallási” fogalmáról és a vele jellemezhető filozófiai dilemmákról bővebben lásd legutóbbi könyvem II. részét (*Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest, Kalligram Kiadó, 2015.)

¹³ Bernd Magnus: *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington, Indiana University Press, 1978.

„egzisztenciális imperatívuszt”, mely rokon az etiko-vallási megközelítésben kulcsszerepű perszonális, kultikus tanúságtétellel.

Nietzsche mindig nagy figyelemmel fordult a vallásalapítók és vallásreformátorok felé, Empedoklésztől kezdve Pálon át Manuig. Ebbe a sorba tartozik érdeklődése Zarathustra iránt is. Ez az érdeklődés nem pusztán vallásalapítókra, szent törvényalkotókra terjed ki nála, hanem általában a korszakos gondolkodókra. Így olyan filozófusokra is, mint a tőle közismerten gyűlölt Szókratész, akiről egy helyütt mégis beismeri: „oly közel áll hozzám, hogy csaknem egyfolytában harcolok vele”. (PE 472.) Nietzsche nem élményfeltárást és lélekelemzést végez, amikor vallásalapítók és filozófusok ténykedését vizsgálja. Esettanulmányok érdeklik: hogy a filozófiai-vallási alapeszmék miképpen tudtak korszakos módon revelatív hatást kelteni. Az érdekli a vallásalapítók és gondolkodók ténykedésében, hogy miben rejlik a szó szerint véve korszak-alkotó, azaz új szellemi epokhék (időszakok) kezdetét adó intellektuális teljesítmények, vezéreszmék *hatásossága*.

A hatásosság lehetőségfeltételei közül egyelőre elég a fontosabbakat kiemelni: választás elé állító eszme, a tömeg vágyát és dühét meglovagoló, hatalomra törő akarat (Pál esetében élesen szembe állítva a Jézus képviselte úttal)¹⁴ és az igazi indíttatás elleplezése. Ehhez járul a befogadás oldaláról az érthetőség, illetve az elvárási horizont figyelembevétele. Az érthetőség: hogy az új eszmék a meglévő vallási horizont elemeiből teremtsenek radikálisan másféle szellemi horizontot. Ezt a kiaknázható, felhasználható hátteret Pálnál a zsidó messiás-várás, Szókratésznél a görög versengés, az *agón*-szellemisség jelenti Nietzsche szemében. Az elvárási horizont mozzanata pedig az

¹⁴ Ez a különbség Jézus és Pál útjában csak *Az Antikrisztusra* áll. *A morál genealógiájához* általában a zsidó hatalomvágy „kerülő újaként” minősíti Jézusét: „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?” (MG 31.)

új törvény poszt-szakralizálásának technikájában jelenik meg: hogy az új eszmét fel kell ruházni a megfellebbezhetetlenséggel. Nietzsche azt is látta ugyanis a korszakos gondolkodók műhelyében, hogy egy új eszme csak akkor tehet szert a törvény tekintélyére, ha az emberek azt képzelik róla: az „Isten *adta*, az ösök pedig *élték*”. (AK 89.)

Igen különösek a korszakos eszmék fenomenológiáját és hermeneutikáját vizsgáló nietzschei reflexiók. Bennük hamisság és igazság, indíték és hatás, koholmány és reveláció *cserebomlását* szemléli Nietzsche. Azt figyelni, mitől és hogyan megy át egyik a másikba. S mint említettem, nemcsak vallásalapítók jelennek meg ilyen összefüggésben, a rászédések, koholmányok, kerülő utak mestereiként, hanem filozófusok is. Thalésznel „képtelen ötlettel” veszi kezdetét az európai filozófia. Szókratésznel, a zseniális buffónál fajul el, aki Nietzsche szerint kihasználja a történelmi pillanatot, hogy az ön-maga dekadenciájától megcsömörlő Athén fogékonyvá vált a szigorú logosz-diétára (még ha ez a kúra az ösztönök „kasztrációjával” járt is). Spinoza kerülő útjával fordul az újkorba, aki „az etikájával állt bosszút a *zsidó törvényen*..., hasonlóan, mint Paulus”. (ÚF 179.) S végül August Comte-tal, a „legokosabb jezsuitával” ér a jelenbe, „aki a francia honfitársait a tudomány *kerülő útján* akarta Rómába vezetni”. (BA 58.)

Vegyünk szemügyre pár szó erejéig két „kerülő utat” a Nietzsche-től behatóan vizsgáltak közül, Pálét és Szókratészét, hogy világos legyen, a közvetett hatás milyen reflexiójáról van szó, valamint annak igazolásául is, hogy épp ilyen vizsgálódások vezették őt a visszatérés-gondolat születését közvetlenül megelőző időszakban is. Ezekre már csak azért is érdemes kitérni, mert így megemlíthetem a visszatérés-gondolatra vonatkozó nietzschei „memoár” legmeghökentőbb és talán legsokatmondóbb epizódját. Már Heideggernek is feltűnt, hogy Nietzsche saját eszméjét, az ugyanannak örök visszatérését így nevezi meg 1881-ben: a „*gondolatok gondolata*”. „Hogyha magadévá teszed a gondolatok gondolatát (Gedanke der Gedanken), át fog változtatni téged. A legnagyobb nehezék, hogyha mindig, amikor

csak tenni akarsz valamit, fölteszed a kérdést, ‘olyan-e, hogy meg akarnám tenni számtalanszor?’” (ÚF 56.)

A „gondolatok gondolata” szuperlativuszában semmi különös nincs. Nietzsche közismerten nem tartozik az önmagukat visszafogó, kényszeresen szerénykedő „alulfogalmazók” közé. Más az, ami meglepő és rejtélyes: a „gondolatok gondolata” frázis *előtörténete*.

Mint arra néhányan (például Jörg Salaquarda) felhívták a figyelmet, ez a frázis már nem sokkal a visszatérés-gondolat felbukkanása előtt is feltűnik Nietzsche egyik írásában, a *Hajnalpírban*, csakhogy nem a *saját* gondolatának, hanem éppenséggel az ősellenség, *Pál* alapeszméjének titulusaként. (HP 43.) Pál alapeszméjét az emberi kezektől megölhető isten képzete és a feltámadás vigaszgondolata alkotja Nietzsche szerint, és ezek gyűlöletesek a szemében. Csakhogy eredetileg épp ezt nevezte a „gondolatok gondolatának”. Ez az, ami meghökkentő. Vajon Nietzsche miért vitte át saját gondolatára – *minősítésül* – ezt az eredetileg Pál eszméjét minősítő titulust, ha ezt éppenséggel a történelem *legminősíthetlenebb*, legkárhözhatóbb eszméjének tartotta?

Nietzsche 1880-as évekbeli Pál- és Szókratész-értelmezései – előbbi a *Hajnalpírban* (1880) és *Az Antikrisztusban* (1889), utóbbi a *Bálványok alkonyában* (1887) – fő jellemzőiket tekintve hasonlóak. Mindegyik egy közvetett módon hatalmat adó, kerülő úton uralomra jutó eszme karrierjét mutatja. Olyan „megváltó” eszmé-ét, amely ugyanakkor saját hirdetője előtt nem igazságot revelál, csak és kizárólag eszközt, a *leghatásosabb gyógymód eszközét*. Az alapgondolatok (Szókratésznél az igaz-szép-üdvös azonosságának ideája, Pálnál az isten a kereszten és a feltámadás eszméje) Nietzsche szemében nem igazságok voltak, hanem *farmakonok*. Orvosságok, amelyek kis adagban gyógyítanak, nagyban viszont halálosak. Ugyanúgy farmakonok, ahogy később Zarathustra „alapja-nincs gondolata”, az ugyanannak örök visszatérése eszméje is „keserű orvosságként” adatik be önmagának és másoknak, elegyítve „a legártalmasabbat és a leghasznosabbat”. (Z 310.)

Farmakonként tekintett Nietzsche a korszakos filozófiai és vallási eszmékre – kettős értelemben. Egyfelől javára váltak *kiötlőiknek*, hogy túllépjenek azon a társadalmi-vallási vonatkoztatási rendszeren, amelyen belül nem tekinthettek másként magukra, mint az alávettettek és normasértők egyikére. Nietzsche beállításában Szókratész a patrícius ifjaktól uralt és szofistáktól hangos Athén alávettette és normasértője volt, Pál a neki beteljesíthetetlen zsidó törvényé. Nem véletlen, hogy legendáik tanúsága szerint önképük egyiküknél sem zárta ki, hogy természetük bűnre hajlik.

Maguk koholta eszméik úgy váltak javukra, hogy hatásuk a nekik szenvedést hozó ítéletek *egész vonatkoztatási rendszerét*, az értékelés és büntételezés teljes szisztémáját helyezte hatályon kívül. Céljuk az volt, hogy az uralkodó világgépet kiforgassák alapvető igazságaikból, amiken az őket elmarasztaló ítéletek jogossága, helyességük evidenciája nyugszik. Arra lettek kitalálva, hogy *kerülő úton* szabaddítsák meg, akinek *ezen a világon belül* nincs szabadulás; kigyógyítsák a világból annak gyógyíthatatlanját, és így mentsek fel a megfelelés vágya vagy kényszere alól az e világnak megfelelni képtelent.

Másfelől Nietzsche szerint ezek a bénító eszme-mérgek (lévén a világot uráló értékek *alapjának* megbénítói), azon túl, hogy előállítóiknak exkluzív gyógyírt jelentenek, igen fontos mellékhatásaikban gyógyító *tömegcikk*ek is voltak. Remélhetővé tették a jövőt, egyszerű világgépbe foglalták a jelent és eltörölhetőnek (kárpótolhatóknak) mondták a múltat. Nietzsche szemében Pál és Szókratész farmakonját ezek tették korszakos eszme-készítménnyé; rajtuk keresztül válhatott uralkodóvá a metafizika korának két gyűlöletes alaptípusa: az „aszкета pap” (Pál) és a csöcselék-demokrata (Szókratész).

Nietzsche előadásában tehát azt látjuk, hogy az európai gondolkodás két korszakteremtő alakja az *intellektuális csábítás*, az üdvözítő hit keltésének nagymestere volt, az ámítás és az önámítás, a gyógyítás és az öngyógyítás értelmében egyaránt. Két ravasz, vakmerő, zseniális eszmeteremtő, akik a maguk és mások üdvét látták abban,

hogy a nekik „igaztalan” (nem igazságot megjelenítő) alapgondolatuk éppenséggel igazság-revelációt: *igaz hitet* keltve váljon életet vezérlő gondolatú másokban. A *jobbító hatások* „meliorikus igazsága” volt az övék (a pragmatikusok fordulatával élve), nem az *állítások* faktuális, tényszerű igazsága.

A szókratészi és páli alapeszmék vágy és értelem, habitus és képzelet *radikális kúrái*t jelentik Nietzschénél. Az ő szemében az ironikus Szókratész és a meghasonlott Pál az új horizontokat nyitó alapgondolatoknak nem csalárd kuruzslói vagy rezignált apostolai voltak, hanem *poiétész* értelemben vett művészei, sőt egyenesen virtuózai. Zseniális ügyességű, de *kárhozatos* eszmeművészeket látott bennük. Úgy vélte, hogy ami a hitet keltő eszméikben megjelent, az megnyomorító mű lett.

Nietzsche nyitott szemmel járt Szókratész és Pál szellemi műhelyében. Ez azon is látszik, hogy az *Így szólott Zarathustra* az eszméket – a magáét és másokét – már azok „kerülő útján”, a *hatásuk felől* mérlegeli. (Z 39, 138.) A gondolatok „kerülő út” felőli nézete a nyitja az említett esetnek is, hogy Nietzsche a „gondolatok gondolata” frázist visszavette keresztényi, morális ellenfelétől, Páltól, hogy saját eszméjét dicsérje vele. E titulus a gondolati revelációkeltés Pálnál látott processzusa *elismerésének* szólt Nietzsche részéről. Ezzel adózott a gyűlöletes, ám eddig leghatásosabb eszmealkotónak, a talán legihletettebb *poiétész*-ellenlábasnak, akitől, másfelől, éppenséggel mindent ellesett, amit elleshetett. Nem törvénytelenységünk tudata ellen kell hadakozni, mondták ki Pál Jézus-eszméi (Nietzsche szerint), hanem magát a törvényt kell hatályon kívül helyezni. Nem az erkölcstelenségünk tudata ellen kell hadakozni, mondja ki Nietzsche a saját *Zarathustra*-tanaival, hanem magát a regnáló erkölcsöt kell hatályon kívül helyezni.¹⁵

¹⁵ Arra, hogy Nietzsche mennyire vonatkoztatta magára a Pálról szóló diagnózisát és annak következtetéseit (lásd a *Hajnalpír* 68. szakaszát), íme, egy eléggé ékesszóló feljegyzés: „Hogyha volna *abszolút morál*, akkor azt követelné, hogy föltétlenül tartsuk magunkat

Mindezek fényében a reveláció is más megvilágításba kerülhet. Hermeneutikai alaptétel, hogy a művész a maga alkotói látószögéből másként szemléli a művet, mint a befogadó a magáéból. A befogadó *értelemtartalmat* keres. A lehető leghelytállóbb és legátfogóbb jelentésszefüggést akarja kinyerni a már kész műből. A művész ellenben *megoldásformát* keres. A lehető legjobb megformálási módokat keresi a készülő műhöz, nem ritkán elkészülte után is.¹⁶ Teljes, kerek, átfogó jelentésegészet keresve, azaz *befogadói* perspektívából nézve, nem mentünk semmire az örök visszatérés gondolatával. Nem jutottunk hozzá ott semmi értelmeshez, ami radikálisan új is lett volna. Meg kell hát próbálkoznunk az eszme *alkotójának* perspektívájával.

Ezt a látószöveget feltéve a kérdést, már jobb eséllyel válaszolható meg, hogy miről világosodott meg Nietzsche 1881 augusztusában. „Mivel a morál előítéletek összessége, ezért *megszüntetni* is csak egy előítélet tudja”, írta egy évvel korábban Nietzsche. (KSA [9] 168.) Ezek szerint egy év kellett neki, hogy megtalálja a maga hatásosnak talált ellen-előítéletét, a moralizáló szellemiségből kigyógyítónak hitt eszme-koholmányát: az örök visszatérés „alapja-nincs gondolatát”. Zarathustra ezt hirdetni: „Nem hiszek én a kihűlt szellemeknek. Aki hazudni nem bír, az igazságot sem ismeri.” (Z 387.) Maga Nietzsche pedig már előtte is ezt: „A nagy görög filozófusok még

az igazsághoz: következképp, hogy én meg az emberek is tönkre menjünk belé. – Ezért érdekem a morál megsemmisítése. Hogy éljünk és fölmagasodjunk – hogy kielégíthessük magunkban a hatalom akarását, meg kellene semmisíteniünk minden abszolút parancsolatot. A leghatalmasabb embernek megengedett eszköze még a hazugság is, amikor teremt; épp így jár el maga a természet is.” (ÜF 179.)

¹⁶ Erre a hermeneutikai összefüggésre, korát megelőzve, már a fiatalon elhunyt esztéta, Popper Leó is felhívta a figyelmet a múlt századelőn. Szerinte 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 a hátrahagyott fragmentumainak egyike ír, lásd Popper Leó: *Dialógus a művészetéről*. (Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése). Szerk. Tímár Árpád és Hévízi Ottó. Budapest, MTA Lukács Archivum, T-Twins Kiadó, 1993, 192–193.

teljesen... a hazugsághoz való jogban éltek. Ahol nem tudható az igazság, ott a hazugság megengedett.” (PE 408.) Nietzsche 1881 augusztusában lelte meg a „megengedett”, kegyes hazugságát, a maga *pia fraus*át, új hatásformájú „előítéletét”, a *hitetés kerülő útján elérendő igazság eszméjét*, amelyet immár képesnek tartott a morál masszív gyökérezetű „előítéleteinek” kitépésére.¹⁷

A Nietzschében támadt gondolati reveláció tehát a reveláció-támasztás gondolata volt. Vándorló gondolat, amely a másokban való hitkeltés kerülőútját járta, hogy így tegye másokká őket – önmagukká. S mivel egy elgondoltatás menetének az eszméje volt, amely a maga hatásából nyerte egész valóságát, találónak tekinthető rá a nietzschei névduplázás: „a gondolatok gondolata”. Kérdés azonban, hogy egy teljes világkorszak (a morális, észelvű és egyisten hitű szellemiség) horizontját átformálni hivatott *hatáskeltés mely formája és menete* volt az, amely felötlött benne egy rettentő gondolat felmutatása képében.

¹⁷ Ezzel nem azt mondom, hogy Nietzschének ekkor sikerült volna végre hatásos formába öntenie egy benne már *korábban* megszületett gondolati tartalmat. Ennek a könyven kínálkozó félreértésnek érdemes hamar elejét venni. A művészet sohasem tartalmak utólagos formába öltöztetése. Ez messzemenőig érvényes az eszmék művészetére is. *A visszatérés-gondolat együtt született a hatásformájának ötletével.*

5.

A próbatétel hágóján

Aki mindenáron igent akar mondani a létre, az kénytelen úgy tenni, mintha ő maga volna a legzamatosabb és legkellemesebb termék azon a bizonyos fán, és mintha a lét egyáltalában véve igenlésre méltó volna; így ugyanis másokkal is elhitheti ugyanezt.

(Nietzsche)

egymást suroló két darab fa lesz a jó / és szemben vele a rossz, – / melyből láng tör elő, / mely láng és tűz azonban fényt s meleget ad!

(Zend Aveszta)

Hogyan néz ki Nietzsche visszatérés-eszméje, hogyha egy hatásforma gondolatát látjuk benne? Egyetlen szóval (és előlegezve a későbbiek) azt mondanám: *szörnyen*.

Ezzel a kérdéssel különben a visszatérés-gondolat talán legkevésbé figyelemre méltott szegmenséhez értünk, a nietzschei *elváráshoz*. Holott épp ez: a hermeneutikai aspektus tűnik a gondolat kulcsának. Ha nem a tartalom, a „*mit jelent?*” kérdése felől nézzük a visszatérés-gondolatot, hanem a formaadásából, a „*miképp formált?*” és a „*mi által hat?*” kérdése látászögéből, akkor jelentőségteljessé válik, hogy Nietzsche számára nem pusztán megvilágító elképzelés volt saját gondolata, hanem elsőként is *szörnyűséges* gondolat.

Előre bocsátom: szörnyűsége nem annak várt és remélt történelmi hordereje értendő. Nem az, amit Nietzsche jóskolt neki, hogy a szellem ijesztő erejű, félelmetes hatású „kalapácsa” lesz, amelynek csapásai alatt majd évezredes törvénytáblák törnek szét. Nem arról

a rettenetről van szó, amit a gondolat *jövője* kelthet. Hanem arról, ami a *jelenéből*, a megjelenéséből támad. A reveláció kérdéskörében a nietzschei elgondolás magában foglalja azon elvárás evidenciáját is nála, hogy a „gondolatok gondolata” már pusztá meghallásakor is rémisztő hatást fog kelteni.

Bizonyára nem kevesen vannak a Nietzsche-életmű ismerői között, akik, ha figyelemre érdemesítik is, inkább csak megmosolyogják a Lou Salome (Nietzsche akkori szerelme) által felidézett jelenetet, amikor Nietzsche lefojtott hangon és elváltozott arccal suttogetta Lou fülébe a visszatérés-gondolatot, mintha valami rémisztő dolgot tudatna vele.¹⁸ Resa von Schirnhoferral – a másik barátnőjelölttel – hajszára ugyanez történik: Nietzsche elváltozott arccal súgta fülébe a szörnyű titkot; „egyszeriben egy másik Nietzsche állt előttem és megrémített”, írja.¹⁹

Mi sem kézenfekvőbb, mint a fiatal és vonzó tanítvány- és menyasszonyjelöltek előtti rejtélyeskedő beavatásmímelésnek betudni a szörnyülködő nietzschei scenáriót. Hiszen valóban nonszensz elképzelni ennek ellenkezőjét. Azt, hogy Nietzschét *akkor és ott* hirtelen réműlet fogta volna el a neki nyilván jól ismert gondolatától. A visszatérés-gondolat létrehozójának *alkotói perspektívájából nézve* azonban nem ez a helyzet. Ebből nézve a gondolati tartalom egy a formájával, az pedig egy a várt és elvárt hatásával.

Nietzsche elszörnyedő arckifejezése, elborzadást tükröző viselkedése Lou és Resa „beavatásakor” nem volt alakoskodás. Inkább egy várt és elvárt hatásnak szólt. Az a nem túl bonyolult eset feje-

¹⁸ „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.” Lou Andreas-Salome: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Dresden, Reissner Verlag, 1924, 196. Lásd Jörg Salaquarda: *Der ungeheure Augenblick*. In *Nietzsche-Studien*, 18. kötet (1989), 318.

¹⁹ Lásd *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, hrsg. von Raymond J. Benders, Stephan Ottermann. Weimar, Deutschen Taschenbuch Verlag, 2000, 581.

zódhatett ki benne, amikor biztosra vesszük, hogy valaki meg fog rettenni egy szörnyű hírtől, amit épp tőlünk hall. Ekkor a *biztosra vett hatástól* mimikánk és minden gesztusunk önkéntelenül előlegezi a másik megdöbbenését, amelyben mi, a rémisztő hír hozói, tudván, mi megy végbe benne, mintegy előre osztozunk.

A várható hatásról alkotott nietzschei képzet nem vélelem, hanem tény. Szép számban vannak helyek Nietzsche jegyzetei közt, amik arról tanúskodnak, hogy biztosra vette: a hatás, amelyet a visszatérés-gondolat ránk gyakorol, szörnyű lesz. Egyenesen a *Medúza-fő* (Gorgó-fő) iszonyú, mindent és mindenkit kővé dermedtő látványával ér fel. A rettentő és elrettentő Gorgó-fő motívuma Nietzsche feljegyzései között bukkan föl a „gondolatok gondolata” hasonlataként.

A Zarathustra 4-ben: a nagy gondolat mint *Medúza-fő*: a világ minden vonása megmerevedik, fagyott haláltusa

– – – szólott az összes ‘még egyszer’ (visszatérőn, miként a *Medúza-fő*)]

Hetedik magányosság – végül ‘Medúza-fő’

A ‘magukért-valók’ és szentek – meg ‘istenért-való’ örületük, ez a saját ‘magamért-valóm’.

A határtalan bizalom igénye, ateizmus, teizmus
nehéz szívvel elhatározva
a Medúza-fő.²⁰

A visszatérés-gondolat felmutatása hasonlatául (emblémájául) vett Gorgó-fő motívum felfedezése és jelentőségének meglátása Nietzschenél nem új. Bernard Pautrat csaknem fél évszázada felhívta rá

²⁰ Az itt idézett töredékek a KSA [10] 29 és 31. fragmentumcsoportjából valók.

a figyelmet a *Nietzsche, médusé* című kiváló írásában. Ám Pautrat sajnos az akkori idők dekonstruktivista, pszichologizáló szellemének áramától sodortatva, ezt a motívumot nyomban ráolvasta Freud 1922-es *Medúzafő*-írására (*Das Medusenhaupt*), és ezzel értelmezését hermeneutikai vakvágányra tolta.²¹

A Gorgó-fő nietzschei emblémája már *A dionüszoszi világnézet*-ben megjelenik. Itt maguk a Gorgók (így hármójuk egyike, a Medúza is) a lét borzalmát, értelmetlenségét megtestesítő, khtonikus („földalatti”) istenségek, miként az Erünniszeket és a Moirákat is hozzájuk hasonlítja Nietzsche. Nemcsak *antiapollóni* istenségek, de *antidionüszosziak* is. Az ő kegyetlen, erőszakos világuk nem a Delphoiban uralkodó istenpárosé. Majd pedig (s ez döntő a jelen értelmezés számára) a Gorgó-fő feltűnik *A tragédia születésében* is. Itt Nietzsche a barbár erőkön úrrá levő dór művészet hatását hasonlítja ahhoz, ahogy Apollón a Medúza-fő felmutatásával, ezzel a megrettentő, „fenséges–visszaparancsoló tartással” *meghátrálásra készítette* az ősi, még „idétlenné torzított” dionüszoszinak a hatalmát.²²

Nietzschénél tehát nem Perszeusz az, aki a Gorgó-főt felmutatja, hanem a *harcos* Apollón, a határok és mértékek őrzője.²³ Hogy

²¹ Bernard Pautrat: *Nietzsche, médusé* (1972). Magam a német kiadásra hivatkozom: *Nietzsche, medusiert*. In *Nietzsche aus Frankreich*. Hrsg. Werner Hamacher. Frankfurt/M., Berlin, Ullstein, 1986. Pautrat (Freud nyomán) eljátszik a kasztráció és a Gorgó-fő levágása motívumkapcsolattal, távolabbi összefüggésben a feltűnően kifejtetlen nietzschei *fő* gondolat *fejtelensége* kérdésével, amely megközelítés – még ha maga Nietzsche kárhóztatta is a modern ember *akarati* kasztráltságát (de nem a *saját* vezéreszméjéét) – a dekonstrukció szellemiségével roppant egybehangzó elképzelés volt.

²² TSZ 33. A Gorgó-fő motívumát Nietzschénél tárgyaló Thomas Albrecht ennek megjelenésében magának a dionüszoszinak a feltűnését, a lét borzalmának mindenkit kővé dermedztő feltárulását látja. Ezért is tartja – tévesen – „inkonzisztenciának”, hogy a Gorgó-főt *A tragédia születésében* mégis Apollón mutatja föl. (Thomas Albrecht: *The Medusa Effect. Representation and Epistemology in the Victorian Aesthetics*. Albany, State University of New York Press, 2009, 62 skk.)

²³ Egyetemi előadásaiban Nietzsche, úgymond, a harc kettős istenségeként ejt szót „Apollón-Mars”-ról, akik bizonyos értelemben egymás megfelelői. Ez többek közt abból is kitűnik, teszi hozzá, hogy „a görögök ugyanazon a napon tartották Apollón ünnepét, mint a rómaiak Marsét”. (GDG 27.)

miként mutatja föl? A válaszhoz nekünk is érdemes észben tartani, amit Nietzsche, az attikai tragédia klasszika-filológus dicsőítője jól tudott, hogy a Gorgó-fő az *Iliászban* Attika védőistenének, Pallasz Athéné vértjét és Agamemnon pajzsát diszíti, vagyis ez a kép, mondhatni, a fegyverzet része volt. Azt sem érdemes elfelejteni, hogy Nietzsche egy *új kultúra* létesítését elsőként az alakatlan, vad erők meghátráltatásában, a nyers, barbár ösztönök *megzabolázása gesztusában* jelölte meg. A filozófiában is hasonló gesztus megszabolozó ereje miatt látta a „kultúra eszközt”: „Minden erő (vallás, mítosz, tudásösztön) – ha túlsúlyra jut – barbarizáló, erkölcstelen és elbutító hatást fejt ki, mint merev uralom.” (PE 397, 403, 435.)

A még barbár dionüszoszit egy szörnyű, khtonikus isten képének felmutatásával megszabolozó és ezzel meg is nemesítő apollóni gesztus plasztikusan érzékelteti az induló Nietzsche filozófiai programját. Ez, mint ismeret, az attikai tragédia példaszerű szellemét *Dionüszosz és Apollón testvéristsége* elvéből eredezteti. Nietzsche szerint Apollón a Dionüszossal való közös hatalmukhoz a dór művészetben egy épp annyira antiapollóni, mint antidionüszosi – mert velük ellentétben „földalatti” – istenség megrettentő erejét vette igénybe *ravaszul*. (A „medúza” eredeti jelentése: ravasz.)

Kulcsfontosságú a Medúza-fő hasonlat, mert Nietzsche-nek ez a *legbeszédesebb jelzése* saját visszatérés-gondolata értelméről, melyről amúgy feltűnően *szükszavúan* szolt mindig is. A Gorgó-fő emblémája együtt viseli magán a visszatérés-gondolat két döntő vonását. Együtt láttatja a felidézéssel kikényszerített *megrettentő hatást*, illetve az érte, miatta vívott *belső küzdelmet*. A *Zarathustra* 3. része nagy erejű képekben szol e belső harcról. A Zarathustra torkába mart, fojtó gondolat-kígyó félelmetes neszeiről, egy „szakadék-mélyi”, „meredek gondolat” kiváltotta rémületről, a küzdelmes kiállásról vele szemben, az összeomlásról, majd a felidézés, a maga elé idézés és elfogadás mindennél nehezebb elhatározásáról – a „kígyó-gondolat” fejenek leharapásáról.

A Nietzsche-től felmutatott Medúza-fő ugyanúgy *tökéletes pharmakon* az ő filozófiájában, ahogy az antik mitológiában az volt. *Gyógyszer*: élet s halál határán. A Medúza-fő élteben halált hozott, kővé dermedtet halottá tett. Holtában viszont – miután Palasz Athéné egy üvegcsében felfogta a vérét, és Apollón fiának, a gyógyítóisten Aszklepiosznak adta – képes volt eleveníteni, felámasztani a holtakat.

A *Zarathustra* főhősénél nemcsak a gondolat megértéséről, elfogadásáról van szó, hanem egy őt is megrettentő eszme gyötrelmes földezéséről, elsőre élőhalottá tevő előhívásáról. A „gondolatok gondolatával” szembe kell néznie, meg kell küzdenie vele, el kell bírnia azt. Vaknak kellene lennünk, hogy ne lássuk: a Nietzsche által szándékolt hatás, amit ez a gondolat hivatott kiváltani, kemény, belső *próbatételt* céloz. Egy fölremlő elgondolás (minden pont így tér vissza mindörökké) tesz próbát velünk, hogy igenelni tudjuk-e.

Legjobb, ha a visszatérés-gondolatot Nietzsche saját szavai próbálják megértetni velünk a jegyzetfüzeteiből: „*A kísérletek kora. Elvégzem a hatalmas próbát: ki állja ki az örök visszatérés gondolatát? – Pusztuljon, akit megsemmisít a mondat: ‘nincs megváltás.’”* Az örök visszatérés: „*kiválasztó princípium*”, „*hatalmas tényéztő gondolat*”. Olyan, mely „*eleinte agyonnyomasztó teher a nemesebbeknek, mintha kiirtásuk eszköze volna*”. „*Csak az marad fönn, aki képesnek tartja létét az örökös ismétlődésre*”. (ÚF 281, 241, 289, 262, 123.)

A visszatérés-gondolat ezek szerint a *szelekció* gondolata. Aki átmegy az öröklét súlyával szembesítő sorsválasztás, a megváltás-nélküliség, a minden Megegett!-et az Így akartam!-mal jóváhagyó igenlés próbáján, az Nietzsche szerint felülmúlta az embert: Übermensch lett. Ő az, aki jegyesévé teheti az Örökkévalóságot (Ewigkeit). „*Az én tanításom azt mondja: úgy élj, hogy újra kívánnod kelljen az életet, ez a feladat... Az öröklét az, ami kockán forog!*” (ÚF 63.) Nietzsche nem véletlenül emelte ki az „öröklét”, a végtelen idő fogalmát. Az „igenlés nagy próbájának” szörnyű terhet épp

a végtelen idő *szemléletes képzetével* való szembesítés képezi. Ez a nietzschei eszmecsábítás kulcsa.

Eredete felől nézve az ugyanannak örök visszatérésének gondolata tehát sokkal inkább *műveleti képzetnek* lett „kitalálva”, mintsem létmodellnek vagy világhipotézisnek. Nietzschénél ez a képzet volt az, amely a szemléletessé tett örökkévalósággal, örökléttel szembesítette az „egynapos éltű lelkeket”, ahogyan a régi görögök hívták a halandókat. Ez a szörnyű *időteher* nehezedik kinél-kinél a „mindenre és minden dolgokra vonatkozó” kérdésre: „akarod-e ezt még egyszer és számtalanszor újra?” (VT 249.)

6.

A sorsválasztás kapujánál

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.

(Nietzsche)

en magad lelke mindenhol meg marad / s megmarad néki / a jó és rossz között való választhatás

(Zend Aveszta)

Az időteher súlyától „nehéz” visszatérés-gondolatot akkor értjük, ha meg tudjuk mutatni, hogy mi rettent meg benne és miért. Más szóval: a megértésének kulcsa a hatáskeltés lépésről lépésre történő bemutatása. A Gorgó-fő látványával operáló hatásmechanizmus megértéséhez azt kellene látni, hogy *mi* az, ami rettentő hatású az „ugyanaz visszatér örökké” képzetében, *kiket* tölt el iszonyattal, és *miért*.

A válaszhoz három jelenetváltozat áll rendelkezésünkre, mint-hogy Nietzschénél három variációja van a visszatérés-gondolattal való szembesülés *jelenetező*, vagyis hatást megjelenítő bemutatásának. Hozzájuk kell tehát fordulnia válaszáért a hatásmechanizmus kérdésének.

A próbatétel-jelenet ősvariációja *A vidám tudomány* 341. paragrafusa, címe *A legnagyobb teher*. A visszatérés-gondolat igenlésé-

nek megkísértette itt általános megszólított. Kiléte nem azonosított közelebről. Ez a Névtelen bárki lehet közülünk. Ő az ugyanannak örök visszatérése képzetét hallva, írja Nietzsche, földre vetné magát „fogcsikorgatva”, és megátkozná a démont, aki e hírrel szembesítve súlyos döntés elé állította. Ezt alighanem mi is így tennénk. Bizonyára kevés embertársunk mondhat magáénak oly kevésbé *nehéz* életet, hogy ne kerítené hatalmába heves, kétségbeesett *nehézelkűség*, hallván a végzést, hogy azt minden ízében pontosan ugyanúgy kell újraélnie örökké. Különösen, ha nem csak a magával, hanem a másokkal történt borzalmakra gondol, amik érintették a sorsát, és amiknek így szintén vissza kellene térniük.

Az *Így szólt Zarathustra* 3. könyve két új ábrázolást vonultat fel. Pontosabban: nem újabbakat, hanem az első, avagy ősváltozat polarizált, megkettőzött variációját. A gondolat felvetésével megkísértő személy *A látomásról és talányról* című beszédben nem egy démon, hanem maga Zarathustra. Elsőre azonban éppenséggel ő lesz az, akit a képzet rettentő, elnémító hatása áldozattá tesz, és nem az, akit próbatétel elé akart állítani. Ez ugyanis eredetileg a *Törpe* lett volna, Zarathustra saját szkeptikus ördöge, nehézelkűségének szelleme.

Amikor Zarathustra a bölcs és rezingált Törpét, önnön *genius gravitationisát* próbáélja a „nagy gondolat” mindennél nehezebb terhével szembesíteni, akkor ezt fölénye tudatában teszi, mondván, ezt a súlyos gondolatot a Törpe nem lesz képes elbírní. Ám Zarathustra maga lesz, aki a próba során mind inkább elcsöndesedik, hallgatásba merül, mert váratlanul megriasztyják „gondolatai és hátsógondolatai”. Ez után a benső megriadás után következik be Zarathustra összeomlása a torokba mászó, fekete kígyó képének felidézésével, s hét napos élethalálharca az igenlésért, a gondolat „utálatának” legyűrésért. Itt már nem a Törpe, hanem önmaga lesz próbatétel elé állítva.

Mint látható, Nietzsche kétszereplős drámai jeleneteken át ábrázolta *hatáskeltés közben* az örök visszatérése gondolatát. Összefoglalva: *A vidám tudományban*, az ősváltozatban egy „szörnyen” aktív démon és egy névtelen, passzív befogadó ez a két szereplő. Ezzel

szemben az *Így szólott Zarathustrában* a visszatérés-képzet előhívója (felidézője) és megkísértettje közös, benső színpadon jelenik meg. Ők: Zarathustra és a Törpe, aki persze szintén ő, hisz vele egy: Zarathustra nehezlelkűsége, „benső ördöge”.

A nietzschei elgondolás megértésében döntő lépéshez értünk. „Gondolataim”, írja Nietzsche, „túlontúl magas, túlontúl messzi dolgokra irányulnak, csak akkor volna hatásuk, hogyha a legerősebb személyes nyomás támogatná őket.” (ÚF 148.) Ha e felől a „személyes nyomás”, a megrettentő hatás felkeltése felől desiffrózzuk az elgondolás értelmét, akkor az első kérdés az, hogy ugyanattól retten-e meg az ősváltozat Névtelen megkísértettje és a Zarathustra/Törpe kettős alak.

A válasz: *nem*. Mindegyik esetben más és más aspektus kerül a kihívás centrumába. A kettős Zarathustra/Törpe alak *differenciáltan*, két alak közt megosztva ábrázolja ugyanazt a dilemmát, amellyel az ősváltozat Névtelenje még *differenciálatlanul* szembesült. Zarathustránál és a Törpénél más és más *értéshorizontra* vetül a visszatérésképzet. Így a gondolat mind a kettőnél más módon, más indokból kelti fel az iszonyatot keltő rémképet. Lássuk hát a próbatétel aspektusait!

(1)

Mi rettent meg az ugyanannak örök visszatérése eszméjében *A vidám tudomány* kísértésjelenetének megszólított Névtelenjét? Az, hogy egy ilyen világban „soha semmi új” nem volna. Abban nem volna cél, ez a világ nem tartana sehova. A megkísértett Névtelen a világ céltalansága és szabadságnélkülisége rettent meg. Egy olyan világra, amelyet nem válthat meg semmi új (más) világgá. Annak a többnyire bennünk lakozó, perszonális szellemű (beteljesedés és végcél elvű, szabadság öntudatú és megváltás hitű) optimistának, aki mindig valamely célt adó örökkévalóságot állít szembe saját mulandósága és nehéz sorsa elementáris tapasztalatával, az réműletes, hogy egy örök-ugyanaz világban „örökkévaló” reményei, sőt saját

döntései is *teljesen fölöslegesek*. Ha nincs végcél, fölösleges az, akinek isteni tiszte a végső célok adása a halandóknak. Ha nincs végső értelem, fölösleges az, akire úgy tekintünk, hogy ő ad vigasztalóan örök értelmet múlandó eszünknek, amely tehetetlen bajainkkal szemben. Ha nincs más-világ, csak mindig és örökké ugyanaz, fölösleges az adotthoz képest „más” választó képességünk is, a szabadság.

(2)

Mi rettent meg a visszatérésképzetben a Törpét Zarathustra várakozása szerint? Ez a Törpe szkeptikus, bölcs szellem. Őt nem rettent meg a céltalanság. Más tölti el iszonyattal. Az, hogy a Pillanat kapuja olyan sorsválasztó döntés színhelye, mely örök időkre megszabja, hogy mi történjen *azután*. Ő attól hőköl vissza, hogy rajta áll, mi térjen majd vissza örökké és ugyanígy, hiszen, mint ezt Zarathustra mondja, „ez a pillanat maga után von *minden* eljövendő dolgokat”, és a dolgok a jelen pillanattal vannak „szorosán összecsomóztatva”. (Z 214.) A rezignáció Törpéjét az épp-így-létet választó döntés pillanatának szörnyű, *perszonális felelőssége* rettent meg.

A *Zarathustrában* a Törpe egy buddhista példázatból vett, de keresztényi változatban is ismert (Christophorus-legenda), vállon hordozott szellemi-isteni lény. Csupán Szellem: nincs térhez és időhöz kötött, testi-természeti személyisége, perszonalitása, hús-vér valója. Zarathustra ezen roppant archaikus és testetlen (ugyanakkor az atlanti hagyomány felől nézve rezignált és szkeptikus) Szelleme számára az a rémisztő, ha *személy szerint* neki szegeződik a kérdés, hogy mi a szabadsága és felelőssége a maga létezéséért, a saját téridejű világaért – hogy van-e neki ilyen léte és világa egyáltalán.

Túlbecsülhetetlenül nagy a terhe és a felelőssége a *jövőként visszatérő múlt egészét jóváhagyó* gesztusnak. Hogy mennyire az, mindenki lemérheti saját magán, midőn a maga vagy családja közelebbi-távolabbi történetének legszörnyűbb, letragikusabb eseményeit felidéz. Ekkor szembesülhet azzal, hogy a személyesen megtett jóváhagyás visszaható gesztusával most a lét egészével együtt *minden*

egy szörnyűséget is igazoltta, megtörténtében örök visszatérésre érdemessé kellene tennie. Ekkor minden „Megesett”-re, a legborzalmasabb eseményre is, egy határozott, meggondolt „Így akartam!”-mal kellene ráütnie az örökkévalóság pecsétjét.

(3)

Mi rettent meg a visszatérés-gondolatban az alapjában nem néhezlelkű (nevetve született) Zarathustrát? A Törpével szemben „Zarathustra *igenlő*: egészen minden elmúlt igazolásáig és megváltásáig”. (EH 104.) Az ennek ellenére váratlanul rátörő, szörnyű utálat okát maga mondja ki később:

Hogy hatalmas csömöröm támadt az embertől – az fojtogatott, tor-komba mászva... / Mezítelen láttam mindkettejüket egykoron, a legnagyobb embert meg a legkisebb embert: túlon túl hasonlatos volt egyik a másikához – túlon túl emberi volt még a legnagyobb is! / Még a legnagyobb is túlon túl kicsiny! – ezért, hogy csömör lett nékem az ember! És hogy a legkisebb is örökké visszatér! – ezért, hogy csömör lett nékem mind a lét! (Z 295-296.)

Zarathustrát az riasztja vissza attól az újra élendő világtól, melyben minden ugyanúgy tér vissza örökké, hogy bele kellene nyugodnia: *az* a világ – csak *ez* a világ lehet; és *az* az élet – csak *ez* az élet lehet. Abba kellene belenyugodnia, hogy a lét ugyanakkénti visszatérését örömtelien *igenelve* a mai világ minden nyomorúságának és megnyomorítójának örök visszatértét is jóváhagyja. Arra kellene *igent* mondania, hogy így a „kis emberek” nemet mondó, bosszúszomjas világa is visszatér az ő nagylelkű, *igenlő* világával együtt, mert ez a két világ: *egy*. És ha ennek a világnak az *igenlője* akar lenni, akkor nem lehet részvéttel azok iránt a „fölmagasló emberek” iránt sem, akik a köznapiságból kiválva az evilág („föld”) *igenlőjévé* lettek vagy lehetnek. Nem mentheti ki őket magával együtt ebből a világból máshová, egy külön (más)világba. A zarathustrai tettvágy az-

zal szemben tehetetlen, hogy annak a világnak az egésze, amelytől maga elszakadt, éppen a szakító tett *végzetes* következményeként vissza ne térjen.

Az *ego fatum* Nietzschénél nemcsak a végzetnek (a „sors egészének”) szóló frázis, hanem a „saját lelkünk” iránti tiszteletet²⁴ is kifejezi. Megrettentő ereje egyfelől, emelkedettsége másfelől: ez ugyan annak színe és visszája nála. Egyrészt annyit jelent, mint a szenvtelenség magunkra erőltetésével igent mondani a szörnyű végzetre: hogy örökké *csak ennyi* lehet az ember („túlontúl kicsiny”). Másrészt e fatum igenlésével, szeretetteli jóváhagyásával, az *amor fatival ön-magunkon belül* mégis fölülmúlni az ember fatális alacsonyágát: nagyobbá válni még a „fölmagasló embereknel” (höhere Menschen) is.

„Az az én veszedelmem”, írja utolsó művében Nietzsche, „hogy *undorodom* az embertől...” (EH 129.) Zarathustra undorát a „gondolatok gondolatától” a világegész örök-fatális visszatérése váltja ki, benne azzal a nemcsak jelenkori, hanem mindenkori emberrel, aki már mindig „csak ennyi” lehet, mert mindig is „ennyi volt”, és nem több. Ennek elgondolására valóban illik Nietzsche Medúza-fő hasonlata az eleven, fejlődő-változó világ ábrázatának megdermedéséről, „fagyott haláltusájáról”. Ennek a *csak-ennyi-lehet-embernek az elviselése az*, ami szörnyű közönyt követelne Zarathustrától, épp tőle, aki minden, csak nem a közöny prófétája.

A visszatérés-gondolat ötletét jegyző Nietzsche-vázlat *döntően* a „szenvtelenség filozófiájáról” szól.²⁵ Ez nyomult előtérbe az el-

²⁴ „Az embernek ugyanazzal a tisztelettel kell illetnie saját *magát is*, mint amit visszatekintve a sors egésze iránt érez. *Ego fatum*.” (ÜF 280.) Ez az elképzelés igen szoros kapcsolatban áll a visszatérés-gondolat jelen utószóban is tárgyalt, kísérleti, *experimentális* értel-mével: „Átmeneti emberek, átmeneti módszerek (valójában próbálkozás a történelem ösz-szes mozzanata)[.] Ilyen ideiglenes, a legmagasabbrendű erő elnyerésére szolgáló koncepció a *fatalizmus* (ego – fatum) (a legszélsőségesebb forma az „örök visszatérés”) (ÜF 271.)

²⁵ Amikor Nietzsche az ugyanannak örök visszatérés első vázlatát papírra vetette 1881 augusztusa elején, az öt pontos gondolati váz rögzítése után csak egyetlen pontot taglalt hosszabban (az egész gondolati váz nál háromszor nagyobb terjedelemben); ennek a vázlatpontnak a címe így hangzik: „*A szenvtelenség filozófiája*”. (ÜF 54-55.)

ső feljegyzésben, merthogy igazában itt rejtett a gondolat problémája. Nietzsche úgy látta műve főhősét, hogy végül a „felmagasló emberek” (saját kivételései) iránti részvétét, utolsó kísértését leküzdő „Zarathustra úrrá lett az ember iránt táplált *hatalmas undorán*” is. (EH 104.) Ő ellenben sem undorán, sem részvétén nem tudott felülkerekedni. Hogy miért nem, arról sokat elárul egy feljegyzése a visszatérés-gondolat születése körüli időkből: „Aki 40 évesen nem embergyűlölő, az sohasem szerette az embereket, szokta mondani Chamfort”, ez a „*nagyszabású jellem és mélységes szellem*”. (ÚF 157, 144.) Emlékezhetünk, Zarathustra első mondata, amit egy másvalakihez intéz a műben, ez: „Szeretem az embereket.” (Z 9.) Chamfort keserűen ironikus szellemessége, amelyet itt Nietzsche feljegyzett magának, úgyszólván évre pontosan beteljesedett rajta is, aki éppen a negyvenes éveibe lépve fejezte be a *Zarathustrát*.

Összegezve: a visszatérés-elgondolás kaleidoszkópjában az örökké ugyanakként visszatérő világ képe attól függően lesz más kinézetű Gorgó-fő, más és más rémkép, hogy milyen szem tekint bele. A *vidám tudomány* Névtelenjét a nyomorúságos világ örök céltalanságát elfogadó döntés, az *IGENELD-HOGY-SOHA-SEMMI-NEM-LESZ-ÚJ!* paradox teóriája dermesztheti benne. Paradox teória ez, hiszen az ugyanakként visszatérő világok mellett való döntésnél *vagy* a döntés értelmezhetetlen és felesleges, *vagy* az, hogy a visszatérő világok teljesen ugyanazok. Ez utóbbinál ugyanis a döntésünkkel *már igenelt* világ létpillanata elvben sem lehet ugyanaz, mint az, amely azután, midőn legközelebb visszatér, ennek eldöntésére *még kérdése-sen*, nyitottan kerül elénk.

Az *Így szólott Zarathustrában* Nietzsche „szétbontotta” a paradoxont. Megkettőzte a „nagy próbától” megkísértettek számát pozitív és negatív pólusok szerint. A visszatérés-gondolat a negativitás pólusát, a Törpét, a nehézlelkűség szellemét, Zarathustra „ördögét” az örökre szóló, „minden eljövendőt” érintő választás terhével és felelősségével, a *MINDEN-A-JELEN-DÖNTÉSEMTŐL-FÜGG!* szörnyű súlyával szembesíti. Az aktivista hevületű Zarathustrát ellenben

a *MINDEN-CSAK-ENNYI-LESZ-ÚJRA!* rémképével rettentí meg. Így állítja őt, ezt a kétlelkű prófétát ama „nagy próba” elé, hogy kiderüljön, arra termett-e, hogy üdvöt lásson, sőt a legsajátabb üdvére leljen egy rettentő „jó hírben”. Ez pedig így szól: *meghalt az elaggett zsidó-keresztény Isten; éljen hát az Örökkévalóság istene!*

Az Örökkévalóság kultuszának jegyében áll az örök visszatérés szakrális-kultikus gondolata, mégpedig a *magna mater* (ősanya) öröklét-kultuszában. Hisz az Öröklét, aki Zarathustra majd menyasszonyaként személyesül meg; ő az, akitől eljövendő gyermekeit várja Zarathustra. (*A hét pecsét, avagy Az Igen és Ámen dala.*) Dionüszosz termékenységi kultusza Attikában az évente valóságosan elhált szakrális násszal érte el csúcspontját, melyre a Dionüszosz-maszkot és főpapi ruhát viselő uralkodó és felesége, a *baszileia* vonult el az istenség szentélyébe. Ez a kultikus nász a föld és az ég, az ember és az isten egyesülését, *transzcendens egységük* megújítását jelképezte. Ellenben az Örökkévalóság-nőalak nietzschei kultusza – és vele együtt a zarathustrai *hierosz gamoszé* (szent nászé) – a halandó, emberi múlandóság és a természeti öröklét *immanens egysége* mellett tesz hitet a jelképek nyelvén.

A végtelen Idő, az Öröklét kultusza természetesen az immoralizmusnak a morális világgéppel szembeni elsőbbsége mellett is hitet tesz. Ezt az elsődlegességet nem csak az Örök-idő gyermekistenének (a hérakleitoszi *Aiónnak*) a respektusa mutatja a nietzschei filozófiában. Hanem Zarathustra missziója is, amely, emlékezhetünk, abban áll, hogy a Jó és Rossz merev dualizmusát, amit ő teremtett meg, visszamenőlegesen hatályon kívül helyezze. Nos, Nietzsche forrásai a perzsa vallásról (Hellwald, Spiegel, Schopenhauer) mind azt tartották, hogy ez a vallás eredendően nem dualizmus volt, hanem monoteizmus. Létezett hát a két morális alapprincípiumnak közös őse. Volt istenség, akitől a jó Ahura-Mazda és a rossz Ahriman eredt. Ennek neve: Partalan Idő (*Zervan Akarana*). A morális világgépet Zarathustrával visszavonatódó Nietzsche az *eredeztető forrásnak* a nevét ki is mondatja hősével: „Mert az Öröklét forrásában

[am Borne der Ewigkeit] kereszteltetett minden dolog, túl jón és gonoszon”. (Z 224.)

Az Öröklét tehát a nietzschei immoralizmus pantheonjának főistene; a visszatérés-gondolat támasztotta próba pedig az ő filozófiai kultusza. De itt az utak arra kanyarodnak már, hogy *mire is tanít ez a megrettentő próba*. Minek a győzelméért, diadalra juttatásáért lesz a Gorgó-főt ábrázoló vért föltve, avagy pajzsként felmutatva? Mi az, ami ezzel a hasonlattel akarja megértetni magát? Mi a „gondolatok gondolatának” *filozófiai tanítása*?

7.

A bölcsesség kövén

[A] fátumba vetett félelem is fátum. Te, szegény, félénk ember, magad vagy a leküzdhetetlen moira, mely az istenek fölött trónol még, minden eljövendő moirája: te vagy az áldás vagy a kárhozat, és főképp a béklyó, mely a legerősebb embert tartja fogva; az emberi világ minden jövője eleve elrendeltetett benned, semmi sem segít rajtad, ha irtózol önmagadtól.

(Nietzsche)

*Ó, ha úgy is végződne minden / amilyen most
itt ez a kezdet!*

(Zend Aveszta)

Ismert Nietzschétől az a nyilatkozat, hogy az ugyanannak örök viszszeresése idői tanítását „végeredményben már Hérakleitosz is hirdethette volna”. (EH 68-69.) Ismert az is, hogy Nietzsche az örök időfolyam hérakleitoszi eszméjét tartotta olyannak, amely képes lehet kifejezni a lét olykor iszonyú történéseinek *közönyét* minden emberi lépték, jámbor hit, okoskodó remény iránt. Hérakleitosznál az Aión-gyermek (Örökkévalóság) pontosan úgy uralkodik a játékba vont, megteremtett és elpusztított világain, ahogyan a játéka- it azok későbbi sorsa iránt *szenvtelenül élvező*, az elvetett, odahagyott játékszerei iránt részvétet nem érző gyermek teszi. Vagy, ahogy Nietzsche írja, amilyen részvétlen a külvilág iránt a műve alkotásába belefeledkező művész. (PE 52, 203.) Nietzsche ezt a minden morális számítást és racionalizáló kényszert nélkülöző gyermeki-művészi lé-

tet jellemzi ekképp: a „*keletkezés ártatlansága*”; elérése legfőbb módjának pedig azt tartja, „*hogy kizárjuk a célszerűségeket*”. (ÚF 171.)

A visszatérés-gondolat felmerülése Nietzschét, láttuk, már az ötlet első lejegyzésekor a „szenvtelenség filozófiája” gondolatkörébe vezette. Itt válik fontossá, hogy Nietzsche szemében Hérakleitosz részvétlen, hűvös, „apollóni természet” (PE 401.), aki szenvtelenül tekint le a halandókra epheszosi temploma magasából. Hogy Nietzsche milyen filozófiát csodált benne, legrövidebben maga írja le. „Mostantól örök szemlélői vagyunk annak, amit ő [Hérakleitosz, H. O.] észrevett, *a keletkezésben megnyilvánuló törvény és a szükségszerűségben rejlő játék tanának*.” (PE 58.)

Ezek szerint Hérakleitosznál Nietzsche lényegében kételemű filozófiát lát: 1. a *végcél nélküli végzet játékának* és 2. a *keletkezés sorsválasztó törvényének* filozófiáját. Ezt a két összetevőt érdemes szembeisítenünk Nietzsche kijelentésével *saját filozófiája* feladatáról, épp a *Zarathustra*-mű születése idejéből. Ez ugyanis szintén két elemet jelöl meg: 1. *megfosztani a természet fogalmát minden emberszerűtől*, és 2. *az embert (az így nyert dezantropomorf természetfogalommal) természetivé tenni*.²⁶ Nietzsche szemében a természet: cél nélkül keletkező-működő mindenség. Oly módon élő létezés, hogy elevensége szörnyen szenvtelen. Nincs részvétellel elpusztult vagy halni kezdő egyedei iránt. Nietzsche mestere, Schopenhauer ezt azzal az ókori bölcsességgel fejezte ki, hogy „*natura non contristatur*”. *A természet nem szomorkodik*.²⁷

A legfőbb reflektív (hérakleitoszi) és az önreflektív (nietzschei) alapelv kettősét szemügyre véve könnyen észrevehető, hogy azok egymást fedik. Az első inkább apollóni, a másik inkább dionüszoszi szellemiséget tükröz. Az első ezt mondja ki: *a végcél nélküli végzet*

²⁶ ÚF 81. Közérthetőbben idéztem Nietzsche feljegyzését, amely visszaadhatatlanul tömör: „Entmenschlichung der Natur” (a természet elemberietlenítése) és „Vernatürlichen des Menschen” (az ember eltermészetiesítése).

²⁷ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991, 370.

játéka a természet olyan elképzelése, amely nincs „emberszerűsítve” (antropomorfizálva); második ezt: a keletkezés sorsválasztó törvényének (gyermeki-művészi „ártatlanságú”) embere éppen annyira részvétlen, mint a természet.

E két alapelv emeli magasba eredetileg a nietzschei-zarathustrai *immoralizmus* Gorgó-fő pajzsát, hogy meghátráltassa vele azokat a nem természeti, *részvétben túltengő morális* erőket, melyek a világon akarnának bosszút állni azért, hogy az vélt jussukat nem adja ki nekik. A visszatérés-gondolat ezért lett felmutatva a transzcendenciavágy, moralizálás, a „túláradó részvét”, a *ressentiment* (a világra neheztelő bosszúvágy) siralomvölgy-apoteózisa ellen, amely kész a világ örömforrásait megmérgezni, elapasztani. Mondhatni, Apollón ezzel a felmutatható, súlyos – nehezen vallható, de minden eddiginél inkább evilági „gravitációjú” – hitképpzellettel segítette a Delphoiban vele felváltva uralkodó testvéristenét, Dionüszoszt, hogy a részvét-túláradás bénító következményeitől megóvja. Egy hatásában olyan súlyú hitképpzellet hát, amelyet Nietzsche nem véletlenül hívott a „legnagyobb nehézkedés” eszméjének.

Az alapul átvett, reflektív (hérakleitoszi) tanítás és az önreflektív (nietzschei) feladatrögzítés párhuzama Nietzschénél a *sors és végzet* fogalompárja felé mutat. Ama kérdés felé, hogy mi a sors, a *ránk-rótt*, az osztályrész, és hogy mi a végzet, a *nekünk-elkerülhetetlen*, a szükségszerű. Nietzschénél a természet a játékos szükségszerűségű – a minden emberire: észre, részvétre, morálra *vak* – végzet. Ennek élő-eleven létezői pedig, ha tisztán természeti módon tudnának sorsuk választóivá lenni, mindig csak a saját öröm-javukért „játszanának”, csak a maguk gyönyörét létesítenék vele, *eltekintve* minden eszes és morális aggálytól, részvét nélkül.

Emlékezhetünk: Nietzsche a minden részvéteket elvető Hérakleitoszt „*apollóni természetűnek*” nevezi, és *A tragédia születésében* éppenséggel Apollón az, aki a Medúzafőt „felséges–visszaparancsoló tartással” felmutatja az „idétlenné” torzult szenvedély, a túláradó részvét dionüszoszi hullámának, így teremtve meg *először* az

apollóni és dionüszoszi egységét: a dór művészetet. Nietzsche az egység új, második megteremtésére vállalkozott. A Hérakleitoszból merítő nietzschei visszatérés-gondolat ijesztő próbatételében a Gorgó-fő visszarettentő felmutatásának *apollóni gesztusát* látjuk viszont. Ténylegesen visszarettenteni, meghátráltatni a képmutató ájtatosságá torzult morál emberét. Nietzschének a morális világkép embere volt kora „barbárja” és „idétlenje” – azóta sajnos világunknak volt és van módja képet alkotni másféleképp kegyetlen „barbárokról” és szellemükben másféleképp torzult „idétlenekről”.

A visszarettentő, meghátráltató próbatétel nagyjából ezt adja tudtul a visszatérés-gondolat igenlése – mint *sorsválasztás* – tétjeként: *Most választhatod örök sorsodat – de mostantól soha nem lesz más a végzeted!*

A *sorsod* – amit tőled akartként létezni engedsz, amit vágyottként keletkezni hagysz egy jelen idejű, választó pillanatban – *mindig a tiéd*, mondja ki ezzel a sorsválasztással Nietzsche. Ez, szavaival, a „keletkezésben megnyilvánuló törvény”, amelynek jegyében az ember „természeti” (dezanropomorf) képe áll. Ezt a törvényt az teljesíti be, aki át tudja adni magát a minden morális megfontolástól mentes „keletkezés ártatlanságának”, azaz a „feledés, újrakezdés játék, magából gördülő kerék, első mozdulat” immoralizmusának. (Z 29.) Ebben az igenlésben, a létesítés „első mozdulatában” sorsod mindig a tiéd, mondja Nietzsche gondolata.

Ellenben végzeted soha nem az. A végzet a *fátum* játéka, az a rend vagy káosz, amelyet a neked elkerülhetetlen, a szükségszerűség ural. A végzet a fatális, önmozgású természet. Ez olyan lét, melynek emberen túli, a metafizikus emberképpel szembeállított fogalmából már minden emberi kívánás és vágy létigénye, minden óhaj és remény *megvalósulás iránti előjoga* eleve ki van vonva.

Ezt azt jelenti, hogy az „ugyanannak örök visszatérése” éles kontasztban mutatja az ember viszonyát a sorshoz (osztályrészhez), illetve a végzethez (szükségszerűséghez). Nietzsche a sorspillanat választásához *maximális szabadságfokot* rendel, ellenben a végzetre

nézve *minimális* (nulla) szabadságfok tudomásulvételét követeli. A „Pillanat kapujában” (Z 214.) teljességgel, abszolút módon szabadok vagyunk abban, hogy az *Ez legyen-e az örök sorsom?* kérdésre, erre a „minden eljövendőre” szóló kérdésre igennel vagy nemmel feleljünk. Az ember – a „legnagyobb nehézkes” súlyát képviselő kérdés *egyetlen* kikérdeztteként – itt sorsot, sorsmozzanatot választ, később visszavonhatatlan módon. (Nietzsche nem véletlenül teszi fejezetcímmé az *Ecce homó*ban: „Miért vagyok én sors?”) Ezzel az abszolút szabad sorsválasztással ellentétben a végzet maga az abszolút uralhatatlan. Választott sorsot visszavonni, módosítani ugyanúgy nem áll hatalmunkban Nietzschénél, ahogy Platónnál sem lehet az ő sorsválasztási mítoszában, a pamphüliai Ér látomásában (*Az állam*). *Amit sorsunkká magunk tettünk, végzetesen megtéttük velünk.*

Most már világosabb lehet, hogy miben áll a sors és végzet említett kontrasztja és ennek iróniája. *A sors és a végzet képzetét a visszaterés-gondolat egymásra vonatkoztatva és egymás ellenében mutatja fel, művészileg (a kívánt hatás felkeltése kedvéért) kijátszva őket egymás ellen.* Nietzsche annak árán enged sorsunkban (választóként) döntenünk, hogy nem csak egyszerűen tudomásul vesszük, de „szent igenléssel” evidenciánkká is tesszük, hogy életünk javai és veszteségei nem íratnak jóvá semmiféle számlán. *Ego fatum*: a nietzschei *végzet* nem más, mint *végzés* arról, hogy a múlt időben eliramló tetteink ellentételező követelések hátrahagyása nélkül tétetnek meg. Úgy esnek meg velünk, hogy jelen bajainkért cserében nem számíthatunk majdani megváltásra: feltámadásra, beteljesedésre, ellobbanásra. Sorspillanatunk így esik el végzetesen (végleg, örökre) hatalmunkban állni. Viszont *most* (a „Pillanat kapujában”) egyedül a mi hatalmunkban áll az, hogy sorsunkká lesznek-e vagy sem.

„Iszonyatos az emberi létezés és még mindig értelem híján való” (Z 21.) Ettől a belátástól indul el Nietzsche Zarathustrája a maga gondolati vándorútján. Ott pedig, ahova megérkezik, midőn az örök visszaterés gondolatát már nemcsak gondolja, hanem magáévá is teszi, az örömelvű létezés *értelme* (egy választható sors) váltja ki

a végcélelvű lét (a választhatatlan végzet) *értelmetlenségét*. Bár egy ilyen sors biztonságába *végleg* megérkeznie, miként ez látnivaló lesz, még Zarathustrának sem fog sikerülni *soha*.

Zarathustra azért mutatja föl *végzetként* az értelmes végcél nélküli lét képzetét, az ugyanannak örök visszatérése szörnyű Gorgó-fejét másnak és magának, hogy igenlése próbatételével a *sorsra*, a saját életünk öröm-tartalmának birtokba vételére válasszon ki bennünket. A szörnyű képzet arra szolgál, hogy egy *minden végcél-értelmet (azaz majdani kárpótlást) nélkülöző, létöröm szerinti élet* szabad választása elé állítson minket. Vagy, ellenkezőleg, kiütköztesse vele előttünk, hogy ezt nagyon is félnénk igenelni, hogy visszarettenünk tőle. Visszarettenünk, akár mert halálunk félelme életünkötől mégis *túl sok értelmet* követel, akár mert ez az egyetlen élet – amely az igenlésünk nyomán immár fatálisan ugyanúgy volt, van és leend mindörökre – a világtól mégis *túl kevés örömben* részesül.

Ennyi hát, mondanám iróniával, a zarathustrai „bölcesség köve”.²⁸ Ez poétikailag a Zarathustra szent barlangja előtti, „hatalmas kő”, amelyre ámultan leereszkedik, amikor sorsának beteljesedésének jele, a nevető oroszlán megjelenik. (Z 434.) Ikonográfiailag pedig ez a kő Apollón delphoi temploma előtti szent követ idézi, az *omphaloszt*, a világ „köldökét”-közepét, amely a mítosz szerint egy óriás sas csőréből hullt a földre – így mutatva meg a helyet, ahol maga a világ keletkezett –, s amelyet nemcsak Dionüszosz zsákmányt szerző hálójának vésete díszített, hanem a Gorgó-főé is.²⁹ A „bölcesség köve” épp Nietzsche preszókratikán s a szókratészi *bábáskodáson* kiművelt szellemében hasonlítható olyan vitális képzethez,

²⁸ A jelen tanulmány nem tér ki részletesebben a nietzschei gondolat időfilozófiai hozadékaira; erről lásd bővebben az „Aión és polémosz (A nietzschei időmintázat és a visszatérés-gondolat)” című írásomat az *Idő és szinkretizmus* című könyvemben.

²⁹ „KARVEZETŐ: Igaz, hogy a föld köldökét / őrszi Phoibosz e temploma? IÓN: Koszorúdízesen; körülé Gorgonok.” Euripidész: *Ión* (222-224). Ford. Devecseri Gábor. Az *omphaloszt* mítoszáról lásd Földényi F. László nagyívű esszéjét *A medúza pillantása* című művében. (Kalligram Kiadó, 2013, 89 skk.)

mint a világ „köldöke”. Hiszen Nietzsche írta egykor, hogy a filozófia valójában „világkonstrukció”, hozzátéve, hogy a „rendszerek” fölemészti magukat: egyvalami azonban megmarad. Ezek a filozófusok mind látták egyszer a világ keletkezését!” (PE 399, 427.)

Nietzschének is szerencséje volt látni ilyen világkeletkezést. Mégpedig: amikor a saját *filozófiai világa* megfogant az apollónionüszoszi testvéristség-eszmével, majd megszületett a visszatérés-gondolattal, amely által kinek-kinek magának kell kimondania az elaggott zsidó-keresztény istennek, a morális-rationális világkor Törvényének halálát. A visszatérés-gondolat legnagyobb súlyú és nehezkű köve jelzi hát a zarathustrai világ-bölcsesség eredeztetését, születési helyét. A tanítását, mely, miként ezt épp Nietzsche írja önmagáról, a „szív zsenije és született patkányfogója” egyetlen kísérőjétől, a „Kétértelmű és Kísértő isten”, vagyis „*Dionüszosz filozófus* utolsó tanítványától” való. (TJR 142-143, BA 102.) A bölcsességnek ezt a zarathustrai követ is joggal díszíthetné zsákmányt szerző jelkép: az *eszmecsábítási* háló vésete, plasztikus ellentétben az ókeresztény apostolok „emberhalászatával” szemben.

Azért említettem mégis némi iróniával a zarathustrai „bölcsesség követ”, mert Nietzsche önironikus kedve ezt az eljövendő, új világkorszak szellemi alapvetésének szánt követ elsőként is „fiára”, Zarathustrára engedte visszahullani. Az *Így szólott Zarathustra* a filozófiai – s nem kevés helyen a nyelvi – irónia mesterműve. E reflektív, a bölcsesség érvényét magunkra „visszahajlító”, ránk visszavető értelemben kiváltképp az. Zarathustrának ugyanis, amikor előadni készül a visszatérés-gondolatot, ezt suttogja fülébe a Törpe, „belső ördöge”:

„Ó Zarathustra – suttogta, gúnyosan megnyomva minden egyes szót – tagot –, te, bölcsesség köve! Magasba dobtad magad, csakhogy minden feldobott kőnek – alá kell hullnia.

Ó, Zarathustra, te bölcsesség köve, te elhajított kő, te csillag-romboló! Oly magasra dobtad magad, – csakhogy minden feldobott kőnek – alá kell hullnia!

Saját magadra ítéltetél, és arra, hogy saját magad megkövezője légy: ó, Zarathustra, messzire hajítottad a követ – csakhogy *reád* fog visszahullani!” (Z 212.)

Így is történik: Zarathustrának összeomlással és hét napig tartó előhalott „alászállással” kell megfizetnie azért, hogy visszatérés-gondolatával „saját magára”, egy örök immanens életre ítélte magát. Az egyik szövegvariánsban a Zarathustrára visszahulló kő a morális-racionális világekorszak istenének gyilkosára hullik vissza. Ő hát az, aki, képletesen, *megköveztetni magát* a transzcendencia és parúzia (beteljesedés) híveitől, és elszenveteti önmagával is saját, végleges halálát.

Az örök visszatérés istengyilkossággal felérő gondolata igenlésén azonban túljut Zarathustra a mű 3. könyvében. Amin ellenben nem tudja túltenni magát a műben soha, az a természeti részvétlenség magaslatán őt mégis megkísértő tériszony, a gondolaton belüli szakadék: a gondolat *dilemmája*. Zarathustra műben jár útja ezért örökös alászállás és általjutás – vég nélkül.

Hallottuk Nietzschétől: a visszatérés gondolatát, a „szenvtelenség filozófiájának” eszméjét akár az „apollóni természetű” Hérakleitosz is taníthatta volna. De Nietzschéhez nem ő állt legközelebb a preszókratikusok közül. Hanem az, akiről tragédiát készült írni ifjúkorában, a minden élő iránti részvét, „dionüszoszi” filozófusa, Empedoklész: a „*tragikus* filozófus”. Mivel a *Zarathustrának* és a visszatérés-gondolatnak a mű mind a négy könyvén végighúzó-dó, állandó és így döntő dilemmája (mint látni fogjuk) a *részvét* és a „*kettős akarát*” kérdésében csúcsonylik ki, értelmező utunk utolsó szakaszához a tragikai *Zarathustra*-mű előzményétől, a legrészvéttelibb preszókratikusról, az apollóni és dionüszoszi elvet egyesítő Empedoklészről írt Nietzsche-drámatervektől indulva érdemes nekivágni.

8.

A kísértés magaslatán

Látni, ahogy tönkre mennek a tragikus természetek, és *tudni nevetni még*, túl a legmélysége-sebb megértésen, a velük való együttérzésen és részvétlen – az isteni ez.

(Nietzsche)

*Mikor leszek valjon / biztos afelől / hogy a föld
térein / helyes úton járok?*

(*Zend Aveszta*)

A halandók (de főleg a közönséges világból már kiszakadt teremtőtársak, „fölmagasló emberek”) iránti részvétlen kísérthető, a részvétlen természeti öröklét tériszonyát átélő Zarathustrára a legjobb kép a 4. könyv elején tűnik fel *A segélykiáltás* című beszédben. Zarathustra, akinek haja már őszbe csavarodott, ül a hegyibarlangja előtti kövön. Megjegyzendő, hogy az *omphaloszon* ülő, uralkodói pálcát, sárkányölő dárdát vagy csak botot tartó Apollón ismert toposz volt az antikvitásban; olyan pénzermék vésete is volt ez az ábrázolat, amelyek másik oldalán a Gorgó-fő volt látható. Ám itt, a világ „köldökén” ülve, a visszatérés-gondolat igenlésén túljutott, megdicsőült Zarathustra – a „legzamatosabb és legkellemesebb természet” a lét igenelt fáján (PE 470-471) – egy bottal egyre csak saját árnyékát rajzolgatja merengve a kő előtti porba. Azt az árnyékot, amely új és új sziluettekkel öltve, elvándorol az időben, és a múlt időt, a mulandóságot jelzi. Zarathustra tehát éppen *élete időbeli határjeleinek* firkálgatásába merül, amikor a „fölmagasló emberek” *egyetlen hanggá váló* „segélykiáltása” megüti a fülét. A hirtelen mellette termett alte-

regója (avagy kivételése), a Varázsló arra inti, hogy eljött „legutolsó megkísértésének” ideje: az irántuk való részvété.

Hen pneumonia, „Egy lélek”: Nietzsche ezzel a Sextus Empiricustól átörökített frázissal foglalja össze saját jegyzeteiben Empedoklész legfőbb tanítását. Minden élet egy; minden élő egy lélek tölt el; minden élő egy lélektől és egy lélekre születik újjá. Mint írja: „Empedoklész egész páthosza azon a ponton nyugszik, hogy minden élő egy, egyik az életben az istenek meg az emberek meg az állatok...: új eleme a lehető legbensőségesebb együttérzés a természettel, a túlsorduló részvét”. (PE 258.) Ő volt, akit „a részvét köteléke, a lélekvándorlásról és minden élőlény egységéről vallott meggyőződés újra elvezette... a többi emberhez”, hogy gyógyítsa és megmentse őket. (PE 57.) Ha volt a halandók közti határokat eltörlő, dionüszoszi „ős-egynek” – e fenséges, *A tragédia születésében* egyenesen Beethoven *Örömdájához* hasonlított eszmének (TSZ 29-30) – igazi filozófus képviselője az antikvitásban, ez az előd Nietzsche szemében kétségkívül Empedoklész volt. Az a „tragikus filozófus”, akinek „lelkében több volt a részvét, mint bármely más görög emberében”. Márpedig a „tragikus kor” és a „tragikus érzés” filozófiáját meghirdető Nietzsche már az indulásától fogva azt vallja, hogy a „filozófusnak kell a legerősebben átéreznie az általános szenvedést”. (PE 258, 263, 431; BA 101; 389.)

Ugyanakkor Nietzsche mindig is *kárhozatosnak* tartotta a „félelem és részvét” arisztotelészi katarzis-hagyományát.³⁰ A reaktivitást, mely a lelkek közé határt emel, szabályokba kényszerít és a gyönyör szubverzív erejét elnyomja. Ez ellen a reaktív együttérzés-hit ellen szólt Nietzschénél a szenttelenség-filozófia, a visszatérés tana, melynek ókori elődreprezentánsa, láthattuk, Hérakleitosz volt a szemében. Nietzsche azonban pontosan látta az „apollóni” Hérakleitoszban azt is, hogy ő valójában „ércből öntött szörny”, aki

³⁰ Nietzsche katarzis-felfogásáról lásd tanulmányomat a *Próbakövek* című könyvemben (2015).

a „szenvédést nem érzi, csak az ostobaságot”, és aki elől minden „érző szívű” ember kitér. (PE 57, 401.) Nietzsche szemében ennek a részvétlen attitűdnek volt szöges ellentéte Empedoklész, akit azonban balsorsa egyszerre tett *ellenfelvévé és áldozatává* a benne is „túl-
áradó részvétnek”.

Empedoklész a nietzschei (zarathustrai) történet titkos – apollóni és egyben dionüszoszi – főszereplője, így hát muszáj egy rövid váz-
lattal kitérni arra, hogy Nietzsche ifjúkori drámatervei főbb vona-
lakban milyenek mutatják Empedoklész történetét.

Empedoklész városa, Akragasz pestistől szenved, így a „félelem és részvét fertőzetétől” is. A járvány ellenszeréül Empedoklész beve-
zeti a tragédiát, a meghaló és feltámadó Dionüszosz kultuszát, majd a „nép halálos tombolástól” övezve, kihirdeti az újjászületés (rein-
karnáció) tanát, a „félelem és részvét tilalmával” együtt. Türrannosz lesz. „Empedoklész-t Dionüszosz istenként tisztelik, miközben ismét elfogja a részvét.” A kór terjed tovább. Empedoklész-t a „természet elborzasztja”, ahol *minden élő egy*, ezért benne minden élő fertőzött, vagy az lehet. Sőt, a „pestis túlélőit még szánalomra méltóbbaknak látja.” Empedoklész megőrül. Széttöri a természetisten Pán szobrát. „A nagy Pán halott.” Majd „elhatározza a nép megsemmisítését, mert felismerte annak gyógyíthatatlanságát.” Ez az megsemmisítési döntés vonatkozik magára is. „Misztikus beszéd a részvétről. A lét-
ösztön megsemmisítése, Pán halála.” „Empedoklész meg akar halni a túl-
áradó részvétben.” Végül az Etnába ugrik.

Nietzsche röviden így foglalja össze Empedoklész sorsát. „Egy apollóni istenből” [Nietzsche szerint az Apollón fiához, Aszklepiosz-
hoz hasonlóan gyógyító Empedoklész „száműzött istennek” hitte magát, H. O.] „halálvágó ember lesz..., gonosszá válik. A részvét túl-
áradásában nem viseli el többé a létet.” „Radikálisan akarja meg-
gyógyítani [a várost], nevezetesen meg akarja semmisíteni, a várost azonban megmenti görög jellege. Isteni mivoltában segíteni akar. Részvételteli emberként megsemmisítést akar. Démonként önmagát semmisíti meg.” (PE 381-388.)

Mindebből világos, hogy Nietzsche-nek a részvéthez fűződő viszonya kezdettől kettős értelmű volt. A részvét problémájának pontosan ezt a kettős értelmét – majd a hozzájuk rendelt „kettős akaratot” – kell most megértenünk a *Zarathustra*-műben, amely egyébként a Nietzsche-életmű talán legsúlyosabb dilemmáját hordozta.

Zarathustra: vándor. A mű mindegyik könyvében útra kel. Először mindenkihez próbál szólni. Aztán társak és tanítványok keresésére indul. Majd maga állítja próbatétel elé magát. Végül a hozzá hasonlatos (vagy inkább vele egy) „fölmagasló emberek” segélykiáltása indítja útnak. Az *evilági*, Übermensch célzatú, közös teremtesre hívó, de együttérzés is keltette útrakelések mind a négyszer emberek közé viszik őt. De aztán mind a négyszer elválik az „emberi, nagyon is emberi” világtól, és vele annak így vagy úgy, de *más világot* áhító lakóitól – fokozatosan elszakadva lényének erre az áhítózásra érzékeny, részvételi oldalától is –, és visszatér hegyi magányába. E többször megismétlődő oda-vissza mozgás, amely *Így szólott Zarathustra* talán legfőbb formaelve, ez az *oszcillálás* végső elemzésben két pólust feltételez.

Ilyen heves gondolati mozgások nem csak az Igen és Nem, a jóváhagyás és kétely pólusai közt futhatnak be ellentétes pályákat. Vannak, akiket kételyük kísért, és vele a lelkes és lélektelen időszakok meghasonlottsága. És vannak, akiket *kétlelkűségük* nem hagy nyugodni. Zarathustra ez utóbbira példa. Ez a nietzschei beállítás tudatos; neki ez volt a tragikus hősök sajátja. *A tragédia születésében* az ún. cselekvő bűn képviselője, Aiszkülosz *Prométheusz*-alakja is „kettős lényű”: apollóni és dionüszoszi természetű.³¹ Láttuk, Nietzsche *Empedoklész*-drámájának hőse is ilyen értelemben az, hiszen

³¹ A cselekvő bűn reprezentatív tragédia-főhőséről írja Nietzsche: „az aiszküloszi Prométheusz kettős lényét, dionüszoszi és egyben apollóni természetét fogalmilag ekként lehetne kifejezni: 'Minden, ami létezik, igazságos és igazságtalan, és mindkét létezésében egyként jogosult.'” (TSZ 85.)

apollóni istenként lett „száműzött” emberi lélek, ugyanakkor Dionüosz-lelkületű türannosz is, aki ádázul harcol a részvét ellen, miközben az rajta is elhatalmasodik.

Zarathustra maga is a „kétlelkűek” közé tartozik. Ő, mint önmagáról mondja, „sötét felleg gyanánt”, mindvégig *két Igen* „tengere közt vándorol” (Z 308.), mintha a Kaukázus hegygerincein járna Kelet és Nyugat között. Igent mond a hérakleitoszi eszmékből sarjadt, „apollóni hűvösségű” visszatérés-gondolatra, az embert (minden emberit) *förlülmúló* emberbe vetett hitre. Ugyanakkor igent mond a „minden élő egy” gondolatra is, a minden lélek örömében és fájdalmában *osztó* ember empedoklészi ihletettséggű, dionüoszosi hevületű hitére.

Hérakleitosz mindeneken uralkodó istene: Aión. Az Örök-idő, akinek folyamába nem léphetünk kétszer ugyanúgy. Ezért ő a *határoltságunk* (apollóni) istene. Kultusza azt nyilvánítja ki, hogy *senki sem egy másokkal*. Az időfolyamban magunkkal sem vagyunk egyek, nemhogy másokkal volnánk azok. Ellenben Empedoklésznél, mint Nietzsche írja, Aphrodité, a Viszályal szembeszálló Szeretet, a nemzés és a szerelem istennője a legfőbb istenalak. Aphrodité dionüoszosi örvénye – mondhatni: az örök Polémosz megújuló áradata – vadul és *határtalanul* sodor egymáshoz minden élő, isten és embert, eleveneket és holtakat. „Aphrodité hatalma az, ami az ellentéteket, a létezőt a nem-létezővel összepárosítja.” (PE 63.) Az ő számára az örök újjászületésben – ahol minden lélek mindenki más életét is élheti – *mindnyájan egyek vagyunk*.

Nietzschében (Zarathustrában) tehát az egyik Igen a hérakleitoszi „szenvtelenség filozófiáját” hagyja jóvá, míg a másik Igen az empedoklészi egyetemes részvét *filozófiai* elvét (hiszen, mint hallhattuk tőle, a filozófusnak kell „legerősebben átéreznie az általános szenvedést”). Szellemének egyik fele így az *ego fatum*nak, a lelkek örök különállásának hitvallója, míg a másik a *hen pneumáé*, a lelkek megújuló egységéé. Az egyik fél a mérték (Maß) és határ el-

kötelezettje, a másik a mértékfölöttié (Übermaß) és határnélküliségé.³²

Filozófusokban az *Igen és Nem*, egy tétel kétellyel övezett elfogadása néha sokáig megfér egyazon fejen – szíven, gyomron – belül. Ilyen békés egymás mellett élésben *két Igen*, két ellentétes jóváhagyás nem tudja szerencsétetni őket. Sokáig biztosan nem.

³² A mérték és mértékfölötti nietzschei szembeállításáról lásd *A tragédia születése* 4. fejezetét.

9.

A meghasonlás meredélyén

Sztoikusan keménynek lenni nem nagy dolog,
az érzéketlenség mindentől elold. Legyen meg
benned az ellentéte is – a gyöngéd érzés *meg* az
ellenhatalom, hogy minden szerencsétlenséget
plasztikusan a „javadra fordíts”, s el ne vérezz tőle.
(Nietzsche)

*Hangtalan némasággal / két sereg indul döntő, /
en-lelkemben dúló, / de a Te akaratodból való /
szellemi csatára.*

(Zend Aveszta)

Utunk finisébe érve úgyszólván kettesével kell vennünk a még hátralévő akadályokat: az *Így szólott Zarathustra* filozófiai iróniájának *kétértelműségén* és a meghasonlott Zarathustra prométheuszi és empedoklészi *kétlelkűségén* át most értünk el a *kettős akarat* (doppelte Wille) kérdéséhez. Ez utóbbi frázis Zarathustra egyik becséde elején tűnik fel, amelynek címvariációja (*A hűvös észről*) talán még sokatmondóbb is, mint a végső címe (*Az emberi okosságról*).

Nem a magasság: a meredély rettenetes!

A meredély, hol *alábukik* a tekintet, míg *fölfelé* kapkod a kéz. Kettős akaratába beleszédül ott a szív.

Ó, barátaim, az én szívem kettős akaratát vajon kitaláljátok-e?

Az, igen, az az *én* meredélyem és veszedelmem, hogy tekintem a magasságba zuhan, míg kezem fogódzót és támasztékot keres – a mélyben!

Akaratom az emberbe kapaszkodik, az emberhez láncolom magam, mert valami fölránt az embert fölülmúló ember magasába: mert őhozzá törekszik másik akaratom.

És *evégett* élek vakon az emberek között; akár ha nem ismerném őket: hogy bármi szilárdnak hitét egészen el ne veszítse kezem.

Nem ismerlek benneteket, emberek: gyakorta elnyel engem ez a sötétség és vigasz. (Z 194.)

Az *akarat* fogalma Nietzsche gondolkodásának legbenső körét, idézett kifejezésével élve „életcsíráját” érinti: az „immoralizmust”. Nietzsche közismert *moráلتagadása* azonban a közhiedelemmel ellentétben nem etikahiányt fejez ki nála, hanem *ellenetikát*.

Miként mutatkozik meg ez az ellenetika a „kettős akarat” fénytörésében? Hadd ismételjem: Nietzsche alapgondolata az örök visszatérésről a „szenvtelenség filozófiája” jegyében született egy hatásforma kultikus eszméjeként, mely a „keletkezés ártatlansága” embert fölülmúló közönyével szembeállítva állít bennünket megretentő sorsválasztás elé. Ez a sorsválasztó próbatétel teszi érthetővé, hogy az akaratfogalom miért volt két súlyos ellenerőnek kitett képzet Nietzsche számára.

Kitett volt egyrészt az *emberlépték* adta szenvedélynek a hitbéli bizonyosságaink iránt. De kitett volt az *emberen túli léptékű* létesülés szenvedélynélküliségének, közönyének is, melyet azonban a visszatérés gondolata éppenséggel szenvedéllyel akarni, „szent ámen”-nel igenelni rendelt. Az ugyanannak örök visszatérését gondoló „szakadékgondolatban” (abgründlicher Gedanke), e paradox, „meredek” eszmében talán azt a „legmeredekebb” elgondolni, hogy merre mutat a szenvtelenség iránti szenvedély egymással ellentétes akaratirányra.

Mi az, ami itt jóval többet mondhat ki Nietzschével egyetlen akarat hezitálásánál, meglétének és hiányának váltólázánál? Miért beszél itt Nietzsche *kettős akaratról*, a „szív kettős akaratáról”?

Már első olvasásra is kitűnhet, hogy ami itt az akarat fogalmát megkettőzi, az a *bizonyosság vágyára* vonatkozó kérdésesség. Nagy-

jából így foglalható össze az akarat két zarathustrai iránya. 1. Az emberek – főleg a „fölmagasló emberek” (höhere Menschen) – világában *bizonyosságot akarni*, a magunkénak is akarni az ő erős, „szilárdba vetett hitüket” (ihren Glauben an Festes). 2. Ám azt is akarni éppen ennyire, hogy az embert fölülmúló ember, az Übermensch szépséges „árnyképétől” (Z 116.), az ő csodálatától vonzva *odaveszzen bennünk minden bizonyosság*. Az ellenirányúság jobb megértéséhez érdemes a szövegalkotó költői kép logikáját közelebbről is szemügyre venni.

Az első két sor a szakadék („meredély”) képzetét idézi, szokott képi eszközökkel: csúszás lefelé, fogódzókeresés felfelé. Ám ezután Zarathustrát mintha artistának látnánk egy fordított gravitációjú cirkuszkupolában, ahol is a tömegvonzás iránya ellenkezőjére vált: a fölfelé-vonzásra. A „meredélynek” a vonzásiránya megfordul, egy égbe fúródó szakadékká, „fény-szakadékká” (Z 222.) válik. Mint ha egy *fönről* ható tömegvonzás, az Übermensch irtatlan szívóereje szippantaná ki Zarathustrát a cirkuszi sátor tölcérszűzén át. Zarathustra ebben a fölfelé nyíló kupola-szakadékban nem kézen áll a trapézon, hanem kétségbeesve függeszkedik *testével fölfelé*. Így viszont keze, mely valami „szilárdnak a hitében” akarna megkapaszkodni, nem fönn, hanem, a fölfelé vonzott testéhez viszonyítva, lenn, az emberek között keres fogódzót a szörnyű *fölzuhanás* elkerüléséhez.

Ez hát az akarat kétirányúságának ábrázolása. A fölzuhanás az Übermensch felé Zarathustra saját akaratát jeleníti meg. Ezt hívja Nietzsche „szerető akaratnak”. (Z 99.) Ahogy az is saját akaratát képviseli, hogy egyúttal valóságos fogódzót keressen az emberek közt. A vágyó tekintet az Übermensch árnyképe felé *akar* fordulni, de a vakon, a bizalom vakságával kereső kéz az emberek „szilárdba vetett hitébe” *akar* kapaszkodni.

Kettős akaratból kettős etika fakad. Ez pedig *etikafilozófiai dilemmát* eredeztet: a „kettős akarat” egymásból való levezethetetlensége és ellenirányúsága dilemmáját.

Ez a Zarathustra vándorlásait legerősebben motiváló dilemma az, amelyet Nietzschénél – ha a kedvenc preszókratikus filozófusai eszméivel tájolójuk be – a *Hérakleitosz és Empedoklész közti pozíció* jellemez. Hérakleitoszé, láttuk, a halandók bizonyosságvágya iránti közöny gondolkodója. Empedoklész viszont a halandók jelen világának pusztulását mindenkinél nagyobb részvétellel kísérő, majdani tisztább változatának eljöveteleért a mait megsemmisíteni is kész, „örült” gondolkodó. A Zarathustra-alakon *belüli* „kettős akarat” viszálya ezért nem más, mint Nietzsche legsajátabb filozófiai dilemmája. El tudja-e fogadni az *immanens* hérakleitoszi elvet az empedoklészi elv *transzcendenciájával* szemben? Le tudja-e küzdeni a transzcendenciának az újjászületés-hit képében kísértő erejét, hogy a mindegyre más világra született élet hite helyett a mindig ugyanúgy visszatérő evilág, azaz a radikális immanencia hitét vallja?

Ez volt a Zarathustra tragikai maszkjában fellépő Nietzsche talán legmélyebb, legszemélyesebb dilemmája. Mindenesetre ezt vitte színre Zarathustra „legnagyobb megkísértése” a mű 4. részében. A kísértés abban állt, foglalom össze röviden, hogy a közönségesek köznapi világából kivált, de még „segélykiáltást” hallató, szükségét szenvedő, „fölmagasló emberek” iránti részvéte – akik közül egy volt Zarathustra maga is –, e szilárd hiteket, emberléptékű célokat éhező transzcendenciavágyának sikerül-e eltántorítania őt az *amor fati*tól: a minden emberit fölülmuló létesülés, a szenttelen Örök-idő gyermeki ártatlanságú immanenciája igenlésétől, ennek „szertető akaratától”.

Zarathustra szenttelen Gorgó-fő pajzsa, az örök visszatérés apolónian „hűvös” eszméje arra is hivatott volt, hogy saját „túlradó részvéte” igen heves, barbáran szenvedélyes dionüszoszi rohamainak ellene tartson – hogy *visszarettentse önmagától önmagát*. Zarathustra küzdelmes útja ezért tragikus út. Kételyekkel megkísértett írója, Nietzsche pedig ezért tekinthető egy általa várt és remélt új, „tragikus kor” *reprezentatíván* „tragikus filozófusának”.

10.

A hamvak völgyében

Minden mély gondolkodó jobban féli, hogy megértik, mint hogy félreértik. Az utóbbitól talán a hitúsága szenved; az előbbitől azonban szíve, együttérzése, mely mindig így beszél: „ó, miért akartok *magatoknak* oly súlyos sorsot, mint az enyém?”

(Nietzsche)

Óh az én számomra a Te igazságod / ma már nem az, mint tegnap

(Zend-Áveszta)

Nietzsche beteljesítője lett a zarathustrai szavának, hogy a mélységekbe szálló, ragadozni induló sas egyúttal mindig a „*saját szakadékába tekint*”. (Z 399.) A *Zarathustra*-könyvet követő mű, az 1885-ös *Túl jön és rosszon* egyik aforizmája ugyanis így szól: „ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant”. (TJR 62.) A lét rettenetének és abszurdításának, valamint kora silányságának szakadéka, amelynek a Kelet és Nyugat szellemi egyesítét remélő Nietzsche a *Zarathustra*-mű idején már közel másfél évtizede mélyére akart látni, néhány év múlva, 1889-hez közeledve nagyjából itt, az immanencia és a transzcendencia közti szakadéknál fog „bele” visszapillantani.

Apollón akkorra, Nietzsche legutolsó szellemileg ép évére, már száműzetik nála Dionüszosz mellől. Nietzsche a visszatérés-gondolatból is már új igazságot vél kihallani, melyre egyedül ő talált rá, s így is véli birtokolni. Egy *filozófiai igazságként formulázható tant* lát benne, olyat, amit egykor – Zarathustra mindent csak félig

értő állataitól hallva – még ócska „verklidálnak” gúnyolt. (Z 294.) Mondhatni: a visszatérés-gondolat ironikusan és önironikusan (introspektíve) felmutatott, szörnyű Gorgó-fő pajzsa akkorra már letétik; és játéka véget ér.

Az igenlés hegyének függőket érlelő melege, ironikus-önironikus „tengerceszende” Nietzschében nem honolhatott sokáig. Kétlelkűség, két felé húzó akarat harcossággal nem gyógyítható, csak elfedhető. Az „igenlő természetű” Zarathustra, láttuk, megdicsőülése magaslátán is saját szakadékát fürkészte. Pár év múlva, az „igazságot egyedül markában tartó”, az eljövendő évezredek felelősségét saját vállain érző Nietzsche viszont már a harcos immoralizmusában sarjadt „*második tudatáról*” ír. És arról, hogy e harci törvényt hirdető (a zsidóság, kereszténység, tudomány életellenesnek tartott triumvirátusának elítélésre afféle haditörvényszéket felállító) új, „második tudat” a *Zarathustra*-időkhöz képest változást hozott „igenlő” természetében: „Ismerem a *pusztítás* örömét, amennyire *pusztító erőm* megengedi – a *pusztítás* és az *erő* kérdésében dionüszoszi természetemnek engedelmekedem, ami képtelen elszakítani a tagadó cselekvést az igenléstől.” (EH 111, 124.)

Nem tudni biztosan, vajon valóban abban rejlett-e a szellemét még bíró Nietzsche utolsó éveinek változása, hogy „természete” lett más. Az ellenben biztosan tudható, hogy a *filozófiája* megváltozott. A mértéken-túli (Übermaß) mellől eltűnt az egykor *vele együtt gondolt* mérték (Maß). A „*mérték* idegen nekünk, ismerjük be magunknak”, írja immár a *Zarathustra*-mű után. (TJR 98.) A vérbően eleven, öröm elvű Dionüszosz mellől eltűnt egykori harcos „testvéristensége”, Apollón. *Dionüszosz filozófus*, aki a kései Nietzsche egy-igaz mesteréül választott, maga öltött hadivértet nála, kiütve „testvéristene”, Apollón kezéből a visszaparancsolón felemelt Gorgó-fő pajzsot, amely a dionüszoszinak a barbár és „idétlen-né torzult” oldalát parancsolta vissza valaha. Dionüszosz így mindent magára vett a kései Nietzschénél – filozofikumot, harcosságot, orgiasztikusságot –, minden Igent és minden Nemet. Csakhogy

a mértékek nélküli Minden: Semmi; és ami minden határt nélkülöz, az maga az alaktalan.

A jelen értelmezési kísérlet (ezt az életmű ismerői előtt kár is volna palástolnom) az utólagos nietzschei önértelmezés, a műnek az *Ecce homo*ban adott értékelése ellenében született. Nem diadalmas visszatekintés akart lenni egy állítólagos tetőpontról, mintha végpontnak és csúcspontnak okvetlenül egybe kellene esnie. Ellenkezőleg, utunk eredet felől induló, küszködő vándorlásra vállalkozott. Hiszen csak ez demonstrálhatta, hogy az értelemadás egyáltalán járhat ilyen utat. Az *Ecce homo*ban, mi több, az egész Nietzsche-életműben az utolsó szó egy diadalmas dörgedelem: „Megértettek? – Dionüszoszt a Megfeszítettel szemben...” (EH 132.) Holott talán éppen ekkor válik semmivé a *Zarathustra*-mű egykori filozófiai diadala. A határok és mértékek őrzésére Gorgó-főt felmutató Apollónt éppen ezek a kárhozatos szavak számúzik véglegesen Dionüszosz mellől.

Ez az egyeduralkodó, hadba vonult Dionüszosz a kései Nietzsche-nél immár Jézus *ellenistenévé* lesz. Ezzel pedig az immoralizmus világképének egy-istene szükségképpen a zsidó-keresztény, morális világkép monoteizmusának ellenpárja lesz. Egyeduralkodó *istenek viszálya* (Dionüszosz *versus* Jézus) zárja le tehát azt a filozófiai utat, amely az egymástól különböző, egymást határoló és támogató *istenek testvériségének eszméjével* indult egykor.

Az egyeduralkodó istenek háborús viszálya magát a filozofálás terét szűkítette be Nietzsche-nél. Életre-halálra küzdő ellenfelek, mint ez lenni szokott, egyre hasonlóbakká válnak egymáshoz, egyre közelebb jutnak ahhoz, hogy csak *ellenképei* legyenek egymásnak. Így válnak a kései Nietzsche-nél Dionüszosz és Jézus egyazon séma puszta inverz-alakjaivá: az akaratnak az istene az akarat-nélküliség istenével szemben, a hatalom-akarásé a hatalomtól mélyen irtózó-éval szemben, az evilági, orgiasztikus létgyönyör istene azzal az istennel szemben, akit a szenvedők iránti részvéte léttagadásig vitt és *ezen a világon megfeszítettetésre* ítelt.

Nemcsak a nietzschei filozófia *plurális* világa omlott össze egyetlen világgá az ellenkép-istenek pusztá inverzítésével. De, tartok tőle, hogy ez megghiúsította Nietzsche legbensőbb filozófiai céljának a megvalósítását is, hogy szakítson kora hipokritának, emberel lenesnek talál moráljával és annak zsidó-keresztény szellemével. Vajon eszébe jutottak-e saját szavai tíz évvel korábról az ekkori Nietzsche-nak, aki immár egyre jobban belelovalta magát, hogy a maszkjátékok sokarcú és vérbő Dionüszoszából egy dühödt ellenistént faragjon, Jézus marcona hadfi-ellenképét? „Akit egy ellenség leküzdése éltet, annak érdeke, hogy ellensége életben maradjon.” (EN1 200.) Ha e szavak igazak tőle, úgy épp a saját filozófiai világa lett azzá, aminek az ugyanannak örök visszatérése világát hasonlított. Ama „fagyott haláltusáé”, ahol is két ellen-isten *örök harcában* „a világ minden vonása megmerevedik”.

Így szólott Zarathustra egykor: „Vajon nem kerest-e a részvét, melyre felfeszítik azt, aki szereti az embereket? Csakhogy az én részvétem nem megfeszítettetés.” (Z 13.) Az a kései Nietzsche-Dionüszosz azonban, aki Apollónt elűzte maga mellől és „pusztító erejét” a morális világgép jelképe, a Megfeszített ellen fordította, egyre közelebb jutott, hogy *magát* tudja megfeszítettnek. Rugási Gyula joggal írja: „A tragédia istene mint a tragédia ‘hőse’, örökkévalóan saját *életéről* beszél, s az örület határán álló, magát *Dionüszoszként* vagy *Megfeszített Dionüszoszként* aposztrofáló Nietzsche – egy életdráma befejező szakaszaként – maga is a tragikus színpadra lép.”³³

Az, aki itt színpadra lép, a hiábavaló világboldogítás tragikus hőse; aki mégsem kerülhette el, hogy az *utolsó utáni részvétkísértés* rabul ne ejtse. Nietzsche színpadra lépése, „életdrámájának” utolsó, legtragikusabb alászállása, az értetlen, német lapálytól elűzetve, vándor szellemének végállomásához, a lassan télbe forduló To-

³³ Rugási Gyula: „Incipit tragoedia”. *Holmi*, 1989. 11. sz. <http://www.holmi.org/1989/11/rugasi-gyula-incipit-tragoedia-tatar-gyorgy-az-oroklet-gyuruj-e-nietzsche-es-az-orok-visszateres-gondolata>

rinóba vezetett. Oda, ahol aztán egy utcasarkon a hadüzenetek és átokmondások szenttelen, néha könyörtelen színben is tetszelgő hadfiját, Nagy Sándor tiszteletbeli fiát egy véresre vert állat láttán utoljára borította el „túlradó részvét” a *szenvedésben és örömben egy-lelkű élők iránt*.

A remete, akivel Zarathustra először találkozik vándorútján, ezt mondja magában: „Ismerem ezt a vándort: jó néhány esztendeje járt már ezen az úton. Zarathustrának hívták; de megváltozott.” Majd hozzá fordul: „Akkor hamudat vitted föl a hegyre: csak nem tüzedet akarod most a völgyekbe vinni?” (Z 9., lásd még *A jövendőmondó* című beszédet.) A történeti Zarathustra útja Urmia-tavától indult el, a Kaukázus hegyei mellől, ahova a mítosz szerint Nietzsche legnagyobbra tartott tragédiaihősét, a halandó embereknek világosságot és tüzet hozó Prométheuszt láncolták az istenek. Nietzsche baljós előérzete szólhatott tehát a remetéből, hogy kérdését megtoldotta egy másikkal is, mely egyenesen a prométheuszi „cselekvő bűn” elkövetőjének sorsára inti Zarathustrát. „*Nem féled-e a gyújtogató büntetését?*”

PROMÉTHEUSZ – EMPEDOKLÉSZ – ZARATHUSTRA. Ama tragédia-hősöknek, akik Nietzschehez a legközelebb álltak, jelképes értelemben vagy sorsa, vagy végzete lett a tűz, a „*túlradó részvétük*” tüze az emberek iránt. Nem csoda, hogy Nietzsche a világot, mint említettem már utunk elején, „számtalan *élő* lény hamujának” tekintette. (ÚF 35.) Ez érvényes az *Így szólott Zarathustra* világára, sőt Nietzsche egész filozófiai univerzumára. Utóvégre egyik sem más, mint fellobbanások és ellobbanások sora, tüzek és hamvak foglalata.

Topográfiai összeggésül így hát az kívánczik, hogy Nietzscheben, úgy tűnik, a maga „meredek gondolata” igenléséhez eljutott, de részvétével továbbra is fájoan viaskodó Zarathustra perzsa-görög szirtfokától, ahová egy halálos kaukázusi sziklán és egy még halálosabb szicíliai kráter peremén át vitt az út, végül egészen a Pó völgyi Torinóig ért le nála a meghasonlás meredélye. Ha pedig így volt, akkor Nietzsche legszebb reményeivel szemben, de kudarcában mégis

diadalmasan, arról vall az ő „akaratlan és észrevétlen mémoires”-ja – e tanulságokban gazdag, „nagy filozófia” –, hogy Keletet és Nyugatot nem a *különálló*, harcosan hősiés, magaslati *sorsok* egyesítik, hanem a kételyek mélyébe vesző és onnan belénk pillantó, szakadékos belátásaink *közös végzete*. A hamvak völgye.

Ahonnan idővel újabb ösvények nyílhatnak az igenlés hegyére fölfelé.

Tanúhegyek és szakadékok

A tanúsítás filozófiáinak színe és visszája

Forget your perfect offering.
(Leonard Cohen)

1.

Rítusok a megfontolás hegyén

Az etikai csak akkor valósulhat meg,
ha maga az egyén általános. Ez az
a titok, mely a lelkiismeretben van.

(Kierkegaard)

Volt egyszer egy filozófiai hagyomány. Pontosabban: volt egy különös vonulata a filozófiai elgondolásoknak, amelyekből összeállhatott volna egy tartós, emlékezet képes hagyományszekvencia. Nem így lett. Ezt az elgondolás-vonulatot, az összetartozó koncepciók hegykaréját a csúcstámadó filozófus-kutatók és az eszmetörténész túrazvezetők egyaránt elkerülték. Noha ezen eszmék alkotói külön-külön mindig nagy becsben álltak a filozófusok körében, és egyik elgondolás sem ismeretlen a bölcselettörténetben, vonulategyüttesüknek nem találni nyomát a filozófiai útikönyvekben. Így hívom ezeket az eszméket: a *tanúsítás filozófiái*.

Előzetesen rögzíthető meghatározás szerint az etikai ítélkezésnek azok az elgondolásai veendőek a tanúsítás-filozófia eszméinek, melyek *a lelkiismeret hangjának betudott ítéletet valamilyen próbatétel révén szerzett bizonyosság aktusaként fogják fel*. Felsorolom, mely szerzőket és elképzeléseket sorolok ide, megadva a gondolatok hozzávetőleges születési idejét, valamint referenciaműveiket is.

Kant: a *lelkiismereti ítélkezés gondolata*, az 1790-es évek eleje [művek: *Theodicaea*-cikk és *Vallás-tanulmány*];

Kierkegaard: a „*hit lovagjáról*” *szóló gondolat*, 1840-es évek eleje [művek: *Vagy-Vagy* és *Félelem és reszketés*];

- Nietzsche: az *ugyanannak örök visszatéréséről* szóló gondolat, 1880-as évek eleje
[művek: *A vidám tudomány és Így szólott Zarathustra*];
- Lukács: az *eszkatologikus önitélet gondolata*, az 1910-es évek második fele
[művek: *Heidelbergi esztétika és Taktika és etika*];
- Heidegger: a „*halálhoz való lét*” gondolata, az 1920-as évek második fele
[művek: *A fenomenológia alapproblémái és Lét és idő*]

Két jellemző rögtön kitűnik a listából. Egyrészt, a felsorolt tanúsítási elgondolások szerzői *nem témaként* veszik a tanúskodás, tanúsítás kérdéskörét. Úgy értem, nem tartalmi (filozófiai) értelemben reflektálnak erre, mint például a holokausz tanú-paradoxonáról gondolkodó Agamben, vagy a filozófia *túlnan*-tanúságán elmélkedő Derrida. A tanúsítás filozófiai abban is mások – és ez a másik jellemző –, hogy *nem nézetet* adnak tudtul. Nem tudatnak egy elképzelést. Hanem: ajánlanak. Egy jól körülhatárolt, szabályozott eljárást kínálnak. Más szóval: nem *gondolataktusok*, hanem *cselekvésaktusok*. Performatív műveletek, melyek egy benső jelzés észleleti tényéből akarnak bizonyosságra szert tenni. Vegyük sorra őket.

Kant az 1790-es évekbe átlépve a kategorikus imperatívuszot a lelkiismereti ítéltetés formális, avagy formai eljárásává formálta át a *Theodicaea*-cikkből, mely benső esküvésre, az igazlelkűség próbatételére épül. Ez olyan önmegítélés, amely a saját üdvösségünk eljátszhatóságának szörnyű háttéré előtt, a magunk által fejünkre vont átok tudatában teszi föl a tanúsítás kérdését. Azt a kérdést, hogy megerősítjük-e hittételünk igazát, hajlandók vagyunk-e azt benső esküvel jóváhagyni, és így önként fejünkre vonni igaz lelkünk elvesztésének kárhozatát.

Kierkegaard-nál a „hit lovagjára” vonatkozó példázat tanúsítási eljárását legjobban előzménye, a *Vagy-vagy* zárszava, a vallási stádium utolsó bekezdése világítja meg. Ez az igazságról való tudatos le-

mondás áldozati súlyával szegezi a hívőnek a kérdést, vajon tényleg fenn akarná-e tartani az Istennel szembeni igazát akkor is, ha egyedül ezen a válaszában múlna a vallás sorsa és az egyház léte. A *Félelem és reszketés*ben a „hit lovagja”, tudjuk, e próbatételi dilemmát még súlyosabb áldozathozatali példázaton keresztül mutatja be, Ábrahámén. Nála a fiának feláldozása és egész etikus lényének megsemmisítése kell, hogy tanúsítsa: mély hite aláveti őt Isten akaratának.

Nietzschénél az örök visszatérés elgondolásában az embernek szintén a „legnagyobb teher”, a „minden eljövendőkért viselt felelősség” súlyát kell elviselni ahhoz, hogy embert felülmúló embernek, azaz bosszúmentesnek és létigenlőnek lássa magát. Nietzsche ezt a próbát az „intellektuális lelkiismeret” hinni-tudása próbatételének tekinti. (A citált fordulatok *A vidám tudományból* és a *Túl jön és rosszon-ból* valók.) Annak próbáját érti rajta: elfogadjuk-e, hogy minden másvilágba vetett reményünk semmis, az ember pedig, még legkiválóbb egyedeiben is, részvétre érdemtelen. Más szóval: úgy vesszük-e, hogy egyfelől a bosszúvágyat keltő és fenntartó örömtelenség elvetése, akár életünkkel együtt is, valamint, másfelől, a legsajátabban örömtelinek a választása: e kettő – egy és ugyanaz a döntés. Nietzschénél ez a paradox próbatétel, a *létnemesítő áldozat* meghozása tesz tanúságot arról, hogy mégis *lehetséges* egy másféle, emberen túli lét, az embert felülmúló emberé.

Lukácsnál szintén főszerepet kap az 1910-es évek közepétől a tanúsítás filozófiája, két módon is. Az eszkatológiai önítélet eljárása előbb, a *Heidelbergi esztétikában* a kanti esküvési modellt követi, amelyet „abszolút etikai tételezésnek” hív: úgy venni tettünket, mintha ez volna az első és utolsó tett a világegyetemben, „mint ha a cselekvésnek közvetlenül az utolsó ítélet előtt kellene végbe mennie”.³⁴ Az 1918–19-es fordulat írásaiban aztán az eszkatológiai önítélkezésnek ezzel szemben már a kierkegaard-i áldozathozatal

³⁴ Lukács György: „Heidelbergi esztétika”, in uő: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, ford. Tandori Dezső, Budapest, Magvető Kiadó, 1975, 263.

a modellje. Itt a *Taktika és etikában*, mint ismert, a büntelenségünk-ről lemondó áldozat meghozatalának valóságossága tesz tanúságot arról, hogy a történelem célja, a földi megváltás, minden szörnyű terhével együtt, szentnek tekintendő.

A lelkiismeretet a *Lét és idő* Heideggere a „választások választásának” és „tanúsításnak” nevezi,³⁵ amely a *Sein zum Tod*éra, a halálhoz való lét elvére épül. Ez is közel áll Kierkegaard-hoz. A lelkiismeret hívása Heidegger szerint éppúgy a bűnösség aprioritásának elfogadására hív fel, ahogy ez Kierkegaard-nál is történik. A lelkiismereti tanúságtétel pedig, amelyet a saját halálhoz való előrefutás tesz személyes döntéssé, éppúgy az etikai általános feladása és a pillanat időtlensége felé mutat, mint Kierkegaard-nál. A heideggeri lelkiismereti eljárás azonban, inverz formában, közel áll Nietzschehez is. A személyes halál, a *soha-többé* súlyával terhelt kérdés Heideggernél is a sajátként választandó, azaz a személyes létre irányul, mint Nietzscheé, akinél ez a kérdés az örök visszatérés, a *mindig-újra* súlyát hordozza.

Ezek a tanúsítás filozófiáját képviselő elgondolások. Kérdés, mi teszi őket *egyetlen* vonulattá; mi teszi őket a filozófiai tanúhegyek együttesévé, annak ellenére, hogy filozófus alkotóik roppant eltérő izmusok fundamentumán alapozták meg filozófiájukat.

E filozófiai elgondolások mindegyike önítéleti-döntési eljárás, és mindben kulcsszerepet játszik egy-egy szakrális eljárás-analógia, mely a határhelyzeti elhatározás megrettentő súlyát adja: az esküvés vagy az áldozathozatal. Mindben *sorskérdésekre ad saját* feleletet egy észleleti *tényen* alapuló, *szakrális eljárás-analógia* révén hozott *döntés*. Elvontabban szemlélve őket öt komponens alkot egységet bennük: a sorstávlát, a sajátnak vallás, a tényadottság, a szakralitás és (Kierkegaard szavával)³⁶ az „egzisztencia-dön-

³⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Budapest, Osiris Kiadó, 1989, 311., 342.

³⁶ Søren Kierkegaard: „Lezáró tudománytalan utóirat a *Filozófiai töredékekhez*”, in uő.: *Kierkegaard írásaiból*, ford. Valaczkai László, Budapest, Gondolat, 1982, 420.

tés”. Ily módon lesz egy *komplex* ítélő eljárás eleme 1. a sorstávlát végtelenjében koncipiált feltétlen (*absolutum*), 2. a személyes válaszként követelt saját (*proprium*), 3. a magunkban detektált, észleleti tény (*factum*), 4. a szentnek tartás valódi voltára reflektáló szakrális analógia (*sacrum*) és végül 5. az „egzisztencia-döntésben” kiütöző etikai elem (*eticum*).

Ezt a komplex eljárást hívtam egykor, *A megfontolás rítusai* című könyvemben (2004) úgy, s ezt a nevet ma is vállalhatónak tartom, hogy *autochton ítélkezés*. A filozófiai megfontolásoknak ezek a modern rítusai azt remélték tanúsítani, hogy van a feltétlennek és a sajátnak, a szentnek és az etikainak olyan *egysége*, melyről egy tényként vehető, lelkiismereti szólítás, benső, intő-hívó hang detektálása képes bizonyosságot adni. Méghozzá olyan módon, hogy a lelkiismereti ítélkezést bárki gyakorolhassa. A tanúsításnak ezek a filozófiai az *emancipatorikus éthosz* gondolatai voltak.

Ma is vallom: grandiózus vállalkozás volt ennek elgondolására *filozófiai* kísérletet tenni. Kivált oly időkben, melyeket Kierkegaard maró gúnnal csak „vigyorgó koroknak”³⁷ csúfolt, amiken a dolgok örök viszonylagosságára cinikusan rátarti, üres általánosságokkal töltekező, valódi hitei felől tudatlan, ezért etikailag igénytelen és manipulálható időket értett. Sajnos ezen idők önelégült vigyora a mi korunk ábrázataról is letörölhetetlen; talán ezért is láttam egykor a tanúsítás-filozófiákban oly vonzó ajánlatokat a bizonyosságszerzésre. A „vigyorgó korok” erkölcsi lapályával szemben, nem tagadom, ma is felemelő látni a filozófiai tanúhegyek masszívumait, még ha a külső-belső kritika, joggal, elég sokat lekoptatott belőlük. Kétes szakadékaik megnyílásáról nem is szólva.

³⁷ Søren Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, ford. Hidas Zoltán, Debrecen, Latin Betűk, 2000, 67.

2.

Lepusztulások

A lelkiismeret mint formális szubjektivitás egyenesen az, hogy készen áll a rosszba való átcsapásba. A magáért való, magáért tudó és határozó magabizonyosság mind a kettőnek, a moralitásnak és a rossznak közös gyökere.
(Hegel)

A geológia azt tanítja, hogy a tanúhegyek lepusztult képződmények. Az idézett filozófiai gondolatok tanúhegyei is azok. Mert: ha föltesz-
szük a kérdést, hogy az imént áttekintett önítéleti művelet-eszmék
szerzői *siker*es projektnek tarthatták-e saját elme-művüket, a válasz
mind az öt esetben elég egyöntetűen és voltaképp elég meghökken-
tően az, hogy *nem*. A nevükkel jegyzett elgondolás egyiküknél sem
maradt meg annak az etikai eljárásnak, aminek ezt kigondolták egy-
koron. Fussunk végig mind az öt eseten.

Kant azt hitte a posztkritikai időszakára ráfordulva, hogy a ben-
ső eskü imperatívusza rá tudja szorítani lelkiismeretünket az igaz-
lelkű tanúságtételre magunk előtt. Ez volt a *Theodicea*-cikk remé-
nye 1791-ben. Pár évre rá azonban Kant már maga vallja be, hogy
nincs az a szigorú önvizsgálat, ahol a lelkiismeretünk szava ne tud-
na hazugnak bizonyulni. Azt is belátja, hogy a lelkiismeret nem le-
het kötelesség, legfeljebb „nyomás alá” helyezhető. Kant a *Minden
dolgok végében* és a *Vallás-tanulmányban* a morál ügyét már ösz-
szeköti az empatikus, liberális, „szertetreméltó” kereszténységbe
vetett reménnyel. Nem véletlenül merül föl benne ekkor tájt egy új
elv, a morális *kettős bíráskodás* eszméje. Itt a lelkiismeret szigorú és
engesztelhetetlen igazságosság-elve mellett feltűnik egy belátóbb,

szeretetteli ítélkezése is. Az előbbi neve Kantnál *Szentlélek*-bíráskodás, utóbbié *Jézus*-bíráskodás.³⁸

Kierkegaard a „hit lovagja” áldozathozatali elvét, amely, mint láthattuk, a vallásit nem engedte megférni az etikaival, alig pár hónappal a *Félelem és reszketés* után már felül is vizsgálja. A *szorongás fogalma* bevezetője már két etikáról beszél: a hatni-tudást preferáló, *valóság elvű* „első etikáról”, mely antik eredetű és hitetlen, valamint, e mellett, a hinni-tudást preferáló, *lehetőség elvű* „második etikáról”, a Krisztus-hitű etikáról. Kierkegaard írásai a közlés és a közhetség mind elevenebb igényével fordulnak e kettős etikán belül a második felé, egészen *A keresztény hit iskolájáig*, ahol már eltűnik az inkognitó. Az etikum *en bloc* feláldozásáról többé nincs szó nála.

Ahogy Kantnál a kettős bíráskodás és Kierkegaard-nál a kettős etika dichotómiája tárul fel igen hamar a tanúságtétel monolit értelme helyén, úgy Nietzsche-nél a kettős akarat dilemmája tűnik fel ugyanígy alig két évvel a visszatérés-gondolat születése után a *Zarathustrában*. A kettős akaratnak nincs köze az úrmorál-szolgamorál kettősséghez, amelyek közt választani semmi nem készlet töprengésre. A kettős akaratnál ellenben annál több. Ennek kettőssége ugyanis *dilemmát* fejez ki: úgy akarja vallani az *Übermensch*-et és a (héraклеitoszi) „szenvtelenség filozófiáját” egyfelől, hogy az (empedoklészi) „minden élő egy” részvétvallását, emberi hitét, másfelől, szintén vallani akarja. Ez a megoldhatatlan etikai dichotómia lesz az, amely Nietzsche-ben, aki épp ekkortól, 1883-tól kezdi magát „Antikrisztusnak” nevezni, végül felszámolja a visszatérés-gondolat belső küzdelmét és tanúságtételét. Utolsó műveiben ez az önkép és hasadás, elmélyítve az alig leplezett vallásalapítói aspirációtól, az önvizsgálati „nagy próbát” egyre inkább elbillenti a „nagy politika” és

³⁸ Vö. Immanuel Kant: „Vallás a pusztán és határain belül”, in uő: *Vallás a pusztán és határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat Kiadó, 1980, 276-277, 284-285. Bővebb elemzését lásd Hévízi Ottó: *Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest, Kalligram, 2015, 296. skk.

a „nagy háború” militáns eszméje felé. A magán is túlnevetni képes táncosból rövid úton hadfi lesz, átokszórások és hadüzenetek harcosa. Az a „hangtalan hang”, amely a *Zarathustrában* („A legcsöndesebb óra”) még a „legsajátabbról és legszemélyesebből”³⁹ tett tanúságot, végül belevész ebbe a csatazajba.

Ez a feltűnően hamar bekövetkező elfordulás a lelkiismeret próbatételi gondolatától Lukácsnál és Heideggernél közismert „fordulatukat” is érinti, így esetükről bővebben szólnék.

Lukács 1915-ben már ismeri Kierkegaard első és második etika közti megkülönböztetését. A *Dosztojevszkij-jegyzetekben* mindkettőt vizsgálja, igénybe is veszi őket saját kérdései kifejezéséhez. Ez ekkor, 1915 körül még valóban dilemma Lukácsban. Aztán az 1919-es fordulatkor dönt, és a lehetőség-elvű, második etikát választja az elsővel szemben. De rövidesen ezt is feláldozza a világmegváltás történelmi céljának oltárán. Ezt 1921-ben Balázs Bélával mondatja ki kettejükéről: hogy „legetikusabb tettük” az lesz, ha *magát az etikát* áldozzák fel a bolsevik mozgalomért, azt a kierkegaard-i etikát, amely odavitte őket.⁴⁰ Lukácsnál tehát fordítva történt, mint ifjúkora mesterénél, Kierkegaard-nál. Nála, láttuk, az *etika-nullpont* helyén csakhamar nem is egy, hanem mindjárt *két etikát* találunk. Lukács ellenben nem növeli, hanem egyre csak csökkenti számukat, úgy szólván az etika kárhozatos lenullázásig.

Egy vérbeli etikusnál azonban, akivé lenni a sors Lukácsot is szánta *eredetileg*, etika sohasem vész el, csak átalakul. Lukács etikája ugyanis az 1920-as évektől nem annyira feláldozottnak mondható, mint inkább skizoidnak. A bolsevizmus és a párt melletti elköte-

³⁹ A fordulat – az eredetiben „mein *proprium* und *ipsissimum* – Nietzschétől való. Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, ford. Romhányi Török József, Budapest, Holnap Kiadó, 1997. 300.

⁴⁰ „[A]z individuális etika (Kierkegaard), eddig[i] fejlődési vonalunk, vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, amely ezt az individuális etikát kizárja.” És a konklúzió: „Ha mi lemondunk etikánkról, ez lesz a 'legetikusabb' cselekedetünk”. Balázs Béla: *Napló II.*, Budapest, Magvető Kiadó, 1982, 475.

leződés – azaz a valódi, áldozathozatal fedezetű, etikai tett – megtörténte után Lukács etikája rövid- és középtávra szóló érvénnyel *passzív* és időnként érzéketlenné is vált. Jobbára kimerült a párt szolgálatában. A lukácsi etika csak hosszú távra, az eszkatologikus történelmi végcélra nézve tartott fenn rendeltetést a maga számára: az immanens, nembeli megváltásra való *főlkészítést*. A fiatal Lukács ezt így hívta: a lélek homogenizálása, egyneművé tétele, hogy üdvre kész legyen. Már a *Történelem és osztálytudat*ban is ez az *aktív*, előlegző, előkészítő szerepvízió avatta a pártélet látomását a leendő megváltottságnak szinte a dosztojevszkiji „eleven életet” idéző ígéretévé. Az üdvre előkészítő etikai rendeltetést célozta a későbbi katarzis- és partizán-elmélete is. De mindaz, ami nem az üdv jegyében állt, etikailag egyszer s mindenkorra semmis lett Lukács előtt.

Ez tette Lukács etikáját szerintem mélyen skizoiddá. Lukácsnak elsődlegesen kétségkívül *etikai* szemhatárt jelentett a történelmi megváltás távlata. Lukács alapvetően etikus alkatú gondolkodó volt. 1919-es fordulatával a majdani („most” még lehetetlen) megváltás etikai horizontjáról immár múltként nézett vissza az egész megváltandó történelemre. Úgy nézte egy etikai jövő felől a jelenben történő múltat, hogy ezzel a megváltó, „épületes” jövővel szemben egy bármikor is másfelé tartó jelenidőnek – Kierkegaard fordulatával (*Vagy-vagy*, vallási stádium) – *soha nem lehetett igaza*. Hírhedt fordulatával: a legrosszabb szocializmus számára nem politikailag, hanem etikoteológiai értelemben volt *jobb* minden kapitalizmusnál.⁴¹ Ám hogy Lukács így, mindig a jövő felől láthassa a jelenben történő múltat, olykor sajnos az etikus látást, magát az etikus szemet is meg tudta vakítani magában.

Külső nyilatkozataiban Lukács végig kitartott a döntése mellett. A bensőkben talán nem. Élete végén Vajda Mihály előtt *gescheiterte Existenz*nek mondta magát. Másik tanítványa, Fehér Ferenc a tönk-

⁴¹ Erről lásd *Az immanencia kegyelemtana. Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról* című előadásomat (2010).

remenésnek ezzel az önítéletével egybehangzóan mondja ki: az, hogy Lukács nem tudta megírni fő művét, a Nagy Etikát, „talán a legmélyebb kritikája egy életnek”.⁴²

S most nézzük Heideggert. A *Sein zum Tode* által adandó Saját a *Lét és idő* után már nem egyéni életpróba révén adatik. Ahogy a Saját (*eigen*) a 30-as évekre fordulva a „küldetési sors” történelmi távlatában *értékelődik fel*, a lét Sajátjába betörő Eseményként (*Er-eignis*), úgy *értékelődik alá* az egyéni ember „saját magára irányuló mániájaként (*eigen-sucht*)”.⁴³ A *német egyetlen önmegnyilatkozása* már az *energeia*, a „működésben-lét”⁴⁴ közös és harcossá válását nemcsak a teória elé, hanem minden egyéni lehetőség-döntés, a „lelkiismereti bizonyosság” elé is helyezi. E bizonyosságról (*Gewissenhaftigkeit*) pedig Heidegger *Schelling-tanulmánya* azt írja, hogy „Isten jelenléte alapján” munkál.⁴⁵ Istenén, akiről ekkor már azt tartja, hogy a léttörténeti sorsunktól megvonta magát.

Ekkortól Heidegger már nem a lelkiismeret primátusában és nem is a személy birtokolta döntési szabadságban, hanem történeti emberben, létkezetben gondolkodik. Pregnáns változás, hogy míg a *Lét és idő* a szabadságot a „választások választása” révén az egyén tulajdonává tette, ekkortól ez fordítva lesz. A történeti létigazság adta szabadság az, ami az embert „birtokolja”.⁴⁶ És míg eddig a diktum úgy szólt, hogy „legsajátabb létünk felett *sohasem* rendelkezünk hatalommal”, a rektori beszéd már az „igazi akarat” és a „legmaga-

⁴² Vajda Mihály: *Tükörben*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2001, 8; „Az »iskolamester«. Interjú Fehér Ferencsel”, in Kardos András: *Kritikus apák*, Debrecen, Alföld Alapítvány, 2008, 146.

⁴³ Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins Kiadó, 1993, 293.

⁴⁴ Martin Heidegger: „A német egyetlen önmegnyilatkozása”, in uő: *Az idő fogalma. A német egyetlen önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, ford. Fehér M. István, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1992, 65.

⁴⁵ Martin Heidegger: *Schelling értekezése*, 329.

⁴⁶ Martin Heidegger: „Az igazság lényegéről”. Ford. Pongrácz Tibor. In Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 184.

sabb rendű szabadság” megnyilvánulásának veszi, ha „önmagunknak adunk törvényt”, és ha a „nép a saját sorsát alakítja”.⁴⁷

A fordulat Heideggere *szentnek* tart minden léttörténet-kezdetet, de mind kevésbé hisz az Isten-jelenlélet tanúsító „lelkiismereti bizonyosság” hívó-intő hangjában. Derrida világít rá a *Hit és tudás*ban, hogy milyen távolra jut Heidegger Karl Löwith-hez írt, 1921-es levelének „'keresztény teológus' vagyok” önvallomásától az az 1953-as diktum, amely szerint viszont: „A hívésnek semmi helye a gondolkodásban”. Ezen eltávolodás során Heideggernek szükségképp érintenie kellett azt a pontot, ahol a *szentnek-vallottság* és a *lelkiismeret-hívés* konfliktusba jut. Ezt a fontos ütközőpontot, a heideggeri *dichotóm tanúsítás* kulcskérdését, szintén Derrida ragadja meg a következő kérdéssel: „hogyan és miért képes Heidegger egyszerre állítani a 'vallásos' egyik lehetőségét, amelynek sematikusan megidéztük a jeleit (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige* stb.) és ugyanolyan energikusan visszautasítani a 'hívést' vagy a 'hítet' (Glaube).”⁴⁸

⁴⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*, 330.; uő: *A német egyetem*, 68, 69.

⁴⁸ Jacques Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása*, ford. Boros János, Orbán Jolán, Pécs, Brambauer Kiadó, 2006, 96.

3.

Elágazások és szakadékok

Mindkét oldalon a frivolitás veszélye. Minden egyoldalúság frivol, minden középút triviális; minden *coincidentia oppositorum* könnyelmű. Az ellentétek egységéről van szó: áldozatról, mely nem elvesztés; tudatosságról, mely mit sem tud; vakságról, mely látja az utat.

(Lukács)

Bizonyítékokból ennél kevesebb is elég lenne, hogy igazolva láthassuk: Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Lukács, Heidegger mind *elvesztettek* valamit tanúsítás-filozófiájukból vagy annak általa. Ki a hithű eljárás unicitásáról és univerzalitásáról vallott meggyőződését veszítette el benne (Kant); ki az elvet is a maga közvetlenségében (Kierkegaard); ki az ironikus-önironikus, levegős távlatot hozzá (Nietzsche); ki tálentuma egykor ezen fundált legjavát (Lukács); ki a „lelkiismereti bizonyosság” hatni-tudásába, azaz valóságosságába vetett hitét (Heidegger).

Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Lukács mind alkotói voltak a tanúsító lelkiismeret filozófiájának, majd elszenvedői lettek a meghasonlásnak. Ennek szakadékát (Kierkegaard nyomán) az első és második etika közti különbségnek hívtam a *Próbakövek* című könyvemben, és megjelenését az etikai differencia kiütkezésének neveztem. Ugyanez a történet áll Heideggerre is, habár a szembesülés nála csak némileg később, az 1930-as évek közepétől (*Schelling-tanulmány*) veszi kezdetét. Mindenesetre a *szent* érvény-teljességének és a *hívés* érvény-hiányának „egyszerre állítása” – amely a *kettős vallottság*

problémájának is hívható – éppúgy megnyitotta az első és a második etika közti, „etiko-vallási”⁴⁹ szakadékot nála is, miként az megnyílt Kantnál, Kierkegaard-nál, Nietzsche-nél és Lukácsnál.

A lelkiismeret tanúsítás-filozófiai elgondolásaiban rendre a kétséges *érvény* szellemképe ütközik ki *kettős bírászkodás, kettős etika, kettős akarat, kettős szubsztancialitás, kettős vallottság* formájában. Mondhatni: a hosszú XIX. századnak nem volt filozófiai tanúhegye, amelyen belül ne tárult volna föl a kettőzödtőség szakadéka. Ha pedig ezt a kettős látásként kiütköző meghasonlást is belefoglaljuk a róluk alkotott összképbe, azt mondhatjuk a fiatal Lukács *ironia*-formuláját⁵⁰ parafrázálva, hogy alighanem a tanúsítás filozófiai voltak az „Isten nélküli korok” utolsó, immár ironikus, filozófiai kísérletei a „negatív misztikára” – kísérletek megteremteni az *absolutum* és *proprium, sanctum* és *etikum* *faktuális* egységét.

E meghasonlásokat döntően és lényegében nem *külső* körülmények, eszmei hatások, történelmi események okozták, még ha ezek motiváló ereje, *katalizátor* szerepe (mint később látni fogjuk) nagyon is szükséges volt, hogy a szakadékok kiütközzenek. De akkor vajon a tanúsítás-filozófiai ajánlatokban milyen *belső* okokból állt be meghasonlás? És miért ilyen hamar, alig pár hónap vagy pár év alatt? Továbbá: vajon, látván a meghasadást, miért hátráltak el ez elől a szellemkép elől mindannyian, anélkül, hogy teoretikusan szembesülni akartak volna az etikai kettőzöttséggel, az *ironia* „kettős látásával”? Van-e valószínűsíthető magyarázat „párhuzamos életrajzokra”: hogy e különös lefolyású meghasonlás miért lett mindjárt *közös története*, „akaratlan s észrevétlen memoárja”⁵¹

⁴⁹ Az „ethisch-religiös” Kierkegaard-tól származó, majd Lukács 1911-es levelében is feltűnő kifejezés, bővebben lásd Hévízi: *Próbakövek*, 269, 277.

⁵⁰ „A költő ironiája az Isten nélküli korok negatív misztikája”. Lukács György: *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek*. Ford. Tandori Dezső, Mesterházi Miklós. Budapest, Gond-Cura Alapítvány Kiadó, 2009, 91.

⁵¹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, ford. Tatár György, Budapest, Ikon Kiadó, 1995, 13.

Van-e elfogadható narratíva annak miért-jeire, hogy az etikai meg hasonlás árnya előbb elfordít öt jeles filozófust a saját bizonyosságot ígérő lelkiismeret-felfogásától, majd elfordítja őket önnön elfordulásuktól is, attól, hogy teoretikusként szembesüljenek saját meg hasonlásuk eseményével? Vajon ezek a filozófusok a lelkiismeret hangjával milyen reményt tettek beszédessé a tanúság hegyén, hogy aztán a meghasonlás szakadékanál mégis elnémuljanak, hallván az irónia kettős hangzatát?

Mind volt annyira öntörvényű gondolkodó, hogy biztosra vehes sük: éppúgy benső okok miatt kísértette meg őket egy tanúságtétel elvű filozófia hite, mint ahogy benső okokból távolodtak el attól, és jutottak el hamar a lelkiismereti tanúbizonyosság *egyértelműség-ígére tével* szembeni *kétlelkűségig*, a meghasonlásig, amikor maguk voltak kénytelen beleütközni a tanúsítás-filozófia határába.

Ez a megütköztető határpont csak az lehetett, hogy megsejtették: más a tanúságtétel, és más az, ami mellette vagy helyette feltárul, megmutatkozik. Hogy más a *tanúsítás*, és más a *kiütközés*. A tanúsítás-filozófiák szerzői többségében hamar megérlelődő kudarctudat vagy elégedetlenség a tanúsítás és a kiütközés közti szakadék láttán jelenhetett meg.

Érvényükben feddhetetlen filozófiai képződményekként a formális etikák egykori lelkiismereti tanúhegy-masszívumainak *eszmétörténete* lezárult, még ha maguk módján és a maguk idején kimagasló eszmeformát képviseltek is. De a szakadékos mélyükbe vezető *problématörténet* útja még biztos nem tárta föl rejtett és fölöttébb meggondolkodtató ösvényeit. Az is biztos, hogy a tanúsítási filozófiák rítus-magaslatai – ha már nem a lelkiismeretre épült, egykor úgyszólván tökéletesnek hitt erkölcsfilozófiai ajánlat emelkedettsége, hanem épp a szakadékos problématörténetük felől közelítjük őket – nem afféle lelkesült *epoptokra* várnak, mint én voltam valamikor. Hanem: alászállásokban és memoárokban jártas, kívül-belül jóval kritikusabb utazókra.

4. Alászállás

És ismét messzi gondolatokba, messzi földekbe merült Zarathustra, meg afféle hallgatásba, amely kitér saját szívünk elől is, és nincs reá tanú.

(Nietzsche)

Ideje bevallanom: volt egy történet, mely az etikai tanúságtétel és annak valódi fedezete, „életértéke” közti szakadékon gondolkodva végig fejemben járt. Egy szörnyű, megrázó történet: a Nussbaum-eset. Erre Pongrácz Tibor barátom hívta föl a figyelmemet. A történetekről szóló beszámoló elé, amit emailben küldött át, Tibor írt pár sort is. „Az alábbi idézet az akkor 17 éves Nussbaum László visszaemlékezéséből való. Az öccse 15 éves volt. Nehéz napirendre térni fölötte. Egyáltalán: ez még az etika felségterületéhez tartozik?” A visszaemlékezés, amelybe most alászállunk, így szól.⁵²

Auschwitz legnagyobb szelekciója 1944 októberében volt. Akkor tartotta Mengele a legnagyobb szelekciót, és küldte gázkamrába az öcsémet. Ezzel kapcsolatban van egy külön kis történet. Mikor kiszelektálták, elvitték, bezárták egy barakkba, és több napon át őrizték őket, mert a krematórium foglalt volt. Az őrzést tulajdonképpen foglyok csinálták, de el kellett számoljanak az SS-eknek. Véletlenül ismertem az egyik ilyen felügyelőt, és kértem, hogy az öcsémet nem lehetne-e kiengedni. Végül már majdnem elmentem onnan, s utánam kiált, hogy „Küldjél ide hozzám valakit, egy gyereket, egy üzenettel,

⁵² <http://www.centropa.org/node/84451>

s én kiengedem a testvéredet”. S akkor szóltam valakinek, egy nايabb kisgyerekeknek, aki el is ment. Nem kellett meggyőzni, egyszerűen mondtam: „Légy szíves, vidd el ezt a papírt” – mert sikerült papírt szereznem. Amikor már majdnem odaért, utánaugrottam, le-döntöttem a földre. (...)

Onnan engem elvittek munkatáborba Németországba, ezt a gyereket máshova, és érdekes, hogy felszabaduláskor Buchenwaldban találkoztam ezzel a fiúval. Megöleltem. Rám néz és azt mondja: „Te bolond vagy! Te engem megkértél valamire, s utána rám ugrasz és ledöntesz. És most nem csinálok semmit, és ölbe veszel, hát mit örvendsz úgy nekem?” Soha nem értette meg, hogy mért örvendtem neki, nem mondtam meg. Bennem ez egy nagyon erős nyomot hagyott. Nem volt erőm őt beküldeni a testvéremért. Arra gondoltam, hogy éreztem volna magam, hogyha kicserélem, s a következő szelekciónál mégis elviszik a testvéremet. Úgyhogy számomra egy bol-dog pillanat volt, hogy megláttam, hogy túlélte.

Valóban nehéz napirendre térni a történet fölött. Már mint vissza-térni a konferencia napirendjéhez, amely a tanúsításról szól.⁵³ Még akkor is nehéz, ha a Nussbaum-eset bizonyos értelemben éppen a tanúsítás *határát* mutatja föl. Azt, hogy más a tanúsítás, és más az, aminek bizonyul.

A fiatal Nussbaum László 1944-ben Auschwitzban a két évvel fiatalabb öccse iránti feltétlen szeretetét, felelősségtudatát próbálta meg teljes szívvel tanúsítani. Meg akarta menteni őt. Ez a tanúsító akarat vonhatta magába mindazt, amit lelkiismereten érthetett. Az ő 15 éves öccse a gondjaira lett bízva, és neki minden áron meg kell

⁵³ A jelen szöveg bizonyos részei – köztük ez is – elhangzottak a „tanúsítás” fogalmáról szervezett konferencián, amelyet a Debreceni Egyetem Filozófiai Intézete és az MTA Filozófiai Intézetének Hermeneutikai munkacsoportja rendezett 2016. október 27-én és 28-án Debrecenben.

mentenie őt. Alighanem minden bizonyosságának ez a tanúságtétel volt a fókusza. Így hát kétségbeesésében alkalmat ragad meg, terveket sző, balekot szemel ki, előkészületeket tesz. De nyilván kezdettől átfut rajta a bajsejtemen árnya, hogy ezzel mégiscsak egy „naivabb kisgyerek” jóhiszeműségét használja ki. Ám amíg a testvéri szeretet tanúságtételi hangja szól benne – a mentőakció tervezéséé, a kiszemelésé, a rábeszélésé, az útnak indításáé –, addig ez az árny elűzhető. Egészen addig, mikor is a már útnak indult kisgyerek után veti magát, és visszatartja a helyettes áldozattól.

Azért nehéz napirendre térni a Nussbaum-eset fölött, mert nehéz a mélyébe alászállni. Vajon mi történt meg az utolsó pillanatban megtett, ösztönös utána ugrással? Abban ugyanis, hogy ez a tett csak ösztönösen következhetett be, biztos vagyok. Még akkor is, ha a visszaemlékezés ezt, alig hihetően, ellenkezőleg állítja be később. Mérlegelést mutat, benső igazolást, kalkulációt. Mondván: mi lesz, ha a csere után újra elviszik az öccsét, így az érte hozott áldozat hasztalan lesz, és még egy halál is terhelné fogja a lelkiismeretét.

Hadd vegyem biztosra, hogy akkor és ott, a 17 éves Nussbaum Lászlóban nem efféle kalkuláció érte meg a döntést, hogy hirtelen mégis utána vesse magát a kisgyereknek, akivel a testvérét kiváltotta volna. Nem hiszem, hogy életesélyek és bűnbeesések kalkulációja működött volna benne ott, a félelem és kétségbeesés ködében. Valószínűbbnek tartom, hogy Pascallal szólva a „indokló ész” opciói utólag lettek kikölcsonözve a „szív” akkor és ott még fájoán hallgatag „érvének”. A szívnek ez a hallgatag érve dönthetett abban, hogy a testvért mentő tanúságtétel megszakított. Egy hallgatag érve, amelyre akkor és ott, abban szívben *nem volt és nem lehetett tanú*.

„Nem volt erőm őt beküldeni a testvéremért.” Ebből a vallomásból nem nehéz kihallani a fájdalom és az önvád szavát. Szörnyű terhet kellett viselniük azoknak a csontig soványodott vállaknak, hogy a tanúságtétel-vesztés súlyát elviseljék. Annak a terhét, hogy egy 17 éves fiú az őt majdnem gyilkossá tevő tanúság megszakítása

miatti önvádját végül megtörje magában, és ennek hitelesítőjéül az „indokló észhez” folyamodjon.

A tanúság-megtörés erőhiánynak, negatívumnak magyaráz később valamit, ami nem hiány volt. Ellenkezőleg. Mert arra a kérdésre, hogy mi lehetett a „szív” ama hallgató, de döntő impulzusa, ami akkor és ott a váltig akart tanúságtétel ellenében erősebbnek bizonyult benne, csak ezt felelhetem: valakinek *az élete azt mutatta meg*, hogy legjobb meggyőződése és leghevesebb akarata ellenére sem tudta megtenni azt, ami őt is gyilkossá tette volna. Ha a sors akarata volt, hogy valaki ne tudjon ilyennek bizonyulni, minden szeretete és lelkiismeretességét tanúsító akarata ellenére sem, ez azt jelenti, hogy van akarat, amelyen megtöretik a tanúságtételé is, értsd: *nincs olyan tanúsítás, amely egy élet végső bizonyossága lenne.*

Ennyit alászállásként. A Nussbaum-eset azt mutatja, hogy *más az igazolás, más a tanúsítás és más a kiütközés.* Ez utóbbi, a kiütközés az a feltárulás, avagy megmutatkozás, ha valami olyannak léte vagy semmije ismerszik fel – például rólunk is – önmagunk előtt, ami akaratunktól és várakozásunktól mélyen idegen.

Az igazolás érveken fordul meg; így a ráció és az etika általános nyelvén kell szólania. A tanúsítás csak egyetlen hangra, egyetlen jelzésre figyel: a legbenső intésre. Velük ellentétben a kiütközés néma. Valami hallgatagon fordul meg, aminek az ereje csak megmutatkozik. Néma, mert az, ami akkor és ott döntőnek bizonyul általa, hallgatásból van, „amely kitér saját szívünk elől, és nincs reá tanú”.

5.

Szurdokfalak között

Voltaképp nem vagyok vallásos egyéniség, csupán jól fölépített és tökéletesen kifejezett lehetősége vagyok annak.
(Kierkegaard)

A lelkiismeret filozófiai „operacionalizálása” folytán kiütköző dilemmákban, mint mondtam a felidézett példák nyomán, az etikai differencia – az első és a második etikai közti különbség – ismerhető fel. Ezért, ha csak pár mondatban is, de muszáj vázolnom, hogy mit jelent az első és a második etika platformja közti szakadék, amit könyvemben (*Próbakövek*) Deleuze frázisát átvéve és némileg átértelmezve *etikai differenciának* neveztem.

A *szorongás fogalma* Kierkegaard-ja számára az első etika nemkeresztény alapú etikát jelent, a második viszont keresztény alapú etikát, nem titkoltan a sajátját. A két etika határa: a bűn elfogadása. Bűnünket mindenek előtt és minden érven túl elfogadni, azaz a második etika platformját vállalni annyi, mint elfogadni isten és ember (világ) összemérhetetlenségét. A *Dosztojevszkij-jegyzetek* Lukácsa, aki jegyzetei jó részét e distinkcióra építette, a kierkegaard-i különbségtételt immár történetileg értelmezve, a *mindenkori jelen világi realitásának* elkötelezett etikát nevezi elsőnek, és a *jövő idejű, nem evilági lehetőségnek* elkötelezett etikát hívja másodiknak.

Ez két összemérhetetlen – kiegyezésre nem bírható – platform. Hiszen gyökeresen más a létünk beteljesedés-képességét mindig és mindenkor, eredendően *magunkénak* hinni és *magunkon* belül tudni (szubszisztencia), vagy, ellenkezőleg, *más által adotttnak* – más-tól előállottnak (*ek-szisztencia*) – hinni. Első etikán eredendő ön-

lényegűségünk hite értendő, második etikán eredendő máslényegűségünké.

A kierkegaard-i és lukácsi distinkciónak, a két etika differenciájának nyilvánvalóan sok köze van az *actualitas* (*energeia*: megvalósulás) és a *possibilitas* (*dünamisz*: lehetővé válás) közti, ismert arisztotelészi megkülönböztetéshez. Semmi köze ellenben a weberi érzületetika kontra felelősségetika különbséghez. Ez utóbbi a tett melletti választás instanciái szempontjából tesz különbséget és rangsort deontologizmusok és konzekvencializmusok, azaz norma elvű és hatás elvű etikák között. Ez a weberi distinkció *morális differenciát* fejez ki. Mérlegelése választásunk helyességének megítéléshez tartozik, ami cselekedeti felelősségünk kérdése.

Azonban, s itt mélyen igaza van Kierkegaard-nak csakúgy, mint Heideggernek, van eredendőbb a morális választásnál és a morális differenciánál. Ez pedig magáért az etikumért viselt felelősségünk kérdése, az etikum lehetőségéé. Az első és a második etika különbsége, az *etikai differencia* az eredendő mivoltunkért viselt „képesség-felelősség” (Lionel Hart) hatálya alá tartozik. A „képesség-felelősség” fogalmán itt nem jogi értelmű beszámíthatóság értendő. Hanem az, hogy eredendő mivoltunk szerint – ontológiai és teológiai értelemben – mire tartjuk magunkat „képesítve”. Ez döntés abban, hogy mi az eredendő, lényegi „birtokunk” (*ouszia*); mi az, amire eredendően képesek vagyunk.

Kierkegaard-nál az etikai és vallási közti döntés abban áll, hogy a platóni visszaemlékezés-tant valljuk-e vagy pedig az istentől adott „isméltét”, aki előtt semmi sem lehetetlen. Az első esetben (első etika) a látenszen végig bennünk rejlő „birtokunkat” szerezzük vissza a visszaemlékezéssel. Eredendően *magunké vagyunk* tehát; végső soron tőlünk függ létünk beteljesedése is. Másik esetben (második etika) viszont már létünk is mástól kapott adomány, egzisztencia (*ex alio sistens*: mástól állt elő), mondhatni: lényeg-birtokunk *mástól való*. Eredendően *nem magunké vagyunk* tehát, hanem Istené; az ő kegyelmétől függ a beteljesedés.

Miért etikai kérdés ebben dönteni: hogy teljességünk adomány-e vagy a mi birtokunk? Láttuk, Kierkegaard azt mondja ki az első etikáról az *anamnészis*-analógiával, hogy az embernek elég volna csak visszaemlékeznie tudása teljességéhez. Mármost, ha az ember teljes volt a múltban, úgy képes csak magától teljessé válni a jövőben is. Az első etika így azon az alapon áll, hogy az ember képes önmagából a lét teljességét elérni, a második, Krisztus-hitű etika azon, hogy az ember nem képes erre. Ha létünk isteni adomány, úgy annak teljessége is az.

Minden további nélkül nyilvánvaló, hogy más az egyik (első) etika felelősségével tekinteni magunkra és élni az életet, mint a másikéval (másodikéval). Ha ebben döntünk ugyanis, úgy ezzel kimondjuk egyszersmind, hogy kinek tartozunk legteljesebben felelősséggel. Kétségtelen, hogy ennek kimondása minden etika legalapvetőbb *válasza*; ez az, amit tanúsítani hisz és remél. De az is kétségtelen, hogy a dilemmára adott válasz a dilemmaként való kiütközés *kérdését* követeli meg, és, meglehet, ezt fogja megkövetelni újra és újra.

Úgy tűnik, hogy amikor a lelkiismeret tanúsítás-filozófiai elgondolásainál rendre a kétséges érvény szellemképe ütközött ki kettős bíráskodás, kettős etika, kettős akarat, kettős szubsztancialitás, kettős vallottság gyanánt, akkor az etikai differencia *dilemmája* villant fel Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Lukács, illetve Heidegger előtt. Annak dilemmája, hogy voltaképp ki vagy mi az, akinek vagy aminek *legteljesebben* tartozunk felelősséggel. Erre a kérdésre valamennyiüknek volt előzetes válasza, amelyet készek voltak tanúsítani, a tanúsítványt pedig megingathatatlan bizonyosságként elismerni maguk előtt. A dilemmatikus kérdés hirtelen felvillanása épp ezt az elismerést, a *közvetlenül a valóságról tanúskodó bizonyosság hitét* vonta kétes színbe.

6.

Kilátó egy idegen magaslaton

[A] lelkiismeret mentes minden tartalomtól általában; feloldja magát minden meghatározott kötelesség alól, mely törvény számba akar menni; az önmagában való bizonyosság erejében bírja az abszolút autarkianak azt a fenségét, hogy kössön és oldjon.

(Hegel)

A lelkiismeret tanúsítás alapú bizonyosságától *idegen* magaslat persze nem más, mint Hegel filozófiája. Ő már csak azért sem megkerülhető témánk szempontjából, mert az első és a második etika problémáját, illetve dilemmáját jegyző mindkét filozófus, Kierkegaard és Lukács közvetlenül a hegeli filozófiával szemben, azzal megütközve artikulálta az etikai differenciát.

A hegeli ősmasszívum így két szempontból is érintett a lelkiismeret tanúhegyei és lepusztulásai témájában. Egyrészt azért, mert a lelkiismeret filozófiai megdicsőítésére tett, filozófiai kísérletnek, mely akkor még csak Kant, illetve korábbi változatában, Szókratész filozófiájában volt ismert, Hegel volt az első kritikusa. Másrészt, mert a tanúsítás-filozófiai vonulat képviselői (közvetlenül Kierkegaard és Lukács, közvetetten Nietzsche és Heidegger) egyúttal Hegel-kritikaként munkálták ki elgondolásukat.

Hadd kezdjem az előbbivel: Hegelnek a kanti lelkiismeret-fogalmat érintő kritikájával. Ez a kritika, mely *A szellem fenomenológiája* és *A jogfilozófia alapvonalai* vonatkozó részeiben olvasható, egy ritka és igen különös hermeneutikai szituációval szembesít bennünket. Ritka és különös eset, hogy miközben egy filozófus nekiesik kikapál-

ni egy másik gondolkodó gyomosnak talált teóriáját, képtelen meglátni, hogy álláspont-egyelés közben a bírált filozófiai televénynek épp legértékesebb, legnemesebb kérdés-sarjadékain tapos. Mert hogy: Hegel ugyan joggal szólta le Kant lelkiismeret-teóriáját, csak ezen sajnos nem látszik, hogy megütötte volna fülét Kant igazi kérdése, *a választás és a döntés*, mely aztán a tanúsítás filozófusainál, beleértve a kései Kantot, éppenséggel felfogásuk mély dilemmájává lett. Erről később. Most csak a fő pontokra koncentrálni idézem fel a hegeli kritikát, annak is előbb az *értő*, majd a kissé *értetlen* oldalát.

Hegel utolérhetetlen világossággal látta át a kategorikus imperatívuszba oltott lelkiismeret egész küldetésének reménytelenségét és kudarcát, mely jó ideig azzal kecsegtette Kantot, hogy általa feltétlen bizonyosságra lehet szert tennünk. Hegel jól látta: *nem lehet*. Hegel igazát jottányit sem csorbítja, hogy a kategorikus imperatívusz kritikája nála a teória legkorábbi koncepcióját veszi össze az alá, melyet Kant az *Alapvetésben* (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*) rögzít. Ezt az önellentmondás-feltárára „beállított” (logocentrikus) koncepciót, mint másutt részletesebben elemeztem (*A megfontolás rítusai*), Kant az 1790-es évekre írja felül, ráébredve, hogy önfélreértése erősen félrevitte teóriája argumentumait annak igazi céljához és jellegéhez képest.

Ennek ellenére, Hegelnek igaza volt: a kanti lelkiismeret, citálva a híres kitételeket, nem más, mint „istentisztelet önmagában”, és fölöttébb kétséges az olyan „morális zsenialitás, amely közvetlen tudásának belső hangját isteni hangnak tudja”, mint ahogy kétséges annak a bizonyosságnak az értéke is, amely csak az önmagába „alászálló” szubjektum végtelenül „formális bizonyossága” lehet.⁵⁴

Hegel nem próbatételi tanúsítás-eljárást látott Kant lelkiismeret-teóriájában. (Aki ezt a Kantot igazán értette, a *Vagy-vagy* Kierkegaard-ja volt, Hegel nagy ellenfele.) A kategorikus imperatívuszban Hegel nem Kant saját célzatát értette meg annak önfélreértéséhez

⁵⁴ Előbbit lásd: *A szellem fenomenológiája* 335., az utóbbit: *A jogfilozófia alapvonalai* 153.

képest jobban, ellenkezőleg. Csak a nagy filozófusokra jellemző *csőlátással* volt vak Kant céljára és a kategorikus imperatívusz önítéleti, próbatételi eljárására. Ám utolérhetetlen *éleslátással* vette észre a kanti teóriában kételyre valóban okot adó mozzanatot. Azt, amit lappangó kételyként aztán Kant maga is megszenvedett a „kettős bíraskodás” árnyával viaskodva.

Mit jelent ez pontosan? Az, amit Hegel mindenki másnál világosabban megértett a lelkiismeret kanti elvének kétségéből, az nem más, mint a lelkiismerettől remélt bizonyosságunk ingatagsága és üressége, amelyet a közvetlenség látszata elfed előttünk. A lelkiismeret Hegel szemében a „moralitásnak és a rossznak közös gyökere”.⁵⁵ Nem bizonyul sem biztosítéknak a feltétlen bizonyosság meglétére, sem iránytűnek az erkölcsi jóhoz. Miért? Mert épp úgy mutathat a jó égtája, mint a rossz pólusa felé; és attól sem fog megóvni senkit, hogy széplélek legyen vagy gonosztevő. Nem stilizálható isteni hanggá, nem emelhető feltétlen érvényűvé. Hegel úgy látta meg a kanti lelkiismeret-teória grandiózus hegytömbjében a kétségekre valóban okot adó *szakadékot*, hogy annak egészében – egész magaslatában – eszébe sem jutott *tanúhegyet* látni.

E hegeli magaslatra felkapaszkodva és azon körbetekintve – mely bár nem tartozik a tanúhegyek közé, viszont kiváló kilátópontot ad azok karéjából az elsőre, Kant teóriájára – rögtön felvetődik, hogy Hegel saját morál-teóriája masszívumát mi óvta meg a másoknál láttott szakadékosságtól. Továbbá az is, hogy mitől lett Hegel morálkritikai alapállása olyanná mások (Kierkegaard és Lukács) szemében, hogy Hegel igazát nem tudták elfogadni ugyan, de eltekinteni sem tudtak annak igazságától?

Kierkegaard felismeri az első és a második etika szakadékát; az első etika partján Hegelt látja állni, vele átellenben, a második etika partján saját magát. Így ismeri fel magával szemben Hegelt, és persee a szakadékot is önmagán belül. A fiatal Lukács pedig pontosan

⁵⁵ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* 156.

e szembenállást, Kierkegaard és Hegel inverzitását és viszályát éli meg sajátjaként hetven évvel később a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben.

Hegel bírálatát a kanti lelkiismeret-felfogásról csupán egyetlen ponton szeretném tovább vinni. Hegel szerint a lelkiismeret tartalmatlan bizonyossága már Szókratésznél is pusztán arra volt jó, hogy kikezdje a „tiszteletet a fennálló helyzet iránt” és mintegy „elpárolgtassa a létezőt”. Úgy tartotta, hogy az „erkölcsi eszme” számára a „reális erkölcsi egzisztencia” nem más, mint az *állam*.⁵⁶ Vele szemben az üres lelkiismeret maga az erkölcsi irrerealitás és ironia, melyben általánossággá és elkülönültséggé esik szét a morális én. E két én csak a „kiengesztelődés *igenjé*”-ben fogja, Hegel szavait idézve, „ab-bahagyni az ellentétes létezését”. Ebben a kiengesztelődésben nem más ölt testet, mint „isten, aki megjelent azok közepett, akik a tiszta tudásnak mondják magukat”⁵⁷

Hegel nyilván a lelkiismeret „tisztá tudással” és bizonyossággal hivalkodó farizeusságát akarta a Jézus eljövetelét idéző epifánia-képpel megfricskázni, s ebben igaza is volt. *A szellem fenomenológiája* „moralitás”-fejezete mindenesetre itt ér véget. S miután a lelkiismeret a reális létezőt „elpárolgtatta”, így a „kiengesztelődés *igenjé*”-ben megnyilatkozó epifániára hárult a nemes feladat, hogy a moralitást dialektikusan, zökkenőmentesen („ugrás” nélkül) átsegítse a vallás terrénumára.

Azért engedtem meg némi ironiát e dialektikus átvezetéssel kapcsolatban, mert itt, ahol Hegel a kiengesztelődésben támadt epifániával mondhatni akadálymentesített átlépőt létesített morál és vallás közt, a tanúsítás filozófiájának *minden képviselője* nemhogy csak torlaszt és akadályt látott maga előtt, de áthidalhatatlan szakadékot. A kérdés nemcsak az, hogy miért láttak itt szakadékot. Kérdés az is, hogy Hegel miért akadt a torkukon. Miért támasztott *dilemmát* bennük a törekvéseik iránt érzéketlen Hegel?

⁵⁶ Uo. 156., 171.

⁵⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája* 344.

Az egyik ok nyilván az volt, hogy a lelkiismeret „tisztá tudást” és bizonyosságot adó erejének hegeli bírálatától erősen találva érezték magukat. De van itt más ok is, amiért nem tudja átlépni Hegel sem Kierkegaard, sem Lukács. Hegelnek nincs etikája, mondja Kierkegaard. Ezt visszahangozza később Lukács is. Kierkegaard tagadja, hogy a vagy-vagy-ban, ebben az eredeti, abszolút választásban ne lenne jelen a *realitás*. Nála itt nem „párolog el”⁵⁸ semmiféle létező, ahogy Lukácsnál sem. Ellenkezőleg, abban konstituálódik. Ellenben a Szellem és a Történelem epifániája nagyon is meg gondolkodtatta őket. *Az etikumot alkotó szabad sorsválasztásnak* és az ezen a szabadságon túli, *végzetes*, mert *szükségyszerűséget magára vető döntésnek* a dilemmája már a saját meghasonlás-történetüket érintette, már ahhoz tartozott.

Miben áll ez a dilemma? Van egyfelől az ember, akinek etikuma a szabad *választásban* válik reálissá, aki tehát ebben a választásban lesz az, aki. Másfelől pedig meglehet, hogy létezik egy embernél magasabb instancia, egy embernél nagyobb realitás, amelynek léte adott esetben *döntést* követelhet, sőt kényszeríthet ki az embertől éppen önmaga, e realitás ember feletti mivolta *mellett*. És ez utóbbi esetben értelemszerűen az *ellen* is, amit az ember a saját etikája alapján szabadon választana. Hegel tehát az a filozófus, akinél a választásnak és a döntésnek a *különnemű*, tektonikus lemezei egymás felé mozdulnak el, és egymásra gyűrődnek. Ez a belátás új tektonikus erő a filozófiák földtanában, és alapjaiban fogja megráznai a régebbi képződményeket, köztük a tanúhegyek alapját is.

Hegelnél a végességben realizálódott intézmények nyernek „reális etikai egzisztenciát” (mint amilyen például az állam is), és *végtelen, dialektikus mozgásuk nyeli el és építi be magába a moralitást*. Nála e miatt a végtelen dialektika miatt nem nyílhat szakadék az etikum *választása* és az az emberre rótt *döntés* között, amely az epifániaként feltáruuló sorstól-végzettől szakad rá. A tanúsítás filozófiáit azonban

⁵⁸ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978. 774.

éppen ez: a lelkiismeret végső realitást tanúsító erejére vonatkozó *kétely* tette meghasonlottá. A kettős bíraskodás, kettős etika, kettős akarat, kettős szubsztancialitás, kettős vallottság olyan szakadékként rémlett föl előttük, amelyben az *eticum-választás és a fatum-döntés* közötti, áthidalhatatlan hasadékot ismerték fel.

Kantnál a Szentlélek-ítélet az etikán belüli *választás* kérdése, míg a Jézus-ítélet az etikán túli jóság-bíró ítéletére való hívó ráhagyatkozásé, a *döntésé*, hogy ennek alávetjük magunkat és nem másnak. Kierkegaard-nál az etikum embere önmagát és az etikát *választva* alkotja meg magát, míg a hit lovagja egy sorsszerű hívásnak engedve hozza meg *döntését*, amelynél minden mást szívesebben választana. Nietzsche kettős akaratából az egyik a fölmagasló emberek szilárd hitét és a szenvedésükben osztozó részvét-vallást *választaná*, míg a másik akaratnak ezenközben az Übermenschet követő *amor fati*, a sorsra vonatkozó *döntés* ellenállhatatlan ereje diktál, minden választáson túl és minden választás ellenében. Lukácsnál az „abszolút etikai tételezés” melletti elköteleződés nem más, mint a *választás* felmagasztalása, míg az akkor váratlanul elérhetőnek tűnő történelmi megváltás elhatározást, *döntést* követelt tőle, amelynek súlyos ára épp az etikai választás feladása lett egyszer s mindenkorra. Heidegger a „*választások választásának*” nevezi a Sein zum Tode, a halálhoz viszonyuló lét lelkiismeret-felfogását, míg az 1933-as *Rektori beszéd* vége egy olyan *döntésre* hív fel, mely a már megmutatkozott új léttörténeti „kezdet elrendelésének” szóló „eltökélt engedelmeskedést”, ráhagyatkozást jelent. Ez a döntés „elhatározottságot” követel, amelynek immáron nincs köze ama kétes értékű („közszájon forgó”) szabadsághoz, mely „a választás során erre vagy arra az oldalra kilendül”.⁵⁹

Talán Heidegger az, aki legvilágosabban mondja ki a *választás és a döntés közti különbséget* a schellingi *Szabadság-tanulmányról* írt könyvében (1936), éspedig épp Schelling nyomán, aki ezt ír

⁵⁹ Heidegger: *A német egyetem*, 74., 66.; *Az igazság lényegéről*, id. kiad. 183.

ta: „A religiozitás a szó eredeti értelmében sem választás az egy-mással szembenálló lehetőségek között, nem *aequilibrium arbitrii*, nem önkényes egyensúly (minden morál dögvésze), hanem a legnagyobbfokú elhatározottság a helyes mellett, bármiféle választás nélkül.” Ezzel összhangban jelenti ki Schelling a választás és döntés közti differenciát: eredeti értelemben az, amit a hit eldönt, nem más, mint „bizakodó ráhagyatkozás az istenire, amely minden választást kizár”.⁶⁰

Bármennyire bírálja is Heidegger Schelling szabadságelvét, a „szubjektivitás metafizikáját”, ezt az alapvető differenciát választás és döntés között – közelebről: a választás *végességének* és a döntést előre rögzítő elhatározottság *végességen túli erejének* különbségét – alapvetőnek és kulcsfontosságúnak tartja. Különösen az „elhatározottság melletti döntés” történeti hordereje az, amit Heidegger erőteljesen hangsúlyoz:

A szabadság mint a képességek képessége csak azáltal képes valamire, hogy döntését már előzőleg, elhatározottságként rögzíti, hogy aztán minden véghezvitel ebből vegye szükségszerűségét. Aki még csak most választ, és *aki még csak akar választani, az még tulajdonképp nem tudja, mit akar*; ő még egyáltalán nem eredeti módon akar. Aki elhatározta magát, az már tudja. Az elhatározottság melletti döntés és a legsajátabb tudás világosságában adódó önismeret egy és ugyanaz. *Ez az elhatározottság [az], amelynek már semmi választásra nincs szüksége...* [A] legbenső lényegi pillantás eme szem-pillantása pillanat, igen éles történelmiség... Ezzel a történelem igazságának nyilvánvalóságában való benneállásra utalunk, sürgető benneállásra [In-Ständigkeit], ami *mindenfajta számítás és számolás számára elérhetetlenül véghez viszi azt, amit véghez kell vinnie.*⁶¹

⁶⁰ Schelling: *Filozófiai vizsgálódás az emberi szabadságról és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Jaksa Margit – Zoltai Dénes. Budapest, T-Twins Kiadó, 1992, 94.

⁶¹ Heidegger: *Schelling értekezése...* 322 skk. (Kiemelés tőlem, H. O.)

Itt válik el teljes fogalmi tisztasággal a döntés és a választás. A schellingi „religiozítás” és a heideggeri „történelmi igazság” *fatum*-döntése, ama „legnagyobb fokú elhatározottság”, a „történelem igazságába” való „sürgető benneállás”: ez a mindig mérlegelő *eticum*-választás felől nézve maga az „elérhetetlen”. Egyszerűbben, a példa kedvéért: az „itt állok, másként nem tehetek” olyan döntés, mely *per definitonem* nem választás. *A döntés tehát nem más, mint a választás határa és túlnan-ja.*

Állhatunk (Kierkegaard szavával) az „eredeti választás” pártján, és állhatunk (Heideggerével) „az elhatározottság melletti döntés” pártján. „A választás”, szögezi le Kierkegaard, „az etika szigorú és tulajdonképpen kifejeződése.”⁶² Azt, hogy az etikai választás kifejeződése egyben a *végességé* is, már Heidegger emeli ki: „A választás azt jelenti, hogy lehetőségekhez viszonyulunk, s eközben az egyiket előnyben részesítjük a másikkal szemben. Választani tudni ennél fogva azt jelenti, hogy végesnek kell lennünk.”⁶³ Ezek szerint a döntés, az elhatározottság, az új kezdetnek mint *végességen túlinak* szóló „eltökélt engedelmeskedés” éppenséggel a *végességben mozgó*, „erre vagy arra kilendülő” választással szemben ígért biztos tőkesúlyt.

Mit mond a véges *eticum*-választás és a végesen túli *fatum*-döntés különbsége az első és második etika különbségéről mint dilemmáról. Kierkegaard azt írja, hogy végső soron csak két etikai alap van: a realitás és a lehetőségé, a már-minden-megvolt evilágiságáé és a még-bármilyen-lehetséges túvilágiságáé. De tudta, hogy Jézus, a „legmélyebb inkognitó” példája szerint ama túvilágért még az evilágon kell határozatosan megküzdeni. Ezért tette alapelvévé az „inkognitó etikáját”.

Lukács azt mondja, mint már idéztem tőle, hogy alapján két etikai szubsztancia van: az állam és a lélek, és viszonyuk épp

⁶² Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. 1978, 777.

⁶³ Heidegger: *Schelling értekezése...* 332.

a „szubsztancialitás dilemmája”⁶⁴ A lehetőséget, a „mást-mint-ami-most-van” lehetőségét csak a lélek teheti akaratává. De a cél beteljesítését, az akarat hatékonnyá tételét csak a realitás, azaz a végesség (állami) intézményei végezhetik el. Ezért egyenesen *egymás inverzeinek* látja a Hegel és Kierkegaard fémjelezte utat. Mondván: Hegelnél az első etika kebelezi be a második etikát, míg Kierkegaard-nál a második az elsőt. Lukács ezektől az egyenes – merthogy egymást kizáró – utaktól eltérően tette sajátjává a „kerülőút etikáját”.

Mind Kierkegaard, mind Lukács ugyanúgy az *etikai választás és sorsszerű döntés szurdokának foglyai* voltak közvetlen értelemben, mint ahogy közvetetten ebbe a szorosba, az eszmék tektonikájának ebbe az etikai présébe szorult bele Kant, Nietzsche és Heidegger is. Mindez azt mutatja, hogy a tanúsítás filozófiáiban rendre a *végesnek és a végesen túlinak a dilemmája* ütközik ki: a véges *eticum*-választás és a végességen túli *fatum*-döntés kérdésessége. Ez hát a tanúhegyeknek az a szakadéka, mely csak egy tőlük idegen, másféle hegycsúcstról tekintve lesz kivehető rajtuk, Hegel tőlük idegen magaslatáról.

És az is kivehető onnan e szakadékokról, hogy a tanúsítás filozófiáinak Hegelt követően fellépő képviselői akár végleg, akár átmenetileg, de *mind az etikai végességen túli fatum-döntésre határozták el magukat*. Kierkegaard a „hit lovagja” döntésére, Nietzsche az „ego fatum”-éra, Lukács a messianizmus melletti döntésre, Heidegger a léttörténet „második kezdete” melletti döntésre. A *fatum*-döntés mindőjük esetében a szükségszerűség *végességen túli bizonyosságára* vélt rálelni. Egy erősebb bizonyosságra, mint amilyen az *eticum*-választás *véges* (egzisztenciális) forrása a valóság és a lehetőség közti prioritás-választásban.

Ennél a belátásnál magam nem kaptatnék feljebb a hegeli magaslaton. A lelkiismeret-filozófiai tanúhegyek és rejtett szakadékaik

⁶⁴ Lukács György: „Dosztojevszkij-jegyzetek”. Ford. Mesterházi Miklós. In Lukács György: *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek* 246.

természetéről talán így is többet volt szerencsénk látni innen, távolról és idegenből, mintha közülük vettünk volna bármelyiket, hogy kilátópontul szolgáljon a többire.

A továbbiakban mégis a köztük való vándorlásra kell vállalkoznunk. Az *eticum* és a *fatum*, a véges és a végesen túli közti, transzcendentális differencia látása megkövetelte ugyan, hogy fölvegyük egy saját dilemmájuktól távoli magaslát látószögét, Hegelét. Azonban az etikai differenciában való állásfoglalásuk tisztázásához már köztük kell mozognunk. Innentől föl kell vennünk saját magaslataik nézőpontját.

7.

Visszatérő járatok

Az embernek csak elég későn jön meg a bátorsága ahhoz, amit tulajdonképpen tud.

(Nietzsche)

Ezzel visszatérünk a tanúhegyek és szakadékok benső problémájához. Most nem a választás és a döntés (a véges és a végesen túl levő) közötti különbség, hanem *az első és a második etika* (az immanens és a transzcendens) közötti különbség felől vesszük szemügyre őket. Az első kínálkozó kérdés az lehet, hogy a tanúsítás-filozófiai elgondolások az első vagy a második etika platformján állapodnak-e meg.

Kezdetben teljesen szimmetrikus a megoszlásuk. Kant etikai eszméje a lelkiismereti ítélkezésről és Nietzsche gondolata az örök visszatérésről *az első etika alapján* áll, míg a „hit lovagjáról” szóló gondolat Kierkegaard-tól és a halálhoz való lét, a tanúságtételi lelkiismeret eszméje Heidegger-től *a második etika jegyében* születik. Kant és Nietzsche szerint tehát az ember beteljesedése „maga-alkotta” mű lehet. Velük szemben Kierkegaard 1843 elején azt vallja, hogy ehhez a beteljesedéshez az *apriori* bűnösségünk elfogadása, az ismétlés-eszmében való hit kell, Heidegger pedig az 1920-as évek második felében azt, hogy ehhez a beteljesedéshez a „létezésen túlról” (vagy innen) való (ek-szisztens) lényeg hívására felelő „lelkiismereti bizonyosságon” át vezet az út, melynek, Heidegger szavát újólag felidézve, „Isten jelenléte” az alapja. Egyikük sem javasolta volna (mint Kant tette *Az emberi történelem feltehető kezdetében*), hogy az ember tekintse „maga-alkotta” tettének eredeti bűnét, mert csak és kizárólag ennek árán tekintheti a „maga-alkotta” művének a beteljesedést is.

A tanúsítás-filozófia e két lehetséges platformjára nézve azonban Lukács a reprezentatív példa. Nála ugyanis az „abszolút etikai tételezés” elve 1916-ban, a *Heidelbergi esztétikában* még az első etika alapul vételét tükrözi, míg az 1919-es *Taktika és etika* a másodikét. A reprezentativitásra vonatkozó megállapítás az ő esetében távolról sem nagyzó. A fiatal Lukács volt az, akinél az első és a második etika platformjai közti dilemma (szemben a négy másik filozófussal) nemcsak legközvetlenebb módon, nem egyszer nyíltan dialogikus formában – *qua dilemma* – fejeződik ki, hanem a leghosszabb ideig is érlelődik. Ez az érlelődési időtáv az 1919-es fordulattól jó egy évtizednyi időre nyúlik vissza, nagyjából a Sterne-dialógusig (*Beszélgetés Laurence Sterne-ről*, 1908).

Ez az áttekintés fontos, bár egyelőre csak negatív következtetés levonásához vezet el a tanúsítás-filozófiai elgondolások sorsáról. Mint látható, a kettőzöttség, a meghasonlás árnyát rájuk vető, későbbi ön-reflexió szempontjából közömbös, hogy a tanúsítás-filozófiai alap-gondolatuk melyik platformon állt eredetileg. Mind az öt filozófus előtt, akik eredetileg az etikai differencia *valamelyik partján* álltak, azaz vagy az első, vagy a második etika platformján foglaltak állást, hamar fölrémlettek a szakadék *másik oldalfalának* megfontolásra egyre méltóbb körvonalai is. Mindez még kiélezettebben veti fel a kérdést, vajon milyen *belső erők* nyomán változtak el, vonódtak kétségbe és fordultak ellentétükbe a tanúsítás-filozófiai elgondolások. Értelmező narratívámnak hármas kiindulópontja van.

Egy: a tanúsítások filozófiai elgondolásai olyan műveletkomplexumok voltak, melyekben egyaránt kulcsszerepet játszott egyfelől a *sacrum* és az *absolutum*, másfelől a *proprium* és az *eticum*. A képzeteknek ez a kettős szorítópántja volt az, amely egy benső, észleleti *factumot* megfellebbezhetetlen autoritásként rögzített. *Kettő:* részben benső, részben külső (történelmi) ösztönzőktől hajtva, a tanúsítás filozófusaiban erős volt a törekvés, hogy eszme-művük közkinccsé váljon, mi több, hogy ez a tanításuk korszakos jelentőségüként tudatosuljon. Ami nem is csoda, hisz a lelkiismeret és bizonyosság

művelési összekapcsolása mindegyikőjük „nagy” gondolata volt, Nietzsche-t idézve „a gondolatok gondolata”. *Három*: ha az etikai differenciának létezik „igazsága,” úgy ez az igazság az első etika és a második etika *különbségként való együttességében* rejlik. Más szóval: nincs meg csak az első etikában, vagy csak a másodikban. Nem egyikük vagy másikuk „igaz”, hanem a differenciájuk.

Ha ezt a három kiindulópontot – a gondolat eredendő benső ket-tösségét, a nyilvánosság-igényt és a két etika együtteségének „igaz-ságát” – szem előtt tartjuk, akkor a következő értelmezés adható.

A tanúsítás-filozófiai elgondolások komplex műveléstanulmányok voltak. Olyan eszme-foglatok, ahol a képzetek kettős félgűrűje fogta közre és bírta szóra az ítélő faktumot. Az egyik képzet-félgűrűt *transzcendencia*-érzékeny képzetek alkották, ilyen volt a szent és a feltétlen, míg a másikat *immanencia*-érzékeny képzetek, mint a saját és az etikum. Ezeknek a gondolatoknak a felépítési módjában tehát eleve jelen volt az immanens és a transzcendens vonás: az első etika *szubisztencia*-karaktere éppúgy, mint a második etika *egzisztencia*-karaktere.

Hiába kívánták hát elérni igazi céljukat, hogy a bennük megszólaló hang faktuma *csak az egyik vagy csak a másik* lelkiismereti platform egyedüli érvénye mellett tegyen tanúságot. Hiába, mert maga a gondolat-komplexum *alkata* volt olyan, hogy egyaránt magában foglalta mindkét platformot. Röviden: az immanens alapon állók is transzcendens képzetekkel faszcinálták magukat; s ez volt a helyzet fordítva is, a transzcendens alapon állók is immanens – autochton módon etikai – célt szolgáltak velük.

Mi történt tehát? Volt öt filozófus, akik a „vigyorgó korok” sívári lelkiismeretlensége és álszent cinizmusa ellenében kidolgozták a maguk lelkiismeret-tanúsítási elvét. Egy bensőleg orientáló faktum-iránytű elvét, amely bárkit képes lehet eligazítani az értékvesztő zűllésben és zűrzavarban. De az eszme-mű „társadalmasításának”, a közzétételnek az igénye mindőjükönél beleütközött egy *önellentmondásba*.

Ennek az ellentmondásnak a megértéséhez emlékeznünk kell arra, hogy az a belátás, amelytől gondolatuk fogantatott, egy közös felismerésük volt. Nevezetesen, hogy nem kereshető bizonyosság a lelkiismereten *kívül*, vagyis az ember-közi, esetleges, társadalmi térben. Azért is bízták a bizonyossági tanúságot a lelkiismeret benső hangjára, mert meggyőződésük szerint ilyen tanúságra nincs nyelv, azaz nincs külső közvetítő. Ember-közi térben a lelkiismereti bizonyosság hangja immár közvetíthetetlen és követelhetetlen.

Ezért a tanúsítás-filozófiák „társadalmasításának” idővel föllépő igénye részükről maga volt a lehető legteljesebb *önellentmondás*. A társadalmasítás-igény a tanúsítás filozófusaitól legreálisabbnak, legbizonyosabbnak remélt, legszemélyesebb entitást, a lelkiismeretet – tehát azt, amit maguk eredetileg *közvetíthetetlennek* tudtak – mégis a *közvetítés* tárgyává és médiumává akarta tenni. Mintha úgy vélték volna: a társadalmilag ható közvetítés nélkül a lelkiismeret végül is elveszíti történelmi valóságát és gyakorlati bizonyosságát. Hisz: ami közvetíthetetlen, az hatástalan; ami hatástalan, az (hegelién értve) valótlan; és ami követelhetetlen, az végső soron erkölcsileg semmis.

A tanúsítás próbatételei mind az öt filozófusnál abba ütköztek bele, hogy a *közvetítésnek nincs valósága, és így félő, hogy idővel maga az elv válik valótlanná*. Valamennyien ebbe a hatás-hiány miatti, erkölcsi valóságdeficitbe és ellentmondásba ütköztek bele. Ez a valóság-deficit volt az, ami a kezdetben etiko-vallásosan fundált eszme-műveik társadalmasításakor fölsejlett. Eszméik fölremlő valósághiánya és hatásdeficitje volt a fő ok, amelytől gondolat-alkatuk kezdettől meglevő *kettős karaktere* is kiütközött.

E kiütközéssel viszont szükségképp el kellett vesznie a tanúsítás-filozófiai elgondolások benső *koherenciájának*. A gondolatok képzetegységét alkotó szorítópánt meglazult. Az eszme-komplexumok immanens és transzcendens képzet-félgűrűje immár nem illett össze. Közös foglalatuk kettévált.

Mi volt, ami ebben a kettéválásban kütközött? Az, hogy *aki etikailag szentben és abszolútumban gondolkodik, nem gondolkozhat*

együttal a legsajátabbat tanúsító faktum etikájában is. Ez lehetett az a pillanat, amikor az immanens és a transzcendens etikai alap úgy vált külön mindőjükénél, hogy azokban, ha csak rövid időre is, de látható lett e *különnemű* – transzcendens és immanens – *etikai alapoknak a relatív egyenrangúsága*, vagyis maga az etikai differencia.

Ez magyarázhatja tehát a tanúsítás filozófiáinak elváltozását az etikai differencia példáivá. Azt, hogy Kantnál a *Vallás-tanulmányban*, mely a keresztény jelképek és dogmák révén akarta szélesebb körben „bevezetni” a lelkiismereti ítélkezést, földereng az etikai *kettős bíraskodás* szellemképe. Hogy Kierkegaard-nál a hit lovagjáról szóló ábrahामी példázat helyén, aki tanúságtételi döntésével semmissé tett minden etikait, pár hónapra rá egy *kettős etika* érvényét találjuk. Hogy Nietzsche-nél az intellektuális lelkiismeret „nagy próbája” helyén fölremlik a *kettős akarat* „rémisztő” meredélye. Hogy Lukácsnál az áldozathozatali döntés után két évvel a *kettős szubsztancialitás* etikája szilárdul meg egy életre sajátos formában: az etikum érvényessége a történelmi megváltás végcél-távlatából nézve, ám egyszersmind az etikum érvénytelensége is mindazokra nézve, amik onnan nem láthatók. Hogy Heideggernél a halállal szembesült, választó és tanúsító lelkiismeret elvén igen hamar átüt a *kettős vallottság* dichotóm etikája: hitvallással lenni a léttörténeti kezdet szentsége mellett, ugyanakkor már nem vallani a személyes hit hívását, már nem hinni a lelkiismeretben „Isten jelenlétét”.

Pár megjegyzés kívánkozik még ezekhez az „akaratlan s észrevétlen” filozófiai memoárokhoz.

Nem gondolom, hogy a szakadékos filozófiai tanúhegyek vonulata kudarc történetek láncolata lett volna. Az „etiko-vallási” kettősség ugyanis, mely meghasonlásként kiütközött bennük, megvolt a mélyükben korábban is. A változás, fordulat csak láthatóvá tette a látnak kettősségüket. Megmutatta, hogy egyaránt voltak képzetkomplexumai az immanens, evilági elkötelezettségű *valóságosságnak* és a transzcendens, nem evilágból való *igazlelkűségnek*.

Azt sem hiszem, hogy tévedések eszméi lettek volna. Ezekről az elgondolásokról, igaz, elvétellett mind a *tudások* (a lényeknek való megfelelések), mind a *bizonyosságok* (a teljes és így örök átlátások) igazsága. Ámde cserében viszont megadatott nekik két más fajú igazság, a *feltárulásoké* (kiütkezéseké) és a *narrációké* (újrágondolásoké). Ezek közös igazságmozzanata az, hogy vannak eszmék, amelyeknek a szakadéka épp önnön súlyuk alatt nyílik meg, ami a dolgok újbóli átgondolását követeli ki magának.

Ezért, ha ezek a mai szemmel látva is súlyos filozófiai eszmék megméretnek majd igazságukban az idők végezetén, lehet, hogy téveseknek fognak találtatni Diké mérlegén, de könnyűeknek aligha.

8.

Kritikus szakasz

Hogy érzése szerint teljesen *meg van győződve*, abban nem kételkedem. De hány ember nem követte el a legrosszabb gáztetteket az ilyen érzett meggyőződésből... Az [elvakult ész] hangja képtelenség: *az igazság azé, akinek nincsenek kételyei!*

(Jacobi)

Előadásom az értelmező – átgondoló, értelemtulajdonító – narráció után most ért el kritikai szakaszához. Ez azt jelenti, itt van a helye, hogy filozófiai értelemben kritikus szemmel tekintsen ezekre a kísérletekre.

A tanúsítás-filozófiák próbatételi elgondolásaival szemben kétségkívül könnyű *külső kritikával* élni. Mondván: kizárólagos érvényt tartanak fenn maguknak, nem megértők mások igényeivel szemben, eleve a Feltétlen pártján állnak az Általánossal szemben, túl nagy terhet raknak az egyes ember vállára, vallási elemet kevernek bele az etikum ügyébe stb. Ezekkel a bírálati elemekkel nem sok értelmét látom foglalkozni. Azért nem, mert minden külső kritika végső soron egy dolgot kritizál: hogy egy filozófia miért olyan, amilyen. Ezért szívem szerint válaszom is csak egy volna rájuk, végső soron. Akinek nem tetszik egy kigondolt filozófia, lesz szíves kigondolni magának egy jobban tetszőt.

A *belső kritika* más. Ennél a kritika tárgya az, hogy maga a gondolat fordul saját elgondolt célja ellen. Ebből a szempontból itt fontos a különbség, hogy más a tanúságtétel, és más a megmutatkozás, azaz más a *tanúsítás*, és más a *kiütkezés*. Utóvégre a tanúságtétel bizo-

nyosságot ígér szerezni egy benső hang jelzése által: biztos tanújelet ígér magunkról. A kiütközésnél azonban, mint a Nussbaum-esetnél is, a tanúságtételi akarat formálta és rögzítette önkép elmozdul, *szellemképpé* válik. Az önkép-bizonyosság mellett megjelenik egy másik kép rajzolata. Azé, akinek valaki a tényleges élete, karaktere szerint – szívesen mondanám Hérakleitossal: azé, akinek valaki a saját *daimónja szerint* – bizonyul.

A próbatétel bizonyosság értékű *tanúsága* és a kiütközés valami ténybelivel, azaz ténylegessel szembeesítő *bizonyosága* közt csak árnyalatnyi a különbség, mégis érdemi differenciát jelez. Észlelték ezt már a régiek is. Jeles és a korában igen tekintélyes filozófiai nyelvújítónk, Imre János 1829-ben így ír: „Istennek valódi s jól értett Bizonyosága alkutlan bizonyosságot szül s határtalan hitelt érdemel... De nem ilyen ám az emberi *Bizonyosság* ügye, mert az ember nem lévén mindentudó, csalatkozhatik, s a hazugságra lévén hajlandó, meg is csalhat *tanúságával*.”⁶⁵ Ezek szerint van „emberi” bizonyosság, mely néha csalékony tanúság lehet, s van bizonyosság, mely „isteni”, távol minden csalástól és megcsalatástól. Ám *tudható bizonyossággal* istentől való tanúság nincs és nem is létezhet. Egy isten nem szólítható ki a tanúk padjára.

A bizonyosságnak hitt, de „hazugságra hajlandó”, vagyis romlandó tanúság, illetve a szentül hitt bizonyosságainkat is lerontani képes, romolhatatlan bizonyosság közt tehát létezik jelentéskülönbség. A tudást és a bizonyosságot szerezzük, bizonyosság azonban tétetik. A bizonyosság ezért, mondhatni, valami ontológiai ételemben erősebbre utal, mint amit a tanúság kifejezésre tud juttatni. *A tanúság a tanúsítás bizonyosságnak-tartása – a bizonyosság viszont a tanúsított ténylegességének kiütközése.* A ténylegesség itt azt jelenti, hogy a tanúság valóban azt képes bizonyítani, amit tanúsítani akart; röviden: *hogy annak is bizonyul, mint amit kinyilvánít.*

⁶⁵ Imre János: *A bölcselkedés*. 122. § „A hitelességről”. Pest, Trattner, 1829. 301.

Mi a tanúság tiszte, szemben az igazolással *egyfelől*, és a kiütközéssel (bizonyossággal) *másfelől*? Vegyük hát szemügyre közelebről a tanúság, igazolás és bizonyosság fogalom-triászát!

A *tanúság* eleve korlátozott. A tanú csakis arról tanúskodik, amiről *valaminek a vonatkozásában* tanúskodni felszólított. Tanúvallomásának csak a ténykérdés előre rögzített tartományára nézve van érvénye. Angolszász törvénytudományi filmek közhelye, hogy a tanú szívesen mondana még valamit, de a védő vagy az ügyész azonnal közbeveti, hogy csak a kérdésre feleljen. A tanúsítás érvényének *határa* ez az előre-rögzítettség. Kant tévedett: csupán a tanúság megtevése, azaz kinyilvánítása az, ami merőben közvetlen. De maga a tanúság viszonytól függő, kapcsolattól és vonatkoztatástól korlátozott, közvetett esemény. Hiszen: „mindig ott szükséges személyes tanúsítás, ahol a tényállások nem vehetők szemügyre közvetlenül”.⁶⁶ Ez a stegmaieri észrevétel megfordítva még pregnánsabban fejezi ki igazságát. Mivel tényközvetlen (intelligibilis) szemlélet senkinek nem adatik meg, maga a tanúsítás-esemény mindig csak *egy magunk részéről való*, azaz köztes-közvetett igaznak-tartás kinyilvánítását jelentheti.

Az *igazolás* esetén szintén vannak eleve adott határok. Ezek az igazolás történeti és társadalmi értelemben elfogadott lehetőségfeltételei. Ezeket „érvelési stílusoknak” hívja az irodalom (*reasoning styles*: Crombie, Hacking és mások). Ezek az argumentációs eljárások adják a tudományos igazolások műveleti legitimációját, mely alapján egy-egy szakmai közösség egy érvet egyáltalán érvenek fogad el.

A *bizonyosságban* (kiütközésben, feltárlásban) azonban nincs meg ez a kötöttség és behatárolás. A bizonyosság nem szorítkozik egy bizonyos, meghatározott kérdésviszonyra, és nem akceptál igazolási kereteket sem. Életünk olyanban is mutathat bennünket másnak ön-

⁶⁶ Werner Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*. Berlin – New York, de Gruyter. 2008. 532.

magunk előtt, amiről még kérdésünk sem volt soha, továbbá olyanokat is feltárhat a világból, amikről nem is álmodtunk.

Az igazolás tartománya szegmentált, de *ott tudott*. A tanúságé előre kijelölt, de *ott bizonyos*. A kiütközése ellenben *nyitott*, de *kiszámíthatatlan*. Ezért lehet a tudások és bizonyosságok vesztőhelye is. Ha ez hely, úgy a tudások megtöréséé, a bizonyosságok szakadásáé, a megmutatkozásé – legyen a „tisza tudás” és bizonyosság forrása akár az *eticum*-választás, akár a *fatum*-döntés.

A kiütközött bizonyosság azonban mindezért nagy árat fizet. Ez az ár a *némaság*. Neki, ellentétben a tudást ígérő igazolással és a bizonyosságot ígérő tanúsággal, nincs sem nyelve (általánossága), mint az előbbinek, sem személyes hangja (egyedisége), mint az utóbbinak. Mert: voltaképp semmije nincs, ami őt kérdezhetővé tenné. A tanúság nem szó-karakterű (hanem lévén kiütközés esemény jellegű), így nem is bírható szóra semmiféle kérdés által. Hiszen, mint Wittgenstein joggal szögezi le (*Tractatus* 6.5.): „Egy olyan felelethez, amelyet nem lehet kimondani, nem lehet kimondani a kérdést sem.”⁶⁷

Az igazolhatóságnak van kérdése. Minden, ami bármikor igazolt tudásunkká lett, erre válaszul született. A tanúságtételnek is van kérdése. Minden, amit tanúsított bizonyosságnak ismerünk, valamely önvizsgálati kérdésünkre adott feleletként lett a bizonyosságunk. Ellenben a feltárlásnak, kiütközésnek, megmutatkozásnak – röviden: bizonyáságnak – nincs introspektív formulája, amit kérdésként magunknak tudnánk szegezni.

Tudásaink és bizonyosságaink eleven egészén belül nem ismerjük a ténylegesen már elhalt vagy elhalóban lévő részeket. Úgy tudjuk, hogy ma is hiszünk bennük, pedig talán régen nem valljuk őket. A hitfedezetüket észrevétlenül elvesztő bizonyosságaink észlelésének nincs detektora, sem kihangosítója. A „Bizonyos vagyok benne, de nem hiszem!” esete nem kimondható. Mivel nincs mondható for-

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein: *Logiko-filozófiai értekezés. Tractatus logico-philosophicus*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. 89.

mulánk bizonyosságaink hitfedezetének látens lecsökkenésére, így sem kérdezni nem tudunk rájuk, sem jóváhagyni nem tudjuk őket. *Assensio*-alakjuk maga az alaktalanság. Amorfnak nem adható definitív forma. A megfoghatatlan nem megragadható. Még azt sem tudni, egyáltalán értelmes mentális állapot-e, ha kérdésességüket az a wittgensteini formula jelezné (amit egyébként ő nem talált értelmesnek), hogy „helytelenül hiszem”.⁶⁸

Kantnál az igaz tudás támasztéka az *oknak* a megadása, az okadatoklás. Nietzsche-nél a tanúsítás bizonyossága az *alapot* fürkészi. De vajon van-e támasztéka a „talán-helytelenül-hiszem”-nek, az idővel kiütközőnek, azaz a voltaképpeni bizonyáságnak? Válaszom: mivel *történeő-idő*i létünk az, amely az alaptalanság, támasztékhiány negatívumában ütökött ki előttünk valami pozitívát, a megmutatkozás e pozitív mozzanata nem lehet más, mint a *történeés*. Ez jelzi a tanúsítás határpontját, és ezzel *túlhanját* is, a feltárlást, kiütközést.

Ez egyben azt is jelenti, hogy a tanúságnak és a bizonyosságnak nemcsak az igazolás (tudás) felé van *produktív határa*, hanem a kiütközés (bizonyáság) felé is. Wittgenstein azt mondja: a tudás a döntéssel rokon, a bizonyosság inkább a ráhagyatkozással.⁶⁹ Ezek *aktívumok*. Ellenben, bármennyire is intenzív legyen az előre tekintő fölkészülés a dolgok újfajta, nem várt kiütközésére, ez a visszahúzóódás valami távoli és hallgatag senkiföldjéig ellátva, nos, a készenlétnek ez az *önmagában passzív* gondolati mozzanata – a megmutatkozásé, a feltárlásé, a bizonyosságé – mind az igazoló tudástól, mind pedig a tanúsított bizonyosságtól különbözik.

⁶⁸ „Ha léteznék egy ’helytelenül hinni’ ige, az nem volna értelmes kijelentő mód első szám első személyben.” Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, 276.

⁶⁹ Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989. Pl. 362. és 508. §.

A megmutatkozásnak tehát létezik produktív határa mindkettőjük felé. A „bizonyság” más, mint a tudás és a tanúság. A kiütkezés más, mint az igazolás és a tanúskodás. A megmutatkozás másképp konstatálható, mint az igazoltnak-vétel és a bizonyosnak-tartás.

A bizonyság (kiütkezés) területe ezek szerint mégsem amorf, hanem nagyon is meghatározott – két felől. Ez esetben pedig a gondolkodás dolga, hogy annak meghatározásán elgondolkodjon.

9.

Az igazság száma négy

A filozófus vajon az igazságot keresi? Nem,
akkor több múlna neki a bizonyosságon.

(Nietzsche)

Fontos látni, miben válik el a tanúság egyfelől az igazolástól, másfelől a kiütkezéstől; fontos azért, hogy kirajzolódjanak a *tanúsítás filozófiáinak belső határai*. Ezen határoknak van két időbeli megfelelője: egy kezdőpont és egy végpont. Nos, a tanúsítás filozófiáinál a *végponti határ* teljesebb azonosításához, kudarcuk jobb megértéséhez muszáj visszanéznünk, ha csak futólag is, a *kezdőpont-határ*ra.

Mivel a tanúsítás-filozófiák újkori vonulata igazából Kanttal vette kezdetét, nála kell megérteni mindenekelőtt, mi is kezdődött el ott egyáltalán. Kant pályája úgy indult, hogy szembe találta magát Leibniz nagy tisztelet övezte tételével, az elégséges alap elvével, és az a tiszteletlen ellenvetése támadt azzal szemben, hogy az elégséges alapnál épp azt nem tudni, mire is elég. Leibniz elve kimondja, hogy tudásunk minden létezőnél *egyazon* alapon – az elégségeség egyetemes alapján – tart igényt igazságra, akár tapasztalatokról beszél, akár Istenről. Kant viszont élesen elválasztotta egymástól a „megismerési alapot” (*ratio cognoscendi*), amely tudást adhat, s azt, amelyre például az Istenről szóló kijelentésünk épül: ezt „abszolút tételezésnek” hívta. Az „abszolút tételezés” Istenről csak ezt az egyet engedi állítani: „Létezik.”⁷⁰

⁷⁰ Kant: *A metafizikai megismerés alapelvei új megvilágításban (Nova dilucidatio)*. A kérdéssel bővebben foglalkozik az *Idő és szinkretizmus* című könyvem. (467 skk.)

Ez az alapvetés nem ismeret, igazság, tudás. Hanem gesztus, kinyilvánítás, szentnek-elismerés, vagy ha tetszik: tanúságtétel. A „megismerés elve” alapján *igazságot teszünk* lehetséges tapasztalati képzeink közt. Isten létezése mellett viszont az „abszolút tételezés” alapján *tanúságot teszünk*. Más az *igazolás*, amely tapasztalati és így mindig relatív, és más a *tanúság*, amely bennünk ott és akkor, amikor a tanúságtétel realizálódik, feltétlen.

Ez a kanti distinkció nyit utat a tanúsítás minden további filozófiájához: *találni egy faktumot, egy tényt, amely bizonyosságot adhat*. Kant később, *Az ítélőerő kritikájában* le is szögezi, hogy eszméink közt csak egyetlen egy lehet tény és így kétségkívül *tudható* dolog (scibile). Ez az a szabadság, amelyet lelkiismereti ítéletünk tanúsít. E felől a distinkció felől az is jól látszik, hogy a tanúsítás filozófiáinak azok a közelebbi-távolabbi felmenői, amelyben a *személyes* bizonyosságszerzés, a tanúsítható bizonyosság szilárdságának kérdései kerültek középpontba: Descartes-tól visszszámolva Ágostonon át egészen az ókori szkeptikusokig.

Kant az igazolhatóság és a tanúságtétel közti distinkciót az 1750-es évekbe fordulva állapítja meg (*Nova dilucidatio*). Ez hát a kezdőpont. A végpont pedig nagyjából kétszáz évre rá következik el. Az 1950-es évekbe fordulva ugyanis Wittgenstein tesz egy állítást *A bizonyosságról* 271. §-ában, amely mintha közvetlenül a Leibniz–Kant polémia fonalát venné föl az alapok elégségessége kérdéséről, ámde most mintha Kant lenne a kihívott fél (kimondatlanul). Lakonikus megjegyzés ez Wittgensteintől, de egész gyászbeszéddel ér föl a tanúsítás filozófiáinak ekkorra egyébként már sírba szállt kísérletei fölött. Wittgenstein ezt írta: „Hogy mi megfelelő alap valamire, azt nem én döntöm el.”⁷¹ Ez azt jelenti, hogy az „abszolút tételezés” – minthogy a tételezéshez szükségképp jóváhagyás, azaz döntés is tartozik – *nem képes elérni* odáig, hogy „megfelelő alap” legyen valamire.

⁷¹ Wittgenstein: *A bizonyosságról* 74.

Ez, lássuk be, valóságos katasztrófa a tanúsítás filozófiája és azok követői számára. Ugyanis a tanúsítás filozófiai elgondolásai rendre azon alapultak, hogy előhozható belőlünk egy bizonyos faktum, amit a döntésnél bizonyosságjelnek vehetünk, még ha adott esetben az ellenkezőjére hajlanánk is. Azon alapultak, hogy felszínre hozható egy tény, mely legsajátabb módon a miénk, és ha faktumra intő hangját a személyes próbatétel során *döntnöki szignálként* fogadjuk el, úgy ez immár „megfelelő alap” lesz a bizonyossághoz. Wittgenstein ellenben most azt mondja, hogy ez nem így van: az alap kérdését nem mi döntjük el.

Wittgenstein vétója szerint a bizonyosság ügyét nem dönti el a tanúsítás. Márpedig, ha ez így van, akkor *a tanúsítás nem ad bizonyosságot*. A bizonyosságnak nem alapja az, hogy tanúságtétel préseli ki belőlem, vagy arra valamilyen (a tanúsíthatóknál eredendőbb) elhatározás kényszerít. Semmilyen tanúságtétel, az elhatározottság semmilyen áldozata nem ad „megfelelő alapot” arra, hogy valamilyen feltétlenül bizonyosak legyünk. Vagyis a tanúságtól remélt bizonyosság nem lehet „isteni” biznysága, nem lehet kétségbevonhatatlan tanújele semmi ténylegesnek. Eddig úgy hihettük, hogy mind az *eticum*-választáshoz, mind a *fatum*-döntéshez egy adott „megfelelő alap” – az emberről és történelméről vallott bizonyosságunk – szolgált döntési instanciaként. Most viszont kiderülni látszik: azt, hogy „mi megfelelő alap valamire”, nem mi döntjük el.

Hadd bővítsem ki a wittgensteini *kritikai* nézőpontot egy *diakritikaival* is. Idéztem korábban a fiatal Lukács irónia-meghatározását. Nos, alighanem a tanúsítás filozófiai voltak az „isten nélküli korok” utolsó kísérletei a „negatív misztikára”. Ezen a magasztos pillanat keltette reményen nemcsak a *kiiktatott idő* állt bosszút a maga narratív igazságával, vagyis nemcsak az, hogy életünk *idővel* mégis megmutatja, kiütközteti egykor tanúsított bizonyosságaink alaptalanságát. Bosszút állt a tanúsítás-filozófiába vetett reményen a *tér kiiktatása* is.

Ha ugyanis hiszünk egy önítéleti csúcspontban, ahol pontszerű *factum*-egységben vonódik össze *absolutum*, *proprium*, *sacrum* és *eticum*, akkor éppen ez az unicitás-hit örökít át valami ásatag, hérosz-romantikájú metafizikát. Éppen ez az egységbe vonás élteti tovább a sorsfordító Nagy Pillanatba vetett hit metafizikáját, amely előbb-utóbb fölszámolja a pluralitások terét.

Itt nem a másokkal együtt alkotott plurális térre gondolok. Hanem arra a pluralitásra, amely mi önmagunkban is vagyunk. „*Az individuum mint sokaság*”, húzza alá jegyzetfüzetében Nietzsche a maga alkotta paradoxont.⁷² Az ember-oszthatatlanság sokfélévé oszódottan él. A sokaság, a sokféleség pedig mindig teret alkot, még ha az egyéné is: az emelkedettségek és alantasságok, a dilemmák és hezitálások, egyezések és differenciák diakritikai terét. A *köztességeket* [dia] és (a kritika fogalmába most beleértve rokon fogalmának, a krízisnek a jelentéskörét is) a *válságokét*. Saját sokfélénk teret alkot, ahol az igazolt tudás elválnak a vallott bizonyosságtól, s a bizonyosságról tett tanúság is elválnak a kiütközés eseményétől, ha a hitünk bizonyul alaptalannak.

Wittgenstein *Bizonyosság*-jegyzeteiből az tűnik ki, hogy minden igyekezete ellenére sem talált faktumot, amely bizonyosság-tanúsítványra jogosíthatna föl bennünket. Mert, írja másutt: azt, hogy mi megfelelő alap tudásra vagy bizonyosságra, *az életünk mutatja meg*. Az alap és annak bizonyossága egy nyelvjáték része, amely „itt áll – mint életünk”.⁷³ Erről, ennek egészéről vagy „alapjáról” nincs hiteles tanúságtétel; ez feltárul, kiütközik. Az „életünk megmutatja...” metafora továbbá azt is jelenti, hogy van, amit bármennyire is akarnánk, *nem tudunk* úgy igazoltnak vagy bizonyosnak venni, ahogy az addig elkönyvelődött számunkra, mert egy bennünk lapangó másként-értés felszínre tör, és eltörli azt.

⁷² Nietzsche: „*Az új felvilágosodás.*” 237.

⁷³ „Az életem mutatja meg, hogy tudom, vagy hogy biztos vagyok.” Wittgenstein: *A bizonyosságról* 10., 149.

Ezek szerint eltér egymástól (1) az igazolás adta tudás, (2) a tanúságtétel adta bizonyosság és (3) a kiütközés adta feltárulás. Következésképpen más az *argumentatív* (tudományos, logikai igazoláson nyugvó) igazság, más a *testimoniális* (tanúságtételi, bizonyosság fedezetű) igazság és más az *alethikus* (meglétet, illetve léthiányt kiütköztető) igazság.

Am hogy teljes legyen az igazságok diakritikai térképe, meg kell említenem, hogy van még egy igazságfajta, mely a fenti három mellé sorolható negyedikként. Ezt a pragmatizmus múlt századfordulós generációja az eljövendők jobbításáért munkáló igazságnak hívta, és „meliorikus igazságnak” nevezte. Ez átgondoló, újramondó, a régi értelmet jobbított változathoz juttató, ezt az igazságot nagvilágra segítő, *maieutikus* igazság, melyet magam ilyen értelemben véve *narratív* (átgondoló) igazságnak hívok. Ez azt veszi alapul, hogy életünk mindig sajátos pályát fut be mindegyik igazságfajta közt (beleértve a negyediket is). Ez az igazság eleve temporális: újra *létrejövésben áll elő*, újra és újra születőben és elmúlóban van; továbbá *strukturív* (a kereteit adó mércéjében valamennyire mindig önkényes) és eleve *jövőre irányul* (vektoriális). A narratív igazság az *elmondás* (értési mércét adó választás) igazsága, azaz mindig „javított kiadás”. Átgondolva újra mond el valamit, amivel jobban érteti azt, ami korábban félreértett volt. Ezért az elmondó igaznak-tartás nem lehet soha teljes, végleges és kétségbevonhatatlan.⁷⁴

A narratív (maieutikus, elmondásban adott) igazságra egyébként Nietzsche is reflektál (idéztem is tőle), mondván, idővel be kellett látnia, hogy a „nagy filozófiák” nem voltak mások, mint „akaratlan

⁷⁴ Genezisére nézve a narratív-maieutikus (elmondó: átgondoló-helyesbítő) igazság fogalmának van arisztotelészi és van platonikus gyökere. Az arisztotelészi eredet a *praxis-pragmata* terminuspár (a *belülről értett és kívülről felfogott* élet-cselekvés). A platóni természetesen a szókratészi mérce-felülvizsgálati gyakorlat, és az is, hogy a *müthosz*, a mese (fabula) mindig egy korrekatív – jobb és hitelesebb – értés-egységbe próbálja vonni a *praxis* és a *pragmata* olykor eléggé széthúzó párosát.

s észrevétlen memoárok”. Bár ez korántsem csak a filozófiák sajátja. Valószínűleg a narratív (elmondó, újraértető) igazság általánosabb érvényének felismerése volt a 20. század végi filozófiák egyik fő eszmei hozadéka. Az, hogy a tudás-világok, bizonyosság-talapatok, kiütközés-események *történeteket* hívnak elő, ok- és céljelentéssel telítődnek, irány- és tendencia-értelmet szívnak magukba. Létük és létesülésük újra és újra alá van vetve az értelemadás és értelemképződés folyamatának. Nincs ember, aki az addig hitt igazságcsomóinak a meglazulásakor ne mozdított volna előnyére az igazságok keretén, vagyis azok kerettörténetén is, maga előtt többnyire akaratlanul és észrevétlenül. Nincs ember, aki ne refabulálna ilyenkor magának egy másféleképp elmondott, átértelmezett történet-memoárt, hogy az így újból világra jött „meséinek” szentül hitt igazsága végre róla szóljon megint, és élni segítse.

Magam jó két évtizeden át hittem a tanúsítás-filozófiáktól ígért bizonyosságok primátusában. Abban, hogy a lelkiismereti tanúsítás létezésünk végső bizonyosságát tárhatja fel. Röviden: abban, hogy a testimoniális igazság egyet jelent az alethikus igazsággal. Tévedtem. Most már jó ideje igazabbnak tartom igazságfajaink prioritás mentes, *diakritikai* terében látni önmagunkat és a dolgokat.

Igazabbnak tűnik ma már úgy látnom önmagunkra, hogy (1) igazolt tudások és (2) tanúsított bizonyosságok közt mozgunk mindig is, (3) örömteli vagy éppen megrettentő létesemény-kiütközések vonzásától-taszításától hajtva, miközben (4) a belátott tudás- és bizonyosság-vesztéseinknek, illetve a kiütköző érvényvesztéseknek mindig új narratív mintában, helyesbítve refabulált igazságok történet-memoárjaiban próbálunk nyereséges értelmi keretet találni. Létezésünk igazság-játékerét tehát mindig az *argumentatív* (igazoló), az *alethikus* (kiütköző), a *testimoniális* (tanúsító) és a *narratív* (átgondoló) igazság alkotja.

Kérdés, hogy a narratív igazságpólus felől látva az igazság másik három fajtáját, milyen képünk adódhatna az együttesükről. Hogyan nézne ki a három igazságfajta *képi emblémája* ezen negyedik pólus

látószögéből, ahol úgy tűnnének föl (úgy látnának világot, úgy mesélődnének el), mintha egy *triptichon* tábláin látnánk őket? Hogyan látnám ezt a három igazságfaját, ha muszáj volna helyesbítve, régiesen: „átértve”, egy új fogalmi narratíva keretében *újra-mondani* őket, visszavéve tőlük azt, hogy az egyiküknek – a tanúsító igazságnak – hallgatólagosan kitüntetettséget tulajdonítottam?

10.

Látószög egy triptichonhoz (avagy a bagoly, a kígyó és a krák)

Az ember örök méltósága...,
hogy történetre tehet szert.

(Kierkegaard)

Sokszor hivatkoztam már Nietzsche-re. Hadd zárjam mondandómat, az imént feltett kérdésre válaszul és rövid összefoglalás gyanánt is, szintén egy utalással rá. Ugyanis az igazolás, a tanúsítás és a kiütöközés igazság-hármasságán egy negyedik nézőpontból, a történetalkotás látószögéből tűnődve végig eszembe járt egy *másik* szellemi hármasság és vele úgyszintén negyedikként egy *másik* narratív perspektíva. Ezen a másik képen, amely Nietzsche-től való, a szellem egy bizonyos alakját, mint jelen esetben a tanúsítást, szintén két oldalról fogja közre egy-egy alak, mégpedig az „átváltozás” elbeszélői nézőpontjából.

Nietzsche az *Így szólt Zarathustra* elején ír a „szellem három átváltozásáról”. Ez szintén egy triptichon. Középen áll az ő szellemi alkotára leginkább ráillő, harcra ragadozó: az *oroszlán*. Két átellenes oldalán pedig, egyrészt az alázatra, részvétre és a terhek viselésére képes szellem áll, a *teve*, másrészt a legörömtelibb játékra, öntörvényű alkotásra képes, de eközben minden más iránt közönyt viseltető *gyermek*. Mindhárom figurális-emblematikus karakter átszínezte Nietzsche szellemi habitusát, magyarán többé-kevésbé mindegyik jellemző volt a gondolkodására. Talán csak az nem, hogy a narratív beállítás kissé a hegeli fejlődéselvre hajaz. (Habár ez az evolutív mininarratíva még csak a *Zarathustra*-könyv nyitóképe,

és semmiképp sem igaz a mű egészére nézve, mely inkább a ciklikusság elvét mutatja.)

Az igaznaktartás, tanúságtétel és megmutatkozás nekem is csak *hármasságban* létezik, éspedig mindig is egy *negyedik látószög* adta látvány részeként. Ez indított arra, hogy eljátsszam a gondolattal, vajon milyen jelképalakok triptichonja adná vissza ezt a hármasságot egyetlen képben és miféle perspektívából nézve. Hogyan nézne ki az argumentatív, a testimoniális és az alethikus igazság hármasság alakváltozata, ha negyedik fajuk, a narratív igazság épp úgy láthatóvá tenné az összetartozásukat, mint a különbségüket. Milyen összkep mesélne róluk, ha egy triptichon közepén látnánk a bizonyosságot ígérő Tanúsítást úgy, hogy annak egyik oldalán a tudással kecsgető Igazolás állna, másikon pedig a minden tudást és bizonyosságot megvonó, isteni „bizonyosságú” Kiütkezés? Vajon milyen jelképalakok ábrázolnák e különös hármasságot egy narratív Átgondolás értető-azonosító látószögéből, melynél is az egyetlen experimentális mérce az, vajon az képes-e magunkról többet és érdemlegesebbet megértetve szólni (*de te fabula narratur*) vagy sem? Jelképalakok lévén innentől megilleti őket a nagybetűs jelölés.

Az Igazolást az érvek és az okok megadása teszi tudássá. Ez a „megadás-alap” – mint Heidegger mondja erről az elvről: a *ratio reddenda*⁷⁵ – mindig utólagos. A megértendőhöz „lép oda”, utólag, annak létét igazolva, az értés megadása. Általa a konkluzív következmény lát rá, néz vissza arra, amelyből folyik, az okozat az okra, a fejlemény az eredeztetőre, a kölcsönhatás a kölcsönhatóra. Így látja meg abban kiváltóját és igazolóját. Ez mondhatni az Igazolás igazsága. Mint Wittgenstein írja: „Beszélünk, megnyilatkozunk, s csak *később* alkotunk képet a megnyilvánulások életéről.”⁷⁶ Az Igazolásnak erre a későbben-érkezetségére, megadás-alapjára, visszanézésére

⁷⁵ Az alapok műveleti válfajaira nézve itt és a továbbiakban bővebben lásd az *Idő és szinkretizmus* című könyvem 39. fejezetét („Visszatérés az alapokhoz”).

⁷⁶ Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 301. Kiemelés az eredetiben.

találó a hegeli *Jogfilozófia* toposza Minerva baglyáról, amely csak a tett után, a reflexió szürkületében kezdi okot megadó és így tudást megszerző repülését. Ő hát a jelképe az *argumentatív igazságnak*.

A Tanúsításnak ellenben soha nem az okkal és érvel, hanem mindig az alappal van dolga. Nem a tudással, amelyet az Igazolás ad, hanem a bizonyossággal, amelyet a lelkiismeret keletkeztet. A bizonyosságnak – mint hiteink alapkonstitúciójának, mint „keletkeztető alapnak” (*ratio fiendi*) – a fürkészése nem tudós elmét kíván, hanem a szakadékok mélyébe hatoló éleslátást, a mélyen magunkba látó okosságot. A Tanúsítás jelképére, a *testimoniális igazságéra* így aligha van jobb jelölt Zarathustra kígyójánál, kivált, ha az egy büszke röptű sas nyakán tekergőzve néz alá az alapoknak, az „intellektuális lelkiismeretnek” (Nietzsche) a szakadékaiba – saját magunkba.

A kígyó okosan kérdez, és okosan kísért. Utóvégre, ha igaz, volt egy kert, ahol egy kígyó okosan kísértő kérdése kellett, hogy napvilágra hozza egy merő jótétnek látszó emberpár és csupa jóságnak látszó mentoruk addig nem tanúsított oldalát. Azt, hogy az egyikük, az emberpár, éppen annyira tud *engedetlen* is lenni mentorukkal, mint amennyire az velük *engesztelhetetlen*.

Nietzsche az Újszövetségre utalva („legyetek okosak, mint a kígyók”, Mt 10,16) azt írja, hogy a kígyó a „legokosabb állat a világon”, mivel okossága képes „legvégső alapokig” hatolni.⁷⁷ Pontosan oda, ahol a lelkiismeret honol, teszem hozzá, de ezt már Heideggerrel, aki emlékeztet arra, hogy a régi görögök nyelvén értett okosság, a *phronészisz* nem más, mint a lelkiismeret.⁷⁸ Csakhogy – visszatérve

⁷⁷ Zarathustra mondja az *Előjáró beszéd* végén: „Bárcsak kígyóméra ütne, és az alapokig hatolna bennem az okosság!” A mű végén pedig (*A pióca*) azt mondja, de már az irónia distanciájával, hogy éppenséggel a „szellemi lelkiismeret embere” az, aki „a legelső alapokig hatol”.

⁷⁸ „A *phronészisz*ben kitüntetett értelemben mutatkozik meg az *a-letheuein* értelme, vagyis valaminek a felfedéséé, ami elrejtett volt.” Heidegger: *Platón – A szofista* című tanulmányát idézi Bacsó Béla a *Hans-Georg Gadamer Arisztotelész-olvasata* című kiváló írásában. *Jelenkor*, 2008. 51. évf. 9. szám, 958.

Nietzschéhez – ő a kígyóról azt is értésre adja ugyanitt, hogy annak útja, még egy sas nyakán utazva is, „oly könnyen” véges lehet.⁷⁹ Röviden: a tanúsítás okosságának mélysége nagyon is határolt mélység, és bizonyosságának tartama nagyon is korlátozott.

Ezzel triptichonunk két táblája máris előttünk áll. Középen a kígyó, a bizonyosság-alapokig hatoló Tanúsítás nietzschei kígyója. A testimoniális igazság jelképére tehát *egyfelől*, az Igazolás oldalán, az argumentatív igazságén a hegeli bagoly tekint, amely egyébként a valódi természetben csakúgy, mint a szellemiben a kígyó ősellensége is. De vajon mit ábrázoljon a Tanúsítás *átellenes* oldala, a harmadik tábla? Miféle lény kerüljön jelképalakként a kígyó mellé a másik oldalon, az *alethikus igazság* oldalán, a biztos hiteinket elvevő Kiütkezésén, avagy feltárultságén?

Bármilyen szerzet legyen ő, szintén ősellenségének kell lennie annak, ami az Igazolás által adott tudásban állandó és szükségszerű, s ami a Tanúsításból szerzett bizonyosságban végső és változhatatlan. Itt egy harmadik filozófus képzelete siet segítségünkre. Az, aki, Nietzschéhez hasonlóan, *pro* és *kontra* egyaránt mélyen érintve volt a tanúsítások filozófiájában.

Ő a fiatal Lukács. Neki 1913 őszén volt egy vitája Balázs Bélával, éppen az előtt, hogy fölremlt volna benne a tanúsító öntételezés esküvési, majd áldozathozatali eljárása.⁸⁰ Vitájukban fölmerült egy világszimbólum: a krák. Erről a fiatalabbak *A kőszívű ember fiaiból* tudhatnak, mások az *Ezeregyéjszaka meséiből*. Ez utóbbiban „Szindbád első utazását” elmesélve hallunk egy szigetről, amelyről aztán kiderül, hogy egy óriáspolip vagy óriáshal háta, mert mikor a ha-

⁷⁹ Az iménti *Zaratustra*-idézet ugyanis így folytatódik: „Ha pedig okosságom megválnék tőlem egyszer – ó, hisz oly könnyen tovaszáll! – balgaságom röptét kísérje majd büszkeségem tovább!”

⁸⁰ A „Krák-probléma” vitához lásd Lukács „Az ítélkezés” című dialógus-töredékét, valamint annak egyik vázlatát. Lukács: *A regény elmélete. Dosztojevskij-jegyzetek* 394-399., 406., valamint 356. és 371.

jósok kikötnek és tüzet gyújtanak rajta, az hirtelen alámerül velük, magával rántva a mélybe mindenkit.

Lukács nem tudta elfogadni a tudásokat és bizonyosságokat megvonó és persze újakat létre hívó krák-világkép igazságát. Ő stabil és meglévő értelmet követelt a világtól, ha megfejthetetlen arabeszke-értelmet is, de olyat, amely ott szunnyad benne valahol. És minél kevesebb idői-időleges értelem volt felismerhető a *jelen* történeti létén, kiváltképpen a világháború poklában, annál többet elővételezett az *eljövendőkéből* egy örökkévaló, messiási végcélba vetett hit kontójára. A krák-világkép eszkatológiája ezzel szemben minden volt, csak messianizmus-barát nem.

Ezért harcolt a fiatal Lukács hevesen a krák, a nem-tudhatóság fémjelezte világjelkép ellen, mely *minden értelem ellenében* ütközteti ki bármely alap semmisségét és hív létre egy újat. Ezért harcolt sokáig a lét minden értelem-idegen eltörlése, feltárása, minden értelmén túli létehetősége ellen, avagy, Heidegger terminusával, a *ratio efficiendi*, a „létre-hívó alap” igazsága ellen. De mert Lukács egész a fordulatáig keményen harcolt a krák-világkép ellen, pontosan tudta, hogy miféle szerzet ez. Ha nem így lett volna, akkor a *Novalis*-esszéje a másoknak csak megdicsőülten hűvös Goethében sem tudta volna meglátni azt a zsenit, aki a maga művészi erejére a saját, veszélyes krátereit féken tartásából tett szert. Mindenesetre az első világháború előszelében kevesen ismerték nála jobban a bizonyosságokat eltörlő értelem-nélküliség ábrázatát.

Ez hát a kép az aleshikus igazságra, a harmadik jelképalak: a krák. Egy látszatra idilli sziget, szilárd talapatú, biztos rév. Minden Igazolás ennek masszívumát mondaná tudásnak. Minden Tanúsítás ennek sziklaszilárdságára vallana bizonyosságként. Mégis, a Kiütkezés igazsága minden idill és minden biztonság szöges ellentétének bizonyulhat.

Talán a krákra gondolva írja a fiatalon Lukács köreihez tartozó Polányi Mihály, hogy az ítélőerő Kant által feltárt séma-képessége olyan „végső és semmiféle explicit szabály által nem vezérelt”, „nem

formalizálható szellemi készség” bennünk, mely egy „alvó szörnyhöz” (sleeping monster) hasonlítható. Egy szörnyhöz, mely, „ha egyszer fölébred, összeroppantja a tudásról” és a bizonyosságról alkotott elképzeléseinket, melyek pedig éppen rajta nyugszanak – összeroppantja és magával ránthatja őket a mélybe.⁸¹ Meglehet, tényleg van bennünk egy különös „szellemi készség”, amely érzékeny lehet ama határra, amelybe a tudás tartóssága és a tanúsítás marandósága beleütközik. Ez sejtetheti meg, hogy alapjaink időtálló-ságát nem mi döntjük el.

Az alap tanúsításának kígyója együtt merül alá a krákkal, ha maga a tanúsítás alaptalannak bizonyul. Minerva baglya nem. Ő felröppen még az alaptalanság éjszakájában is, és mint mindig, új tudással tér meg időleges mese-röptéjéből, amely most az *Igazolás* (megfelelés), a *Tanúsítás* (alapvetés) és a *Kiütkezés* (feltárlás) igazságairól szól, beleértve negyedik válfajukat, az *Átgondolás* – a „fogalmi elbeszélésnek” (Márkus), a jobbított intellektuális ábrázolásnak, a korrigált felfogási keret felvételének és az ezt analogikusan „beazonosító” megértetésnek – az igazságát is.

Most szerencsére csak egy így sem rövid, de mégiscsak előadásnyi röptávra tette. Mindenesetre: ha a tanúsítások filozófiáit az idő árja el nem nyelte volna, akkor az én – őket újraértelmezve elmondott – mesém is tovább tartott volna.

⁸¹ Polányi Mihály *filozófiai írásai I.* Vál. Nagy Endre – Újlaki Gabriella. Budapest, Atlantisz, 1992. 39-40.

A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert

A teóriastílusok iskolái és a periodicitás-hipotézis

In memoriam CEU

Nincs olyan alapelv, amely minden igazság
egyetlen, feltétlen és egyetemes alapelve volna.

(Kant)

A stílus úgy halad előre, mint egy *éperon* (vágósarkantyú), [mint] a szikláknak az a pontja..., amely „megtöri a nagy hullámokat a ki-kötő bejáratánál”.

(Derrida)

Minden filozófia (a filozófia is) jelek architektúrája, tehát a történelmi és társadalmi életet alkotó egyéb cseremódokkal való szoros viszonyban konstituálódik. A filozófia teljes mértékben történelem.

(Merleau-Ponty)

Vannak filozófiai témák, melyek tárgyalása vagy több kötetnyi munkát kíván, vagy egy nem túl hosszú esszét. Ez utóbbi nyilvánvalóan csak „töredékes kísérlet” (Kierkegaard) lehet. Csupán az ötlet vázát, a téma vizsgálatának vázlatát villantja fel. Nem szeretnék abban a látszatban tetszelegni, hogy a témának, a *teóriastílus-periodicitás* ötletének kötetsorozatnyi feldolgozásától pusztán az időszűke tart vissza. Még akkor sem akarom ezt tenni, ha a teóriastílusok kérdését az *Idő és szinkretizmus* című könyvem nem esszé-terjedelemben tárgyalta. Mindazonáltal be kell vallanom, távolról sem áll rendelkezésemre olyan enciklopédikus ismeretanyag, mely a téma által megkövetelt, átfogó feldolgozásra feljogosíthatna vagy érdemesíthetne.

De bízom benne, így sem értelmetlen vagy hiábavaló a *kísérlet* (az esszé): magának az ötletnek a közreadása. Ha másért nem, azért, mert egy esszé csak annyi időt kér az olvasótól, mintha egy ligetben, sétányon, csarnokban vagy kertben, vagy éppenséggel „elágazó ösvényeik” (Borges) együttesében tenne könnyű sétát. De az esszének van előnye szerzői oldalon is. Például így a szerző rövid úton, egy „álom által is elvégezheti” a nyitány, az írás elkezdésének szokott „keservét”, amin veretes vizsgálódáskötetek csak hosszadalmas bevezetővel esnek túl.

S ha már álom-nyitány következik egy nem kis részben Kantról szóló esszében, ez az írás hadd legyen követője Kant híres filozófiai álom-rekurziójának is. Kant ugyanis az *Egy szellemlátó álmai*-ban, mint ismert, elég kesernyés belátásra jut. Arra, hogy a korának parafenoméneit, a rajongó és tudásukban megbízhatatlan „szellemlátókat” bíráló filozófia sajnos joggal találhatja magát is rajongónak

és tudásában megbízhatatlannak: „szellemlátónak”. Alighanem a jelenkori filozófiát látva is volna indok némi kesernyés belátásra. Arra, hogy a szellemi egysíkúságot és a közönségesség eszme-ínségét mindenkor bírálni hivatott filozófia sajnos joggal találhatja a maga jelenkori szellemét is épp ily kietlen, sivár és ínséges vidéknek.

Apropó, sivárság. A magyar kormányzat hat éve politikai haszonszerzés céljából megtámadta a szabadelvű filozófusokat, majd nemrég megtámadta egyik legjobb egyetemünket, a CEU-t is. Ez az esszé többek közt ama filozófuscászár emléke előtt adózik, aki nem elpusztítani akart (filozófiai) iskolákat, hanem alapítani és új-játeremteni; s aki, habár szakadatlanul hadjáratokat vezető katonacsászár volt, humaniórákon művelt, önálló, önmagukkal szemben is kritikus gondolkodásra képes emberfőkben hitt, nem a lebutított alattvalók gyártására szakosodott, ám uralmilag és sajnos minden más szempontból is roppant olcsó gyűlölet-tömegipar közönségességében és brutalitásában. Ennyit az ajánlás indokáról.

1.

Két álom a filozófiáról

Azt álmodom a filozófiáról, hogy megszűnt. Nincs. Nem azt álmodom, hogy beteljesült végleg. Sem azt, hogy elpusztult örökre. Csak azt, hogy egy ideje már nem létezik. A filozófia-ínség, az eszmék apályának idejét éljük. Azt álmodom, hogy ez többnyire mások előtt is nyilvánvaló.

Akadnak persze, akik az új, markáns filozófiai eszmék és bölcséleti irányzatok mostani hiányát nem akarják tudomásul venni. De már csak elvétve akadnak ilyenek. Hiába nő egyre a konferencia-ipar volumene. Hiába jár csúcsra a *paper*-gyártó hevület. Hiába mutatkozik mind kifizetődőbbnek a *network*-építő buzgalom. Itt, az álomban már a filozófia (önmagára többnyire vaksi) népe is látni kezdi a kietlen, sivár filozófia-ínséget maga körül. Ez pedig, ismerve őket, magunkat, magamat, nagy szó. Tartok tőle, hogy még egy álomban sem igen hihető.

Álmom a filozófia aktuális megszűntére ráeszmélve látja őket, akik pedig éppenséggel abban a hiszemben vannak, hogy ezt művelik és éltetik. Látja, amint felismerik és mértéktartóan nyugtázva tudomásul veszik, hogy épp azok, amik. Eszmék történészei. Ideológiai posztamens-építők. Argumentum-csiszológatók. Aggályos szakbarbárok. Véleményvezérek. Nézet szemlélők. Sutban elmolyogatók. Teória-ágazati diszpécserék és világfi marketingesek. Avagy, Nietzsche szavával, az igazság komor vadászai, akik egyre sötétebb arccal térnek haza „a megismerés erdejéből”. Esetleg mindezek keverékei.

Sokfélék ők, a filozófia népe. Mindenesetre most, ha csak egy álom erejéig is, de tudják: amit művelnek, az *nem filozófia*, és ők maguk *nem filozófusok*. Nem a „rendszerek művészeivé” vált „fogalomkutatók”, ahogy Kant hívta a filozófia igazi művelőit.

Azok ellenében nevezte őket így, akikben eleve nincs és hiába is támadna igény átfogó világgépre, létszemléletre, egzisztálásvízióra, módszererudícióra; akik képtelenek egy önálló, saját perspektíva látatására, arra, amit Wittgenstein a filozófus voltaképpeni gesztusának tekintett: „Nézd így a dolgokat!” Azok ők, akik nem mernek vagy nem tudnak átfogó és eredeti pillantást vetni valami egészre, teljesre, tökéletesre, értsenek rajtuk bármit is; akik nem esnek kísértésbe teoretikus kísérletet tenni lélekkel, világgal, istennel; akik nem vállalják a kockázatot, hogy új „fogalmi elbeszélésnek” (Márkus) fohászkozzanak neki létről, időről, örökkévalóságról; akik – ellentétben Zarathustrával, aki szeretett az „alvók arcába” nézni – sosem akarták kihívni, szemtől szemben látni a *megértésük legmélyén alvó* séma-szörnyeket.

Nézem őket. Álomban egyikük sem tiltakozik az ellen vádlón és megvetőn, hogy kimondatott róluk: teória-teremtő értelemben nem filozófusok. Mindegyiküket a *phronészisz*, a bölcs, lelkiismereti belátás tölti el; innen is tudható, hogy ez csak álom. Benne a filozófia most éppen teoriákban nemigen filozofáló népe főlemeli a *mások bölcsesletén* kiművelt, amúgy okos fejét. Szétnéz a „szomorú, vizes síkon”, ahová a filozófiai szellem az ezredforduló után érkezett. Ez a kietlen és sivár vidék ugyanaz, ahol ő, ébren, az eszmék vásártelepét, nyüzsgő bazárját, plázáit szereti látni s fennen dicsérni maga körül. És ahol most egyszeriben a jó másfél évtizede beállt *semmire* lát kívül-belül.

Viszont most – váratlan adomány gyanánt – képes lett meghallani az eszme-apály csendességét. Hirtelen képes lett felfigyelni rá. Bőrrén érzi a filozófiai üresség, a gondolat-semmi nyirkosságát. Könnyedén szétnéz. Nem vádol. De nem is remél.

Pedig remélhetne. Mert kivételes korszak adatott meg ezzel a látvánnyal a filozófia népének. Azzal, hogy látja visszahúzódnában a tengert, részesült a filozófiai eszmék apályának ritka látványában. Nézheti, mint egykor magam is a Mont-Saint-Michel alatt, a sárban megfeneklett gondolat-hajókat, imbolygásuk utolsó pillanatába fagyva. Láthatja a filozófia nagyüzemi *topic*-lehalászóit, amint aztán piacaikon konyhakészre darabolva adják-veszik a sekély vízben

csapdájukba esett, mélytengeri eszme-szörnyeket. És láthatja nyomokban a bölcsségek élelmes kagylószedőit is, akiknél se vége, se hossza a mélyértelműségnek.

Álmomban a filozófia népe azon sem lepődik meg, hogy feltünetezni látja a filozófiai teóriák apályának mocsarában hol a *szkeptikus*, hol az *eklektikus* kóborlókat, a semmit-sem-választókat meg a bármit-összeválogatókat, a filozófia-ínségek kietlen tájának e két jellegzetes, egymással sokban rokon lakóját, amint elvonulnak a *gyakorlati filozófiák* mindig szorgos, teória-idegen serénykedői mellett. És ami még különösebb, a bámész kedvű és csak lézengőknek látszó *hermeneutákon* sem botránkozik meg most senki itt. Még azokon sem közülük, akik időközben azt is fürkészni kezdik, hogy valójában mire is láthatnak rá ők (mi) ezen a hullámtörőkhöz visszahúzódtott eszme-tengeren, egytől-egyig, mindannyian.

Aztán egy villamoson találok magam, nem tudni, hol. Derűs géphangot hallani: „Városmajor! Indulás! Peripatetikusok, felszállás!” Úgy látszik, álmomban az 56-os villamos a normann tengerparton jár, habár a Budán átvezető útjához képest megkurtított távon. De hogyan kerülnek ide a derék arisztoteliánusok? Azt mondja valaki, hogy ez csak egy *négy megálló s járat*, és az egyik végállomás épp itt, a patak fölött kezdődő sétányoknál van. Mire felfognám, mit mond, indulunk. Balra templomok koszorúzta magaslat. Nem sokára hallom: „Vérmező! Sztoikusok, leszállás!” Valóban, ide látszik az agórán a Tarka Csarnok. Páran leszállnak, páran föl. Tógák, szakállak, saruk. Pergamentekercsek. Nem Budán járok hát, és nem is Normandiában. Áthaladunk egy kőkapun. Újra fékezés, újra a géphang: „Horváth-kert! Epikureusok, készülődjenek!” Ez itt, nem vitás, a régi Athén. És akkor indulásnál a Lúkeion sétányai melletti patak az Ilisszosz volt. A templommagaslat az Akropolisz. A kapu pedig, amin átjöttünk, a Dipylon-kapu. Az álomban ezek szerint megfordult az égtáj, így megyünk továbbra is északnyugat felé; sejttem, hová. „Tabán! Platonikusok, leszállás! Akadémia, végállomás!”

Ez az utolsó megálló. A tanítványi kör is bezárult vele. A Lükéiont alapító Arisztotelész egykor ide járt, hiszen Platón tanítványa-ként az Akadémia hallgatója volt. Míg Platón mestere, Szókratész az agórán kívül leginkább az Ilisszosz-patak menti helyek kedvelője volt, éppen azé az Athén-környéki tájé, ahol majd tanítványának tanítványa, Arisztotelész lesz a filozófusok mestere. Megfordultak egy út égtájai, a mesterek helyei helyet cseréltek.

De azért ez a *léha* álom – a „léha” jelző helyes (filozófiai) értelmére Karinthy és Cavell nyomán Beck András tanított meg egykor – mégis egyazon térbe hozta, és korrektül sorba is rakta a régi Athén négy filozófiai iskoláját. Már mint a platóni Akadémia Ligetét, az Arisztotelész-követő peripatetikusok Sétányát, Zénón sztoikusainak Csarnokát és Epikurosz Kertjét. Az álom korrekt volt abban is, hogy színtereiket valós távolságban tüntesse fel, és egymáshoz viszonyított helyüket is nagyjából híven mutassa meg. Ily módon egy alig több mint két és fél kilométeres út egy-egy állomásaként *valós térben* vonódott össze a Sétány, a Csarnok, a Kert és a Liget. Sétálva és benézve hozzájuk, a filozófiai iskolák térsége bejárható volt akár fél nap alatt.

Egyazon térben látni mind a négy színteret, amint a filozófia első közös világot élő hagyomány-együttesét adják egyetlen városon belül, nos, az álomnak erre kellett egy pár földrajzi hely reális színtere. Meg arra, hogy e reális színtér révén látni lehessen majd később egy szürreálisat is. Amikor is nem ők lesznek a térben. Hanem: amikor – jelkép erejüknel fogva – *az együtt élő tradíciók maguk lesznek immár virtuális térré*; amikor maguk mutatják föl önmagukon a filozófia szinkretikus terét.

De most a kérdés még csak az, hogy *valós időben* mikor virágzott így, együtt ez a négy filozófia-iskola. Ennek megfontolása azonban már nem az álom része. Nem erre a könnyedebb hangú, *quart'ora di sogno* bevezetőre tartozik. Sem valós időt nem álmodunk, sem érdemi filozófiai megfontolást.

2.

A négy tanszék barátai

A négy nagy athéni filozófia-iskola hellenizmus kori együttes virágzása *valós időben* igen rövid volt. Közülük a legkésőbb alapított kettő, a sztoikus és epikureus *hairezisz* (irányzat, szekta) csak az i. e. IV. sz. utolsó évtizedében létesült. Mégpedig nagyjából közvetlenül az után, hogy a harmadik iskola, a közismerten makedón-barát peripatetikusoké a politikai szélirány megfordulása miatt üldöztetésnek lett kitéve i. e. 307-ben, majd 287 körül, az iskolavevő Theophrasztosz halálával jó pár évszázadra el is vesztí filozófiai jelentőségét.

Volt a négy nagy hellén iskola virágzó athéni együttélésére legfeljebb két szűk és távolról sem zavartalan évtized, ráadásul már erősen nyomasztva Pürrhon terjedőben levő szkeptikus filozófiája súlyától. A négy iskola közül háromnak a működése meg is szűnik az i. e. I. évszázadban. Emlékük mégis átvészelt közel fél évezredet; és épp ez az, ami figyelemre méltó.

Az átvészelés egyik apró jele a filozófuscászár, Marcus Aurelius híres gesztusa. A császár, amikor 176 kora őszén, hogy beavatást nyerjen a misztériumokba, Athénba vonult, amelynek napja ekkor már rég leáldozott, a látogatás során megalapította az egykori négy filozófiai iskolának megfelelő tanszéket a velük közösen létesített retorikai mellett. Az államkincstárból tekintélyes fizetést biztosított a tanszékeket vezető filozófia-professzoroknak (10.000 drachma), mégpedig élethossziglan, és kiválasztásukban az athéni *nobilitas* legmagasabb szintű részvételét, az *areoszpagosz* közreműködését írta elő.

A kivitelezés másra hárult. Talán övé volt már maga az ötlet is. A császár idős tanítójáé és consul barátjáé, a sztoikus rétor és me-

cénás Herodes Atticusé, aki, mint ezt neve is tanúsítja, görög volt. Atticus Marathónban született, 76 évesen ott is halt meg 177-ben, egy évre rá, hogy szervező munkája révén a négy tanszék fölállt, és megnyitotta kapuit. Addigra már több, ma is híres építményt emeltetett hellén földön, Athénban például az Odeon-színházat.

Olyan sztoikus volt, aki a *mértéktartást* nagy becsben tartotta, olyannyira, hogy nem átalotta eszmetársainak, a Sztoa dogmatikusainak szemébe vágni, akik mindenáron „a közönyösség tanának követőivé” akartak emelkedni, hogy ők így „a lélek minden kezdeményezőerejét és megnyilvánulását kiirtják magukból, s egy közönyös, erejét vesztett élet tompaságába süllyedve öregednek meg”.

Diákja idézi föl ezeket a szavakat, Aulus Gellius, aki az *Attikai éjszakák* másik helyén elsőként felelteti meg egymással a latin *humanitas* és a görög *paideia* fogalmát. Igaz ember (*human*) az lesz, akit a humaniorák a gyermekből (*paisz*) azzá nevelnek (*paideia*). Azt már én teszem hozzá mindehhez, hogy már csak azért sem volt ellenemre az olvasót imént egy léha álom játékába vonni, mert a régi görögök (filozófiai) nyelvén a *gyermek* és a *nevelés* szó közös gyökere a *játéké*.

A négy filozófiai tanszék kapuja már tizenéves fiúk előtt nyitva állt. Afféle *college*-előd lehetett mindegyik. Históriaját azonban, amely igen hamar (s filozófusokról lévén szó: természetesen) egymás támadásába torkollott, most nem oktatástörténeti szerepe miatt hozom szóba, hanem becses filozófiai értéke okán. Ez az ok a filozófuscászári vagy rétor-mecénási *alapító gesztus* bölcséleti vetülete. Ez a gesztus ugyanis emlékeztetésre fölöttébb érdemes.

Gondoljuk meg, a négy egyenrangú filozófiai tanszék egyidejű alapítását olyan császár rendelte el, aki maga az egyikkel, a sztoikus hagyománnyal rokonszenvezett, még akkor is, ha *Emlékirata*, mint ismert, roppant elismerő szavakkal emlékezik meg a platonikus és a peripatetikus mestereiről, barátairól. Nyilván semmiből sem állt volna, ha – saját hírnevét és emlékének majdani fényét a bölcsélet-

ben még tovább emelve – csak és kizárólag a Sztoa világvárosává akarta volna tenni Rómát vagy Athént. Marcus Aurelius mégsem ezt tette. Az alapítás révén a négy bölcseleti irány és filozófiai tradíció *egyszerre és egyenrangúan* kínáltatott föl az ifjúságnak.

A gesztus érdemi méltánylásához gondoljuk meg azt is, hogy ez a négy tanszék nem négyféle *tárgyterület* iskolája volt, mondjuk a logikáé, a metafizikáé, a morálé, a vallásé stb. Hiszen a természettudományos vértetű peripatetikusoknak, Arisztotelész követőinek éppúgy létezett etikai tanításuk, ahogy az életvezetési elveikről híres Epikurosz-híveknek is volt (démokritoszi) természettanuk. Ez állt a platonikusokra és a sztoikusokra is.

A négy filozófiai tanszék négyféle világlátást, négyféle vallásfelfogást, vagy ha tetszik, *négyféle igazságot* képviselt. Akár Marcus Aurelius, akár Herodes Atticus volt ennek a nagylelkűen hagyománytisztelő, eszmeileg briliáns ötletnek a gazdája, kellett lennie egy pontnak, amikor nekik maguknak is el kellett fogadniuk, jóvá kellett hagyniuk (*assensio*), hogy ez az alapító gesztus a filozófiát úgy tüntetheti fel, mint amelynek *az igazsága semmiképp sem egy*, értsünk az igazságon bármit is.

Nem vagyok az anakronizmusok híve. Nem szeretném, ha azt hinné valaki, hogy a négy tanszék alapítása fölötti, filozófiatörténet-szi lelkesedésem a „császárkori posztmodernitás” blüettjében talált volna kétes hitelű tárgyat az örvendezésre. Eszem ágában sincs azt hinni, hogy a császár (avagy rétor-mestere) a filozófia plurális igazságát vallotta volna. A császár alighanem ama tudatban engedte birodalmának ifjait a *nem egy igazságú filozófia tanszékek* iskolakapuján belépni, hogy saját világfelfogása, a sztoikus nézet és világlátás lesz elég erős ahhoz, hogy ott a többi filozófiával megütközve végül megnyerje őket a maga igazságának.

Az egész antik korra érvényes ugyanis, hogy a *paideia* éthosza, a pallérozottság erkölcsé önmagában semmi örvendeteset nem talált abban, ha a bölcs egy kreténeen vagy egy faragatlan tuskón kerekedett felül. Egyedül a *harcban kivívott* győzelmet tartotta nagyra.

Azt a küzdelmes diadalt, melyet a bölcs igazi tudása egy másik, tudni vélt tudás fölött aratott, és diadalának értéke annál nagyobb volt, minél szilárdabb lábakon látszott állni eleinte a másik vélt igazsága.

Nem csak a hellenizmus évszázadait élte túl ez a négy, tradicionális filozófiai irányzat, a cicerói nagy disputákkal berekesztve. Nem csak ama római légióparancsnok agyremét élték túl, aki állítólag fejébe vette, hogy mindaddig rázárja a termet a vitatkozó athéni iskolák összterelt bölcseire, amíg azok egyezsége nem jutnak az élet értelméről. Átvészelték ezt a pompás tervet, mint ahogy jóval később Iustinianus császár rendeletét is, amely 529-ben végleg bezárni parancsolta az athéni filozófiai iskolákat.

Merthogy: eltelik egy évezred, és a négy – egymással hevesen vitázó – iskola együttesének emléke még mindig nem látszik feledésbe merülni. Ezt mutatja a reneszánsz kori, filozófiai episztola a cremonai Cosma Raimondi tollából 1429 körül, melynek beszédes címe ez: *Difensio Epicuri contra Stoicos Academicos et Peripateticos* (Az epikureusok védelmében a sztoikusok, akadémisták és peripatetikusok ellen). Raimondi a traktátusnak beillő episztola címzettjeként Ambrogio Tignosit tüntette fel – válaszolva annak állítólagos leveleire –, aki feltehetően egy milánói diák volt. A négy filozófiai iskola hagyománya és tradícióik értéke tehát még a reneszánsz kor tudáshorizontján is evidencia lehetett.

De jöhetünk ennél is tovább, közeledve a filozófiánság „szomorú, vizes síkját” idéző jelenkorunkhoz újabb pár száz évvel. Ugyanis nem kis meglepetéssel olvashatjuk *A tiszta ész kritikájában* az antinómiatan kanti értelmezésénél („A tiszta ész antinómiájának harmadik szakasza”), majd a mű utolsó fejezeténél („A tiszta ész története”), valamint *A gyakorlati ész kritikájának* ama fejtegetéseinél is, amelyek a gyakorlati ész antinómiáját vezetik fel, hogy bennük Kant négy alapvető bölcseleti tradíció által sarokkövezett játékteret vázol fel.

Melyek ezek? *A tiszta ész kritikájában* Platónt, Arisztotelészt és Epikuroszt többször is együtt említi, mint akik a filozófia alapírá-

nyainak képviselői, ehhez járul „a régi görög iskolák” negyedikjeként *A gyakorlati ész kritikájában* a sztoikus hagyomány. A világfogalom antinómiái tanát például *A tiszta ész kritikája* a platonikus és epikureus irány szembesítéseként ábrázolja, az erény fogalmáét *A gyakorlati ész kritikája* az epikureus és a sztoikus irány oppozíciójaként. A Kant által filozófiatörténetileg döntőnek tartott, négy gondolkodási hagyomány ezek szerint a platonikus, az arisztotelaiánus, az epikureus és a sztoikus filozófiai tradíció. A modern filozófia, mondhatni, a régiek négy filozófiai iskolája *alapkövé*n lép át közvetlenül a maga fölsőbb – kritikai – iskolájába.

Ha előretekintek a jelen írás konklúziói felé, azt mondhatom, hogy a filozófiai hagyománynak ezek a Kant idézte, virtuális *alapkövei* lesznek a Derridától a mottóban emlegetett *hullámtörők*, amelyek élei – „vágósarkantyúk” gyanánt – filozófiai alakot (vagyis artikulált expressziót, meghatározott formát) adnak az amorf szellemi hullámveréseknek.

Kant a régiek iskoláiban

Mielőtt e hullámtörők természetére rátérnék, muszáj megvizsgálunk, hogy Kant miként értette ezt a négy gondolati hagyományt közelebbről, ha, mint állítom, *nem tartalmi képzetek* – azaz nem elméletek vagy életvezetési előírások – *tárházaként* tartotta alapvetőknek őket. Érvelő fejezet következik, eléggé fáradságos útszakasz, mocsaras tájon.

Az első kérdés az, hogy Kant *A tiszta ész kritikájában* Platónt, Arisztotelészt és Epikuroszot együtt említve vajon antik tradíciókra, széles értelemben vett filozófiai iskolákra is gondolt-e. A válasz egyértelműen: igen. Ezt nemcsak *A gyakorlati ész kritikája* valószínűsíti, ahol is Kant kifejezetten „régii görög iskolákról” ír, a lehangsúlyosabban kiemelve a sztoikus és az epikureus hagyományt, melyeknek a szembenállása fedte fel először a gyakorlati ész antinómiáját.⁸² A rigorózus Kant a közhiedelemmel ellentétben mindkettőt becsben tartotta. Epikuroszot például megvédte a „kéj” fogalom félreértése okán ráfogható gyönyörpropagálás vádjá alól, mondván, az athéni bölcs ezen soha nem értett mást, mint „mindig vidám szívet”.⁸³ A sztoicizmus gondolata a makrokozmoszsal harmonizáló mikrokozmoszról pedig közvetlenül a gyakorlati ész antinómiájából kivezető út felé mutat: „Két dolog tölti el elmémet egyre új s mindig fokozódó csodálattal és hódolattal. ...: *a csillagos ég fölöttem és a morális törvény bennem.*” *A gyakorlati ész kritikája* Zárszavának ez a híres képe a természet rendjének és a lélek morális fenségének Isten közvetítette *univerzális kapcsolatáról* töről metszett sztoikus eszme.

⁸² Lásd Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, 1998. 133-134.

⁸³ U. o. 138.

Még perdöntőbb azonban az a bizonyíték, amelyet Kant *Logika*-előadásai (*Jäsche-Logik*, A 35) bevezetőjében olvasni. Itt Kant emlékeztet rá, hogy a „legkiválóbb görög iskolák” a helyeik után külön néven híresültek el. Kant latinos alakban idézi őket, és kizárólag ezt a négyet: *Akademia* (platonikusok), *Lyceum* (peripatetikusok), *Porticus* (a Sztoa csarnoka), *Hortus* (az epikureusok kertje). Ezzel tisztáztuk a négy görög filozófiai iskola kifejezett jelenlétét Kantnál.⁸⁴

A tradíció valamilyen sajátos, de nem iskolás vagy iskolai felfogására utal az, hogy Kant időben igen távoli filozófusokat rendel egymáshoz gondolkodásmódjuk hasonlósága okán. Így rendeli Platón mellé Leibnizet, és Arisztotelész mellé Locke-ot *A tiszta ész kritikája* végén. Ezek elgondolkodtató jelzések. Mivel ezeket a hozzárendeléseket, párosításokat tudtommal nem hitelesítik a filozófiatörténet bevett leszármaztatásai és rokonításai, érdemes vallatóna fognunk, hogy mi az, amiért maga Kant mégis hasonlóságot látott köztük. Talán ez fényt vethet arra is, hogy az antik iskolák adta játéktérre lépve Kant vajon miként értette közelebbről azok hagyományát.

Az egyik hagyományt, a sztoikusokét már érintettem. Most nézzük az Akadémia tradícióját. Platón „újabb kori követője” Leibniz, mondja Kant. Furcsa párosítás. A kulcsszó a kettejük közt létesített kapcsolatban az „intellektualizálás”. Platón, állapítja meg Kant, a „legjelesebb intellektualista” filozófus. Leibniz pedig nemcsak az időt és teret intellektualizálta, hanem „intellektualizálta a jelenségeket” is, amennyiben „a tárgyak minden képzetét – még empirikus képzetüket is – az értelemben kereste”.⁸⁵ Kant a Platón-rokonság kiemelésével Leibniz monaszaira utal, a lényegeket oszthatatlanjaira, a szubsztancia-atomokra.⁸⁶ Aki intellektuális eredendőségében

⁸⁴ Lásd még ugyanerről MTE 19-20.

⁸⁵ TÉK (B 332) 286-287.

⁸⁶ „Leibniz vonzódott a platonikus idealizmushoz. Azt mondta: a világ monaszok aggregátuma”. Lásd „Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Pölitz Karl Heinrich Ludwig kiadásában”. In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. (Továbbiakban: MTE.) Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2013. 90-91.

gondolkodik, az a dolgok oszthatóságára nézve kezdő határt állít, a tárgyak összes képzetének forrására nézve pedig eredetet jelöl meg. Ebben az eredet-érzékeny szemléletben lelhethünk rá annak indokára, hogy Kant miért rokonítja Platónt Leibniz-cel. Mindkettőjükre áll ugyanis, hogy gondolkodásuk eredendősséggel, kezdettel, ősforrással számol.

Leibniz kezdet-tételezését láttuk: ez a monászokról szóló tana. Ami pedig Platónt illeti, a tiszta ész antinómiáinak téziseiben Kant a *platon*i dogmatizmus elvét látja visszaköszönni, lévén, hogy azok rendre valamilyen kezdettel számolnak, eredendő határt láttatnak. Határt a világ tér-idő kiterjedésében, határt az anyag oszthatóságában (atom), határt az ok-okozat láncolatban (szabadság), határt az esetleges világ jelenségei közt (szükségszerű lény: Isten).

Mint imént említettem, a sztoikusoktól származó legerősebb filozófiai impulzus Kant számára a viszony, a társítás, a közvetítés volt: egybeillése és *összekapcsolása* kozmosznak és léleknek, kintnek és bentnek, természeti rendnek és morális törvénynek, illetve Isten közvetítő erején keresztül érdemnek és a boldogságnak. Az ellenben, aki Platón és Leibniz módján „intellektualizálja” a jelenségeket, mondja Kant, kifejezetten azt „akarja, hogy birtokában legyen valami kezdet, amivel bizvást számolhat”.⁸⁷ Ezek szerint, ismétlem, a platonikus (leibnizi) tradíciónál Kant a fő impulzust nem a *társításban* látta, mint a sztoikusoknál, hanem a határkijelölésben, a *kezdet-állításban* ismerte fel. Egy határ, „valami kezdet” rögzítésében, amely a dolgok (eszmék, jelenségek) megértésének origója lehet.

A sztoikusok és a platonikusok után térjünk rá a harmadik filozófia-iskolai hagyományra, azaz a peripatetikusra. Róluk szintén elmondható, hogy az Arisztotelész és Locke közti rokonság, amelyet itt Kant megállapít, meglehetősen szokatlan. De itt egyértelműbb támpontunk van. Locke, mondja Kant határozottan, „Arisztotelész újabb kori követője”. Mégpedig azért, mert „előbb minden fogal-

⁸⁷ TÉK (B 327) 283., (B 501) 401.

mat és tételt a tapasztalatból vezet le, majd használatuk során odáig megy, hogy kijelenti: Isten léte és a lélek halhatatlansága (noha mindkét tárgy kívül esik a lehetséges tapasztalat határain) éppúgy evidens módon bizonyítható, akárcsak valamely matematikai tétel”.⁸⁸ Az arisztotelési iskola fő karaktere ezek szerint a tudomány korlátlan illetékességébe vetett hit. Függetlenül attól, hogy a filozófus, mint Arisztotelész, *predikamentumokkal* „kategorizál” mindent, vagy egy másik, miként az ebben vele rokon Locke, úgy egyneműsíti a tudás terét, hogy „szenzualizálja a jelenségeket”. Ez utóbbi éppúgy a megismerés korlátlan „empirizálását”, „matematizálását” jelenti, mint ókori elődjéé, akinek klasszikus pánlogizmusa kategóriákkal fedte le a tudható dolgok síkját.

Kant a *Prolegomenában* (39. §) fogja majd szembesíteni ezt a korlátlan szemléletű, szertelen hitet (filozófiai vakhitet) a *saját* belátásával, szemükre vetve, hogy „a kategóriák természetére vonatkozó felismerés, amely érvényüket a pusztá tapasztalati használatra korlátozza, sem felfedezőjünkben, sem annak utódaiban nem ötlött fel”.⁸⁹ Kant szerint tehát az ókori arisztoteléanusok peripatetikus iskolája és minden újkori utódja egyaránt *a kritikai korlátozás hiányában szenvedett*, mert a tudásképeség és a dolgok teljes összemérhetősége és egymással való megfeleltetése pártján állt. Ezért hiszik mindannyian korlátlanul bővíthetőnek a tudás terét, szakadatlanul folytathatónak, ennél fogva mindig lefolytathatónak az evidenciák matematikai bizonyítását. Eszerint Kant szemében a hagyomány fő filozófiai impulzusa náluk a folytonosság, a szakadatlanság, röviden a *sorozatképzés* volt az ismeretek bővítésben és a tudás igazolásban.

Nem így a régiek negyedik iskolájánál, az epikureusokénál. Ha a sztoikus hagyomány alapszava Kantnál a külső-belső rend társítása, az összekapcsolás, ha a platonikus iskoláké az intellektualizáló

⁸⁸ TÉK (B 882) 662-663

⁸⁹ Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz, 1999. 96.

kezdetkijelölés, és ha az ókori-újkori peripatetikusoké a sorozatképzés, úgy ez a kulcsszó Epikurosnál *A tiszta ész kritikája* szerint a „megengedés” (vagy a *Vallás-tanulmány* formulájával: a „*problematikus* elfogadás”). Ez nem más, mint egy Kant által nagyra tartott, mi több, filozófiai *ars poeticájához* közel álló *kettősség-megengedés*.

A megengedés fogalma egy látszólag jelentéktelen különbség kontextusában merül fel *A tiszta ész kritikája* utolsó lapjain. Kant ezt írja itt: az epikureus „szenzualisták megengedték [einräumete] az *intellektuális fogalmakat*, de csupán érzéki tárgyakat fogadtak el”. (Ellenben az intellektualisták nem voltak ilyen engedékenyek Kant szerint. Az ő felfogásukban az „igazságot csak az értelem ismeri meg”, és az, ami érzékileg adott, csak gátolja őket ebben.) Ez a fontos distinkció annak fényében kap komoly jelentőséget, amit Kant korábban ír az antinómiák kapcsán, ahol lábjegyzetben úgy állítja be Epikurost, *mint aki a kriticizmusnak – mi több, az ő kriticizmusának – akár ókori elődje is lehetett volna*. Kétség sem férhet hozzá, hogy ez egy filozófusnál a nagyrebecsülés kinyilvánításának nehezen felülmúlható gesztusa (miként az lesz Nietzschénél is, aki az *Ecce homo*ban azt írja, hogy az ő visszatérés-tanát „akár Hérakleitosz is taníthatta volna”).

Kérdés, vajon miért tünteti föl Kant ily kitüntető színben épp Epikurost? Röviden: azért, mert Kant szemében ő volt „az anti-metafizikus a régiek körében”.⁹⁰

Epikurosz közismert tanítása, hogy csak a tapasztalat részesít igazságban. *A tiszta ész kritikája* hivatkozott jegyzetét (B 499) Kant azzal kezdi, hogy sajnos nem tudni, Epikurosnál pontosan milyen értelemben szólt ez a tanítás. Szigorúbban, „objektív tételként”? Vagy engedékenyebben, maximaként, azaz pusztán szubjektív elv-

⁹⁰ „Epikurosnál minden természettudomány volt, és azt mondta, nincs fogalom, amelynek tárgyára ne mutathatnánk rá a tapasztalatban, és nincsenek sarktételek, hacsak nem támasztja alá őket a tapasztalat. Ő volt ezek szerint az antimetafizikus a régiek körében”. MTE 291.

ként? Ha az előbbi állna fenn, akkor Epikurosz tévedett, írja Kant, és éppoly dogmatikus volt, mint, ha más és más módon is, de az volt Platón és Arisztotelész. Ha ellenben ez az epikurosz tan (hogy igazság csak a tapasztalatból fakadhat) *pusztán maximának* lett volna szánva, akkor – jegyzi meg a nem éppen rajongó alkatú Kant – „Epikurosz itt igazibb filozófiai szellemnek bizonyult az ókor valamennyi bölcselőjénél”. Nem emlékszem, hogy a régiek közül Kant illetett volna bárkit is ilyen lelkesült hangú „filozófiai szuperlatívusszal”, hogy Wittgenstein – egyébként szarkasztikus – frázisát idézzem.

Mindenesetre azt, hogy mit tanítana ez esetben az ókor minden bölcselőjénél „igazibb filozófiai szellemre” valló Epikurosz és az ő engedékeny „empirizmusa”, Kant maga fejt ki:

Ha az empirista filozófusnak csupán az volna a célja..., hogy letörje az önnön valódi rendeltetését félreismerő ész gögjét és elbizakodottságát, mely *belátással és tudással* hivalkodik ott, ahol valójában minden belátás és tudás véget ér..., ha az empirista beérné ennyivel, akkor tétele azt a maximát mondaná ki, hogy legyünk mértéktartók igényeinkben, szerények állításainkban, s egyszersmind törekedjünk rá, hogy a nekünk rendelt tanítómester – a tapasztalat – segítségével minél jobban kitágítsuk értelmünket. Hisz ebben az esetben nem volnánk megfosztva a gyakorlati érdekünket szolgáló intellektuális *előföltevésektől* és a *hittől*...⁹¹

Nem nehéz e leírásban ráismerni Kant ama programnyilatkozatára, avagy filozófiai *ars poeticájára*, amely így szól: „korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára teret nyerjek”. (B XXX.) Mármint a tiszta ész vélelmeitől kellett elvennie a tudás bitorolt rangját; ez az, amit le kellett rontania bennük. A tudást kizárólag az empirikus igazságra kellett korlátoznia, hogy ezzel megtartsa a gyakorlati ész adta hitet.

⁹¹ TÉK (B 499) 400.

Egyfelől tehát létezik Kant számára a tapasztalatra szorítókozó tudás, másfelől létezik számára az épp e korlátozás által „teret nyert” hit, mindkettő a maga határai közt. Ez az *ambivalens mértékekre vonatkozó megengedés* a lényege a meghökkentően magasztalóvá lett Epikurosz-laudációjának, még ha hipotetikus alakban íródott is.

A párhuzam és a példa kedvéért: ha nem visszafelé nézünk Kant korából, hanem az időben előre, ugyanezt a mérték-differenciálást és különeműséget engedő alapállást látjuk William James (1906-os) *Pragmatizmus*-előadásában. Ez a filozófia, írja James, „ki tudja elégiteni az igények mindkét fajtáját. Éppoly vallásos maradhat, mint a racionalista rendszerek, egyúttal azonban meg tudja őrizni – az empirista filozófiákhoz hasonlóan – a tényekkel való gazdag és bensőséges kapcsolatot” (ford. Márkus György).

Richard Swedbergtől való a distinkció, hogy *a teóriákat mindig megelőzi a teoretizálás*, mely a teóriák felállítási módját bizonyos műveleti preferenciák nyomán előrendezi, mintegy beállítja. Ez érteti meg, hogy Kant pontosan mit látott a régi görög iskolák tradíciójában. Nem filozófiai teóriákat látott bennük, hanem az őket megelőző, „beigazító” *teoretizálásnak a lehetséges irányait* értette meg rajtuk keresztül, a spontán teóriaképződések és tudatos nézetalkotások előrendeződését. A négy fő teoretizálási műveletmódot észlelte és különböztette meg bennük világosan: a platonikus hagyományban a *kezdet-kijelölés műveletét*, az arisztotelésziben a *sorozatképzését*, a sztoikusban a *kapcsolatba-hozását*, végül az epikureusban a *mérték-szembeállítását*.

A négy, műveleti alaptípusában meghatározó filozófiai tradíció emléke tehát nem csak hogy fél évezredet vészelt át Marcus Aureliusszal, amely persze önmagában sem lenne kis idő, de – Kanttal is számolva – *négyszer ennyi időt*. Két teljes évezred pedig eléggé magas filozófiatörténeti időérték ahhoz, hogy az is érdekeljen bennünket, vajon ez a figyelemre méltó értékállandóság mely bölcséleti változóhoz és kalkulushoz tartozik. Erre a kérdésre kaptuk meg éppen most a választ. Kant *nem tartalmi elemekhez* kapcsolódott

a régiek iskoláinak hagyományát felelevenítve, nem konkrét filozófiai eszméiket, elveiket, gondolataikat vette át például a lélekről, az anyagról vagy az istenekről. Ehhez kétezer év túl hosszú idő. Az eszmék is romlandók. A hellénizmus végén Cicerónál ezek a tartalmi elemek (*dogma*) még világosan felismerhetők és azonosíthatók, sőt még a reneszánsz kori Raimondi-levéltben is. Kantnál már nem, vagy csak alig. A hellénizmus filozófia-iskoláinak többször eltemetett *Nagy Négyesét* ezzel szemben az tette Kantnál – mondhatni: a régi iskolák új szemmel látó barátjánál – időtálló hagyományná, hogy *a filozófia-művelés műveleti alapirányainak iskoláit* fedezte fel bennük.

Mondhatni (értő füleknek): a régi iskolák roppant meglepő időtállóságának indoka nagyjából ott keresendő, ahol a Lükeiontól az Akadémiáig tartó, négy megálló, álombeli utunk kiért a filozófiai eszmék mai apályát élő, normann tengerpartra. Oda, ahol a más-kor nagy hullámokban áradó eszmék most éppenséggel visszahúzódtak az eddig alig-alig látható, rejtett hullámtörőkön túlra. Ám ahol ezen hullámtörőket látva a filozófia csodálkozásra képes népe azt is szemügyre veheti, hogy alapműveleti értelemben milyen torlaszok, zátonyok, homokpadok formálják és rögzítik gondolkodásunk medrét, és ezek hogyan szabják meg e hullámok gondolati „megszelidítésének” elsődleges mozgásirányát. Azokét, amiknek köszönhetően aztán maga a megértendő dolog *egy bizonyos felfogás és értelmezés* révébe ér.

Kánon – Arkhé – Logosz – Metron

Követtük az eszmék most visszahúzódott tengerének nyomát a más-
kor víz borította hullámtörőkhöz; azaz elértünk a filozófia derridai
stílus-éperonjaihoz. Kant nyomán lettek láthatóvá e különös, hul-
lámtörő alakzatok, az eszmeáramlásokat előrendező alaplámpa-
formák, itt, úgyszólván a lábunk előtt felszínre bukva. Ritka látni-
valók. Bőven van is mit érteni rajtuk.

A filozófusokról egy bölcséletileg is művelt, szavahihető költő
(Novalis) azt állította, szabadon idézve, hogy ők a *honvágy* vándorai.
Útjuk azért út, hogy végül is biztos kikötőt találjanak. A nyaktörő
hullámtornyok és örvények szörfölésre bizonyára kiválóan alkal-
masak. Egy hazatérésre való, szellemi kikötőhöz azonban más kell.
Mindenekelőtt a *szilárd lábakon álló hullámtörők rendje*.

Egy hajós akkor ismer biztosan egy kikötőt, ha ismeri a bejára-
tánál létesült hullámtörők alakját, helyzetét, melyek a tenger szer-
telen vízmozgását megtörik és *valamilyenné* rendezik. Egy filozófus
akkor ismeri saját filozófiáját, ha nemcsak teóriáit és érveit ismeri,
hanem azt is, hogy milyen irányú teóriákat és milyen karakterű ér-
veket szokott hitelesnek tartani, előnyben részesíteni. Röviden: ha
ismeri saját eszméinél a hullámtörőket, amelyek látens preferencia-
rendet érvényesítenek köztük.

„Akkor mondom, hogy *ismerek egy gondolatot*”, hangsúlyozza
joggal Merleau-Ponty, „amikor... elsajátítottam egy bizonyos gon-
dolkodási stílust.”⁹² Érvényes mindez arra a képre is, amelyet azokról
a tradíciókról alkotunk, amelyek teóriáink megszületésében szere-

⁹² Merleau-Ponty: *A filozófia dícsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa Könyvki-
adó, 2005. 96.

pet játszanak. Akkor mondhatjuk, hogy ismerünk egy bizonyos filozófiai hagyományt, amikor már elsajátítottuk azt a teoretizálási stílust, amely a teóriaképződések és nézetalkotások ezt éltető és megújító iskolájára jellemző.

Említett könyvem, az *Idő és szinkretizmus* próbálta úgy látni a filozófia fő hagyományait, mint alapvető teóriastílusok által kiadott összképét. Kezdetől fogva tisztában voltam, hogy ez a vállalkozás eleve jó pár meggondolt vagy megfontolás nélkül magunkévá tett, hallgatólagosan elfogadott alapállást tagad.

Tagadja, hogy filozófiai gondolkodásunk maga volna a kötetlen szabadság, a testetlen, súlyokat és nehézkedést nem ismerő képzelet csapongása. Tagadja a gondolati mintázatok alakot öltésének amorf kavalkádjába, a szabad szellem *bármilyenségébe* vetett hitet. Tagadja, hogy előszeretettel, reflexszerűen gyakorolt gondolati eljárásaink spontán vagy tudatos megválasztásaiban ne munkálna preferencia, első rend, első mozdulat, felfogásbeli diszpozíció-csíra, proto-koncepció. Tagadja, hogy a megoldást kereső, elsődleges, ösztönszerű útválasztásainkat is ne befolyásolná már a teóriáinkat megelőző, őket lehetővé tevő teoretizálás karaktere; hogy ne határozná meg a hipotéziseket, egyáltalán a szisztematikus megragadásokat [*main studies*] az őket látenszen „beállító”, előzetes felfogás [*prestudy*] jellege. Tagadja, hogy abduktív (találgató, ráhibázó) lépéseinknek már ne adna valamilyen elgondolás irányába ható indítólökést anoním bizonyosságaink elrendeződése és előrendezettsége.

Előszeretet, preferencia, első mozdulat, első rend, anoním bizonyosság, abdukción, teoretizálás, diszpozíció, gondolatcsíra, proto-koncepció, elő-felfogás [prestudy]: e fogalmak más-más filozófustól valók ugyan – és behatóbb (annotált és elemekre bontott) tárgyalásuk persze végképp nem lehet a jelen esszé tárgya –, de mind egyazon jelenséghez próbál közelíteni. Gondolkodásunk ama sajátosságát veszik célba, hogy létezik bennünk egy „nem formulázható szellemi készség” (Polányi Mihály), a látens, első elrendezés spontán aktusa, amely a még csak tűnődve, találgatva „működni kezdő” észjárásunk, ele-

mi felfogó-azonosító észlelésünk, feltáró-felfedező problémamegoldásunk menetét beigazítja, mondhatni „elindítja” valamely irányba. Nem okvetlenül az egész menetét szabja meg, és végképp nem fatálisan, de művelési indító-impulzust ad neki válaszként a *Miben is gondolkodjam?* kérdésére.

Ez a készség ad *stílust* a teoretizálásnak. Olyat, amely több is, más is, mint észhasználatunknak az egyes személyekre jellemző, perszónális karaktere és logikája. Ez a nem formulázható, szellemi készségünk, jegyzi meg Polányi, nem is logikát idéz, hanem művészetet. Azt, amivel maga Kant jellemzi az értelem sémáit: hogy munkálkodásuk az „emberi lélek mélyén rejtőző művészet”⁹³

E mindenki-ben benne rejlt, teoretizáló „művészetnek” megvan a maga sajátos *teóriastílusai*. Említett könyvemben a mellett érveltem, hogy a filozófiai hagyományokat képző teóriastílusokban az alábbi, időképzet háttérű műveletek a döntők:

- sorozatképzés, MŰLÁS (sorjázás, *addíció*);
- origóválasztás, PILLANAT (kijelölés, *institúció*);
- kapcsolatba-hozás, TARTAM (társítás, *konnexió*);
- mérce-kísérlet, RITMUS (méretezés, *moduláció*).

A teoretizálás e művelési különbségei játszanak főszerepet a filozófia hagyományok hol élesen kiütközű, hol lappangó differenciáiban. Ha a bölcseleti tradíciók általános értelemben véve csak *jelek*, úgy ezek a különbségek teszik rendjüket diakritikailag értelmezendő „szóródás rendszeré”, ahol a jelek tartalmilag történeti, társadalmi (tudományos) jelentést kapnak.

A különböző művelet-preferálások teszik eltérővé mind a metafizikai, mind a metafizikakritikai hagyomány alapirányait. Előbbiek közé a *kánon* elvű, *princípium* elvű, *dialektika* elvű és *experimentum* elvű filozófiák tartoznak; utóbbiakhoz az *analitikus*, a *fenomenoló-*

⁹³ TÉK (B 180-181) 178.

giai, a dekonstrukciós és pragmatikai tradíciók sorolhatók. Eszerint a metafizikák és a metafizikakritikák hagyományai, ha alaplámpvele-tüket tekintjük, egymás inverzei. Összetartoznak, egymás lenyoma-tai. Inverzitásuk láthatóvá teszi a két nagy hagyományrend (a me-tafizika és a metafizikakritika) négy alapiránya közti mély, stílus-beli rokonságot.

Az analitikus filozófiai hagyomány a *kánon* elvű filozófiák régi törzséből való, a sorozatképzés műveleti preferenciája okán. A fe-nomenológiai hagyomány a *princípium* elvű metafizikák törzséből származik a kezdőpont megválasztását előnyben részesítő teória-stílus miatt. A dekonstrukció új keletű tradíciója a *dialektika* elvű metafizikák leszármazottja, mert bennük is a kapcsolatba-hozás az „első rend”, természetesen inverz módon: a kapcsolatok széttagolása révén. Végül a pragmatikai tradíció az *experimentum* elvű metafi-zikákkal rokon: mindkettőben a méceválasztási kísérlet, egy adott mércére vonatkozó pro és kontra kérdésés a szellem „első moz-dulata”.

Íme, a „négy iskola” a filozófiai hagyomány négy égtája szerint. Ha a filozofálási hagyomány iskoláinak, a bölcséleti teoretizálás me-tafizikai és kritikai *alma matereinek* egy-egy épület emeltetne, ak-kor azok képzeletbeli homlokzatán talán a gondolati alaplámpveletek (sorozatképzés, kezdetkijelölés, kapcsolatba-hozás és mérce-kísér-let; avagy jelképszerű rövidséggel: minta, őselv, viszony és mérték) görög kulcsszavai állhatnának: *KÁNON – ARKHÉ – LOGOSZ – METRON*.

Ígaza van Jamesnek, az elmélet emberei, és valószínűleg nem csak a filozófusok, teoretikus kérdések ügyében többnyire vakok saját preferenciáikra. Hogyan is tudnának *tételesen reflektálni* arra, „hog-y a reflektálatlanban 'olyan szintézisek' mennek végbe, melyek 'min-den tézist megelőznek’”?⁹⁴ Nietzsche jól ismert, romantikus víziója a (preszókratikus) filozófusok külön-külön „naprendszereitől” tehát

⁹⁴ Merleau-Ponty idézi Hussert az *Ideenből* (II, 22.), lásd Merleau-Ponty: *A filozófia di-cséréte* 249.

annyiban kétségkívül találó, hogy a teóriastílusukban autochton filozófusok, ha ki is látnak saját univerzumukból, filozofálni csak saját szisztémájukon és saját módszertanukon belül, mondhatni: *saját centrumuk körül forogva* tudnak.

Viszont, talán éppen ezért, szinte azonnal észlelik is, ha egy más hagyománytörzsből valóval találkoznak. Az „őstény” keresésének korszakos fenomenológusa, az origóválasztást, a kezdet-kijelölést preferáló Husserl, némi gúnnyal, „galileiánus stílusúnak” hívta a sorozatképző matematizálást, azaz a matematikai modelleket preferáló észjárását. Azt, amely az elvont, csak elmélettel rögzíthető dolgokat reálisabbnak tartja azoknál, amik konkrétan érzékelhetők. Husserl megjegyzése eredetileg az elméleti fizikusok ellen irányult. De nemcsak ők ilyenek, hanem a kánon elvű metafizikusok és a velük rokon analitikusok is.

Analitikus oldalról a válasz nem is maradt el. David Bell szerint ugyanis épp a fenomenológus meggyőződésében van valami „lehangoló és dogmatikus”. Abban a vakhitű bizalomban, amellyel ő az egyénileg szerzett ezoterikus tapasztalata iránt viseltet. E stílus-idioszinkrázia azonban a tapasztalatok szerint és köztudomásúan úgyszólván minden oldalúan fennáll. Hogy a példánál maradjak, a husserli fenomenológia alapeszméjét és teóriastílusát például a pragmatista Ferdinand Canning Scott Schiller így minősítette: „Az „eredeti tény” metafizikai szélhámos.”⁹⁵ És így tovább.

Tartok tőle, hogy viszonyunk a teóriastílus észleléséhez az illatérzékeléshez hasonlít. Mások idegen illatát rögtön érezni kezdjük, míg a sajátunké szinte soha nem facsarja az orrunkat. Mindenesetre, ha eljárszunk Husserl stílus-megnevezési ötletével, és ezt tovább fűzzük, azt lehet mondani, hogy a metafizikai teoretizálás vallhat *galieianus stílusra* (kánon-hagyomány), *karteziánus stílusra* (princípium-ha-

⁹⁵ Ferdinand Canning Scott Schiller: „Tanulmányok a humanizmusról”. Ford. Vajda Mihály. In *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Vál. Szabó András György. Budapest, Gondolat Kiadó, 1981. 615.

gyomány), *hegeliánus stílusra* (dialektika-hagyomány), *szókratikus stílusra* (experimentum-hagyomány), s persze többnyire ezek valamely összetételű keverékére.⁹⁶

Mint a jelen kötet előző írásában említettem, Polányi, amikor rámutatott a „nem-formalizálható szellemi készségeinkre”, a kanti sématanra például, mely lokalizálja a teóriastílusok forrásvidékét is, beszélt egy előérzetéről. Úgy vélte, hogy ez a tanítás valójában veszélyes a tudásról vallott, közkeletű elképzelésekre. Sejtésünket teoretikus sémáink különféleségéről „alvó szörnyhöz” hasonlította, amely, ha fölébred, magával rántja a mélybe mindazt, amit a tudásról tudni vélünk. Ez az előérzet, mind ismert, egy életen át kutatási témát is adott neki, a „hallgatag tudás” vizsgálatát.

Magam arra hajlok, hogy ezekben a többnyire eszméink túlhabzó felszíne alatt maradó, „alvó szörnyekben” igen jótékony szerzeteket lássak: a szertelen gondolat-áradatunk *konstans hullámtörőit*. Nem is úgy áll a helyzet, hogy ők emelkednek ki mozgó szörny-szigetként, hogy aztán romboljanak és mindent a mélybe rántsanak. Ellenkezőleg, ők mindig is ott vannak, ahol vannak, mindig is azok, amik. Nem ők süllyednek és emelkednek, hanem az eszmék hullámai azok, amelyek többnyire elborítják őket, s csak nagy ritkán húzódnak le róluk teljesen. Szellemi készségként egyáltalán nem rombolásra adattak nekünk. Hanem: hogy egymásra korbácsolódó gondolat-hullámainkat elcsöndesítsék, kanalizálják és rendezettebb formákba vonják. Arra valók, hogy stílust érvényesítő hullámtörők legyenek.

Ezzel visszaértünk a derridai *éperonokhoz*. Ők adnak határozott alakot (teóriastílust) eszméink felcsapódó hullámainak. Már per-

⁹⁶ Ha ezeket a stílusokat a régiek iskoláinak kanti átértelmezésében akarnánk megadni, ez így szólna: a galileiánus stílus megfelel nála az arisztotelészinek, a karteziánus a platonikusnak, a hegeliánus a sztoikusnak, a szókratikus az epikureusnak. A teoretizálás e régi, filozófiai stílusai átütnek legújabb kori, kritikai inverz-hagyományaikon is: a galileiánus (avagy arisztotelaiánus) stílus az analitikus tradíción, a karteziánus (avagy platonikus) stílus a fenomenológiai, a hegeliánus (avagy sztoikus) stílus a dekonstruktív, a szókratikus (avagy epikureus) stílus a pragmatikain.

sze, ha vannak föltoluló hullámok, és nem a filozófiai apály korszakát éljük, mint újabban, a jelen évezred elején. De, mint mondtam, ilyenkor a hullámok táncánál van más, jóval kivételesebb látnivaló, a *stílus-hullámtörők együttes látványa*, amikben a filozofálás legelemből lehetőség-feltételei érhetők tetten.

Nagy horderejű gondolkodástörténeti esemény volt, hogy Kant e hullámtörőket, a filozofálás hagyományképző alapműveleteit látta meg a „régiek iskoláiban”. Még akkor is, ha ő maga mindvégig a metafizikai rendszer igézetében élt. Ennek ellenére látni tudta, hogy – képletesen szólva – a filozofálás mély medrű kikötői, a filozófiai hagyományok „régis iskolái” előtt más és más módon fodrozódik a víz, mert különböző *művelet-hullámtörőkön* vesztik el szertelen csapongásukat a gondolkodás hullámai, hogy aztán egy-egy tradíció révébe érve bizonyos rendezettséget mutassanak. Ahonnan majd az eszme-hullámok persze visszasodródni megint a nyílt vizekre, elkeverednek ott a máshonnan valókkal, és új irányokba, még akár más hullámtörők felé is vehetik útjukat.

Kant a nem kis részben maga támasztotta filozófiabőség korának gondolkodója volt. Ha nem is láthatta napvilágra kerülni a filozofálás Derrida vízionálta, eltérő stílus-hullámtörőit, megsejtett valamit a jelenlétükre valló *víztörésből*. Mi azonban már a filozófiaínség korát éljük. Nekünk az a kivételes, rendkívüli látvány jutott, hogy eszmék apálya lévén a szokott elmerülési szintjük fölé lássuk emelkedni, és ily módon napvilágra fordultan vegyük szemügyre a filozófiai hagyományok kikötőibe vezető, rejtett, műveleti hullámtörőket, amelyek neve: KÁNON – ARKHÉ – LOGOSZ – METRON.

Megtörtént a szemrevételezés közelről, amennyire lehet közel merészkedve hozzájuk. De most, emlékezve az egykori heves hullámverésekre, és tudva, ott mekkora szellemi energiák szabadultak föl bennük, vegyünk utunkat újra a magas part felé. Még akkor is, ha ennek magaslata újfent egy olyan léha álom adta elmélet-látványban (teóriában) részesít, amelyet nyilván látni sem bírna semmilyen szigorú tudomány.

A periodicitás-hipotézis

Jártunk már egyszer itt, mikor is a képzelet és az emlékezet átlót húzott térben, időben a normann Mont-Saint-Micheltől a jelenkori Budán át az ókori Athénig. Elmozoghattunk ennek mentén a filozófia mai ínségétől az eszmék egykori bőségéig, az eszmék apályától a dagályukig, áradásukig, és vissza, megint. Az álom látta, hogy a teóriák árja hol elborítja a filozófia hullámtörőit, hol visszavonul róluk. Az álom látta az utat is, melynek pihenőhelyei a régi görög filozófiai iskolák voltak. Látta egy nem túl hosszú sétaút nyomvonalára felfüződni a Liget, a Kert, a Csarnok és a Sétány színterét.

Marcus Aurelius segített *egyazon térben* – értsd: egyenjogúvá téve és pluralitásukban – látni ezeket a már akkor is ősinek számító, többségükben régen meg is szűnt iskolákat. Persze anélkül, hogy egyenrangúságukban és igazságaik többességében hitt volna. Kant pedig segített *egyazon időben* látni őket, amennyiben megmutatta, hogy a domináns, preferált gondolkodási stílusok, amelyek képviselőit látta bennük, együtt vannak jelen a kritikai gondolkodás szellemi horizontján is. Persze anélkül látta őket így, hogy az ész egyetemességébe és a metafizika egy-igaz tudományába vetett hitét feladta volna. Mégis, teóriastílusok szerint tudta látni a filozófiai iskolatradíciókat. Világosan észlelni tudta azt, hogy az arisztotelészi Sétány hagyománya a lét megragadhatósága és a dolgok tudhatósága ügyében az *ész-megfelelést* preferálja, a platóni Ligeté az *ős-egységet*, a sztoikus Csarnoké a mindenkori *között-viszonyt*, az epikureus Kerté a *mérce-kérdésségben* mindenkor benne rejlő, pro-kontra dualitást.

Az álom visszatér, és benne ezek a régi keletű teóriastílus-színterek most mintha kikötői öblök volnának, a roppant sekély vizek miatt most éppen használaton kívül. Ez nem csoda, mert ne feledjük,

amit az álomban mindenki tud, hogy az eszmék apályának idejét éljük, és a filozófia semmijét látjuk. De azt se feledjük, hogy nem a *mélyföldek legmélye* az, ahol állunk. Nem lehet mélyföld egy olyan hely, ahonnan a filozófia ma kissé elmcocsarasodott öbleiben váratlanul rálátás nyílik teóriastílusainak hullámtörőire.

Ha a filozófia-ínség népe látja és belátja a filozófia jelenkori semmijén át azt, amit lát, akkor éppenséggel találhatja magát egy nevelődéséhez, saját *paideiájához* eredetileg hozzá tartozott poszton. Úgy értem: valami *emelkedett* helyen. Nem világszellem-magaslaton, nem is olyanon, ahol „emberiség-funkcionáriusok” remélték fürkészni a jövőt.

A filozófia mai – az egyetemesség igényével már nemigen filozófáló és önmagára is többnyire vaksi – népének szerényebb emelkedettsége lehetősége jutott. *De ez a kivételes lehetőség a sajátja.* Talpunk alól visszahúzódott a filozófiai tenger: talán épp ez a szellemi apály ad természetes, magas parti kilátót, hogy képzeletünk és emlékezetünk rá tudjon látni az egykori filozófiai hullámvonulatok mozgására. Igaz, csak távolodására. És hogy elgondoljunk azon, mit is lát bennük így ez a képzelet és ez az emlékezet.

Kezdetben nyilván a *káosz* tajtékjait és örvényeit látjuk bennük. Viszont nem árt, ha felidézzük Deleuze megjegyzését, amely Bergsonról szólva született ugyan, de értelme jóval általánosabb.

A káosz gondolata akkor jelenik meg, ha ahelyett, hogy belátnánk: két vagy több egymásra visszavezethetetlen rendről van szó..., a rendről csak egy általános fogalmat őrzünk meg, és megelégszünk azzal, hogy azt a káosz gondolatával állítsuk szembe, a káoszhoz viszonyítva gondoljuk el. [...] Talán ez a gondolkodás legelterjedtebb hibája, a tudomány és a metafizika közös tévedése: mindent a több vagy kevesebb terminusaiban felfogni, és csak fok- vagy intenzitásbeli különbségeket látni ott, ahol a háttérben természetbeli különbségek vannak.⁹⁷

⁹⁷ Gilles Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz, 2010. 24.

Ha megkísérlünk a filozofálás *teóriastílusai*ban valóságos, azaz „természetbeli különbségeket” látni, és próbáljuk úgy tekinteni e reális differenciákat, hogy bennük „több egymásra visszavezethetetlen rend” nyilvánul meg, úgy a filozófia történeti menetének teoretikus látványa (persze itt is ősidők hagyományát követve) periodicitást mutat.⁹⁸ A periodicitás-látvány azt tárja a szemünk elé, hogy időről időre eszme-hullámhegyek magasodnak és csapódnak föl a hagyományok öbleihez tartozó, filozófiai hullámtörőkön, amiken más és más alakban verődnek magasra. Egymásra torlódnak, kivételes esetben óriáshullámmá is válnak, majd a föltolulás után visszavonulnak.

Anyiban is illik ide a látvány szó, hogy ennek a periodicitásnak a kiváltó és meghatározó *okát* nem látjuk. A látvány itt is hasonló az álmhoz. Egy képszerű összefüggés közepette látjuk magunkat, amely néma. Diszkurzív módon nem képes értésre adni semmit. Az eszmehullámozás nem magyarázható úgy, hogy a filozófia nagy korszakainak időről időre történő születését tisztán materiális (társadalmi), vagy tisztán benső, genuin (szellemi) okok váltják ki. Ha ugyanis az utóbbi okozás állna fenn, és ebbe a folyamatba nem játszana bele külső, empirikus-történeti esetlegesség, úgy az eszmék és irányzatok időbeli hullámozása nyilván jóval simább, egyenletesebb lenne. De tudjuk és látjuk: nem az. Ha ellenben a közvetlen szociális-történeti hatást vallanánk, úgy például nehezen volna érthető, hogy a XVIII. század legnagyobb forradalma (1789) utáni két évtized, a német idealizmus kora miért vert grandiózus, emelet magas eszmei hullámokat, míg a XIX. századi, az 1848-es forradalom utáni két évtized miért lett ezzel szemben az ellenkezője: az eszmék apályának, a filozófiaínségnek csak a mai időkhöz fogható időszaka.

⁹⁸ A jelen kötet utolsó írásában kap értelmet az, hogy Deleuze megjegyzése kapcsán az elméleti gondolkodást illető stílusok közül itt miért kifejezetten a *teóriastílusokat* említem olyanokként, mint amelyek reális („természetbeni”) különbségeket reprezentálnak. Vannak ugyanis, mint látni fogjuk később, fokbeli (modális) differenciát képviselő gondolkodási mintázatok is; ezek a *metastílusok*. Bennük már korántsem „tévedés” a dolgot a „több és kevesebb terminusaiban felfogni”.

Nézzük a példákat. Visszatekintve még szabad szemmel is látni távolodóban, ahogy az utolsó nagyobb szabású hullámvonulat az 1970-90-es években tornyosult fel. Aztán szemünk előtt zajlott le e hatalmas hullámhegy visszavonulása is, sokuknál átnyúlva a mostani évezred első évtizedeibe is, olyan nagy öregjeikkel az élén, mint amilyen volt az analitikus filozófiai tradícióban *Putnam* és *Davidson*, a fenomenológiai hagyományban *Lacan* és *Lévinas*, a dekonstrukcióban *Lyotard* és *Derrida*, illetve a tág értelemben vett pragmatikai hagyományban *Ricoeur* és *Rorty*. Az elcsöndesültebb eszme-fodrozódások korának jellegzetes filozófiai irányzatait, vagyis a hermeneutikát, eklektikát, szkepticismust, gyakorlati filozófiát is fájó veszteségek érték nagy öregjei és örök ifjai – *Gadamer*, *Deleuze*, *Marquard*, *Eco* – végleges visszavonulásával.

Mit láttat velünk a filozófia nagy periódusokba *illeszkedő* hullámainak látványa, ha most így, a hullámtörőkön már rég *visszacsapódott* levonulásukban látjuk őket?

Minden hullámvonulat a négy hullámtörő mindegyikén való fölvetődésekor rendre egy sajátos, jellegzetes teóriastílust ütköztet ki magán. Vegyük az egyik leghíresebb, éppen imént említett eszme-hullámhegyet, amelyet a TUDAT KONTRA SZELLEME dilemma dinamikája indított útnak és korbácsolt föl. E gigantikus hullámvonulat *Kant*tal vette kezdetét, a tapasztalati ismeret *kánonja* és a transzcendentális idea (erkölcsi eszme) *kánon-nélkülisége* filozófusával, a mérce-experimentalizmus és mérték-dualizmus gondolkodójával. De már igen hamar ott találjuk mellette *Reinhold*ot, aki ezt a mérték-dualizmust az öntudat pánlogisztikus egyetemessége jegyében, a kánon újra kiteljesített metafizikája alapján fel akarta számolni, és egységgé tenni újra. S ugyanúgy rögtön ott találni mellettük az észben és a morálban egyaránt a „tettcselekvés” (*Tathandlung*) princípumát, a mindkettőben az Én ös-egységét valló *Fichtét*, valamint a mindenséget a tézis-antitézis-szintézis között-viszonyaiban, a történő Szelleme dialektikájában értelmező *Hegelt*.

Ha még hátrébb nézünk az időben a Kant korát megelőző legnagyobb hullámvonulatra, a XVI. századra, akkor hasonló „szóródási rendszert” (Foucault) látunk, csak az ÉN-BIZONYOSSÁG KONTRA ISTENI SZELLEME dilemma körében. *Descartes Elmékedéseinek* alap gondolata, a minden gondolataktust az én bizonyosság-jóváhagyásának feltétlen origójára (*fundamentum absolutum*) visszavezető elv volt az arkhé (avagy *princípium*) elvű metafizikák újkori nyitánya. De hamar feltűnik mellette másik három tradíció is: a lét és gondolkodás egy-mivoltának, egymásnak való megfelelésének, a filozófia geometriai hitelű bizonyíthatóságának gondolatát reaktiváló *Spinoza kánon* elvű metafizikája; az „értelem érvei” és a „szív érvei” együttes érvényét, ezáltal a mértékkettősségük elismerését valló *Pascal experimentum* elvű metafizikája; és *Leibniz* relacionista, viszony elvű, ily módon a *dialektikai* hagyományba illeszkedő monadológiája és vele az elégséges alap elve, amely mindent létet és létezőt (embert, világot, Istent) a megalapozó és megalapozott viszonyára egyneműsít.

Érdeemes további példákat is szemügyre venni. Ha a német idealizmus kora utáni, két jellegzetes hullámvonulatra nézünk, mondjuk az 1840-es évekre és az 1900-as évekre, akkor további vonások is magukra vonhatják figyelmünket.

Az időben távolabbít véve, az 1840-es évek elejét, amelynek hullámvonulatát leginkább az OBJEKTÍV SZELLEME KONTRA ABSZOLÚT SZELLEME dilemmája támasztotta, a metafizikai hagyományon belül egyazon hullámot alkotva látjuk időben távolodni tőlünk az „ugrás”, a szakítás, a pillanat teremtő *princípiumában* gondolkodó *Kierkegaard*-t, a történelmi materializmus *dialektikájában* hívő *Marxot*, a matematika prioritású tudományok, a pozitív ész *kánonját* hirdető *Comte*-ot és a transzcendentalizmust valló *Emerson*-t, aki az egyéni túlemelkedő természet vallását és a szigorúan egyéni (unitárius) hitet saját személyünkben együtt és egyszerre megélő *experimentum*-ban gondolkodott.

Ha pedig az időben kissé hozzánk közelebbre, az 1900-as évek legelejére irányítjuk képzeleti és emlékezeti látásunk fókuszpont-

ját, észrevehetőek lesznek az imént szemügyre vett, jó fél évszázaddal korábbi metafizikai „főtendenciáknak” a *kritikai inverzei*. Ekkor elementáris erővel és szinte egy időben látjuk fölcsapódni ugyanis a különböző filozófiai teóriastílusokat láttató hullámtörőkön (természetesen mindöjüknél hosszás előkészület nyomán) az elődök metafizikájával szembefordulók, alapeljárásaikban mégis velük rokon metafizikakritikákat. Ha most is egyetlen oppozícióval kellene jellemezni az ezt kiváltó kérdéskört a múlt századelőn, akkor jómagam a REALITÁS KONTRA VIRTUALITÁS dilemmáját nevezném ilyennek. Például nagyjából egy időben, a XX. sz. első másfél évtizedében látjuk feltűnni és egyazon vonulatot alkotni (egy-egy jellegzetes műcímekkel jelezve őket) *Wittgensteinnek* a legdöntőbbben (még) az analitikus hagyományhoz tartozó *Tractatus*-át, *Husserlnek* a fenomenológia tradícióhoz tartozó, azt megalapozó *Ideenjét* (*Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi*), *Bergson* „eleven differenciációval” (Tengelyi) és „a virtuális sokaságok elméletével” (Deleuze) számoló, sokban már a majdani dekonstrukció felé mutató *Teremtő fejlődését*, illetve *James Pragmatizmus*-előadását, amely, mint láttuk, együtt kívánt eleget tenni a vallás és a tények, a meliorikus (jobbító) és az episztemikus (ténybeli) igazság különmemű mértékének.

A metafizikakritikai hagyománynak a további kibontakozását láthatjuk egy másik, nagyjából két évtizeddel ez után föltornyosuló hullámban is. Ezt, ismét csak egyetlen (ez esetben nietzschei) kérdéssel jellemezve, a MÉRTÉK KONTRA MÉRTÉKFÖLÖTTISÉG dilemmája váltotta ki. A sorozatképzést preferáló teóriastíluson belül például olyan művek tartoznak ebbe az 1920-as évekbeli vonulatba, mint *Carnap Aufbauja* (*A világ logikai felépítése*), a kezdetkijelölés, az origóválasztás teóriastílusán belül, mint *Lukács Történelem és osztálytudata*, a kapcsolatba-hozásán belül, mint *Whitehead Folyamat és valósága*, végül, a mértékszembesítésén belül, mint *Heidegger Lét és idője*. Természetesen valamennyi filozófiai mű csak stílus-reprezentáns példa gyanánt értendő itt, nem pedig úgy, mint egy hatás-történeti összefüggés résztvevője.

Mindamellett ezek a többé-kevésbé *tiszta* teóriastílust képviselő irányzat-kezdetek, ezek a (jelen esszé metaforikájával) filozófiai stílus-hullámtörőkön fölcsapódó és egyik vagy másik preferált művelet alakját láthatóvá tevő eszmei óriáshullámok igen ritkák. A filozófia történeti menetének *normál esete* volt is, és maradt is a hatástörténet csöndesebb és állandósultabb hullámverése: a teóriastílusok bizonyos fokú vegyülése, egymásra csapódása, keveredése.

Az sem példa nélküli, hogy egy filozófusnál a teoretikus stílus nemcsak vegyülni kezd más stílussal, de meg is változik. Mint Wittgensteinnél, akinél a *Tractatus* még a sorozatképzés analitikus elvén alapul, de a nyelvjátékok rokonsági elmélete már inkább a kapcsolatba-hozásén. Vagy: Lukácsnál, akinél a fordulata előtt inkább az origóválasztás, az áldozathozatali pillanatra, új kezdetre kihegyezett teóriastílus volt a meghatározó, az után viszont egyre inkább a cél-elvű, társadalmi-történelmi dialektika kalkulatív *értelemtúltengése* uralta el a filozófiáját, még ha ott nyomokban végig meg is őrződött egykori nagy gondolata (a disszonanciáé), amely az 1918-19-es fordulata idején is az *értelmen túlinak* kötelezte el őt.

A legrepresentatívabb példa azonban (mint ezt az *Idő és szinkretizmusban* jeleztem) Nietzsche, akinek köztudottan sokfelé hajózó gondolkodása a két évtizedes pályája során mind a négy teóriastílus kikötőjében megfordult. Mintha rajta teljesedett volna be leginkább, hogy filozófiai honvágya kezdettől olyan rév után áhítozott, ahol, mint írta szarkasztikusan, nem morális kötelesség, „hogy mindenki... egy általánosan kötelező stílusban hazudjon” (*A nem-morálisban felfogott igazságról és hazugságról*, ford. Tatár Sándor).

Az *egyes filozófiai irányzatokon belül* is képes érvényre jutni a teóriastílusok szerinti „szóródási rendszer”. Jó példa erre szerintem a Budapesti Iskola négy fő alakjának – Fehér, Heller, Márkus, Vajda – „filozófiai zsánerében” végül is megmutatkozott, de már kezdetől érzékelhető különbség. Említett munkámban kifejtettem, hogy kései (posztmarxista) gondolkodásuk hogyan kereste a metafizika és a metafizikakritika között egy lehetséges harmadik út *modus*

vivendijét, még ha ezt nagyon különböző irányokban tette is. Ehhez hozzátenném még, hogy a gondolkodásuk „zsánere” és teóriáik stílusa külön-külön épp a metafizika és metafizikakritika közös tradíció-terében képviselt markánsan egyedi vonást.⁹⁹

Ez utóbbi, rövid megjegyzés egy irányzat szellemi útjainak különböző irányairól felveti annak a valószínűségét is, hogy egy irányzat akkor kezd kimerülni, ha eszmehullámai megjárják mind a négy teóriastílus hullámtörőjét. Akkor kezdenek feltűnni a kifáradás jelei, ha ezek a hullámok túl vannak már az elegyítésük, összebékítésük esélyét felmérő belátásokon, miáltal is láthatóvá teszik – elsőként talán maguk előtt – az adott esetben éles különbséget gondolkodásuknak ama vonásában, melyet Wittgenstein *Gemüth*, az ő nyomán Vajda *kedély*, Heller pedig *filozófiai zsáner* névvel illet.

A történelmi közelmúlt hullámvonulatai után végül vesszünk egy pillantást a távolabbiakra! Ha a legtávolabbi időkbe, a preszókratikusokkal kezdődő korokra nézünk, a teóriastílusok eme legősibb hullámvonulatai láttán mindenekelőtt az kívánczok ki az emberből, aminek Merleau-Ponty ad pontos kifejezést: „az ’eredeti’ is sokalakú”. Hosszas demonstráció helyett hadd érjem be itt végképpen csak jelzésekkel. Két területet választottam példának, a *kozmoszról* és az *ismeretekről* szóló elméletekét; ezek közismerten beletartoztak a preszókratikusok eszmekörébe. Mindkét területen egy-egy kulcsnévvel jelzem a teóriastílusok szerinti differenciát.

1. KÁNON. *Püthagórasz* matematikai arányokkal, számokkal, harmóniákkal kifejezhető kozmoszt képzelt; *Parmenidész* pedig

⁹⁹ Ezek tradícióján belül mozogtak legotthonosabban, ki a metafizikai, ki a kritikai pólushoz közelebb: Márkus a kánon-elv és az analitikus teóriastílus hagyományában, Vajda az arkhé-elv és a fenomenológia stílustradíciójában, míg Heller az *experimentum*-elvben és a pragmatikai gondolkodás stílusában. Talán Fehér volt az egyetlen, aki fájdalmasan rövid pályafutása során az eltérő teóriastílusokat képviselő tradíciók kritikai és nem kritikai pólusú terében végig megmaradt az utóbbinál: a dialektika-elvnel, és érintetlen maradt (vagy az *akart* maradni) ennek kritikai inverzétől, a dekonstrukciótól.

olyan Igazságot, melynek „ugyanaz a gondolkodás és a létezés”, a lét éppoly mozdulatlan gömb, ahogy az Igazság szíve is „jól kerekített” (nemlét nem létezik, a nem-igazság nem ismeret). Mindketten a *kánon*, a sorozatképzés teóriastílusát vallották: hogy a kozmosz-arányok számaiban, illetve a létazonos igazságban nincs „fordított ösvény”, vagyis csak egy igaz kánon lehet az igazságra, és az létezik is.

2. ARKHÉ. Elvileg, azaz alaplóműveleti értelemben radikálisan eltérő teóriastílust jelez *Thalész* kozmoszalkotásának „képtelen ötlete” (Nietzsche), mármint az az elv, hogy a „mindenség anyaöle a víz”. Ez nem a kánon, hanem a *princípium*, origóválasztás, kezdet-kijelölés elvét, „első rendjét” követi. Pontosan úgy, ahogy például az ismeretek elmélete terén, mondjuk, *Anaxagórasz* is csak és kizárólag egyetlen forrást, képzelt el minden tudás eredeztetőjeként: ez a *nousz*, az ész.
3. LOGOSZ. *Hérakleitosz* és mondjuk a szofista *Gorgiász* észjárási, műveleti háttérképzete, teóriákat megelőző teoretizálási rendje ellenben másban volt közös. Abban, hogy az örök mozgás, szakadatlan elmozdulás kozmoszát, illetve az ismeretek végső soron rögzíthetetlen és kommunikálhatatlan világát vízionálták, a közteségeket és a relátumokét, a viszonyokét és viszonylagosságokét. Ezek *dia-lektikus* folyamában, legyen ez létezőké vagy ismereteké, semmi nem juthat nyugvópontra, és beléjük sem léphet kétszer.
4. METRON. *Empedoklész* rokon teóriastílust mondhatott magáénak, mint *Szókratész*, hiszen mindkettőjüknel kulcsszerepet játszott a halandók léptékének szembesítése a halhatatlanok másnemű léptékével. *Empedoklész* esetében a minden élő iránt viselt részvéte kitett volt a szenttelen létkörforgás emberen túli igazságának; *Szókratész*nél a dialógusaiban képviselt, meggyőzést célzó értelemközpontúság volt kitett a daimón, a benső hang minden racionális értelmén túli igazságának. Az emberen túli és az emberi közti mérce kérdésessége teremtett rokonságot köztük, ebben az *experimentum*-elvben rejlett teóriastílusuk hasonlósága.

Szókratésszel újra elérkeztünk közvetlen s közvetett tanítványaihoz, köztük főleg a négy görög iskola alapító filozófusaihoz. Ha arra kellene válaszolnom, hogy Platón és Arisztotelész, Zénón és Epikurosz, ki-ki a saját filozófiájában vajon tiszta teóriastílust képviselt-e, ahogy ezt Kant a nevükhöz kötött iskolai tradíció egészére nézve határozottan látni vélte, akkor a véleményem inkább Nietzscheét követné. Ő Platónnal látta kezdetét venni a filozófiában az eszmék és teóriák hol kisszerű, hol kimagaslóan nagy formátumú keveredésének, átvételének, szintetizálásának, és csak *az ezeken belül érvényesülő dominanciát* látta olyan faktornak, amely végül is dönt egy filozófia sajátos karakteréről.

Talán valóban Platón óta nyilvánvaló, hogy minden sajátos teóriastílusú filozofálásban jelen van más stílusú filozófia is; és minden sajátos karakterű teoretizálás egyúttal hátere a tőle eltérő stílusú teóriák keveredésének is. A teoretizálás stílusai, a teóriastílusok benső, genuin fejlemények kezdettől fogva; ellenben a teóriák épp ennyire eredendően már *átvételek* eszme-tárgyai; már legősibb formáikban is kulturális cserekereskedelemben adták-vették őket.

A példák oldaláról itt és most csak ennyit tudott felmutatni a periodicitás-hipotézis, mely, még ha álomlátásként lett is közreadva, persze nem több, de nem is kevesebb, mint egy szokványos teória. Egy teória a filozófia-ínséges idők sajátos hermeneutikai tapasztalatáról, és nem annyira a teóriák, mint inkább a teoretizálás lehetőség-feltételeinek történelméről.

Mint már mondtam, a teoretikus álom is csak olyan, mint a köznap: tiszta látvány. Nincs benne következtetés, tanulság, összegzés. Ahhoz, hogy most, utunk legutolsó államosaként erre rátérjünk, ki kell merevítünk ezt a nagyon messzi időtávolba merülő képet. S rá emlékezve kell most megszólaltatnunk magunkban újra a diszkurzivitás nyelvét.

Néhány következtetés

Milyen következtetések adódnak a múltak ködébe, tengeri párájába vesző, filozófiatörténeti panorámát nézve, ahol mind távolabbi hullámvonulatok nyomait követheti a tekintetünk?

A filozófia: architektonikus. Téziseket állít fel, megalapozást művel, következtetéseit egymásra építi, érvek pilléreivel szolgál. Ennek ellenére *a filozofálásnak a történeti menete* nem építkező, hanem hullám természetű. A filozófia szelleme (ezt inséges korszakai sem feledtethetik el) élő-eleven szellem; és mint minden élőnek, neki is vannak jobb és rosszabb periódusai. A filozófiai eszmék áradásának van apálya és áradása; ezek másként és másként való ismétlődése régebben évszázadokban volt mérhető, újabban – nagyjából kétszáz éve – már inkább csak évtizedek periódusaiban. Mindazonáltal ezeknek a ciklusoknak a megjelenése és lefutása merőben szabálytalan. A hullámvonulatukat útnak indító dilemma sem artikulálható könnyen. Mégis, jól látható, elkülöníthető hullámokat támaszt mindegyik. A filozófia történeti menetének periodicitása tehát az *első következtetés*.

A *második következtetés* az, hogy ezek az ismétlődő hullámok *teljesek*. Ez azt jelenti, hogy a többnyire szkeptikus apály-időkből útkra induló hullámvonulatok idővel mind a négy teóriastílusban felvonultatják a korszak filozófiai dilemmájára született válaszok irányzat-előadásait. Akár reflektálnak a párhuzamos hagyományokra, akár nem; akár kritikusak azokkal szemben, akár megengedőek. Igaza van Swedbergnek: a teoretizálás mindig megelőzi a teóriákat; és ez vonatkozik a teoretizálás „első rendjeinek” hagyományt képző erejére is. A teoretizálási hagyomány formailag, alapműveletekben testálódik át, nem tartalmilag, azaz nem eszmékben, tételekben, bölcsességekben; ezért tovább is él ez utóbbiaknál. Kant éppen ezt tet-

te világossá: hogy a posztszókratikus (hellenisztikus) iskolák meglepően hosszú utóéletét nem teóriáik, hanem a náluk eredendőbb módon érvényesülő, teoretizálási műveleteik „alapkészlete” magyarázza. Ez a négyes készlet pedig – irányzatokban megmutatkozó hagyományok alakjában – rendre érvényre jut a filozófiában.

A *harmadik következtetés* e tradíciók, a stílushagyományok jellegére vonatkozik, metaforikusan szólva: a hullámvonulatok és a hullámtörők viszonyára. Azt mondja ki, hogy ezek a szinkrón hullámok diakrón mintázatként is érvényesek. Kánon, princípium, dialektika, experimentum: e látens „peticiók” (Kant) határozták meg kezdetől fogva a metafizika hagyományrendjeit. A Sétány iskolai tradíciójának látens követelése a kánon, a Ligeté a princípium, a Csarnoké a dialektika, a Kerté az experimentum. A metafizika *kritikai* hagyományai – az analitikus, a fenomenológiai, a dekonstrukciós és a pragmatikai tradíció – a teoretizálásuk „első rendjét” nézve ugyanezekre a „rendet vágó” *éperonokra*, hullámtörőkre vezethetők vissza. Épp azokra a teóriastílusokra tehát, melyeknek hagyományrendet teremtő, rejtetten megújuló erejét Kant az arisztotelészi, platóni, sztoikus és epikureus iskolákban benne látta. Ezeknek a hallgatólagosan munkáló, észjárású („rendszer-művészeti”) igényeknek az ereje diakrón értelemben átüti a metafizikai és metafizikakritikai hagyományok közti falat. A közös teóriastílus adta rokonság legalább olyan erős egy metafizikai hagyomány és kritikai ellentradíciója közt, mint a bíráló alapállásban egymás iránt kifejeződő idegenség.

Negyedik következtetés. A filozófiai hullámhegyek közt apályos szakasz uralkodik, más szóval a periodicitás természetesen a hullámvölgyekre is áll. Amint ezt a második következtetés kimondta: a dilemmák, amik a teóriastílusok hullámtörőin fölcsapódva konkrét, meghatározott alakot öltenek, rendre megjelennek és végigfutnak minden egyes hagyományon. De amint végigfutottak rajtuk, erejüket is vesztik. Ekkor jön el a különmemű filozófiákhoz tartozó eszmék sokszínű és termékeny keveredése. Mindaddig, mígnem egy

újonnan jött apály le nem csendesíti a heves tajtékozásokat csakúgy, mint az elegyes örvényléseket. Ekkor szkeptikus, hermenutikai érzékenységekre nyitott, esetenként eklektika-barát, de, másfelől, többnyire masszív szakbarbárságba, erős teória-ellenességbe és a céhek szekértábor-fedezékeibe zárkozó idők veszik kezdetüket a filozófiában: az ínség kora.

Az *ötödik következtetés*, írom sokadszor, az, hogy a filozófia népe előtt ilyen időkben kivételes esély nyílik. A máskor bőven özönlő eszmetartalmak „másodrendjét” visszahúzódnálva, szemügyre veheti e levonulásban az „első rendjüket” adó stílus-hullámtörőket, vagyis az észhasználat primordiális rendezettségének „szóródási rendszerét” (Foucault).¹⁰⁰ Arra is esélye nyílik, hogy e „szóródási rendszert” történeti dimenzióban is megértse, és ily módon ismétlődő hullámvonulatokat lásson a filozofálás (és a bölcselet) történeti menetében.

A *hatodik következtetés* egy fontos negatívum. Távolról sem világos ugyanis, hogy egy általános értelemben felvetődött dilemma (mint kérdés) miként váltja ki a válaszkeresés mozgását a filozófiában. A filozófia korszakos hullámainak nem ismeretesek a kiváltó okai. Így természetesen nem tudható az elkövetkező, nagy eszmehullámot támasztó dilemma sem. Csak annyi sejthető a messze tovahullámzó idők tapasztalataként, hogy nyilván majd támadni fog egy újabb vonulat. És az is, hogy ha majd akkor a leendő dilemma önálló, külön válaszokat követelő ereje kellőképpen föltornyosította azt a hullámot, úgy az – artikulált filozófiai eszmékké válva – bizonyára végig fog csapódni mind a négy hagyomány-hullámtörőn, ahogy eddig történt minden esetben. Meglehet például, valamikor ilyen alapkérdéssé fog összeállni az, hogy mit kezdjünk a HUMÁN KONTRA TRANSHUMÁN, vagy épp a FAKTUÁLIS KONTRA POSZTFAKTUÁLIS körüli dilemmákkal; ki tudja.

¹⁰⁰ Foucault: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó 2001. 52.

De az új eszme-hullámvonulathoz szükséges, új filozófiai világokat teremteni képes erő most még nem látszik fölgyülemelni sehoh. Legyen ez a rezignált belátás a jelen esszé távolról sem álomittas álmainak és a maga egykori reményeit is korrigáló (narratív) igazsága. Ellenkezőjéhez hiába is akarnám már keresztülhazudni magamat.

Már csak azért sem tenném ezt, mert Nietzsche a filozófiának elég magas mércét állítva írta egykor a preszókratikusokról, hogy ők „mind látták egyszer a világ születését”.¹⁰¹ És hogy ennek kapcsán utoljára visszatérjek írásom két főszereplőjéhez: hasonló kitűntettség illetheti Marcus Aureliust és Kantot is, akik egyazon teret és időt adtak az eltérő filozófia-tradícióknak, és így tudták *együtt látni* a Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert hagyományát. Mondhatni, mindketten látták egyszer a bölcseletnek mindazon színtereit, ahol filozófiai világok szülehetnek egyáltalán.

A szerencse bőkezű mindazokkal, aki az ő nyomukban járhatnak e most jobbára ínséges és szerencsétlen tájon.

¹⁰¹ Nietzsche: *Platón és elődei* 427.

A NIELS-formula

Van-e létjoguk a „mély igazságoknak”?

Mindnyájan tévednek, mégpedig annál veszedelmesebben, minthogy mindegyikük egy igazságot vall, tehát nem az a hiba, hogy valami téveset fogadnak el, hanem az, hogy nem ismernek el egy másik igazságot.

(Pascal)

Úgy találtam, hogy az iskolák többségének javarészt igaza van abban, amit állít, de abban már nem annyira, amit vitat.

(Leibniz)

non omnis fert omnia tellus

[a föld nem hoz meg mindenütt mindent]¹⁰²

¹⁰² Valószínűleg Erasmustól eredő, később széles körben elterjedt szólás, amely Vergilius 4. eklogájának aranykort evokáló, híres sorát (*omnis fert omnia tellus*, „a föld meghoz mindenféle mindent”, Lakatos István ford.) tagadólag parafrázeálja (*nec omnis fert omnia tellus*, a föld nem hoz meg mindenütt mindent, Erasmus: *Libri Antibarbarorum* 83, 534). A szólás már a 17. század elején a mottóként idézett formában (*non omnis fert omnia tellus*) tűnik fel például a jeles leuveni humanistánál, Nicolaus Vernulaeusnál (Nicolas de Vernulz) is. A 18. századi elterjedtségére példát hoz Ernst Cassirer is *A felvilágosodás filozófiájában*. Magyar szövegekben a 19. század első felétől kezdik idézni. (Az előadás rövid változata elhangzott 2017. november 17-én *A tudomány egy szabad társadalomban* című konferencián.)

1.

Narratív prológ

Magával a NIELS-formulával csak előadásom végén állhatok elő. Ezért, cserében a késedelemért, hadd bocsássam előre mondandóm konklúzióját. Az alcím-kérdésre (Van-e létjoguk a „mély igazságoknak”?) válaszom az, hogy igen. A filozófiánál és a tudománynál *alapjában véve*, vagy pontosabban, *alapjaikat tekintve*, úgy vélem, csak a „mély igazságoknak” van létjoguk. És most kezdem az elején, egy narratív prológgal.

Ez év júniusában hallgatók egy érdekes filozófiai előadást. De egy idő után azon kapom magam, hogy csak fél füllel. Hallgatom ugyan kiváló kollégám, Tözsér János szellemes és tőle megszokott módon provokatív beszédét, sajnos mégsem tudom átadni magam a gondolatok követése adta élvezetnek. Nem mintha az előadó mondandója homályos volna. Beszédének van tétje, veleje; van biztos kiindulópontja, amely logikusan vezet el bizonyos következtetésekhez. Nincs ezzel semmi baj. Velem van baj, aki balszerencsémre leragadok az előadás elejénél, s mi tagadás, beleveszve találok magam a kiindulópont „mély igazságában”.

Akik most a „mély igazság” frázist hallva sietnek kaján iróniát orrontani, tévednek. Az iróniáról már a romantika tudta, hogy minden meghasonlási látszata ellenére a fölény attitűdje. Aki ironizál, az *fölébe* kerekedik a dolognak. Ellenben az az örvény, amely engem fenyeget június derekán egy nívós filozófiai előadást hallgatván, ellenkezőleg, *lefelé*, a „mély igazságok” mélye felé sodor.

Az előadó ugyanis egy magától értetődőnek mondott igazsággal kezdi a mondandóját. *a filozófia episztémikus vállalkozás*. Értsd: benne a tudás, az igaz ismeret megszerzésére megy ki a játék. *Mélyen igaz*, bólíntok magamban. De hallván az előadótól, hogy a fi-

lozofia „főútja” már csak ezért is az analitikus irányzat, és a többi út csak „leágazás”, a mélyen igaznak talált kiindulópont mellé hirtelen odakívánczik bennem egy másik is.

Szóval, mondom magamban: vajon miért ne lehetne a filozófiai vállalkozások épp ily mélyen igaz célja szilárdnak hitt bizonyosságaink elvesztése? Miért ne kínálna ilyen célt mondjuk visszajutni a szókratészi nemtudásig, a szkeptikus apóriáig, a cusanusi *docta ignorantia*ig, netán egy őstényig vagy őselvig, amely minden episztémikus tudást fölülírhat? Kételyem a régi szkeptikusok *cur potius-quam* (‘miért inkább ez, mint az’) kérdése nyelvén is megfogalmazható. Miért volna a filozófia célja *inkább* a tudás, *mint* a nemtudás, ez utóbbi által elérve az episztémé határához vagy eredetetőjéhez, és ennyiben érintve valami rajta-túlt is?

De még ha csak ez a kettő volna! Mert lehet, tűnődtem tovább, hogy mélyen igaz filozófiai célból akad harmadik is. Hisz meglehet, hogy a filozófia célja időleges és esetleges. Ekkor viszont ez a cél nem a biztos, igaz tudást, és nem is örök ősforrását vagy végpontját, a nemtudást fedi, hanem egy harmadikat: a mindig csupán alakulóban levő tudás *viszonylagosságát*, a tudás szakadatlan vonatkoztatottságát, úton-létét, köztességét – a *dia-logosz* (dialogus) elvétől egészen a dekonstrukció radikálisabb elvéig.

Mi több, egy negyedik mélyen igaz cél is felsorakozhat melléjük. Mert honnan veszem, hogy a filozófiának egyáltalán van célja? Lehet, hogy egy nagyobb szabású, cél nélküli játékra tanít. Vagy a cél híján való létezés rettenetével szembesít. Ám ha így van, akkor célja, mértéke éppenséggel a céltól való mentesség lesz, az antropomorf céltudat visszavétele, amely a dolgok és tettek megfontolandó határára int. Ez esetben a filozófia-vállalkozások célja nem az igaznak elismert, nem az elsőnek vagy a végsőnek hitt, és nem is a relációkból kifejlő tudás elérése. Hanem az *üdvös* tudásé, az ún. „meliorikus” (jobbító, értést segítő, az elmondással adódó-keletkező) igazság tudásáé, ahogy a pragmatizmus ősatyái mondták, akik az „emberi, túl-

ságosan is emberi” célok igazságát, mint amilyen a vallási is, együtt akarták elismerni a tények igazságával.

Ha tehát tudás célzatú vállalkozásnak vesszük a filozófiát, akkor ez a céltételezés elforoghat arra is, hogy a filozófiát az igaz tudás elérése *mellett* a nemtudásra, vagy a viszonylagos tudásra, vagy épp a cél hiányára, belátásának korlátaira való ráébresztésnek fogjuk fel. Így azonban ezek a célok más és más filozófiai irány felé fordítanak. Sőt, mintha örvénybe jutnánk velük. Mind a *saját talapzatuk felé* húz le minket: az analitikus filozófia alapja mellett a fenomenológia, a dekonstrukció vagy a pragmatizmus gondolati alapja felé.

Figyelmem itt kanyarodott el más irányba, mint az előadóé, aki ekkor már javában a filozófiai főút igazolásánál tartott; tanulságos érveinek egyikére később még visszatérek. Én viszont a gondolati alapok fölötti örvény láttán sajnós más körül kényszerültem körözni. Egy régi keletű reményem újabb felülvizsgálata körül. Ennek kérdése így szól. Vajon lehetséges-e olyan tágas és sokarcú filozófiai térben gondolkodni, ahol a filozófiai irányok eltérő alapjai egyenrangúnak mutatkozhatnak?

Tőzséért hallgatva azonban kérdésem itt vett kétkedő kanyart, és csapódott vissza rám. Tényleg képes volnék-e ezeket az eltérő filozófiai alapokat együtt, egyszerre igazaknak tartani? Vajon valóban működik-e bennem ezek együttes igaznak-tartása? Egyáltalán: hogyan nézne ki a filozófiai alapoknak ez a (Merleau-Ponty kedvelt jelzőjével élve) *polimorf* tere? Érinti-e vajon ez a sokalakúság a tudományt is? Összefoglalva mindezt egy kérdésben, ez így szól. A filozófiák alapjaira és a tudományos érvelések fundamentumaira nézve vajon tényleg fennállhat-e az igazságok nivelláltsága és ekvivalenciája?

2.

Egy kérdés védelmében

Egy megoldandó problémánál előbb érdemes ellenőrizni, hogy a magvát alkotó kérdés valóban kérdés-e. Ezt az intelmet annál is inkább érdemes megszívlelni, mert az előadás-hallgatással épp nem elfoglalt, *másik* fél fülem szinte hallja a hangos ellenvetéseket. Négy irányból is. Mind ugyanazt mondja. *Nem kell ide megoldás, mert nincs is probléma.*

Az *első irányból* érkező hang szerint kár a szócséplésért, mert a filozófia minden igaz tudásnak a kánonja volt és marad örökre; más irányzatok is csak ezt keresik a maguk módján, szolgalmi utakon, tévutakon, kerülőutakon át. A *második irányból* jövő hang szerint viszont azért nem kiált itt megoldásért semmiféle probléma, mert a filozófiák eltérő alapjai mindig is teljesen különböznek, szigetszerűen külön állnak; ezért a maga szigetét lakó filozófus amúgy sem értene egy kukkot sem egy másik szigeten lakó társa beszédéből.

A *harmadik irányból* jövő hang ellenben a végső összebékülés szép ígéretét hirdeti. Mondván: az igaz tudást tudományos értelemben tudjuk; a nem-tudásunkat tudni akaró bizonyosságigény viszont személyes létünk, azaz perszonalitásunk óhatatlan velejáruja; az üdvös igazság az erkölcsi-vallási tudás pillére; míg időlegesen esetleges tudásunkban történeti létünk tudatosul. Ezek a tudások egybeillenek, és végül talán ki is fogják egészíteni egymást; nincs tehát velük semmi (megoldandó) probléma. Amiként a *negyedik égtáj felől* jövő hang szerint sincs, mondván: úgyis mindig az lesz az igazságunk, amit épp az akaratunk diktál, vagy aminek választására, akár tudatos akaratunk dacára is, ösztönösen hajlunk.

Meglehetősen eltérő megfontolásoknak ad hangot ez a négy szólam: az *unicista*, az *agnosztikus*, a *teleologikus* és a *szolipszista* alap-

állás hangja. De egy dologban közösek. Mind azt állítja, hogy nincsen megértési tennivalónk a filozófiai alapok radikális különbsége ügyében. Nincs, mert a különféle alapú filozófiák *vagy* örökké az egy-igaz tudás keresői voltak és maradnak; *vagy* különállva úgysem lehet soha tudás-felületük egymáshoz, *vagy* végül úgyis a tudás-teljeség egybeillő részei lesznek, *vagy* tudásunk mindig is a tudatos és tudattalan akarat *ad hoc* útjain lel neki tetsző igazságot magának.

Levetni vállunkról a vizsgálódás terhét egy nehéz filozófiai kérdéssel szembesülve: ilyen döntés csak alapos megfontolás után hozható. Az elhamarkodott megoldásokkal szembeni ésszerű kétely is azt kívánja tehát, hogy ne siessünk napirendre térni az eltérő filozófiai alapok közt örvénylő igazság problémája fölött.

Stílusok és alapok polimorfija

Az örvények közepe nem örvénylik. Ezért a *Miben kezdek kételkedni?* kérdést talán mindig ott érdemes megfogni, hogy *Miben nem?* Az alapok sokalakúságát érintő személyes kételyem, ahogy látom, csak az elfogadhatóságukra irányult. Arra, hogy képes vagyok-e együtt, egyszerre igaznak tartani őket. De arra nem, hogy ez a polimorfia valóban fennáll náluk. Így hát a továbbhaladás kiindulópontja egy új kérdés kell, hogy legyen. *Miért gondolom, hogy több-alapúság jellemzi mind a filozófiát, mind a tudományt?*

Kezdjük az előbbin. A *filozófiai* hagyomány fő, meghatározó irányainak alapja azt ütközteti ki, hogy mi az az elsődleges értelmi művelet (Descartes), *a priori* séma és analógia (Kant), első mozdulat (Nietzsche) és első rend (Zalai), melynek tekintélyét az adott irány hívei a saját igazságaik hitelesítésénél leginkább fogadják el. Ez a ráhagyatkozás dönt abban, milyen látásmódkeretben gondolkodunk, milyen észjárást követünk, vagy, Richard Swedberg szavával, milyen „*teoretizálást*”¹⁰³ preferálunk.

Van, akinél egy nézet addig nem számít igaznak, amíg nem talál hozzá szabályt, kánont, logikát. Van ellenben, aki az igazsághoz elsődlegesen nem normát követel, hanem eredetető forrást, eredendő

¹⁰³ „A teoretizálás elsősorban folyamat, a teória pedig ennek végterméke. Nyilvánvalóan egymáshoz tartoznak és komplementerek egymással.” Richard Swedberg: „Theorizing in sociology and social science: turning to the context of discovery”. *Theory & Society* 2012. 1. sz. 2. Swedbergnél a különböző stílusú teoretizálás aktív, mégis döntően kontemplatív „vizsgálódási előkészülete” (*prestudy*) a felfedezéseknek. Ez a folyamat indukciók, dedukciók, általánosítások, modellképzések, analógiák sajátos stílusú láncolatán át vezet oda, hogy a benne idővel csíra gyanánt felbukkanó vagy akár végig meglevő teórialemekek teóriává álljanak össze.

végcél, eredeti tapasztalatot, valamit, ami magát az igazságot létezni engedi. Van, akinél az igazság nem a kanonikus helyességtől, de nem is az eredendőségtől szerez jogot arra, hogy igaznak számítson, hanem a tudás relatív, értsd: történeti relációkban gazdag vonatkozás-teljességétől. Végül van olyan is, aki – miként már Ágoston¹⁰⁴ is – az igaznak a kapuórávé teszi a jót és a fenségest, így az igazság mértéke neki mindig a jobbítás kérdése is lesz, beleértve az elmondásához alapul vett mérték örök kérdésességét.

A filozófia tradícióegésze ennek megfelelően az igazságalkotás eltérő alapjai szerint tagolódott, irányai mind metafizikai, mind kritikai verzióiban. Létre jöttek *kánon* alapú metafizikák; a sorozatképző szabályuk megadásának erős igényét vallja magáénak ezek kritikai változata, az analitikus filozófia is. Születtek *arkhé* alapú bölcsesetek, melyek kritikai változata, a fenomenológia szintén ősforrás alapú, az eredendőség kérdésére érzékeny irányzat. Létrejöttek mellettük *dialektika* alapú metafizikák is, amik a tudás-közteség, a *dia-logosz* elvén nyugodtak; ezt vette alapul, kifordítva, a dialektika kritikai inverz-iránya, a dekonstrukció is. És születtek az emberi vagy emberen túli léptékre kérdező filozófiák is; és ugyanez az experimentális alap, a mértékre (*metronra*) vonatkozó önvizsgáló kérdésés hívta életre ezek kritikai irányát, a széles értelemben vett pragmatizmust is. Hogy a filozófia alapjai már kezdetben sem voltak egyek, mutatja, hogy eredete éppúgy visszabontható mondjuk a püthagóraszai szám-kánonra és az anaxagóraszai ész-arkhéra, mint a hérakleitoszi dialektikára vagy a szókratikus mértékvizgálatra.

Másutt már leírtam: a filozófiának Kant óta jó kétszáz évébe telt, mire fogalmakat talált alapjai diverzitására, szóródására, amelyek aztán Schopenhauer, Heidegger, Foucault és mások révén külön

¹⁰⁴ Pascal (i. m. 61.) idézi Ágostont: „Non intratur in veritatem nisi per charitatem” (*Contra Faustum Manicheum*, XXXII, 18. [Nem léphetünk be az igazságba, csak a szeretet által.]

nevet kaptak.¹⁰⁵ Többek közt és legfőképpen általuk jutott el oda a filozófia, hogy, heideggeri szóval, az „alapozás transzcendentális szétszóródása”-ban gondolkodjon, és hagyományának alapjaira már képes legyen, ezúttal Foucault-t idézve, „szóródási rendszerként”¹⁰⁶ tekinteni, jóllehet domináns önképe persze még ma sem ez.

A *tudomány* a filozófiánál később fogott bele, hogy elfogadtassa magával fundamentumainak a sokalakúságát. De e törekvés képviselői ezt annál intenzívebben teszik; noha igyekezettük őket sem tette prófétává saját hazájukban. A tudomány közel egy évszázada próbál megbarátkozni önnön polimorfija gondolatával, szemben uniform önképével, mely az egy-igaz úton elérendő igazság evidenciáján alapul.

A tudományt ezen öneszmélő reflexiójában a *tudományos érvelési sztenderdek kutatása* vezeti, amelynek kulcsfogalma a *stílus* lett. Itt a biológus Ludwik Fleck, a szociálpszichológus Gordon Allport, a szociológus Mannheim Károly és a matematikus Claude Chevalley nevét illik rögtön megemlíteni. Ők vágtak neki először az 1930-as években a gondolkodási stílusok nagy ismeretlenének. A stílusvizsgálati folyamatnak ezt a kezdeti lendületét a tudományfilozófia, a matematika, a pszichológia és a pedagógia vitte tovább az 1950–60-as évektől. Ez a hullám terjedt át aztán a természettudományokra is a 80-as években, főleg a tudományos érvelési stílusok és az intellektuális stílusok elméletei révén.

A fő tudományos érvelési stílusok száma, amely első teoretikusainál (Crombie, Hacking) hattal indult, újabban viszont (Winther, Bueno) négyenél látszik megállapodni. Ez a négy stílus a *taxonómikus*,

¹⁰⁵ Ezek: megadandó alap (*ratio reddenda*; kánon-hagyomány), létrehívó alap (*ratio efficiendi*; arkhé-hagyomány), keletkezési alap (*ratio fiendi*; dialektika-hagyomány) és alap kontra ok (*ratio contra causam*; mérték-hagyomány). Minderről lásd az *Idő és szinkretizmus* című könyvem vonatkozó fejezetét.

¹⁰⁶ Martin Heidegger: „Az alap lényegéről”. Ford. Ábrahám Zoltán. In Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 170–171. Michel Foucault: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2001. 52.

az *axiomatikus*, a *genealogikus-evolutív*, végül az *analogikus-hipotetikus* érvelési stílus.¹⁰⁷ S valóban, ne állna más stílusú tudományművelési alapon, akinek rögzíthető szabályok adta számbavétel, taxonómia kell a tudás elismeréséhez, szemben azzal, akinek a tudományos ismeret igazként való elfogadásához az kell, hogy visszavezesse egy *ős-faktum* vagy egy *ős-elv* axiomatikusan hitelesítő erejére? S valóban, ne preferálná a tudományos érvstílusok további faját az, aki a paradigmák történeti vonatkozásrendszereitől várja egy nézet tudományos hitelesítését, mert magát a tudást is genealogikus-evolutív képződménynek tartja –, szemben azzal, aki an-arkhikusan, mindenféle normát, paradigmát, kutatási tervet mellőzve, *ad hoc* analógiák és hipotézisek keresővonalával próbál szert tenni igaz ismeretre?

Tehát az alapok sokalakúsága, Merleau-Ponty szavával a „gondolkodási stílusoké” vagy Swedbergével a „teoretizálási stílusoké”¹⁰⁸ egyaránt sajátja a filozófia és a tudomány terének, függetlenül attól, hogy egyik filozófus irtózik egy másik irányzatától, vagy hogy az egyik tudós elme a tudományos érvelés *egyik* sztenderdjére esküszik, egy másik meg a *másikra*. Mert ami a filozófiában az alapok sokalakú tere, az a tudományban a polimorf érvelési stílusoké. Ez utóbbiakat is az jellemzi, ami minden stílusra áll. Érvényük széles lehet. Akár általánosan elfogadott is. De egy biztosan nem az övék. Az egy-igaz mivolt. Stílus sohasem gondolható el egyetlennek és egyedülként, csak stílusok egyikeként, elütve másféle stílustól.

¹⁰⁷ Rasmus Winther és Otavio Bueno vonatkozó szövegét lásd *Studies in History and Philosophy of Science* 2012, 43. számában. Az *experimentális* és a *statisztikai* érvelési stílus-párt (ezeket Crombie és Hacking külön stílusoknak vette), mind a biológusnak induló Winther, mind a matematikus Bueno egy másik stílussal vonja „koalícióba”. Ennyiben vitatják el tehát mindketten e két stílustól a többiekkel egyenrangú, „tiszta” státuszt.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete* 96. A „teoretizálási stílus” kifejezést Richard Swedberg használja a „From Theory to Theorizing” című tanulmánya lábjegyzetében. Lásd *Theorizing in Social Science. The Context of Discovery*. (ed. Richard Swedberg) Stanford University Press, Stanford, 2014. 217.

Ám eredeti kérdésem ettől még sajnós kérdés marad. *Vajon ezt a (tegyük föl) valóban polimorf teret hogyan tudnám elgondolni az egyenrangúan igaznak-tartott alapok terének?* Tényleg képes volnék ezt sokalakú képződménynek tekinteni? Utóvégre mindig egy bizonyos alap és gondolkodási-érvelési stílus elkötelezettjeként találjuk magunkat, legalábbis egy bizonyos prioritási rendet adó elegyükének. Vajon tudnám-e bármelyik gondolati alap igazát, beleértve a sajátomét is, olyan igazságnak elismerni, amelynek akár ellenkezője is igaz lehet?

A „mély igazságok”

A válaszhoz mindenekelőtt egy különbség tisztázandó. Az *alap* más, mint az *alaptétel* (alapvetés).

Egy alapvetés tartalmi értelemben jelenti egy felfogásnak az öszszegző tételét. Olyan, mint egy *embléma*. Egy egész gondolati perspektívát jelez, melyben igaz lehet az, hogy Isten az egyetlen valóság, hogy a természet a matematika nyelvén íródott, vagy hogy a világot tartó elefánt egy teknősbéka hátán áll. Vizsgálhatók és láthatók ezek az alaptételek történeti szemmel, sokaságként és ilyen értelemben egyenrangúakként más alapvetésekkel. De van egy elvethetetlen sajátosságuk. *Ellentétes alapvetésekből egy időben csak egyet tudunk a saját igazságunknak vallani.*

Velük szemben az alapok, mint már James, Wittgenstein és Heidegger is látta: nem tételezések. A gondolati alapok polimorfíja nem tartalmilag, hanem műveletileg veendő, formailag értendő. Általuk *igazság-hitelesítő műveleti elveket preferálunk*. Ezek az alapok kinél-kinél egy adott műveleti mintázat képét adják ki. Az alapok: készletettségek bizonyos igazságalkotások preferálására. Nem olyanok, mint az alapvetések szentencia-emblémái. Inkább *textúra-vízjelre* hasonlítanak. Hitelesítő erejük előnyben részesítésének is többnyire látens előtörténete van: a mesterekkel való kezdeti azonosulástól a lerakódó tapasztalatok ülepítő-kristályosító folyamataiig. Ilyen műveleti elvet képviselhet mondjuk a nagy betűs Szabály, a Forrás, a Viszony és a Mérték, vagyis az a „teoretizálási stílus”, amely a sorozatképzést, az eredetfeltárást, a vonatkoztatást vagy a léptékadási kísérletnek való kitétséget preferálja. Alapot tehát nem tételezünk; azon *már eleve rajta találjuk magunkat* – ráhagyatkozva igazsághitelesítő erejére.

Az alap és alaptételezés közti különbség felvillantása reményt ad kérdésünk megválaszolásához. Mert: ha az alapvetések (alaptételek) ellenigazságait nem lehet együtt, egyszerre igaznak tartani, és ha az alapok valóban eltérnek az alapvetésektől, akkor lehetséges, hogy az alapoknál viszont – szemben az alapvetések esetével – nem kizárt ellenigazságaik igaznak tartása. Már, ha találni a Földön olyan fajfaját, amelyből az efféle *ELLENTÉTES IGAZSÁGAINK EGYÜTT IGAZAK* vésetű vaskarikát hajlítani lehet.

Északon, Koppenhága környékén viszont termett egykoron ilyen furcsa növény. Niels Bohr írja, hogy koppenhágai fizikus-kollégái közt forgalomban volt a „mély igazság” (tiefe Wahrheit) frázis. Ezen pedig épp *olyan igazságot értettek, amelynek az ellenkezője is igazság*. Idézem:

A Koppenhágai Intézetben... problematikus helyzetekben gyakran tréfákkal vigasztaltuk egymást, s ilyenkor közkedveltségnek örvendett a kétféle igazságról szóló régi mondás. Az egyik fajta igazság kategóriájába az olyan egyszerű és világos megállapítások tartoznak, amelyek ellenkezője nyilvánvalóan nem tartható fenn. A másik fajta, ún. 'mély igazságok' ezzel szemben olyan állítások, amelyeknek ellenkezője is mély igazságot tartalmaz... [A]hol a 'mély igazság' az uralkodó, a munka izgalommal van tele, és a fantáziát szilárdabb támasz keresésére indítja.¹⁰⁹

A fiatal tanítványkolléga, Carl Friedrich von Weizsäcker szerint Niels Bohr egyszerűbb alakban is emlegetni szokta a „mély igazságokra” vonatkozó különbségtételét. „Vannak tudományos igazságok, és vannak mély igazságok. Az előbbiek ellentéte hamis, utóbbiak el-

¹⁰⁹ Niels Bohr: „Vita Einsteinel az atomfizika ismeretelméleti problémáiról”. *Atomfizika és emberi megismerés*. Ford. Nagy Tibor. Budapest, Gondolat, 1964. 98.

lentéte viszont szintúgy igaz.”¹¹⁰ Niels Bohr fia, Hans Bohr szerint ez a különbségtétel volt apja egyik kedvenc maximája.¹¹¹

Ez nem csoda. A „mély igazságok” frázisának, a tréfa ellenére, erős *önreflektív* nyomatéka volt Niels Bohrek körében. Utóvégre kutatásaik, mint ismert, az ún. komplementer igazság-ellentétek körül forogtak. Ezekben, ez is köztudott, együtt találtatott igaznak két ellentétes állítás. Egyrészt, hogy fény *hullámtermészetű*, másrészt, hogy a fény *korpuszkuláris természetű*. A kvantumfizika tudósait, akik ezt az állítás-kettőséget először kimondták, a *megértési minta* aggasztó hiánya tette tanácstalanná.

Látniuk kellett: itt nem a régies „kettős igazsággal”, és nem is a szkeptikus apóriákra vagy Kant antinómiáira hajazó igazság-viszállyal van dolguk. Ezeknek ugyanis mind van feloldásuk: igazságuk „más vonatkozásban érvényes”, „nem tudható”, „attól függ” stb. A fény természetére vonatkozó két ellenigazság ellenben nem részeseül a feloldozhatóság kegyelmében. *Ezek ellentétességükben együttesen kárhoztattak igaz-létre*. És együttesen is vonatkoznak arra, amiről ellentétes igazságukat állítják, miként ezt Tomas Bohr, Niels Bohr unokája joggal jegyzi meg egy helyütt: egy „teljes leíráshoz mind a két aspektus szükségeltetik”¹¹²

Akadtt hát a koppenhágaiaknál is, mint Niels Bohr fogalmazott, „problematikus helyzet”, amiért nagyon is kijárt nekik a „mély igazságok” felzetű, fanyar tréfájú „vigasztalás”. Mármint azért, hogy az ellenigazságok együttes igaz-léte felfogásunk *egész alapját* teszi kérdésessé.

¹¹⁰ Rainer Specht: „Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie”. In *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Hermann Lübbe (hrsg.) 1978. 164.

¹¹¹ Makoto Katsumori: *Niels Bohr's Complementary. Its Reconstruction, History, and Intersections with Hermeneutics and Deconstruction*. Springer, 2011. 23.

¹¹² Tomas Bohr: „Keeping Things Open”. In Olivier Darrigol et al. (eds.) *Niels Bohr 1913 – 2013. (Poincaré Seminar 2013)*. Progress in Mathematical Physics 68. Birkhäuser, 2016. 43.

Közjáték, avagy hol is kezdjük

Az ellentétességükben egyaránt igaznak tartott „mély igazságok” paradoxitása nem előzmény nélküli és nem párhuzam híján való. Bohr számára fontos szellemi előd volt, mint ez életútjának ismerői tudják, a szintén koppenhágai Kierkegaard, akinek az egyenrangú életutakról szóló stádium-elméletét igen nagyra tartotta (öccsének is ezt a könyvet küldte ajándékba). A kierkegaard-i paradoxitás-rokonsághoz elég, ha földidézük a „házasodj meg, meg fogod bántani, ne házasodj meg, azt is megfogod bántani” híres frázisát a *Vagy-vagy*-ból.

De az igazság-ellentétek egyidejű, ezért paradox igaznak tartása ügyében talán még fontosabb az a filozófus, aki egyébként Kierkegaard-nak is elődje volt: Pascal. Talán ott érdemes kezdeni, ahol ő kezd. Már mint, ahol ő kezd el megérteni két ellentétes igaznak-tartást. „A két ellentétes érv. Ezen kell kezdenünk: nélküle semmit sem értünk, minden eretnokség; sőt minden igazságot meg kell toldanunk azzal, hogy nem feledkezünk meg az ellenkezőjéről sem.”

Jelen írás is egy idevágó Pascal-mottón kezdte, ama „tévedés” fölmelegítésén, amely nem képes elismerni „egy másik igazságot”. De hadd folytassa hozzászoktatásunkat a „mély igazságok” ellentétes igaznak-tartásához még néhány idézet a *Gondolatokból*, kommentár nélkül, saját kiemeléssel: „Sem az *ellentmondás* nem kritériuma a tévedésnek, se a *hiánya nem jele az igazságnak*.” „A szkeptikusoknak, a sztoikusoknak, az ateistáknak stb. minden tételük igaz. Csak a következtetések hamisak, mert *az ellenkező alapelvek is igazak*.” „[A] *hitnek két, egyformán kétségtelen igazsága van*: az egyik, hogy a teremtés vagy a kegyelem állapota az embert az egész természet fölé emeli, minthogy Istenhez hasonlatossá, az ő istenségének ré-

szesévé teszi, a másik, hogy a romlottság és a bűn állapotában lebukott e magasságból, és hasonlatossá vált az állatokhoz. *E két tétel egyformán szilárd és bizonyos.* „[A]z emberek egyaránt méltatlanok és képesek Istenre; *méltatlanok* romlottságuknál, és *képesek* eredeti természetüknél fogva.” „A vallás tehát *egyszerre hirdeti* az embereknek ezt a *két igazságot*: létezik egy Isten, akire képesek, de létezik az emberi természetben egy olyan romlottság is, amely méltatlaná teszi őket Istenhez.”¹¹³

Még egy pihentető közbevetés, egy bekezdés erejéig. Volt író, aki, távol minden banalitástól – viszont közel mind Pascalhoz, mind Kierkegaard-hoz, mind Bohrhoz –, művészi erőt tudott adni a „mély igazságok” ellenirányúságának, hogy bennük egész gondolati alapok, lehetséges életfundamentumok öltenek poláris alakot. Ez az író a fizikus-matematikos Ottlik volt, aki a 30-as években egyetemistaként, jelképesen szólva, történetesen a koppenhágaiak természettudományos, szellemi iskolájába járt. A *Valencia-rejtély* hőségének, a fizikus Cholnokynak nem véletlenül lesz nagy barátja éppen Niels Bohr. Ottliknál a „Semmi sincs sehogyan” (*A Hegy Lelke*) mindig együttes ellenigazságként értődik azzal, hogy „Minden megvan”. De az ellenigazságok egyidejűségére van nála egy beszédesebb példa. A *Buda* nyitányában ugyanis egy nyári estén a főhős Bébét éppen a „mély igazságok” polaritása nyelvén találjuk beszélgetni társnőfeleségével, Mártával (kisebb kihagyásokkal idézem). „Összegeztem magamban: Nekem soha semmi nem sikerült. (...) Igaz, gondoltam, de ehhez hozzá kell tenni: Nekem mindig minden sikerült. (...) 'Nekem soha semmi nem sikerült' – mondtam Mártának vigyorogva. Vigyorogva, mert Márta tudta, hogy ez igaz, és az is igaz, hogy nekem minden sikerült.”

Ennyit rövid közjáték gyanánt.

¹¹³ Az idézetekhez sorrendben (aforizma- és oldalszám megadásával) lásd Blaise Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 567. (272.); 384. (182.); 394. (196.); 434. (212.); 557. (269.); 556. (266.)

A „mély teóriák”

Korábban citáltam a Niels Bohr szavait felidéző Weizsäckert, de már az ő tanítványa, Rainer Specht szavai alapján. Azért hozom szóba őt, mert tudtommal ő az egyetlen, aki Bohr „mély igazság” frázisából kiindulva *filozófiai elméletet* alkotott: az ún. „mély teóriák” elméletét. Ez a közel negyven évvel ezelőtt vázolt elmélet elég visszhangtalan maradt, itt muszáj hát pár szóban összefoglalnom.

A „filozófiai pozíciók” Rainer Specht szerint „metafizika-funkció” is betöltenek, mivel „mély teóriákkal operálnak”. Példáit idéve, ilyen az, hogy az ember hajlik-e a jóra, vagy sem; ilyenek Kant megállapításai a méltóságról vagy az ész feladatairól. Specht a „mély teóriák” névvel kifejezetten utal lábjegyzetben Bohr „mély igazságok” frázisára, hiszen, mint írja, a „mély teóriák” olyan metafizikai állítások, amelyek ellenkezője is igaz lehet. *Isten van – Isten nincs, a szellem az első – az anyag az első, szabadság van – szabadság nincs*: ezek olyan ellentétes tételek, amelyek „teoretikusan eldönthetetlenek, ám a filozófiák eljárásaiban, kijelentéseiben mértékadók”. Persze az, hogy képviselhetők-e, mindig kérdés lesz. Képviselhetőségükre nézve, mint Specht írja, egyetlen általános elv létezik. Eszerint *kizárt*, hogy „egy mély teória specifikus érveinek érvényük legyen egy másik mély teória cáfolatára”.¹¹⁴ A „mély teóriák” ily módon egymástól cáfolhatatlanok, és ennyiben egyenrangúak.

Távolról ígéretesnek tűnt Specht mélyteória-elmélete, hogy eredeti kérdéseimre választ találjak benne. Arra, hogy a filozófiai hagyományok és tudományos érvelési sztenderdek alapját miként tudnám egyenrangúaknak látni. Ám közelebbről és persze csakis kér-

¹¹⁴ Rainer Specht: i. m. 167. skk.

déseim felől szemügyre véve a mélyteória-elméletet, az eredmény mégis elég sovány lett. Két döntő baj miatt.

Egyik, hogy „mély teóriákat” tucatszám tudunk gyártani. Az élet szép. Az élet szörnyű. A világ örök. A világ múlandó. A nők gyengék. A nők erősek. Isten létezik. Isten nem létezik. A pénz minden. A pénz semmi. Létünkben ott honol az értelem. Létünk merő értelmetlenség. Az élet halandó. Az élet halhatatlan. A tudósok nagyszerű koponyák. A tudósok szörnyeteg fafajok. E banális ellenigazságok egyik tagja is „mély teóriát” foglalhat össze csírájában, és a másik is. Azzal a lapos tanulással tudnak szolgálni mindössze, hogy elég *két ellentétes hitbe* botlani, és már oda is bennünk az *egy-igazságaink* tudománya. A „mély teóriák” tehát túlságosan is kitétek a felszíneségnek, hogysen a filozófiák és a tudományok alapjáig hatoljanak.

Másik, nagyobb baj a „mély teóriákkal”, hogy Specht példái egytől-egyig *alaptételezések*. Ezért ellenigazságaikat nem is tudhatjuk egyszerre vallani saját igazságunknak. Közülük legalább egyiket nem tartjuk igaznak.¹¹⁵ Csakhogy így eleve nem is lehetnek „mély igazságok”. Hisz ez utóbbiak, mint Bohrtól tudjuk, ellentétben a „mély teóriákkal”, mindig csak és kizárólag *együtt tartandók igaznak*.

Itt hát el kell válnom a „mély teóriák” amúgy nagyon invenciózus és fontos spechti elméletétől, s vissza kell térnem ihletőjükhöz, Bohr „mély igazságaihoz”. Nem mintha Niels Bohr maga átlátta volna, hogy zseniális ötlete pontosan miben is nyeri el a filozófiai dimenzióit. Ha így lett volna, nem azt hozta volna föl példának Paul Diracnak a „mély igazságokra”, hogy Isten van és Isten nincs.¹¹⁶ Mert: ez, mint láttuk, lehet ugyan példája a „mély teóriák” – ellentétükben jól *elgondolható* – metafizikai eszméire, de nem jó példa az

¹¹⁵ Mindkettőt azonban természetesen tarthatjuk *hamisnak*, mondván, nem vagyunk képesek tudni egyiket sem.

¹¹⁶ Dirac visszaemlékezését („The Versatility of Niels Bohr”, *Rozental*, 1967, 309.) idézi Katsumori i. m. 23.

együtt fennálló, ellentétes *igaznak-tartást* jelző „mély igazságokra”. Istennek a létét és a nemlétét együtt, egyszerre csak isteni vagy költői erudíció tudja igaznak tartani. A még legszárnyalóbb teóriákban is ennél sokkal prózaibb halandók jobb, ha ezen nem erőlködnek.

Magukhoz a „mély igazságokhoz” térnek vissza, és nem Niels Bohr róluk adott (nem annyira mély) példájához. Annál is inkább érdemes ehhez az eredeti elképzeléshez visszatérni, mert alighanem itt keresendő a válasz az eredeti kérdésekre. Ez a válasz következő. Ha a filozófia az igaz tudásra tett vállalkozás, ám célja éppígy lehet a nemtudásig való eljutás, a történő tudás relatív teljességének elérése vagy a cél-nélküliség tudásának elsajátítása, akkor a filozófiai hagyomány ezen eltérő alapjai csak úgy tarthatók együtt, egyszerre igaznak, ha *mindet* „mély igazságnak” tekintjük a Niels Bohr-i értelemben, azaz, ha valamennyit olyanak tartjuk, amelyeknek az ellenkezője is igaz lehet.

Most jutottunk el a NIELS-formulához. Megértéséhez előljáróban röviden el kell mesélnem, én hogyan jutottam hozzá.

A NIELS-formula

Friss diplomásként egy tréfás kedvű, érettségi előtt álló osztály rávett engem, zöldfülű tanerőt, oldanék meg egy feladatot a táblánál. Rá kellett volna jönnöm, mi az, ami egy *Számot*, egy *Ikont*, egy *Betűt* és egy *Szimbólumot* egyesít. Fölírták a táblára. A szám a 8-as volt, az ikon egy Fenyőé vagy felfelé mutató Nyílé, a betű a nagy M, a szimbólum egy vonalra állított embléma, mely egy Talpas Szívre hasonlított. Mondták, keresendő valami apróság, amely összeköti őket.

Gyötrelmes tanácstalanságom ecsetelésétől megkímélem jelen írás olvasóit, akik nyilván tudják a pofonegyszerű megoldást. Én nem tudtam. Csak vergődtem a bonyolultnál bonyolultabb ötleteim közt a tábla előtt, hátam mögött az olykor nyerítve kuncogó ifjúsággal. Az Oidipusz-monda híres Szfinx-feladványa a reggel négy lábú, délben két lábú, este meg három lábúvá változó szörnyetegről semmi ehhez képest, futott át rajtam; irodalomóra lett volna matek tagozatosoknak. Állítom, egységnyi idő alatt ebből a Szám–Ikon–Betű–Szimbólum alakú szörnyből kevesen próbáltak kikínlódni nálam találékonyabban valami egyféleséget.

Feladtam. Mi lett volna a megoldás? Ezt a Szám, Ikon, Betű és Szimbólum alkotta, heteromorf szörnyet meg kellett volna hagynom a maga sokféleségében. A négy alkotóelem közepére elég lett volna aprócska, függőleges vonalat húzni, mely kettévágja őket tükrözési tengely gyanánt. Ez a kis geometriai lépés ugyanis rögtön látni engedte volna a 8-as számban tükröképével együtt a 3-at, a Fenyő ikonban a 4-et, a nagy M betűben az 1-et, a Talpas Szív szimbólumában a 2-t. Végül füleimet lógatva elkullogtam a táblától. Egy, kettő, három, négy; számár tanár, jobb, ha még.

A pofonegyszerű megoldásból megérthettem, hogy nemcsak *saját korunk gyermekei* vagyunk (mint Pascal és Eco mondja), de *saját szisztéma-korlátainké* is. Ha kifőzünk valamit, azt nem különálló eszmékkel, nem egyes gondolatokkal tesszük. Nietzsche joggal emlékeztet arra, hogy a *sapiens* szó, a „gondolkodó” a *sapere*-ből, az „ízlelni”-ből ered. A gondolati ízelet mindig értés-hozzávalóink (alapok és stílusok, rendszerek és paradigmák) egész készlete hívja elő. Nélkülük szemernyi *egyedi* sütnivalónk nem lenne.

Köztük és általuk kap irányt késztetettségünk, hogy *valamilyen gondolati alap hitelesítő erejére ráhagyatkozhassunk*. Köztük és általuk válik meghatározottá ez a többnyire látenszen munkáló vágyunk és törekvésünk, melyet Leibniz *appetíciónak* (kívánásnak, éhségnek) nevez.¹¹⁷ Fundamentum-éhségünk, igazságokat áhító étvágyunk már eleve az alapok és az érvelési stílusok valamelyik intellektuális konyhájának ízvilágában találja otthon magát. Értelmi ízlésünk és gusztusunk már eleve vagy egyikhez, vagy másikhöz szokott hozzá, sajnos anélkül, hogy ez elgondolkodtatna bennünket más filozófiai gasztronómiák komolyan vétele felől.

A Szám, Ikon, Betű és Szimbólum alkotta feladványon okulva a „mély igazságról” szóló elgondolás *filozófiai tanulságát* később, tréfás önvizsgálatul is, NIELS-formulának neveztem el. Ez nem a „mély igazság” frázis álneve. Hanem valódi betűszó. Amikből ez összeáll, azok a feladványban szereplő jelrendszerek – Szám, Ikon, Betű, Szimbólum – angol szavainak (*number, icon, letter, symbol*) kezdőbetűi, valamint a megoldás jelző, apró *epsziloné*, mely a jelrendszerek tartományai közt bújik meg észrevétlenül és kimondatlanul. Ez az apró *epszilon*, a matematikai legkisebbnek a jele, a feladványban természetesen a tükrözési tengelyvonal odaképzélese volt. Ez fedte fel a bonyolultnak látszó feladatban a világ legegyszerűbb haladványát. A NIELS-formula név ily módon nemcsak Niels

¹¹⁷ Leibniz: „Monadológia”. Ford. Endreffy Zoltán. In uő: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986. 309.

Bohr, de Erdős Pál emlékének is adózik, a kis epszilonok talán legnagyobb barátjának.

Mit mond a NIELS-formula? Amit szoros értelemben kimond, jóformán semmi, alig több, mint egy üres tautológia. *Az alapok igazsága: mély igazság.* Mármint a Niels Bohr-i értelemben „mély”. Más kérdés persze, hogy a NIELS-formula mit fejez ki.

Ellenkezők szabad illeszkedései

A gondolati (filozofálási) alapok igazsága sokalakú. Egy korábbi (jelen kötetben második) írásomban megkockáztattam: teoretizálási stílusuk különbsége szerint eltér egymástól négy igaznak-tartás. Ezek: a kánon-tradíció *argumentatív* (érvelési elvű) igazsága, az őselv-hagyomány *alethikus* (kiütközési elvű, pontosabban szólva: elv-előttés) igazsága, a dialektika-tradíció *testimoniális* (tanúsítási elvű) igazsága, valamint a mérték-hagyomány *narratív* (elmondás elvű) igazsága. Ha érvben keressük az igazságot, akkor mögötte a sorozatképzés igazságalkotó hitelét vélelmezünk. Ha kiütközésben tételezzük, úgy eredeztetéstől várjuk, hogy az igazság forrása legyen. Ha eleve a csak valamire vonatkozó tanúsításban véljük az igazságot, akkor ezt mindig egy rákérdezés-viszonyból hisszük elélni. Ha pedig a mérték-keresésben konstituálódik számunkra az igazság, úgy hallgatólagosan már eleve elfogadjuk, hogy arról újra és újra más-más mérce szerint mondjuk ki és mondjuk el az, amit tudni vélünk; hogy „akaratlan és észrevétlen memoárjaink”, javított kiadású fogalmi elbeszéléseink más „mérethez szabva” helyesbítik és gondolatják át újra a dolgokat.

Ezzel a polimorfia-eszmével nem az igazság fogalmát és eszméjét kívánom fölnégyelés általi kínhalálra ítélni. Nem is Rorty nézetét szeretném újra melegítve föltálatni, nevezetesen, hogy ideje az igazság nevű szellemi étkünknek idejétmúltként végképp száműzni a filozófia éttrendjéből.¹¹⁸ Legkevésbé sem. A posztfaktualitás (*posttruth*)

¹¹⁸ Rorty szerint az „igazság természete” filozófiai szempontból „haszontalan téma”. Lásd Richard Rorty: *Irónia, esetlegesség és szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994. 23.

silány gondolat-ízekhez szoktató világekorszaka a gondolkodó főket kiéhezettebbekké teszi az igazságra, mint valaha, még a filozófiai vállalkozások állítólagos céljáról is.

Az, amit a NIELS-formula (*az alapok igazsága mély igazság*) kifejez, egy *alapállás* lehetősége. Azé, hogy igenlően álljunk hozzá a gondolati (filozófiai, tudományos, vallási stb.) alapok meghatározott sokalakúságához. Ez a lehetséges alapállás nem egyszerűen elfogadja, tudomásul veszi, de afirmálja is, hogy alapjainkat többféle alpműveleti preferencia teszi sokalakúvá. Annak az alapállásnak a lehetősége ez, hogy a gondolkodás polimorf *alapjait* – ellentétben az *alaptételekkel* – ellentét-differenciáikban, akár a maguk ellentétével is, igenelni tudjuk.

Hadd gondoljam át még egyszer, immár az olvasóval együtt, hogy mit gondoltattott át velem a feladványban felrémlő, négyalakú (tetramorf) szörny.

Ezt a rémes jószágot különböző kombinációkkal próbáltam egyféle lényre képzelni magamban – hol algebrai módon (a Számnak megfelelően), hol szemiotikailag (az Ikonból kiindulva), hol litteráris módon (a Betűnek megfelelően), hogy szemantikailag (a Szimbólum nyomán). De az így nyert ötletek a megoldásról, „az igazságról” rendre megálltak a jelrendszerek határainál, amelyeken belül igaz-vagy-hamis állításokat egyáltalán tenni lehet. Ezért nem mentem velük semmire. Miért nem? Mert a négyféle jelrendszerben tehető igazságok más-más alapon állnak. Egyik rendszer sem éri el saját igazságával az alapok mélyét, még a sajátjátét sem. Ahhoz *az alapokra vonatkozó differencia* tudatát kellene birtokolnia – a maga alapjának egyedüli érvénye ellenében.

A Szám, Ikon, Betű, Szimbólum alapjainak igazságfajai nem fordíthatók át egymásba. Persze maguk a jelek igen. Ikont leírhatnak betűk, betűket helyettesíthetnek számok, a jelképek nyelvén lehet szólni betűkről is. Ám jelrendszeri alapjaik nem válthatók ki egymással; ezek radikálisan mások, eltérők. És eltérő ezeknek az alapoknak az igazsága is. Az ikonok képi igazsága nem számolható ki,

és a számok adta igazságokat sem adhatják vissza képek vagy betűk. A szimbólumok igazsága sem betű szerinti vagy számszerű igazság (hacsak nem kezdjük pontozni, mint a műkorcsolyában, hogy a jelentésátvitel találó lett-e). És így tovább.

Így állunk az eltérő teoretizálási stílusú és eltérő műveleti alapú filozófiai hagyományok ügyével is. A jelrendszerekhez hasonlóan nekik is megvan a maguk sajátos alapja: a szabályrögzítés kánon-igénye, az eredetkeresés arkhé-igénye, a vonatkoztatás dialektika-igénye és a léptékhadás experimentum-igénye. Vagy röviden szólva, egy-egy jelképfogalomba sűrítve: meghatározó bennük a szabály, a forrás, a viszony és a mérték adta alap.

Ha a NIELS-formula igaz, vagyis, ha az alapok igazsága valóban mély, akkor a Szám, az Ikon, a Betű és a Szimbólum elvvel jelképezett rendszerirányoknak¹¹⁹ van ugyan fölhatalmazásuk, hogy saját stílusukat preferálják az igaz-vagy-hamis állításaik képzésekor, de nem ítélnétek ilyen igazságigénnyel *rendszerük alapjáról*. Igaz-vagy-hamis állításaik nem érvényesek sem saját alapjuk megítélésére, sem a másikéra, sem együttes létezésükére.¹²⁰ Mert: azok nem igaz-vagy-hamis, hanem mély igazságokként fundáltak.

¹¹⁹ A feladvány, minek is tagadnám, azáltal vált példázatosá előttem, hogy a Szám, Ikon, Betű és Szimbólum által képviselt jelrendszer-együttállást rokoníthatónak láttam a filozófiai Szabály, Forrás, Viszony és Mérték elve által reprezentált négy stílus-égtájával. Hiszen a Számok világa, mint a kánon filozófiai tradíciója, előnyben részesíti a *szabályt*, lévén számot mindig szabály definiál. Az Ikonok világa, mint a forrás hagyománya is, az eredetizést preferálja, a visszaautalást az *eredeti* képre. Velük ellentétben a Betűk világát, mint a Viszony filozófiáját is, az jellemzi, hogy a dolgok csak egymásra *vonatkoztatva* nyernek jelentést. A Szimbólumok világában pedig, ahogy az alapul mércék helyénvalóságának bölcséleti hagyományában is, minden azon áll és bukik, hogy a jelentésátvitel *mértéke el lett-e találva* vagy sem.

¹²⁰ Az alapok tehát az igaz-vagy-hamis állítások lehetőségfeltételei. Ugyanez áll a tudományos érvelési stílusokra is. Ian Hacking sokszor említett gondolatát, hogy a stílus „teremt lehetőséget igaz-vagy-hamis” állításokra, Marica Setaro általánosabb alakban is megfogalmazza: „Új stílusok... a lehetőség új feltételeit vezetik be.” Marica Setaro: „Lepistemologia storica dei concetti: una questione di stile. Confronto a distanza fra Ian Hacking e Arnold I. Davidson”. *Medicina & Storia*, X, 2010. 19-20 sz. 226.

Hogy még egyértelműbb legyen, mit jelent ez a jelképeség: a „NIELS” betűszó-szignál *konkrét értelmé* azt mondja ki, hogy jelrendszeri alapjukra nézve a számok vagy az ikonok rendszere egyenrangú a betűkével vagy a szimbólumokéval. A formula *átvitt értelmé* sem sokkal bonyolultabb. Ez azt mondja ki, hogy teóriastílusukra nézve a szabály vagy a forrás elvű filozófiák egyenrangúak a viszony vagy a mérték elvű filozófiákkal. Még világosabban (és itt csak a metafizikakritikai irányokat nevesítve): *az analitikus vagy a fenomenológiai irány filozófiai alapja egyenrangú a dekonstruktív vagy a pragmatikai irányéval*, jóllehet alapjuk igazsága eltérő, sőt ellentétes egymással.

Az apró *epsilon* jele ebben a differenciális (diakritikai) összefüggésben kap értelmet. Azt jelzi, hogy a gondolati alapok igazságának egyenrangúsága – mivel más-más rendszeren belül teszünk róluk állításokat – alig látható. De létezik. Gondolkodásunknak, szemléletünknek meg kell hát küzdenie azért, hogy ez az egyenrangúság kitűnjék előtte.

Ez az *epsilon* tehát egy látószöveget jelez. Azt, ahonnan rálátni a sokalakú rendszerekre, amelyek a maguk sokszor egymást kizáró, tudományos, igaz-vagy-hamis igazságú *alaptételein* nyugodnak, ámde ahonnan – rajtuk át – lelátni az *alapot* is. Ott viszont azt látni, hogy maguknak az alapoknak a „mély igazsága”: *tágas*. Ők megférnek többes igazságukkal. Egy épületnek csak egyféleképpen *van* megvetett alapja, de ez az alap nem csak egyféleképpen *lett volna* megvethető.

E látószög felvételéhez csak annyi kell, hogy az alapokban és azok „mély igazságaiban” paradox értelmű komplementaritást lássunk: az *egymást kiegészítő ellentmondás, egymástól elütő összetartozás* esetét. E paradox értelemhez az antik elődök formulái közül nyilvánvalóan Hérakleitosz „visszacsapódó illeszkedése” áll a legközelebb: az *ellenkezése, amely önmagával mégis összhangban van*.

S még valamit, ha már a mély alapok és „mély igazságuk” paradox illeszkedésénél tartunk. Az *igazság lényegéről* című szövegében

Heidegger ezt írja: „Az igazság létezése szabadságként lepleződik le”. A szabadság pedig *Az alap lényegéről* című írása szerint nem más, mint „*az általában vett alap eredete*”.¹²¹ Alap és igazság közt ezek szerint a lehetőség nyitotta szabadság a kapocs. Az alapok polimorf tere adta *tágasságon* pontosan ez értendő: a gondolkodás alapjai és „mély igazsagai” közt *lehetőségként létesült szabadság*.

Mindebből, gondolom, kiviláglik, hogy *nem felszínesebb* viszonyt látnék szívesen a filozófiai vállalkozások igazságalapjai ügyében, Rorty módján idejétmúltlnak látva őket. Ellenkezőleg, *mélyebbet*: komolyan venni „mély igazságukat”. A NIELS-formula – a sajátunkétól eltérő filozófiai elv megértése iránt lényegében *tétlen* (unicista, agnosztikus, teleologikus, szolipszista) alapállásokkal ellentétben – *tevéleges* megfontolásra indíthat.

Ez a *transzcendentális értelemben szinkretista* alapállás, mely a NIELS-formula példájában megfelel az epszilon szerepének, nagyjából a következőt mondja ki. Ne háziasítsd az igazságot a magad szellemi otthonához. A filozófiai hagyományegész polimorf, legalább négyfejű (tetramorf) szörnyetege nem domesztikálható. Tekintsd hát „mély igazságoknak” a rendszerek alapjait, legyenek azok akár a tudományoké, akár a filozófiáké. Fogadd el, hogy az alapok nem tartozhatnak a „tudományos”, igaz-vagy-hamis igazságok közé, lévén, hogy az alapok ezeknek csak lehetőségfeltételei. Az igaz-és-igaz alapok különeműsége éppen ezért nem az igaz-vagy-hamis igazságok ellenében áll fenn, hanem azok javára.

Az a korszak, amely a „mély igazság” kifejezését adta, kivételesen termékeny időszaka volt a fizikának. Olyan koré, mely tele volt „problematikus helyzetekkel”, mikor is bizonyára elkelt a fanyar tréfák adta, nagyon is komoly vigasztalás. Kérdés, vajon nem kelne el a mai, szintén problematikus helyzetű, szkeptikus és eszmeínséges filozófiában is, hogy fő hagyományainak alapját egytől-egyig

¹²¹ Heidegger: „Az alap lényegéről”, illetve „Az igazság lényegéről” (ford. Pongrácz Tibor), *i. m.* 185., 162.

a „mély igazság” név illesse, tudomásul véve az egy-igaz létükbe vett hit szertefoszlását. Meglehet, egy ilyen alapállás az intellektuális „fantáziát” – amin a filozófus Hume és a fizikus Einstein egybehangzó nézete szerint *minden gondolkodás megfordul* – a mai filozófiában is „szilárdabb támasz keresésére” indítaná, és olyan munkára serkentené, amely „izgalommal van tele”.

Epilógus

Hadd zárjam azzal, amivel kezdtem, tűnődve kollégám előadásán. Tartozom elmondani, hogy miért volt számomra *tanulságos* az előadó egyik legfőbb érve, amelyet az analitikus filozófia elsőbbsége mellett fölvonultatott, jóllehet magam, mint ez előadásomból kiűnhetett, sem ezt a nézetet, sem kiindulópontját nem osztom. Tőzsér János fő érve az volt, ezúttal is szabadon idézve őt, hogy jóllehet a filozófia analitikus főútján nem okvetlenül lehet elérni több tudást, mint leágazásain, de kevesebb rajta, úgymond, a „bullshit”. Ez az út tehát igazából azért főút, mert a többinél *jobban takarítható* érvekkel, definíciókkal, korrekciókkal.

Rokonszenvesnek találtam ezt a (hadd nevezsem nevén) *lócitrom-minimalizálási elvet*. Nem mintha – legalább – ezzel egyet tudnék érteni. Ahhoz analitikus filozófustól is olvastam már jó pár üres, gagyi szörszálhasogatást, s jó pár olyat is más filozófiákat művelőktől, amit aligha lehet *bullshit*nek tartani. Mégis, jó volt hallani azt, hogy az előadó javasolta elvben nincs semmi fölényesen előírt dogma, semmi pedáns regula. Igaz, hazabeszél ő is, mondván, saját irányzatáé a filozófia főútja. De legalább nem azt állítja, hogy e pompás sugárúton jóval több aranyló igazságra lelni. Csak azt, hogy kevesebb – lócitromra.

Persze nem vitás: hazabeszélek én is. A *bullshit*-minimalizálási elv iránti rokonszenvem ugyanis kétségkívül annak szól, hogy ezt az indoklást megférni látom a NIELS-formula elvével. Mert: ha tényleg igaz, hogy a filozófiai irányok preferálásában *ráció-higiéniai megfontolások* döntenek, ez azt is jelenti, hogy *nem az alapjukról tudni vélt igazságtöbbletek vagy -deficitek* döntenek ebben. Ez pedig elég ahhoz, hogy ez az érv se vonhassa kétségbe a filozófiai alapok, il-

letve a tudományos érvstílusok egyenrangúan „mély igazságának” létjogát, vagyis a NIELS-formula érvényességét. De persze nem vitás az sem, hogy *ezen túl* az utak már elválnak, minden rokonszenvem ellenére is.

Utóvégre, a NIELS-formula – az alapok igazság-többségének affirmatív tétele – épp *ellentétes alaptétel* a filozófiai „főutak” bármely alapvetés-igazolásával. Előadásom mottója is emiatt, a polimorfia képviselte tágasság okán rímel a NIELS-formulára. *Non omnis fert omnia tellus*. A szisztémák földje sem hoz meg mindenütt mindent. *Az alapok igazsága mély*. Egyik alap sem lehet támasztéka bármilyen igazságnak. Egyik út sem főút, hogy önmagán és alsóbbrendű úthálózatain át elvezessen bárhova. Egyik szisztéma-televény sem olyan, hogy rajta bármely igazság szárba szökjön mindenfelé. Ahhoz az alapok igazsága túlon túl mély: többfelé nyúlik le preferenciáink ismeretlenébe.

Nietzschétől véve a szót, a filozófia nagykönyve (nála ez a *Zarathustra*-könyv) „mindenkié és senkié”. Meggyőződésem szerint a gondolkodás, az észhasználóknak ez a *közös senkiföldje* alapjaiban véve polimorf. És minden bizonynal csak így: szabad tudásművelésre alkalmas, tágas televényként tud termőre fordulni igazán.

Ezért tartom *mélyen igaznak* Niels Bohr mondását: „A tágassággal világosságot nyerünk.”¹²² Ha pedig akad, aki szerint ez a mondás mégsem volna „mélyen igaz”, sebj. Ez esetben felőlem nyugodtan nevezheti akár „mély igazságnak” is.

¹²² Werner Heisenberg: *Rész és egész. Beszélgetések az atomfizikáról*. Ford. Falvay Mihály. Budapest, Gondolat, 1978. 337.

Fordított világok univerzuma

Metastílusok a filozófiában

Ezúttal nem is vice.
(Karinthy Frigyes)

1. Kifordult ész

Milyen a filozófiai hagyomány-szinterek alkotta tér *egészében véve*? Hogyan mutatkozhat meg olyannak ez a tér, hogy nemcsak egyes gondolati mozgásoknak képes helyet adni, sőt azok akár legszemélyesebb sarokpontjainak is, amiken egy-egy vizsgálendő kérdés megfordul, de a filozófiai irányzatok kiterjedt, összetett térségeinek is, amelyeket mások nem egyszer „fordított világoknak” tartanak?¹²³

Talán ez utóbbiakon érdemes kezdeni. Mert: ugyan hol volna keresendő *nagyobb szellemi térség*, ha nem olyan szintereken, ahol a filozófiák akár egész hagyomány-univerzuma is a feje tetejére tud állni? Tény ugyanis, hogy amikor a 19. század elején a filozófia először ismerte fel a saját irányai alkotta, történeti terét *egész* formaként, akkor épp ezzel a frázissal tette. Hegel a dialektika által, Schelling pedig a természetfilozófiától „egészben és osztatlanul” uralt teret ki-

¹²³ Karinthy Frigyes „Fordított világ” című írásának nyitó mondatát azért szántam írásom mottójának, hogy vele *derűs emlékezetet* adjak egy hozzászólásnak, amely *A NIELS-formula* című eladásom utáni vitán hangzott el. Az előadás, filozófiai kontextusban tárgyalva, az igazság Niels Bohr-i fejtetőre állításáról szólt. Bohr szerint az igazságnak olykor ellenkezője is igazság. Ez, szemben a tudományos igazságokkal, a „mély igazságok” esete. Az erre érkezett hozzászólás így hangzott: „*Ez most valami vicc?!*” Utóbb úgy találtam, a jelen írás akaratlanul is feleletként kínálkozhat erre az amúgy választ nyilvánvalóan nem váró, őszinte és spontán reakcióra, amely egyébként, magam legalábbis úgy vélem, a látszattal ellentétben nagyon is rászolgál, hogy komolyan vegyük. Mert, hogy a viccre viccel – értsd: komolyan – válaszoljak: az *ellentétükben is igaznak tartható* („mély”) igazságok fejszójét belevágni tisztességben megöszült filozófia-atyánk hátába, aki világ életében így vagy úgy, akár még az ún. kettős igazság formájában is, de mindvégig megmaradni látszott az egy-örök igazságok hitén, ez, való igaz, *viccnek kissé durva lenne*. Így aztán ez a mostani javaslatom, mely a filozófia fordított világ-ellenpólusainak „mély igazságáról” szól, *ezúttal nem is vicc*.

fejzetten értelemidegennek tartotta, sőt az „egészséges, józan értelem” számára *visszájára fordult világnak* (verkehrte Welt) mondta:

A filozófia... csakis azáltal filozófia, hogy egyenesen ellentétes az értelemmel, de ennek következtében még inkább ellentétes az egészséges emberi értelemmel – ezen valamely emberi nem helyi és időbeli korlátozottságát értjük; ehhez viszonyítva a filozófia világa magában és magáért véve fordított világ.¹²⁴

Hegel és Schelling, a *Kritisches Journal der Philosophie* fiatal szerkesztői 1802-ben a „fordított világ” képét használták *emblémaként* saját filozófiai világukra, átvéve Ludwig Tieck két évvel korábban, 1800-ban megjelent novellája címét.¹²⁵

Ez a híres frázis joggal idézi vissza Platón barlang-hasonlatát a *világlátások kontrasztjáról*. Egy duális világgép ötletét, hogy vannak, akik a világot két dimenzióban, árnyképekben látják, és vannak, akik az ideák napfényénél három dimenzióban. A *barlang-világhoz* tartozók szemében egy másik világ-egész – a *napvilág* másféle egésze – érthetetlen és felfoghatatlan. Az ismétlés persze radikalizálás is volt Hegel és Schelling részéről. Náluk már nem leláncolt, egy irányba nézni kényszerített rabszolgák, hanem maga az „egészséges, józan értelem” hívei azok, akik sötétségben élnek, mint Platón barlang-

¹²⁴ Hegel: „Bevezetés. A filozófiai kritika lényegéről általában s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról”. Hegel – Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Osiris – Gond, 2001. 18. A Schelling-frázist lásd: A természetfilozófia viszonya általában a filozófiához, *i. m.* 198.

¹²⁵ A Tieck-novella értelmezéséhez bővebben lásd Weiss János szép esszéjét: *Kierkegaard, a bohóc és Ludwig Tieck*. <http://www.c3.hu/~prophil/profi014/weiss.html> Nem túl lényeges kérdés ugyan, de megjegyzésre talán érdemes. Az, hogy a „fordított világ” *filozófiára való alkalmazása* 1802-ben a Hegel–Schelling szerkesztőpáros közül vajon melyikük leleménye volt, nekem (nyilván ismereteim hiányai miatt) nem tűnik vitán felülinek. Ismert ugyan, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* visszatér rá, de például egy olyan korabeli, neves értelmiségi, mint Johann Christian Schwab 1803-ban ezt a passzust ép-penséggel Schellingnek tulajdonítja (*Ueber der Wahrheit der Kantischen Philosophie*. Nicolai Verlag, Berlin – Stettin, 1803. 107.)

lakói, mit sem tudva az „abszolút ész” fényéről. Hegelék „fordított világában” a véges értelem egész világa lett szűkös és sötét barlanggá.

Az, hogy ez az erősen provokatív kép átgondolt választás hozadéka volt, nemcsak azon látszik, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* kifejtő módon tér vissza rá. Hanem: azon is felismerhető ez az emblemikus erő, hogy Hegel ellenfelének, Schopenhauernek rögtön ez a frázis csúszik ki tolla alól, amikor – legnagyobb sajnálatára – mesterét, Kantot az „elhegelesedés” vétkében kell elmarasztalnia az isten-ideálról szóló tanítása kapcsán, mégpedig úgy, hogy Hegelt magát „sarlatánkodó” mutatványosnak nevezi, aki egy „fordított világgal” vásározik.¹²⁶

Ez a Kantra visszafordított, de igazából Hegelen ejtett vágás Schopenhauer-től azért is említésre méltó, mert fölfedi azt a *filozófiai tartalati pontot*, amelyet Hegelék akartak a „fordított világ” frázissal utólag célba venni – éppen *Kanton*. Ez nem más, mint *A tiszta ész kritikájában* álló bírálat a „kifordult észről” („verkehrte Vernunft”, *perversa ratio*).¹²⁷ Ezzel a frázissal és annak magyarázatában Kant azt a nézetet bírálta, amely a dolgok közti „célszerű egység elvét, valóságos voltát” veszi alapul, s ily módon valóságként előfeltételez

¹²⁶ Schopenhauer Kantnál azt a nézetet bírálja, amit az *ens realissimum* (legvalóságosabb lény) fogalmáról alkotott. Kant itt, írja Schopenhauer, „az igazsággal szöges ellentétben az ész lényegi és szükségszerű gondolatának kiáltja ki a minden lehető realitás foglatáról szóló – nyíltan ki kell mondanunk: groteszk – elképzelt. (...) Kant tehát itt a szó szoros értelmében a *feje tetejére állította* megismerőkéességünk haladási irányát. Úgyhogy alighanem teljes joggal szemére vethetnénk, hogy ezzel ő adott alkalmat arra a napjainkban elhíresült filozófiai sarlatánkodásra, amely ahelyett, hogy a dolgokból absztrahált gondolatoknak ismerné el a fogalmakat, fordítva: a fogalmakat tekinti elsődlegeseknek, és a dolgokban csupán konkrét fogalmakat lát. Ily módon a *fordított világgal* [verkehrte Welt] úgy vásározik – természetesen a nézőközönség legnagyobb örömére –, mint egy filozófiai paprikajancsi-mutatvánnyal.” (Kiemelés tőlem, H. O.) Aki nek van füle, hallhatja, hogy Schopenhauer csöndesnek indult Kant-bírálata, mire a bekezdés végére ér, már a „napjainkban elhíresült” Hegel „filozófiai sarlatánkodása” ellen mennydörög. Schopenhauer: *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*. Ford. Kurdi Imre. L'Harmattan, 2013. 297.

¹²⁷ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, 2004. 550-551. (B 720-721)

egy végső egységet, ahelyett, hogy bebizonyítaná a létezését. Vagy, miként ezt Kant javasolja, csak és kizárólag szabályozó elvnek tekintené, nem pedig valóságnak.

A Schellingékkal színre lépő új filozófus-generáció azonban pontosan ezt a Kant által *perversa ratió*nak, „kifordult észnek” minősített álláspontot vallotta a sajátjának. Ezt tekintette *realitás*nak. „Nem a véges a reális, hanem a végtelen”, írja majd Hegel a *Logikában*.¹²⁸ Mindössze az történt tehát, aminek történnie kellett egy új nemzedék színrelépésekor. Az új generáció filozófusai, dacosan és ironikusan kinyilvánították a kor akkori legnagyobb filozófusa ellenében, hogy ők, ha tetszik, „kifordult ésszel”, de büszkén vallják magukat olyan univerzum megalkotóinak s letéteményeseinek, amelyben az értelem meghaladhatatlan végességét valló Kant-hívek legfeljebb csak egy kifordított, visszájára fordult világot képesek látni.

A „fordított világok” frázisának filozófiai küzdőtere új versenyszámot jelent a bölcseletek régi keletű küzdősportjában. Egy *visszájára fordultnak* mondott világ: ezt a minősítést világok választják el egy világkép pusztá bírálattól. A „fordított világ” frázis nem bírálattal vezet be, hanem *megtagadást*, teljes ignorálást. Kimondása nyomán egy egész világ semmissége, virtuális megsemmisítése dereng fel. A visszájára fordítottság ítéletében a *demon est deus inversus*, a lefelé fordított pentagramma, a palinódia ősi hagyománya, az *anatéma* tradíciója él tovább. Annak a mágikus hagyománynak a hosszú árnyéka vetül rá a visszájára fordultnak mondott világra, amelyet egykor a visszafelé mondás, keresztbe tett ujj, fejfelé állítás performatív gesztusa jelentett. Azt, hogy egy dolog, tett, személy, elv egésze az, ami semmis. Avagy: egy olyan egész, amelynek neve *világ*.

A fordított világok ütközése – akár az állítólag a lábán masszívan álló, vulgáris világgal, akár a filozófiailag másképpen tótágast állókkal – nem nézetek csetepatéja, és nem is vélemények versengése. Ha-

¹²⁸ Hegel: *A logika tudománya*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1979. 122.

nem: a szellemi világok *legnagyobb viszálya* azok közül, amelyekkel a filozófia tere szolgálni tud.

Minthogy a jelen írás nem kultúrtörténeti értelemben s nem is filozófiatörténeti leírás igényével, hanem a filozófiai ösztér jobb megértéséért veszi szemügyre a bölcselet e frázissal űzött, különös játékát, muszáj kérdésének irányát pontosabban megadnia. Ez így szól, klasszikus hangszerelésben. *Fordított világok vannak – kérdés, hogyan lehetségesek.*

2.

A fordított világok példatára

Régi igazság, hogy nincs esztelenség, amit ne mondott volna már valaki filozófus. De bennünket most nem az egyes blódségek, kórsa agyrémek, eseti észfogyatkozások érdekelnek. És persze a rendszeres zártságukban felülmúlhatatlan, hol bájosan együgyű, hol zűrösen vérszomjas paranoiák és konteók sem. Nyilván van vélekedés, amely odáig is elmegy, hogy minden filozófia fordított világ egy tőle különböző számára. Ennyiféle bukfencet azért nem vetnek a filozófiai manézs tótágast álló, nagy nevetetői.

Kérdéseink amúgy is másra vonatkoznak, nem a filozófia fordított világainak elvi különbségére – szemben (hogy egy Kant-írás címét idézzem) a „fej betegségeinek” bőséges kínálatával. Hanem: az ilyen világ lehetőségfeltételére. Vajon a filozófiailag „kifordult ész”, vagyis egy módszeres és kritikailag reflektált gondolati erő hogyan lehet képes megteremteni egy *egész* (kifordult) *világot*? Kérdésünk lesz továbbá az is (melyre azonban csak példák áttekintése után lehet válaszolni), hogy miként lehetne klasszifikálni a filozófiai világ-felfordításokat.

Ami az első kérdést illeti: az alábbi példák azt fogják mutatni, hogy a filozófusok alkotta világ (ellentétben az isteni világteremtéssel) *nem egycsapásra* születik, nem így fordul a feje tetejére. Minden világfordulat-aspiráns filozófia két gondolati mozgás komponenséből, *két mozdulat* egymásutánjából látszik összetevődni. Rendre két vetület-félfordulattal, két tükrözéssel érik el a maguk fordított világát, és ezekből a *második* hozza el s egyben tetőzi be a világfordítás okozta megrettentést. Lássuk a példákat!

Már *Platón* barlanghasonlatában is két „körbefordulás” van. Ezek közös neve, mint Heidegger írja, a *paideia*: a képzés, a neve-

lés.¹²⁹ Közülük az első felvezet a napvilágra, a barlang álvalóságából átvezet a fenti, „igazi” világba, az idea fénye beragyogta napvilágba, míg a második, a szörnyűsegebb „körbefordulás” visszavezet a barlangba; és Platón hasonlata valóban csak itt, „ebben teljesül ki”. Ez a visszaút szembesít a dermesztőbb belátással, hogy szinte lehetetlen másokat az igazságnak megnyerni, az igazat a nem-igaz alól kibányászni, avagy újra csak Heideggert idézve: „a legfőbb elrejtetlent egy alacsonyrendű és makacs elrejtettségtől elhódítani”.¹³⁰

Kant kritikai „*revolutio*”-gondolata, a „kopernikuszi fordulaté”, szintén két filozófiai mozdulat eredménye. Az első félfordulat: figyelmeztetni a tudás korlátozottságára, az ismeretek elérhetőségének korlátaira, meghúzni – például Leibniznek az elégséges alapról szóló elvével szemben – a megismerési elv (*ratio cognoscendi*) érvényének határvonalát az isten létét kimondó „abszolút tételezéssel” szemben. Ezt a gondolati mozdulatot Kant már pályája elején megtette.¹³¹ Ám csak az ezt a mozdulatot kiteljesítő, második félfordulat – avagy „körbefordulás” – hozadéka lett az, amit igazán megrettentő belátássá tett a *Kritikák* Kantja: a tapasztalható dolgokon túl nincs igazság és nincs metafizikai bizonyosság, minthogy a dolgok „magában valója” (*Ding an sich*) végérvényesen elzárt a tudás elől.

Hegeltől már felidéztem a „fordított világ” frázis névadását a *Kritikai lapok* Schellinggel együtt jegyzett bevezetőjéből, és rövidesen bővebben is tárgyalom annak értelmét, nemcsak e passzus, hanem *A szellem fenomenológiája* alapján is. Erről most csak annyit, hogy Hegelnél ezt a világot szintén kettős gondolati mozdulat teszi megfordítottá. Az erők világára eszmélő tudat előbb az „első érzékfeletibe” fordul át, „a törvények nyugalmas birodalmába”, ahol felismeri az azonosan maradót (az állandót) és egyszersmind az ezzel nem

¹²⁹ Heidegger: „Platón tanítása az igazságról”. Ford. Kocziszky Éva. In Heidegger: *Útjelzők*. Osiris, 2003. 207.

¹³⁰ Uo. 210-211.

¹³¹ Kant: *A metafizikai megismerés alapelvei új megvilágításban* (Nova dilucidatio, 1754).

azonosat. Majd ez a kép tovább fordul, s eljut a „*második érzékfelettibé*”. Csak ez jelenti Hegelnél a „fordított világot”, ahol a marandóság helyett a tudat a felfoghatatlan mozgásra és változékonyságra eszmél rá.¹³²

Marx, aki, mint ez jól ismert, Hegel dialektikájának „fordított világát” akarta, úgymond, *fejéről talpára* állítani, nem pusztán azzal hajtott végre szakítást, hogy materiális és társadalmi alapot tételezett egy tisztán szellemi, észbeli kiindulópont helyén. Ez csupán az első félfordulat volt. A második, szintén ehhez kapcsolódó, de jóval radikálisabb fordulatszegmens az volt a (fiatal) Marxnál, hogy a fennálló viszonyokkal való gyökeres szakítást, magát a forradalmi tettet *alogikus*, „esztelen” lépésként *igenelte*. Marxnál a hegeli dialektikát a *cselekvő szubjektum tette* „állítja talpra”. E szubjektum ész fölött álló – a világot nem magyarázni, hanem megváltoztatni akaró –, „pozitív” tettet Marx minden ésszerű számítást túlszárnyaló, minden mérlegelést felülmúló választásként tekintette igazi, helyénvaló döntésnek.¹³³ Az a radikális állásfoglalás, amelyet a cselekvő szubjektum által meghozandó döntés kifejez, a dialektika objektívnek hitt és önmozgásának beállított logosz-elvét tagadja meg.

Nietzsche a pályája elején a „megfordított platonizmust” (umgedrehter Platonismus) jelenti be saját filozófiai céljaként.¹³⁴ E korai program, később kiérleltebbé válva, két, egymásra épülő elemet

¹³² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, 1979. 88. ff.

¹³³ A *Próbakövek* című könyvemben már utaltam rá, hogy a *Dosztojevszkij-jegyzetek*-ben a fiatal Lukács ezt idézi Marxtól (*A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltvány*): „Ha azt akarom, hogy a *pozitív*nak *érvénye* legyen, mert *pozitív*, akkor *bizonyítsam be*, hogy a *pozitív*nak nem azért van *érvénye*, mert *ésszerű*, és hogyan tehetném ezt nyilvánvalóbban, mint annak bizonyításával, hogy az *ésszerű*ten *pozitív*, és a *pozitív* nem *ésszerű*? hogy a *pozitív* nem az *ész révén*, hanem az *ész ellenére* létezik? Ha az *ész* volna a *pozitív*nak a *mércéje*, akkor a *pozitív* nem volna az *észnek a mércéje*” Lukács György: *A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek* 254.

¹³⁴ „Filozófiám fordított (umgedrehter) platonizmus; minél messzebb van valami az igazi létezőtől, annál tisztább, szebb, jobb.” Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA) 7. kötet. De Gruyter, New York, Berlin, 1980. Lásd az 1870–71-ben készült jegyzeteket, 7 [156], 199.

ölel fel. „Feladatom: A természet elembertelenítése, majd az ember eltermészetiesítése, miután sikerült megalkotni a 'természet' tiszta fogalmát.”¹³⁵ A „megfordított platonizmushoz” vezető első félfordulat tehát a *dezanropomorf természetfogalom* elérése. Ám ez a mozgás itt is csak előkészíti a radikálisabb, második félfordulatot, az *emberfogalom naturalizálását*. E kettősségről is hamarosan szó lesz bővebben.

Utolsó példaként emlékeztetnék *Heidegger léttörténeti fordulatra* vonatkozó eszméjére. Az itt érvényre jutó „körbefordulás” (*paideia*) egyik gondolati mozdulata, mint köztudott, a „második kezdet” szükségességére vonatkozik. Ezt az eleinte csupán egzisztenciálisan értett, fundamentál-ontológiai felismerést szintén majd csak a belőle adódó következtetés, a második mozdulat teszi a „hátborzongató otthontalanság” létkorszakához illő, „fordított világgá”; ez teljesíti ki a heideggeri „fordulatot” (*Kehre*) a legfelforgatóbb filozófiák egyikévé. Ez a következtetés pedig nem más, mint a léttörténet metafizikai betetőzésének, a humanizmusnak gyökeres kritikája, annak teljes (morális-antropológiai) visszavonása.

¹³⁵ Az idézetben álló két kulcskifejezés az eredetiben: *Entmenschung der Natur, Vernatürllichung des Menschen*. Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezése idejéből* 81.

A fordított világok gyenge és erős fogalma

Van Nietzschének egy idevágó aforizmája, melynek címe is ez: „*Fordított világ*”. Így szól: „Élesebben bírálunk egy gondolkodót, ha számunkra kellemetlen tételt tár elénk; pedig okosabb volna ezt tennünk, ha tételét kellemesnek találnánk.”¹³⁶ A fordított világok említett példái is ezt a meggyőződést erősítik meg. Azt, hogy a filozófia még a „legépületesebb” formáiban is megütköztetésre és „elszomorításra” való. Ez utóbbi frázissal is Nietzschét követem, aki idézi Diogenész mondását kora egyik agyondicsért filozófusáról: „Ugyan miféle nagyságot tud felmutatni, ha már oly régóta űzi a filozófiát s még senkit sem szomorított el?”¹³⁷

De a világok megfordításának kettős fordulat-mozzanatai valami lényegesebbet is felvillantanak az „elszomorításnál”. Felfednek valamit a filozófiai fordított világok *létesítésének* módjából. Itt, mint láttuk, rendre két mozzanat tűnik elő. Ez az *átfordítás* és a *visszajára fordítás*.

Az, hogy világfelforgató mozdulat kettős, logikus. Egy filozófiai-
lag fordított világnál látszólag annak *fordítottsága* a releváns. Nem, a döntő benne az, hogy *világ*. Egész világ, pontosabban: *valóság-teljesség*. Ezt ismeri fel negatívban egy új filozófia, amikor első fordulat-mozzanatként totálképet állít össze a tőle eltérő észjárások, gondolkodásmódok addigi sorából. Élesen meghúzza egy addigi

¹³⁶ Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. II. 484. aforizma. Ford. Horváth Géza. Osiris Kiadó 2008. 195. A fordításon módosítottam. H. O.

¹³⁷ Nietzsche: „Schopenhauer mint nevelő”. in *Korszerűtlen elmélkedések*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Kiadó, 2004. 265.

filozófiai valóságegész kontúrját. Különben nem tudná magát radikálisan megkülönböztetni tőlük. Egy új filozófia egészként jön a világra, valóság-teljességként születik. Annak előtte minden csak kritika, értelmezés, applikálás, eszmetörténet benne. Adalék a már megteremtett világokhoz, nem egy újnak a teremtése.

Az első mozzanat, az *átfordításé*, tehát nem más, mint egy totálkép létrehozása. Ez átfogó (érzékfeletti, naturalizált, léttörténeti) vetületet ad az addigi összképnek, így láttatja egésznek a világ addigi képét. A másik mozzanat, a *visszájára fordítás* ezt a világrend-totálképet fordítja ki. Így éri el, nagyon is logikus módon, hogy egy gyökeresen más világ képét mutassa.

Logikus módon, hangsúlyoztam, hiszen egy *valóság-teljességként* világra jött filozófia nemcsak a neki másféle filozófiai világokról tud. Önreflexióként tudja azt is, miként tűnik fel ő másféle gondolati világok felől nézve. Tudja, hogy ha ő az „igazi világból” kifordultaknak látja őket, ők is ugyanilyenek fogják látni őt. A filozófiának ez az önreflexiója tünteti ki őt az ítélettel, hogy ő egy egész világrend-sorozat fordítottja. Ez egyben azt is jelenti, hogy az ő perspektívájából nézve a filozófiai világok addigi, érvénytelen univerzuma csak sorozatuk teljes, és csak egészszleges visszájára fordítása árán váltható meg az érvénytelenségtől.

A filozófia viláfordításainak klasszifikációjához, második kérdésünkhöz, éppen az érvényesség adhat megfelelő alapot. Ugyanis látnunk kell: más az, ha egy világ érvényességében fordul a visszájára, és más, hogy ez a visszájára fordítás radikálisabb. Ez utóbbi következtében az újonnan létre jött, fordított világ szerkezetében, egész konstitúciójában tér el az előzőktől. Ennyit a világ *fordítottságának* mivoltáról. Ez után már rátérhetünk magának a *világnak* a természetére is.

Ha csak jelzészerűen is, de a későbbiek miatt fontos rögzíteni a két legfontosabb vonást a „világ” fogalmában, melyekre Heidegger világít rá legélesebben. Heidegger szerint a „világ” (saját felfogásom felől értve: a valóság-teljesség) nem más, mint az „egészében vett lé-

tező”: ama határt és *mértéket* jelző egész, amelynek alapja nem más, mint a *temporalitás*.¹³⁸ Összegezve: a „világ” olyan valóság-teljesség, mely a lét általában vett, egészes mértékként értett „hogyan”-jának temporális lehetőségfeltétele. *Hogyan vagyunk az idők lényei?* – filozófiailag ennek *mértékét* mutatja meg egy „világ”.

E világ-definíció nyomán jogos felvetni a filozófia fordított világainak gyenge és erős fogalmát. A gyenge értelemben vett fordított világ valamilyen *filozófiai érvényességet* fordít visszájára ugyan, de nem okvetlenül változtatja meg az ellentett világ egész struktúráját. Áthelyezi ugyan a mértékvétel centrumát, de nem alkot merőben új és más alkatú univerzumot.

Kant kopernikuszi fordulata hatalmas „revolútiót” visz végbe a metafizikában, áthelyezi annak origóját, de, képletesen szólva, nem hagyja el az arisztotelészi logika naprendszerét. Marx feje tetejére állítja a hegeli logikát, de átveszi dialektikus rendszerét. A fiatal Nietzsche „megfordított platonizmust” hirdető provokációja kezdetben csak a platóni ideatan egyszerű kifordítását jelenti; mondván, hogy nem a minél távolabbi az igaz és a jó, hanem a minél közelebbi.

A fordított világ erős fogalma ellenben *más szerkezetű* filozófiai univerzumot takar. *Mást, mint mié?* – kérdezhetnénk persze rögtön. És válaszolhatunk is: mint a vulgáris (nem filozófiai) világlátásé, „az egészséges emberi értelemé”, ahogy ez Hegelnél áll. Ez hát az egyik – a filozófia felől nézve: *extern* – aspektus a fordított világok erős fogalmára: fordított világnak venni egymás tekintetében a filozófiai és a nem-filozófiai (vulgáris) világot, *a mértékek iránt közömbös és az irántuk nem közömbös világot*.

¹³⁸ „A világ tehát ezt jelenti: a létező egészében véve”. Heidegger: „Az alap lényegéről”. Ford. Ábrahám Zoltán. In Heidegger: *Útjelzők*, 144.; „1. A világ inkább a létező *létének hogyanját*, mintsem magát a létezőt jelenti. 2. Ez a hogyan *egészében* határozza meg a létezőt. Az egész mint határ és mérték alapján minden általában vett hogyan lehetősége.” Uo. 141. A világ temporalitásáról – a *Lét és idő* számos passzusa mellett – lásd például tölle *A metafizika alapfogalmai* 39. §-át, amely kimondja, hogy a *Mi a világ?* kérdés „gyökerre” nem más, mint az „idő lényege”.

Még mindig a fordított világok erős fogalmánál maradva: van azonban egy másik, a filozófia felől nézve *intern* aspektus is. Az, hogy a filozófiai világfordítások hosszú láncán belül is lehet két ellenpólusú perspektíva, amely *egymás vonatkozásában* is képes erős értelemben vett fordított világot képviselni. A kérdés így a következő. A filozófia fordított világai közül vajon melyik az a kettő, amely legellentétebbnek, egymással leginkább szembe fordultnak tekinthető? Melyek azok a „világok”, amelyek a filozófia terében vannak ugyan, de úgyszólván az átellenes sarkok filozófiai galaxis-rendszereit képviselik?

Az alábbi fejtegetések abból indulnak ki, hogy fordított világok erős fogalma nem csak a filozófia és a köznapiság differenciájában értelmes, hanem – azokat ellentett pólusokként véve – a filozófián belül is. Ez esetben a két ellentett pólus közvetlenül e térnek a határára vonatkozik. Méghozzá, mint mondtam, részben *extern* módon: a filozófiai tér *ellentmondása révén* a vulgaritás terével, részben *intern* módon: a filozófiai tér két szélső pólusát reprezentáló világ *ellentéte* révén.

Egy nagyban nézett világ

A fordított világ erős fogalmával értem el annak indokához, hogy miért érdekelnek egyáltalán a filozófia „fordított világi”. Mert rajtuk keresztül próbálom megérteni e világok *térképző látásmódját*. Megérteni, még ha ez az írás csak a kezdőlépéseket teheti is meg e felé, hogy a filozófia terének határai hol és miben ütköznek ki.

E majdani cél eléréséhez most jelen írás csak annyiban járulhat hozzá, hogy szemléletes leírást próbál adni a filozófia fordított világainak két legellentétebb formájáról. Ugyanis ama képhez, amelyet a filozófia egyetemleges terének alakjáról és alkatáról vállalhatónak sejtek, csak e két fordított, ám *eltérő mintázatát tekintve egymást kiegészítő világ együttes látványa* szolgálhat mértékkel. Azért szolgálthat ez a két (mint látni fogjuk: egymás felé fordítható) fordított világ csak közös erővel mértéket a filozófia teréhez, mert magához a filozófiai térhez semmilyen egyedüli, adekvát, autochton mérték nem létezik.¹³⁹ A filozófia összetere, akárcsak a közel 14 milliárd éves, fizikai univerzum, számunkra egyedüli példány; ezt a teret nem áll módunkban összehasonlítani egy másfélével.

A filozófiai világtrendképek megalkotását lehetővé tevő, produktív képzelet adománya, akárcsak a szerelemé: vak. Ez a kivételes talánerő nem a legjobb vagy leginventívusabb gondolkodóké, sőt az sem biztos, hogy okvetlenül a filozófusoké. Példák erre épp a filozófia fordított világainak ellenpólusai.

¹³⁹ Ha netán valakiben fölmerülne: a mérték-nélküliségként vett mérték sem ad egyedüli világ-érvényességet. Ez a meghatározatlan, *ad hoc* mértékvétel, vagy – ha a „világot” valóban valóság-teljességként értjük – ez a mértékhiány ugyanis nem a filozófia, hanem a vulgaritás világát jellemzi.

Ennek a köznapitól két ellenkezőleg elfordított filozófiai világ egyik változata egy itt már többször említett, teoretikus prózában utolérhetetlen gondolkodótól való, Hegeltől. A hegeli „világ” – már most elárulhatom: számos vonásban nietzschei – ellenpólusát viszont nem egy professzionális filozófus, hanem egy (filozófiai érzékenységben úgyszintén páratlan) író, Karinthy Frigyes tárja elének a „Fordított világ” című, 1928-as írásában. Ez a különös szöveg egy német csillagász agyrém-teóriájából alkot szemléletes, filozófiai univerzumot. Most ezt a két fordított filozófiai világot idézem fel azzal a céllal, hogy előbb őket fordítsam szembe egymással, aztán mindkettőjüket a köznap világgal, amelynek egyaránt a fordítottjai, ahogyan az is nekik.

Hegel fordított világáról érintőlegesen már ejtettem szót. Most van mód alaposabban szétnézni ott főleg *A szellem fenomenológiája* fejtegetései nyomán. Ezekből az olvasható ki, hogy Hegel teoretikus képzelete kétszeres tengelyes tükrözéssel jut el a fordított világ képehez. Első tükrözés: az „észrevevés világának közvetlen felemelése” az első törvény, a „közvetlen törvény” általánosába. Ezt nevezi Hegel „első érzékfelettinek”, amit az „állandó, magával azonos” törvény, az értelem általánosságot alkotó ereje teremt meg. Ez a „törvények nyugalmas birodalma”, a lényegeké.

Hegel e „birodalom” második tengelyes tükrözésével jut el a tudat „második érzékfelettijéhez”: „*Ez a második érzékfeletti világ... az elsőnek a megfordítottja.*” Ezt nevezi így: „fordított világ”. Ez a második érzékfelettség az „észrevevés” eredeti világának immár valóban középpontosan tükrözött, azaz feje tetején álló képét adja. Ez a világ már nem az értelem képviselte „első törvény”, hanem az abszolút ész képviselte „második törvény” hatálya alatt áll, az értelem számára felfoghatatlan, teljes változást és átalakulást mutatja világtörvénynek, az „állhatatlanságnak állandóságát”¹⁴⁰

¹⁴⁰ Az idézetek *A szellem fenomenológiája* már említett oldalairól valók: i. m. 88. ff.

Hegel tehát két „érzékfeletti” és két „törvénnyel” úz kettős világtükrözésű játékokat. Ebben a grandiózus játékban az általánosító értelem az „észrevevés” eredeti, köznapi világát először *átfordítja* a törvények adta nyugalom helyévé. Ez az általánosíthatóságnak és az univerziáléknak a stabil birodalma, amely nem idegen a köznapi értelem elvárásaitól. Majd az abszolútumot képviselő ész ezt a birodalmat fordítja tovább, minek következtében ez már egy *viszszájára fordult világ* képét mutatja a köznapi világ lakóinak: a változékonyság, állhatatlanság, örök átalakulás birodalmáét – magát a „fordított világot”.

Összefoglaltuk a hegeli fordított világ művelti geneziséét. Hegel azonban még ennél is tovább megy, és azt mondja, hogy ez a teljes változékonyság képét mutató világ, a „második törvény” és a „második érzékfelettié”, átfogja az első törvény birodalmát is, annak világát is „magában bírja”. Az első törvénynek a másodikba tükrözése tehát *végtelenített tükörjáték* is. Ezáltal a „fordított világ” nem csak azt mutatja be, hogy benne „a törvény önmagában szükségszerűséggé teljesült”, hanem képes az így előállt végtelen tükrözés nyughatatlansága révén önmagán belül megjeleníteni a *végtelenséget* is.

Hegel fordított világa, mint minden – nevére méltó – filozófia, *két mértéket* foglal magában: a relatívum és az abszolútum mértékét. Nála az előbbi a véges, csak az általánosig jutó *értelem mértéke*, amit magában foglal egy másik, az *ész mértéke*. Ez utóbbi a szükségszerűség és a végtelenség mértékét képviseli, az abszolútumot, azt a „mértéktelent” [Maßlose], amely Hegel szótárában szintén mértéket [Maß] jelent.¹⁴¹ (Hegelnél a „mértéktelen” *abszolútum* – akárcsak Kantnál a „minden mértéken felülien nagy”, a *fenséges* – természetesen nem tévesztendő össze a vulgáris világ *en bloc* mértékhiányával.)

¹⁴¹ „A mértéket az abszolútum definíciójának is lehet tekinteni”; „a mértéktelen [Maßlose] ugyancsak mérték”. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 186. (107.§), és 188. (109.§).

Hegel fordított világára a relatívum és abszolútum két „törvényének”, két „érzék-felettijének”, két mértékének együtt látása jellemző. Az abszolútum mértéke itt „magában bírja”, maga alá rendeli a relatívumokét. Ezeknek kettőse éppen ezért nem mutat dualitást. Az, amit láttat, a végtelen (abszolút) mérték és a tőle különböző, de neki mindenben alárendelt, véges (relatív) mértékek monolit világa. Ez tehát – Platónéhoz hasonlóan – egy abszolútum-prioritású, *nagyban nézett* világ.

Egy kicsiben nézett világ

És most Karinthy „fordított világáról”. Ez: kettős parafrázis. Egyrészt, Platón barlang hasonlatára utal vissza több szöveghelyen is. Ez a fő viszonyítási pontja, mint Hegelének is. De Karinthy ezt a platonikus világot a nietzschei „megfordított platonizmus” szemüvegén át látja. Másrészt, mint már mondtam, egy csillagász agyrémét, egy valóban „kifordult ész” fantazmagóriáját fordítja át, töről metszett „karinthys” iróniával, komolyan veendő filozófiai – a hegelivel párhuzamba állítható – univerzum-vízióvá.

Maga a világkép-agyrém legalábbis alapötletére nézve rém egyszerű. Képzeljük el, hogy a Föld olyan gömb, mely belül üres, s mi a gravitációs földköpenynek nem külső, hanem *belső felületén* járunk. A Föld belseje felé mutató fejünk fölött ott lebeg a relatíve kicsiny égbolt-gömb, egy nagyjából földrész méretű „gázgömböcske”, ahol kicsinyített röppályán keringenek a csillagok, és kis „kályháként” kering mellettük a Nap az „üres földbuboréknak” hol az egyik, hol a másik félgömb-belsőjéhez közel. Lábunk alá, a földköpenybe leásva pedig, azaz *kifelé* hatolva, nem juthatunk ki sehova. Hanem elérjük a „nagy tűzréteget”, a láva-övezetet, aminek *túlnan*-járól mit sem tudni.

Ez a fizikailag abszurd világ-kifordítottság filozófiai „allegóriaként” azonban már korántsem „hóbortos elmélet” Karinthy szerint. Ő úgy látja ezt a (mondjuk így) mikro-galaktikus víziót, mintha az eddig a *külső végtelent* fürkésző látcsövünket megfordítanánk, s a *belvilág-végtelent* (kicsiben) pásztázó eszközzé tennénk. Ez a világ-vízió már nem agyrém szerinte, mert átvitt értelmé *valós* érzületet képes kifejezni. Azt, hogy a mai kor embere megcsömörlött a fenségestől, az abszolútum túlhatalmától, az agyonmagasztalt vég-

telentől, a megdicsőített határtalantól. Elege van ezek ürességéből, valótlanságából, akár hitek magasztos tárgyát adták egykor, akár lelkes vagy ádáz néptanítók akarták velük az állítólag elkényelmedett és velejéig öncsaló emberiséget kiseprűzni önkörének hamis biztonságából. Karinthy szerint ez a realitás nélküli, kárhozatos végtelenség, a dolgok abszolútummá való fölnagyítása nem nyújt semmit a „szenvedések, értelmetlenségek, igazságtalanságok ellen”.

Egy roppant reális érzület támaszt hát igényt Karinthy nál a *realitás kicsinyített nézetű világára*. „A félig értett, félig felfogott, hitünk számára használhatatlan óriási világ helyett adjatok nekünk inkább egy egészen kicsike világot, amiben otthon vagyunk”, írja. E kicsiben nézett világ-fordításnak a filozófiai relevanciáját az adja, hogy talán a legplasztikusabb ellenképe Hegel nagyban nézett, fordított világának. Míg a hegeli nagylátószögű világnak a *Logika* már idézett frázisa lehetne a jelmondata: „Nem a véges a reális, hanem a végtelen”, addig Karinthy diametrálisan ellentétes, kislátószögű, relativum-prioritású világáé így szólhatna: *Nem a végtelen a reális, hanem a véges*.

Habár Hegel fordított világában az abszolút ész (hérakleitoszi) változás-eszméje felől kél föl a filozófia napja, mégis, az itt zenitre emelkedő, új csillag ugyanúgy a *legvalóságosabb létezőként* néz a földi világra, mint a változatlanság vezéreszméjét kifejező idea Platón barlanghasonlatában. Ily módon Karinthy ezzel épp ellentétes fordított világa pontosan ugyanúgy „megfordított platonizmus”, mint amit a fiatal Nietzsche jelölt meg filozófiai programjával.

Azért térek most vissza Karinthy fordított világa kapcsán Nietzsche-hez, mert ez a kicsiben nézett világ sokban adósa Nietzsche-nek, még akkor is, ha ő éppen az *Übermensch* minden emberit felülmúló nagyságának eszméjével akarta megroppantani az „emberi, túlon túl emberi” világot, hogy így bírja rá az embert saját világának vállalására. Nietzsche szerint az *Emberitől* épp olyan távoli és idegen egyfelől az *Embert felülmúló* (az *Übermensch*), mint másfelől a megrogzottségei és félelmei által benne mélyen eltemetett, összetett és

változó, ám csak rá valló *Legsajátabb*. A *vidám tudomány* így utóbbi hívja úgy félig német, félig latinos alakban: „mein *proprium* und *ipsissimum*” – az, ami nekem a legsajátabb és a legszemélyesebb.¹⁴²

Mik a kicsiben nézett világ kötődései Nietzschehez? Először is: a világ képének *kicsinyítése* révén Nietzsche is, Karinthy is szoros kapcsolatot létesít *közelség* (az ideától való eltávolodás), valamint a *realitás* közt. Csak épp Nietzsche a kicsinyítést nem egy *térbeli* képen végezte el és mutatta be, hanem egy *idői* vízió.¹⁴³ Nietzsche ide vágó mondásait – „Aki részesülni kíván *minden* jóból, annak időnként tudnia kell kicsinek is lenni”, és „Maradjatok hűek a földhöz”¹⁴⁴ –, Karinthy is mondhatta volna. Miként azt az aforizmat is, mellyel Nietzsche a „*filozófia megcsalatottjaihoz*” fordult: „Ha eddig hittetek az élet legmagasabb értelmében, és most csalódottnak lájátok magatokat, el kell-e mindjárt kótyavetyélni az életet a legalacsonyabb áron?”¹⁴⁵ Karinthy éppúgy a platóni-hegeli abszolútum-filozófiának volt a kiábrándultja, mint Nietzsche, és ő sem akarta ezt a csalódot „az élet” ellen fordítani.

¹⁴² Ezzel Nietzsche-nél egyébként hasonlóan antihegelianus „képlet” áll elő, mint Kierkegaard-nál: az emberrel és az ő objektív szellemű világával ellentétben *közvetlenül érintkezik* – tőle idegenként – az abszolút és a szubjektív szellem.

¹⁴³ Lásd Nietzsche *Az igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című írásának nyitóképét. „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a 'világtörténelemnek': de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak” (Ford. Tatár Sándor) Amennyiben az élőlelelen természet „lélegzetvételi” ütemegységének (amely bármekkorának tételezhető) az *évmilliárdokat* vesszük, akkor – a Föld 4,5 milliárd éves múltbeli és ugyanekkora jövőbeli időtartamával számolva – Nietzsche megállapítása a „néhány lélegzetvétel”-ről teljesen helytálló. Nietzsche-nél az idő transzszendens léptékének ókori (Hérakleitosznál és Parmenidésznél bemutatott) oppozíciójára a IV. részben még visszatérek.

¹⁴⁴ Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi II.* „A vándor és az árnya”. 51. aforizma (ford. Horváth Géza), illetve *Így szólt Zarathustra*, „Előljáró beszéd”, 3. fejezet (ford. Kurdi Imre).

¹⁴⁵ Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi I.* „Vegyes vélemények és mondások”, 1. aforizma.

Rokonságuk döntő érve azonban a mérték kettőssége, amelyet Karinthy Nietzschehez hasonlóan feleltet meg s állít szembe Hegellel, aki ezt, mint láttuk, a *mérték kontra mértéktelen mérték* [Maßlose] dialektikájában fejezte ki. Nietzsche viszont *A tragédia születésében* Apollón és Dionüszosz ellentétes jelképalakjain keresztül a *mérték és mértékfölöttiség* [Übermaß] kettősét vezeti be. De a mértékek jelképeinek ellentétébe Nietzsche (Hegellel szemben) nem visz bele sem hierarchiát, sem önmeghaladást kikényszerítő ellentmondást. Nem végcél felké tartó, „önjáró” dialektikát vezet be velük, hanem *agónt*: testvérharcot, testvérviszályt. Ellentétük, éles szétválasztottságuk *mellett* jelzi ezek „testvéristenségét” is, így az ellentett mértékek egymással egyenrangú, egymást kiegészítő viszonyát.

Ez a komplementaritás készíti elő az *Így szólott Zarathustra* valóban fejtetőn álló világát. Benne Zarathustrát relativum és abszolútum kettősségének feszültsége hatja át: hűnek lenni a relativumokhoz, a Földhöz, és elviselni a keresztény Isten halálával az addigi abszolútum értelemvesztését, a dolgok örök visszatérését ugyanakként. A lét e teljes célhiánya azonban nem más Nietzschenél, mint az *abszolútum nagyon is valóságos, létező negatívja*. E dichotómia és megfordítottság legemblematikusabb költői képe az, amely Zarathustra „kettős akarataról” szól (der doppelte Wille; a jelen kötet első írásának 9. fejezetében már felidéztem). Nietzsche itt úgy láttatja főhősét, mint a „legmagányosabb magány” emberét, aki az Übermensch, az embert fölülmúló ember vonzásától fölfelé gravitál, *lábbal fölfelé lóg*, miközben *keze lenn kapaszkodik*. Lenn, az emberek között, a vulgaritás világából szintén kiszakadt, földi „teremtőtársak” körében és javukra próbálna megtartani továbbra is valamit a közös hitbéli fogódzók közül.

A *fordított gravitáció* dichotómiáját és a világ két mértékének ezt az egymás alá nem rendelhető elválasztottságát mutatja Karinthy víziója is. Ez a világ, láthattuk, olyan galaxis, amelynek belvilága az emberi mértékek kicsinyített, ám így legalább értelemmel megtölt-

hető térségét jelképezi. De e szintér határán nagyon is valóságos hiányként jelezve van a másik mérték, az addigi alapjaiban immár valótlan abszolútumé. Karinthynél is éppúgy a valós relativum mértékének van elsőbbsége az „igazi világ” elvalótlanodott abszolútumaival szemben, mint Nietzsche-nél. Csak, mint mondtam, Karinthy nem hisz abban, amiben Nietzsche: hogy a kontingens, esetleges ember egy „képtelen” – mert embert felülmúló – abszolútum-eszme, az örök visszatérés gondolata *kerülőútján* mégis rálelhet legsajátabb mértékére.

Nietzsche és Karinthy fordított világának mértékkettőssége *a viszonylagosnak a dominanciája felől* lát rá az „igazi világokra”. De már csak úgy, mint mesékre, fabulákra. Ennek nincs köze semmilyen szolipszizmushoz vagy szcientizmushoz, mely az abszolútumot egyszerűen csak aláveti a relativumnak. Nietzsche-nél és Karinthynál a szubdomináns Feltétlen nincs a domináns Esetleges alá foglalva. Náluk az abszolútum és a relativum mértéke: két egymásra rászorult, de egymással ellentétes, ennyiben egymás iránt idegen „testvérisétség”. Ezért az ő kicsiben nézett, az esetlegesség értékprioritását jelző világukban a relativum és abszolútum mértékkettősségét nem a dialektika jeleníti meg, hanem a *dichotómia*.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Arra, hogy Hegel világa *fordítottan ellentétes* Nietzsche-ével, a múlt századelőn már Zalai Béla is rávilágított: „az intellektuális és az akcionális elem funkciójának fordított jelentősége [van] a két rendszerezésben”. Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások*. Szerk. Berényi Gábor. Ford. Beöthy Ottó. Gondolat, 1984. 124. A „fordított jelentőség” természetesen az „intellektuális elem” emberfölötti, mértéktelen mértéke és az „akcionális elem” emberi, operacionális mértéke között áll fenn (hisz emberi akció csak az emberi mérték világában történhet). Ez a viszony Hegelnél a másikat (a relativumot) magában foglaló *alárendelés*, míg Nietzsche-nél a másikkal (az abszolútummal) agonális és komplementer *mellérendelés*, a dichotómia.

Három világ, egymás visszajaként

Miben áll ez a dichotómia közelebbiről? Nietzschénél például abban a belátásban, hogy a filozófiában nincs értelme egyetlen, monolit morális világrendben gondolkodni. Ezt írja például a *Túl jön és rosszon*-ban Kant nevezetes csillagos-ég képére utalva (*A gyakorlati ész kritikája* végéről): „Ahogyan a csillagok birodalmában olykor két nap határozza meg egyetlen bolygó pályáját..., ugyanígy, bennünket, modern embereket is, a mi 'csillagos égboltunk' bonyolult mechanikájának köszönhetően – a *különböző* morálok határoznak meg”.¹⁴⁷

Továbbá, a nietzschei filozófiai univerzum kettős napja, mint láttuk, a „kettős akarat” közötti vívódás képében mutatta meg a mérték és a mértékfölöttiség dichotómiáját: az ember Földhöz (a maga leg-sajátabb világához) való hűségét, másrészt a keresztény Isten halálát és a régi-új isten születését, azaz világokkal játszó gyermek időisten, a „keletkezés ártatlanságát” jelképező Aión (Öröklét) redivivusát.

Karinthy fordított világa pedig úgy láttat filozófiai mértékkettőséget, hogy egy emberléptékűvé kicsinyített égboltot mutat ugyan a görbült földköpenyen belül, ám ez utóbbi külső peremén, a vilá-gunk határán jelezve van az emberen túli lépték is: az (emberi) lép-tékét vesztett abszolútumét. De nem úgy, mint, Nietzschét kivéve, előtte mindenkinél: nem egy új Nap, nem egy új zenit ígéréttel. Hanem olyan végtelenségként, mely az emberi végességgel össze-mérhetetlen és inadekvát. Karinthy végtelenség-kritikájában a *színes emberi világ fonákjaként* a megvont abszolútum, az ember Istentől való elhagyatottsága – képletesen: Isten halála – fejeződik ki.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Nietzsche: *Túl jön és rosszon* 93.

¹⁴⁸ A következő részlet Karinthy szövegében mindent elmond erről a dichotómiáról: „A félig értett, félig felfogott, hitünk számára használhatatlan óriási világ helyett adjatok nekünk inkább egy egészen kicsike világot, amiben otthon vagyunk, ahol urak va-

A dichotómia tehát abban áll náluk, hogy a mértékek két szférája: a világban *jelenlevő* emberi mérce és az ott *nem jelenlevő* emberen túli (abszolút) mérce szférája egyszerre és egymástól elválasztva jelenik meg – az egyik *valóságos* létezőként, a másik *valóságos* hiányként. Nietzsche és Karinthy fordított világa (bár, mint mondtam, távolról sem feleltethetők meg mindenben egymásnak)¹⁴⁹ ezért mutat *más téralkatú filozófiát*, mint a filozófia addigi, „igazi világok” uralta galaxisai. Azok újabb és újabb szubsztanciális vagy szolipszista eszmecsillagokkal akartak monolit világot teremteni önmaguk körül, és így akarták saját fényükkel beragyogni a maguk uralta univerzumot.

A jobb megértés kedvéért futólag hadd említsek meg itt Nietzsche mellett még egy filozófust, aki egy híres frázissal adott hangot ugyanennek a szakadéknak. Ez nála a véletlenszerű történések világ-on-belülisége és az értékek világ-on-kívülisége között nyílt meg. Wittgensteinre és a *Tractatus*ra gondolok. A *Tractatus* végén egyértelmű, hogy az abszolútum (mint rendet alkotó és értéket adó értelem, azaz mint logika és etika) nem más, mint transzcendentális minőség, és ezen a világon belül kimondhatatlan. „A világ értelmének a világon kívül kell lennie”, írja Wittgenstein, kimondván, hogy ami az értéket „nem-véletlenszerűvé teszi, az nem lehet a világban”. Ezért hangzik így a végszó: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni

gyunk, ahol kiismerjük magunkat. Legyen ez a világ akkora csak, hogy éppen elérünk benne – legyen akkora, mint egy barlang, egy lyuk, mi nem akarjuk tudni többé, odakint mi van – mi megvárjuk, míg Isten rendbe jön önmagával, aztán szólítson minket megint, ha célja van velünk: 'Ádám, hol vagy?'” A platóni barlangra tett utalás természetesen finom iróniaként értendő. Platón barlanglakója tudatlansága okán van barlangban, hiszen neki nem is létezik az Idea fénye, Karinthy modern embere viszont keserű tudása okán kívánczkozna oda, mert az Idea fényteleniségénél, vak semmisségénél még a barlangi homály is otthonosabb.

¹⁴⁹ Annál kevésbé, mert, ismétlem, ne felejtjük el, hogy a nietzschei gravitáció, minden relativum-prioritás mellett és a „teremtőtársakba” vetett minden remény ellenére, az Übermensch felé húz, és nem a beláthatatlanul hosszú ideig még „emberi, nagyon is emberi” világnak megmaradni látszó Föld felé.

kell.”¹⁵⁰ Wittgenstein világa ily módon dichotóm filozófiai világgá válik. Az analitikus logika és a leképezési elv abszolútuma uralta világ megkettőződik: az abszolútum a relatívum *mellé* rendelődik. S mivel, mint egyik (Ludwig von Fickernek írt, Nyíri Wittgenstein-monográfiájában idézett) levele mondja, számára épp az e világból kiszorult – és a *Tractatus*ban meg nem írt – rész a lényegesebb és fontosabb,¹⁵¹ az abszolútum–relatívum prioritás is ugyanúgy megfordul nála, mint ahogy Nietzschénél.

Ezzel már nemcsak a filozófiai tér két legellentétebben fordított „világa” szembesítéséhez van elég muníciónk, hanem ahhoz is, hogy kezdjük megérteni, mi az, ami mindkettőjüket szembefordítja a köznapi, vulgáris világértessel. A filozófia képileg vizualizált fordított világainak *egyik* alapsémája tehát Hegelé (és ennek háttérében Platóné), a *másik* alapsémája Karinthyé (ennek háttére Nietzsche, illetve, távolabbról, Wittgenstein nevével fémjelezhető). Ellentétük összefoglaló indoklásaként lássuk vonásaik tételes szembesítését, kezdve a képi elemeiken.

- Egyikben képileg *külső* felszínén lakjuk a Földet, másikban a *belső* felszínén.
- Egyiknél képi értelemben *alapra* nehezülünk, másiknál gravitációs *burokra* tapadunk.
- Egyiknél az értelem-alap gömbjén *kívül* ragyog az ész Napja. Másiknál az ész-burok gömbjén *belül* ragyog az értelem Napja.
- Egyik sémája az *ész napvilágát* fordítja az ész híján való (relatív) értelem sötétje ellen. A másiké az *értelem napvilágát* fordítja az értelem híján való (abszolút) ész sötétje ellen, ám ellenfényként láttatja a valóságos abszolútum hiányát is.

¹⁵⁰ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés* (6.41; 7), 87., 90.

¹⁵¹ A levelet Nyíri J. Kristóf monográfiája idézi: „Művem két részből áll: abból, amelyet megírtam, és mindabból, amit *nem* írtam meg. És éppen ez a második rész a fontos.” <http://mek.oszk.hu/09500/09566/09566.htm#b61>

- Egyik a végességgel szemben a *végtelen* látószögéből lát, *maga alatt* látva a semmis relativitást is. Másik a végtelennel szemben a *végesség* látószögéből lát, de *maga mellett* látja a világból el-tűnt végtelent is.
- Egyiknek a mértékkettség *egynemű* (monolit) világot mutat, ahol is az abszolútum-mérték uralkodik a relativitás mértékei fölött. Másiknak a mértékkettség *nem egynemű* (dichotóm) világot mutat, ahol a relativum-mértéknek a *határa* a nemlétező abszolútum létező hiánya.
- Egyikben az *abszolútum a legvalóságosabb*: a legreálisabb létező (ens realissimum). Másikban a *relatívum a valóság*, habár az abszolútum valótlansága egyúttal minden realitás foglalata is.
- Egyik az abszolútum felől, *emberen túli mértékkel* nézi „nagyban” a világot. Másik a relativum felől, *emberarányú mértékkel* nézi „kicsiben” a világot.
- Egyik a *metafizika* teoretikus (képi-képzeleti) mesterműve, másik az *antimetafizikáé*.

Ezek a filozófiai tér két legellentétebben fordított „világai”, avagy valóság-teljességei. De nem szabad elfelejtenünk, hogy Hegel a saját filozófiáját, ezt a nagyban nézett, nagyítva fordított világot a köznapi világra, a józan ész és egyáltalán az értelem világhára is vonatkoztatta.¹⁵²

¹⁵² Ez, fogalmazzunk finoman, nem volt korrekt lépés Kanttal szemben. Annyit jelent ugyanis, hogy egy filozófia vulgárisként bélyegez meg egy rivális filozófiát. Nem azt mondja ki róla, hogy te *másféle* filozófia vagy, hanem, hogy te – laponan vagy semmitmondóan köznapi lévén – *nem is vagy filozófia*. Ám ez a mérgező minősítés sajnos ellenpólusára, a Nietzsche neve által fémjelezett fordított világra, a „megfordított platonizmus” világhára is érvényes. Gondoljunk csak Nietzschének arra az elhíresült mondására, hogy a kereszténység nem más, mint népi platonizmus. Ebben a minősítésben nem csak éles elhatárolódás és elutasítás van. Benne van a fölényeskedő *filozófiai diszkvalifikálás* is. A platon tanok elvulgárosodása fölötti ítéletből kihallani, hogy a *másvilágba* vetett, keresztény hit közkeletűségéhez (Nietzsche felől értve: merő közönségességéhez) nagyon is könnyen talált utat Platón „*igazi világot*” hirdető filozófiája.

Nietzsche és Karinthy fordított világa azonban éppúgy *nem* vulgáris világ, ahogy ellenpólusuké, Platóné és Hegelé sem az. Mindőjüknel kulcskérdés az abszolútum és a relatívum mértékének meghatározása. A mindig csak *ad hoc* mértéket érvényesítő vulgaritás ellenben közömbös a *mértékek meghatározottsága* iránt. Nem vesz részt a filozófiának az abszolútum és relatívum mértékettőségét kontraszt-világokká szervező játékában. A vulgár-nézetű, *ad hoc* mértékű világnak ezért a *filozófia egésze* lesz visszájára fordított világ; éspedig annak mind metafizikai, mind kritikai változatában.

Az, hogy ennek a három, egymás felé tótágot álló világlátásnak közelebbről, a *filozófiai tér és annak idődimenziói* felől nézve mi a viszonya, csak később tisztázható. A filozófia terének vizsgálata ugyanis, úgy sejttem, arra a megütköztető (ha talán nem is elszomorító) eredményre fog vezetni, hogy a filozófia ellentétesen fordított – távolnézeti és közelnézeti – világai mégsem állnak minden tekintetben egymással szemben. A filozófia e két egymásba fordított ellen-világa épp a maga együttességében lesz majd igazán a „józan ész” és „egészséges értelem” próbatétele.

Talán épp ezzel sikerül beláttatniuk, Kant frázisát¹⁵³ átfordítva a fordított világok konklúziójába. Nevezetesen: hogy a *filozófia terét alkotó világok közelnézetek nélkül üresek, távolnézetek nélkül viszont vakok*.

¹⁵³ „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.” TÉK B75, 106.

A filozófiai ellenvilágok metastílusai

Ahhoz, hogy a „fordított világok” két ellentétes filozófiai látószögét megértsük, előbb fel kell villantunk egy olyan polaritást, amely még a legáltalánosabb értelemben vett nézeteken és irányzatokon is túlmutat. Ez a polaritás a *metakogníció* alapverzióiként ismert a szakirodalomban; magukat az ellentétes oldalakat pedig *metastílusoknak* nevezik. Mikről van szó?

A metastílus-polaritást több jelzőpár kvalifikálhatja a filozófiában; ezek bemutatása külön írást igényel. De remélem, itt néhány példa is elegendő lesz megvilágítani, milyen értelemben szembesít *modalitáspárokat* Kant a viláfgfogalmak vagy a hitvallás, James az elmealkat és a filozófiai világgalkotó alapelem, Jung a személyiség, Heidegger a „filozófia gondolkodása”, vagy napjainkban (Marina Kholodnaya nyomán) Maria Kozhednikov a döntési és a kategorizálási elvek tekintetében:¹⁵⁴

- | | | |
|------------------------------------|-------------------|----------------|
| • világ-fogalom (Kant): | túl nagy | túl kicsi |
| • hitelv-képviselő (Kant): | széles/engedékeny | szűkös/szigorú |
| • elme-alkat (James): | rugalmas/lágy | merev/durva |
| • filozófiai „világ-elem” (James): | vastag | vékony |
| • személyiségtípus (Jung): | nyitott | zárt |

¹⁵⁴ Az alábbiakban megadom az eredeti kifejezéseket. Kant: túl szűk és túl tág [zu klein, zu groß] világgfogalom, valamint szigorú („szűkös”) vagy megengedő („tágas”) hitvalló [Rigorist, Latitudinarianer]; James: merev (durva) vagy rugalmas (lágy/kifinomult) elme [tough-minded, tender-minded temper], vastag és vékony [thick, thin] karakterű „világ”; Jung: nyitott és zárt személyiség [extrovertierte, introvertierte Persönlichkeit]; Heidegger: szelidség és szigorúság [Milde, Strenge] a „filozófia gondolkodásában”; Kozhednikov: merev vagy rugalmas döntési elv [fixity, mobility; rigidity, flexibility], illetve szűk vagy tág [narrow, wide] kategorizálás.

- filozófiai gondolkodás (Heidegger) szelíd szigorú
- döntési, kategorizálás elv (Khozednikov): rugalmas, tág merev, szűk

Metastílus-kettősségen olyan modális, metakognitív látószög-polaritás értendő, amely a teoretizálási stílusaink (teóriastílusaink) választására jellemző rugalmasságot jelzi és kontrollálja azzal, hogy annak léptékét és fokát egy maximum–minimum végpontú skálán fejezi ki.¹⁵⁵ A metastílusok révén semmiről sem tudunk meg mást, nem ismerünk meg többet; a látószögük ezért csak modális (nem konstitutív). De velük *másféle (idői) alapállással* alkotunk „világot”, valóság-teljességet.

A metastílusok *bipoláris* minőségek. Nem különmemű eljárások, hanem egymás irányába átjárható, egymást kiegészítő nézőpont-ellentétek. Látószögeik csúcsa – jó esetben – egy skála két egyenrangú szélsőpontját, egy kontinuum két szélsőértékét adja ki. Ilyen értelemben foghatók fel összességében komplementer filozófiai világperspektíváknak, egymás ellenpólusainak. Olyan poláris látószögek, melyek – ismét hangsúlyozom: jó esetben – egymás felé fordultak, egymásra látnak, egymás felé nyílnak. *A valóságot teljesnek láthat-*

¹⁵⁵ A metastílusok kérdéséhez lásd Maria Kozhevnikov: „Cognitive Styles in the Context of Modern Philosophy. Toward an Integrated Framework of Cognitive Style.” *Psychological Bulletin*. 2007. Vol. 133. No. 3. 471. ff. Kozhevnikov szerint a *metastílus* terminus George Klein amerikai pszichológus 1958-ban bevezetett *kognitív stílus* koncepciójára megy vissza, amin Klein „eltérő dimenziók (kognitív kontrollok) kombinációjából álló, fölöttes szintű ellenőrzést” értett. Kozhevnikov definíciója pontosabban tájolja be a metastílus helyét. Kimondja, hogy a metastílus „kiegészítő *metakognitív* stílusdimenzió”, amely „azt a *rugalmassági szintet* jelzi, amellyel az egyén egy bizonyos stílust választ egy bizonyos helyzetben”. (472., kiemelés tőlem, H. O.) Ugyanő Valentyna Moskvinaival írt közös cikkében hozzáteszi a következőt: „a metastílusok azt fogják át, hogy milyen metakognitív mechanizmusok jellemzők egy bizonyos egyént, és melyek vezérlik (govern) az egyéni rugalmasságot az alárendelt stílusok egy adott feladat követelményeitől függő használatában”; lévén, hogy a „metakognitív folyamatok kontrollálni tudják az egyén aktuálisan preferált észjárását”. Maria Kozhevnikov – Valentyna Moskvina: „Determining Cognitive Styles. Historical Perspective and Directions for Further Research”. In *Style Differences in Cognition, Learning, and Management. Theory, Research, and Practice*. Ed. Stephen Rayner, Eva Cools. Routledge, 2011. 24.

juk kis és nagy világgént is. A legfőbb eltérésük azonban, mint látni fogjuk, az időhöz való viszonyukban rejlik.

A metakogníció polaritásának, vagyis a metastílusoknak az *általánosabb* filozófiai értelmét talán Heidegger világítja meg legjobban *Az igazság lényegében.* Röviden felidézem az okfejtését.¹⁵⁶

Említettem azt a két fogalmat, amelyről Heidegger a „filozófia gondolkodása” kapcsán szót ejt. Heideggernél a „filozófia gondolkodásának” két – immár nyugodtan nevezhetjük így – *metastílus* egyfelől a *szelíd* (Milde), másfelől a *szigorú* (Strenge) változat. Egyik a „ráhagyatkozás szelídségét” (Milde der Gelassenheit) fejezi ki, másik az „el-határozottság szigorúságát” (Strenge der Entschlossenheit). A „filozófia gondolkodásának” azért *pólusai* ezek, mert összefüggő tartományt határoköveznek. Viszonyuk korántsem kizáró. Lehetséges mozgás köztük, egymásra vetülés, egymás felé fordulás, mi több, a filozófiai gondolkodás szert tehet, mint Heidegger írja, a „szelíd szigorúság” és „szigorú szelídség” esetére és állapotára is. A szelíd és a szigorú filozófiai metastílusnak képviseli megvilágító genealógiáját egy másik, ugyanitt tárgyalt fogalom-pár, nevezetesen az *ek-szisztálás* és az *in-szisztálás*. Ez utóbbi fogalom párra lesz igazán szükségünk a metastílusok jobb megértéséhez. Nézzük, mit világítanak meg.

Az ember egzisztál, megjelenik az „egészében vett létező”, a természet (*phüszisz*) létezőjeként. Léte valamilyen „kinézetben”, jelenvalóltként „elő-állt” (*ek-sistent*) létezés,¹⁵⁷ kitéve őt a létével együtt adatott „ek-szisztens szabadság”-nak. Erre az eredendő kitétségre ráébredni, általa egy szokatlan – megszokásainkat megtörő – gondolkodási látószögre szert tenni azzal jár, hogy az ember egyszerűen eláll a szokott tevékenykedéseitől. Megütközött valamin, ami

¹⁵⁶ Heidegger: *Az igazság lényegéről.* Ford. Pongrácz Tibor. In Heidegger: *Útjelzők.* Osiris, 2003. Különösen 181. ff.

¹⁵⁷ Itt a leírásba bevontam Heidegger *A phüszisz lényegéről és fogalmáról* című előadásának (ford. Vajda Károly) állítását: „a phüszisz-szerút csak ott leljük föl, ahol *kinézetbe történő előállásba* botlunk”. Heidegger: *Útjelzők.* Osiris, 2003. 260.

nála nagyobb, eredendőbb. A tennivalói intézésén *vadul* ügyködő embert váratlanul *megszelidíti* az ek-szisztálására való ráébredés. Ezzel akaratlanul ráhagyatkozik saját léte látványára, ennek tudatát – hogy ő egyáltalán van, és *épp így van jelen* egy adott térben és időben – pedig pusztán *lenni hagyja* maga számára. Nem kezd vele semmit. A pusztá tevésvevéstől elálló *szelídséggel*, ezzel a ráhagyatkozó ámulattal megváltozik az ember perpektívája: nagyobb, szélesebb látószögre tesz szert.

Ám az ember létezése épp ennyire eredendő módon „in-szisztáló” (*in-sistent*) létezés is. Ez a beállítódás, a „hangoltság” létezése az, amellyel az ember makacsul ragaszkodik ahhoz, ami neki „mindenkor megközelíthető, bejárható”, „uralható”, és amely ezáltal hozzásegíti, hogy „megerősítse önmagát”. De Heidegger szerint az ember pozitív értelemben is inszisztál: szigorúan ragaszkodik valamihez, kiáll valami mellett, sürgeti annak eljövetelét, amit a saját létéhez tartozónak remél, határozottan szabaddá akarja tenni magát arra, ami ő maga lehet. Heidegger ezért emeli ki, hogy az „elhatározottság” egyúttal „szabaddá tevés” is (*Ent-Schlossenheit*).¹⁵⁸ Ezzel a döntésre bírt, elhatározottság fókuszú *szigorúsággal* azonban szintén megváltozik az ember perpektívája. Koncentráltabb, kisebb fesztávú látótérre, szűkebb látószögre tesz szert.

Joggal mondhatjuk tehát, hogy a „filozófia gondolkodásának” Heideggertől meghatározott kettőse az egymást feltételező és egymás felé fordult ellenpólusokról, melyeket a szelídség és a szigorúság metaforapárjával adott vissza, valójában az ek-szisztálás és az in-szisztálás kettősében találja meg filozófiai értelmezőjét. Ez a fogalompár is éppúgy egymást feltételező létmódja az embernek Heidegger szerint, mint, láttuk, a szelídség és a szigorúság: „Ek-szisztensen a jelenvalólét in-szisztens”.

¹⁵⁸ Mint Heidegger írja: „az ek-szisztáló jelenvaló-lét mint a létező lenni hagyása szabadá teszi az embert önnön 'szabadságára'”. I. m. 183.

Ez metastílus-értelemben annyit jelent, hogy az elő-állásunk (létezésünk) épp-így-létén megütköző, a létezőktől mintegy hátrébb lépő, a kezelésüktől elálló, őket egészükben lenni hagyó „szelídség” a „filozófia gondolkodása” által felvehető *tágabb, nagyobb látószögnek* felel meg. Az ek-szisztálással együtt gondolt, vele együvé tartozó, de ellentett in-szisztálás „szigorúsága” révén viszont a „filozófia gondolkodása” *szűkebb, kisebb látószöveget* vesz fel, amennyiben be rendezkedik abba, amit maga bejárhat és uralhat, vagy amibe elhatározottan „beleáll”.

Van még egy releváns mozzanat Heidegger előadásában. Ugyanis az ek-szisztálás szelídségét (a hátralépést, ahogy „előállásunkra”, létünkre ráébredve hirtelen „elállunk” a dolgoktól) Heidegger „*elfordulásnak*” nevezi, az in-szisztálás szigorúságát ellenben (a határozott belebocsátkozást, ahogy „beállunk” a jól bejárható utak követésére vagy „beleállunk” egy elhatározásba) „*odafordulásnak*” hívja. Ezeket az irányt váltó gondolati mozdulatokat Heidegger azzal jellemzi, hogy a közöttük való mozgásunk a váltakozó „fordulások játéktérét” rajzolja ki. (Más kérdés, hogy ő ezt „tévútnak” és „tévelygésnek” tartja, szerintem tévesen.)¹⁵⁹

¹⁵⁹ Heidegger szerint az ember egyenesen *magá* ez a „tévút”. „A tévút, amelyen az ember jár..., a jelenvaló-lét... belső szerkezetéhez tartozik.” I. m. 189. Úgy vélem, Heidegger az ek-szisztáló és egyben in-szisztáló jelenvaló-lét „oda és vissza váltakozását”, a *Wende* játképterét azért tartotta a *tévelygés* helyének, mert filozófiai hitét a „lét igazságába”, a lét-történet „második kezdetébe” vetett remény és az ezt szolgáló „készenlét”, a *tiszta eredendőség* szellemisége hatotta át. Elő-állni (ek-szisztálni) az „egészében vett létezők” közepe, anélkül, hogy rávennénk magunkat a „létezőre mint olyanra irányuló kérdés” feltételére, és, másfelől, makacs ragaszkodással be-állni (in-szisztálni) arra, hogy a létező „legközvetlenebbül” bejárható szegmensét akarjuk uralni, nos, az ezen pozíciók közti mozgás csak akkor nevezhető tévelygésnek, *amennyiben*, mint Heidegger teszi, a *lét „titkának” prioritását* vesszük *alapul*. Ez az *eredendőségre hangoltság* az, amit jómagam nem osztok. A teóriastílusok nyelvén szólva: Heidegger felfogása itt döntően az autenticitás forrásával egyet jelentő lét eredendőségének *institív* teóriastílusát tükrözi, szemben azzal a döntően *modulatív* teóriastílussal, mely, amennyire tudom, az én felfogásomat jellemzi.

Röviden és összefoglalóan: *a metastílusok és fordított világok el-
lenpólusai éppen ezt az átformálhatóságában dinamikus játékkeret
nyitják meg a gondolkodás előtt.*

Ha valamitől ellépünk, nagyobb látószögre teszünk szert; ha pe-
dig közel lépünk hozzá, kisebb látószöget veszünk fel. Ezek a látó-
szögek tehát virtuális *időtávok*; ahol a világ *sub specie aeternitatis*,
illetve, másfelől, *sub specie temporis* tekintendő. Nemcsak a teória-
stílusok mélyén honolnak időszámok. A metastílusok ellentett látó-
szögein keresztül is voltaképp egy idői polaritás világítja meg a filo-
zófia terét. Ezek szerint a filozófia szellemi valóságában sincs más-
képp, mint a fizika anyagi valóságában. *A tér itt is idő.*

Időléptéken innen és túl

A metastílusok kínálják a legalkalmasabb támpontot a fordított világok *temporalitásának* megértéséhez. Vizsgálódásunkban eljött hát az *idő* ideje. A filozófia teréről szólva amúgy sem maradhat vizsgálat nélkül (ha csak érintőlegesen tárgyalva is) az, ami e tér határához és alkatához legeredendőbben hozzátartozik. Ez nem más, mint az *idő valósága*.

Kifejezetten Kant szellemében emeltem ki az idő fogalma mellett annak valóságát. *A tiszta ész kritikája* időtanában ezt írja Kant: „Az idő kétségkívül *valóságos*..., azaz valóban rendelkezem *az idő, valamint időbeli meghatározásaim* képzetével.”¹⁶⁰ Az idő tehát csakis akkor lehet *valóság* Kant szemében, ha együtt jelenti a vonalszerűen, linearitásként gondolt időképzetet (*tempus*) és az időben-levőkre (*temporalibus*) vonatkozó, rájuk alkalmazandó időmeghatározásokat, amiket Kant „sémáknak” nevez. Mivel ezek behatóbb vizsgálata már végképp nem lehet tárgya a jelen írásnak, mindössze annyit jegyzek meg itt, hogy most és a továbbiakban az „időt” szigorúan *valóságos értelemben* veszem. Ez annyit jelent, hogy az idő valóságán az időlinearitás és az időséma-mintázat együttességét értem. Ez az együttesség, az adódásnak és a felfogásnak ez az idő vonatkozásában értett egysége a *temporalitás*.¹⁶¹

¹⁶⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája* (B 54, A 37; kiemelés tőlem, H. O.) 90.

¹⁶¹ A temporalitás fogalmát tehát nagyjából a Heidegger által *A fenomenológia alapproblémáiban* adott, Kantra is erősen támaszkodó értelemben használom (leszámítva a benne Heideggertől túlsúlyra juttatott eredendő-ség-igényt, ősforrásra vonatkozó „követelést”, mely nála az eredendő-eredeztető idő fogalmi képében jelenik meg). Heidegger a temporalitásról ezt írja (ford. Demkó Sándor, Budapest, Osiris, 2001, kiemelések az eredetiben): „*a létet az időből értjük és ragadjuk meg*. Az időiséget temporalitásnak ne-

A temporalitás segíthet megérteni, miben áll a két legellentétebben „fordított” filozófiai világ szembenállása. Az „idő valósága”, ha most is csak legáltalánosabb formáit nézzük, két módon van jelen a filozófiai térben. A temporalitás egyik módja, hogy az idő az (emberi) *léptéket túllépő*, transzcendens, „nagy” fesztávú változatban valóságos nekünk; a másik módja, hogy az idő az (emberi) *léptéken belül maradó*, immanens, „kis” fesztávú változatban valóság számunkra. Az előbbinél úgy hisszük, a mindenség átfogására is van valóságnak gondolt időléptékünk. Az utóbbinál viszont úgy gondoljuk, hogy ilyen időlépték csak a dolgok egyike-másika átfogására adatott nekünk. (Az „emberi” csak az egyértelműség kedvéért van feltüntetve a „lépték” jelzőjeként, és azért áll zárójelben, mert ez voltaképp pleonazmus: amit léptékként vagyunk képesek felvenni egyáltalán, ott már jelen van az emberi arány.)

Nézzük ezt részletesebben is, és először vegyük a temporalitás (emberi) léptéken túli adódását!

[1] *A lépték-transzcendens idő.*

Ez akkor tűnik ki, ha a változás (mozgás) léptékének, amely a temporális valóságot megjeleníti nekünk, olyat veszünk, amely *vagy* a végtelenül nagy, *vagy* a végtelenül kicsi időtávlat irányában lépi át a fizikailag észlelhető (vagyis emberi) léptékskálát. Ez a léptéktúllépés értelemszerűen két ponton történhet meg ezen az időtávlati léptékskálán: vagy a *maximum* ponton, vagy a *minimum* ponton.

A temporalitás *lépték-transzcendens* változata ily módon szükségképp Janus-arcú. Az időlépték maximumának vagy minimumának felvételétől függően a mindenség mozgása lehet előttünk vagy (A) *végtelenül lassú*, azaz változás nélküli, amelyet Parmenidész mozdu-

vezzük, ha ilyen feltételként szerepel.” 20. §, 339. Illetve: „A temporalitás tehát nem más, mint időiség a hozzá tartozó horizontális sémák egységére tekintettel”. 21. §, 379.

latlan lét-gömbje mutat fel filozófiai világként, vagy (B) *végtelenül gyors*, változékonny, amint ez Hérakleitosz kozmosz-víziójából jól ismert. (Zárójelben: a két preszókratikus filozófus nevéhez kötött *polaritás* Hegeltől jól ismert; az viszont, hogy szembenállásuk *időlépték-konverziát* takar, Nietzsche-től tudható.)¹⁶²

Előbb (A) nézzük az idő lépték-transzcendálásának Janus-arca közül az örök *mozdulatlanságét*. Ezt a fajta temporalitást ott teszi láthatóvá a filozófia tere, hogy *nem-változó szóródásban* mutatja fel a dolgok felfogásának sémáit és szimbolikus alakzatait a filozófiai irányok műveleti alapjaiként. Kant, mint tudjuk, ezt az *a priori*, nem változó, temporális értés-mintázatot az *idősor*, *időtartalom*, *időrend* és *időösszeg* fogalmakkal azonosította. Magam ezt a fogalom-négyest a filozófiai alapirányok műveleti preferenciáiban érvényesülő időfogalmaknak feleltettem meg (mint erre korábban már utaltam): *múlás*, *pillanat*, *tartam* és *ritmus*. Ha az „időben” bármit valóságosan értünk – Kant értelmében *realitásként*, Heideggerében *létként* véve –, úgy ezt időformák alakzatai, sémái révén tesszük. Az időt mindig általuk értjük valóságosan, vagyis aszerint, hogy értési formáink közül melyiket preferáljuk az adott tárgy felfogásában.¹⁶³

Az idősémák mintázata, időfelfogási s ezen keresztül egész gondolkodási alapkészletünk nem (vagy alig)¹⁶⁴ látszik változni. Leg-

¹⁶² Nietzsche: *Platón és elődei*, 187. skk.; a passzus elemzését lásd az *Idő és szinkretizmus* című könyvemben.

¹⁶³ Ezzel kapcsolatban ugyanitt két észrevételt tettem. Egyrészt az „időbeliséget” *határnak* vevő megértésmód (*sub specie durationis*) a metafizikakritikai alapirányokra jellemző, az „örökkévalóságnak” szóló megértés (*sub specie aeternitatis*) viszont a metafizikai alapirányokra. Másrészt kimutatható, hogy műveleti értelemben ugyanazokkal a *képzelti sémákkal* fogjuk fel az „időbelit”, mint amelyekkel az „örökkévalóságot” is elgondoljuk (*sempiternitas, aeternitas, aeviternitas, aeternum tempus*).

¹⁶⁴ Arra gondolok, hogy most, a 21. század elején egészen másként értjük például az időmilliárdokat kitevő, nagy *tartamot*, mint elődeink, akik negyed évezrede még csak pár ezer, de még száz éve is csak maximum pár évmillióra tették az univerzum és a vele Föld életkorát. Ugyanez a változás érzékelhető, csak ellenkező irányban, a *ritmus* (az ütemesség) tekintetében, ha visszagondolunk arra, hogy a filmkockák futásának sebesség-változtatásával előállított lassítások és gyorsítások útja a mai superlassítások és super-

alábbis a filozófiai tér ideje bennük telik-múlik *leglassabban*. Mostani alakváltozataikon is átsejlenek az ősi gondolkodás-kövületek körvonalai. Azoké, amelyek, miként erre Hérakleitosz és Parmenidész neve is utal, már a preszókratikusokat is jellemezték. Mindamellet az idő valóságának ez a rendje sem örökidejű: nem abszolút, és egyáltalán nem biztos, hogy egyetlen. Nekünk, emberi lényeknek, mióta az eszünket tudjuk (vagy tudni véljük): *ilyen*. Az idő valóságának „változása” úgy értendő az időszámokban, hogy az csak *evolúciós léptékben*, egy nekünk nem vagy alig érzékelhetően változó tartományban adott, és így vehető változásnak egyáltalán. Összefoglalva: az evolúciós léptékben történő mozgás szemünkben azt jelenti, hogy a kép, melyet az időfelfogási készletünkről alkotunk, *nem* (vagy csak alig) *mozdul*.

Az idő lépték-transzcendálásának másik arca (B) a végtelenül gyors mozgásé, *változékonyságé*. Itt is úgy idői a filozófia tere, hogy a változás emberi léptékben érzékelhetetlen benyomását adja, mint az első esetben, csak ellentétesen, mint az evolúciós időléptékű temporalitás esetén. A temporalitásnak ez a módja nem az abszolút lassú, hanem az abszolút gyors mozgáshoz tartozik. Hogy ezt az időtávlatot hogyan értem, az *Idő és szinkretizmus* című könyvem történéssebességre (múlássebességre) vonatkozó részében fejtem ki; fő érvét pedig láthatóság-argumentumnak neveztem.¹⁶⁵

Lényege röviden a következő. Minden történéshez (eseményhez) hozzárendelhető egy fizikailag lehetséges nézőpont, amelyből nézve az adott történés maximális sebességgel megy végbe. Ehhez elég, ha bárminek a fénylésére gondolunk. Ha fénylést látunk, ott szükségképpen *foton-esemény* történik. Ha pedig ez történik, ott és akkor legalább egy esemény (a fénylő fotoné) *biztosan* határsebességhez közeli gyorsasággal megy végbe.

gyorsítások látványáig mennyire megváltoztatták az időapercepciót bennünk durván két évszázad alatt.

¹⁶⁵ Lásd különösen a könyv zárófejezetét: „Keresővonalak egy szinkretista ontológiához”.

Az univerzum ilyenkor szemléletes tanújelét adja, hogy ott és akkor ilyen gyorsasággal „mozdul el”. Általánosabb értelemben pedig azt is felfedi, hogy mindig ilyen sebességű az univerzum múlásának gyorsasága. Persze ez a mozgás szabad szemmel nem látható és – mivel az időnek csak metaforikusan van (jövőbe mutató) iránya, de maga iránytalan – elvileg sem követhető. De tudjuk, hogy minden fénylés és információ-terjedés ennek a mozgásnak a szakadatlan jelenlétére enged következtetni. Ha a pillanatok érzéki benyomással, információval „töltődnek be” (az időtartalom [Zeitinhalt] kanti sémája szerint), úgy általuk ott és akkor mindig jelenvalóvá lesz a határsebesség közeli érték, hiszen maga a láthatóvá válás (az információ átadódása), a felfénylés az, amely közelítően ilyen sebességű.

Mondhatni: amíg jelenvaló létezők (emberek) művelnek filozófiát, addig az örök dolgokon való elmélkedésük látszólag nyugalmas tere minden egyes pillanatában abszolút módon *változó*, határérték közeli történebbességgel múltó térként zajlik. Említett könyvemben Whitehead egyik állításához – „A gondolkodás számára túlságosan is rövid ’illanásokban’ [snippits] élünk” – azt fűztem hozzá, hogy a történebbesség voltaképpen ennek az „elillanásnak” adja meg a *maximális tempóját*.

[2] *A lépték-immanens idő.*

Másodszor pedig olyan értelemben idői a filozófia tere, ahogyan ezt mi a leghétköznapibb értelemben az időben zajló, mozgó, változó, alakuló dolgok együtteseként látjuk. Ezt hívtam a történeti empiria aspektusának, amely számunkra átfog „mindent, ami mozog”; mindent, ami, mozgó és változó lévén, *időbelinek tűnhet föl* egyáltalán. Átfogja a Nap járásától kezdve a földtörténeti és világtörténelmi korszakok (kronológiai) léptékén vagy az érzetek és emlékek (pszichológiai) időtávjain át a közönséges utcalátványig mindazt,

ahol bármilyen tekintetben számunkra érzékelhetően mozgás, változás, átalakulás történik.

Ez az időkép érvényes a filozófia terére is. Az idő a fizikai térhez hasonlóan zajlik itt is: telik, múlik. A filozófia tere nem fizikai tér ugyan, de benne az eseményáradat, és vele az idő ugyanúgy folyik, ahogy ott. Eszmék adódnak, eszmélések megtörténnek újra és újra. Érvényük, avulásuk tartamot mutat. Néha újjá is születnek. Gondolkodók és irányzatok tűnnek föl a kronológiai (absztrakt, folytonos) időben, új témákkal és új filozófiai kérdést támasztva. Eszmék és modellek, érvek és hipotézisek sodródnak és fonódnak egybe „izmusokká”, hogy aztán ismét differenciálódjanak. Víták gerjesztődnek és halnak el idővel. Álláspontok közelednek, majd távolodnak.

Röviden és összefoglalóan: a filozófiai tér érzékelhető módon, és nagyon is láthatóan mindig mozgásban, változásban, átalakulásban adott. A mozgalmasság impresszióját tekintve a filozófiai tér időtávlatainak ezen a lépték-immanens változatán látszik, hogy a filozófia univerzuma – akár diakrón, akár szinkrón metszetében, akár az érzékelés, akár azon túli léptéket érvényesítve – minden ízében és keresztül-kasul *idői tér*. Teljességgel idői tér a filozófiáé, a temporalitás minden szegmensében ott van. Jelen van a jelenségek adódásának felfoghatatlan gyorsaságában, amely mögött nagyságrenddel marad el a percepció sebessége. Ott van a megismerésünk felfogási formáiban: a sémákban. És az időbeliség e temporális mintázata tükröződik az örökkévalóság elgondolási formáiban is (sempiternitas, aeviternitas, aeternitas, aeternum tempus) is.

Nos, épp a filozófiai térben uralkodó temporalitás két módja, a *lépték-transzcendens* és a *lépték-immanens idő* az, amely a fordított világok kettősének ellentett látószögeit megadja. Ez a két ellenkezőmódon fordított világ nem más, mint két ellentétes, nagy és kicsi *időlátószög* együttese, az idő valóságával szembeni poláris viszony kifejeződése. Ez az idői lépték-differencia érvényesül a filozófia terének nézetében globális módon két „fordított világ” modális ellenperspektívája gyanánt. Átaluk „nagyban” és „kicsiben” a filo-

zófia két természetes, genuin mértékkettőssége fordulhat egymás felé, és lehet ily módon egymásnak komplementere.

Mindez számos további kérdést vet fel. Miként értendő az idői lépték-szembesülés, és mi ennek a diszfunkcionális esete? Hogyan alkotják az ellentett idő-valóságok globális látószögei a filozófiának ezt a két, ellentétes modális perspektívát láttató ellenvilágát? S ha valóban rajtuk, a metastílusuk szerinti idői lépték-differenciájukon múlik a *közös világalkotásuk* ügye, így a filozófiai tér teljességéé is, kérdés, pontosan miben áll fönn a veszély, hogy *elvétik* a mértékkettőségük mértékét?

Világverziók és világperverziók

Definíció szerint a metakogníció stílusai (metastílusok) nem mások, mint a kognitív stílusok (teóriastílusok) választását ellenőrző reflexiók, amelyek a preferált megismerési stílushoz fűződő viszonyunk rugalmassági fokát mutatják, keresve e viszony lehetséges optimumát. Poláris látászöveget nyitó, filozófiai kilátópontjuk a fordított világok kontrasztjáról talán épp e lehetséges optimum szem elől tévesztése, pontosabban az ebből fakadó *kártételek* felől nézve válik tanulságossá.

Korábban ezt azzal a képpel próbáltam visszaadni, hogy a metastílus-perspektívák jó esetben egymás felé fordulók, egymásra nyíló látászögek lehetnek. Szembefordult látászögek csúcса *egyazon* kontinuum két szélsőpontjának is vehető. Ám ez az elhelyezkedés csak az optimális helyzet, a kívánatos eset. Ezek az *ellentett* filozófiai világ-perspektívák ugyanis, mint tudjuk, hajlanak szögesen *ellentmondó* riválist látni a másokban. Ekkor áll elő az, hogy a gondolati térhez egyébként kettőségükben *genuin* módon hozzátartozó, *komplementer* metastílusok egymást kizáró ítélet alá esnek, és egyik vagy másik perspektíva választását előíró *vagy-vagy* beállítást kapnak. Ezt nevezem *metastílus-perverzió*nak.

Velük szemben a poláris metastílusok csak *kontrasztként* veendő ellentétes verzióknak. Ezek a kontrasztok és a mégoly kibékíthetetlennek látszó ellentéteik mögött a metastílusok komplementaritása áll, az egymásra redőzöttségük, egymást átható kölcsönösségük, melytől minden fehér-fekete-ítélet, *vagy-vagy*-beállítás idővel eltekint, vagy amire vak volt mindig is. Nem az irányzatváfajok (Foucault és Merleau-Ponty szavával) eredeti sokalakúsága és szóródási rendszere ludas a filozófiai tisztánlátás olykor rémisztő el-

homályosulásában. Ebben inkább azok marasztalhatók el, akik a metastílusoknak csak együttességükben működő polaritását, azaz ellentett mértékét rendre a *saját látószögükre* korlátozzák, miáltal ez az egyedüli perspektíva egy-igaz érvényű világlátássá pervertálódik.

A filozófia fordított világainak két alapvető, de egymással ellentétes ábrázolási formája, láttuk, Platón és Hegel, illetve Nietzsche és Karinthy invenciója. Az idő transzcendens és immanens léptékéről imént mondtak szerint ez a két ellenkezően fordult világ oly módon tekinthető két időtávtal jelképes megjelenítésének, hogy a *temporalitás-differencián nyugvó mértékkettőségük* az, ami bennük ellentétes ábrázolást kap, egyiküknél monolit (a relativumot az abszolútum *alá* tagoló), másikuknál dichotóm (az abszolútumot a relativum *mellé* rendelő) alakban. Hogyan?

A „nagyban nézett világnál” az *idői lépték-transzcendencia* képviseli az abszolútum-centrumot, amely körül ennek a világnak összes relatív mértéke forog. E központi erő az abszolút jó platóni ideája, illetve a hegeli abszolút ész. Mivel itt a feltétlenség és szükségszerűség az, ami regnál – akár az abszolút mozdulatlanság „napja” (Platón), akár abszolút változékonyság „folyója” (Hérakleitosz) képében –, így magán belül tudhat mindent: mindazt, ami mértékében relatív. Ezért monolit alkatú, homogén valóság ez: az abszolútum mérték-domináns uralma itt *önnön részének* tudja a relativumok szubdomináns mértékét.

A „kicsiben nézett világ” viszont az *idői lépték-immanencia* reprezentánsa. Benne az emberre, a közös világunk relativitására nyíló perspektíva jut érvényre olyképp, hogy ennek a világnak a határán, távolabbi pontján azért jelzett marad az abszolútum mértékének valóságos, nagyon is létező *hiánya*. A Nietzsche- és Karinthy-féle fordított világ mértékkettőségének alkata olyan, hogy benne a relativum mértéke a domináns, és az abszolútumé a szubdomináns.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Ez a mérték-beállítás független attól, hogy a relativitás-sorsú földi világ valami nagyserűt remél-e a horizontja peremén feltűnő abszolútum-eszmétől, a mélyen világiidegen

Csakhogy egy relatívum, bármennyire igaz és valóságos, nem tolatja föl magát az abszolútum mértékévé, nem rendelheti azt maga alá. Hanem (Hegel jellegzetes szavával): „el kell taszítania magától”, mert *csakis így tarthatja meg*. Ezért dichotóm világ ez, amely egy inhomogén filozófiai valóság képét mutatja.

Itt látszik, hogy valójában az idői léptékek transzcendens és immanens verziói azok, amelyeket a filozófia két ellentétesen fordított világa képvisel, mikor mértékkettősségüket ellentétes dominanciával és úgyszintén ellentétes (monolit–homogén, dichotóm–inhomogén) struktúrában teszi valóságalkotókká. S az is jól látszik a mondottakból, hogy a fordított világok *verziói* miben fenyegetnek elfajulással, *perverzióval*.

Mit jelent a metastílus-perverzió a filozófia fordított világaira nézve? Azt, hogy bennük az *aszimmetrikus* mértékkettősség bennük tovább billen. Ennek folytán az abszolútum és relatívum mértékének bennük adott és rájuk jellemző összefüggése összeomlik, akár olyannyira is, hogy a kettősségük adta játéktér megszűnik: egy minden fölött uralkodó abszolútum misztérium-vallása lesz vagy pedig a relativitások emberi érdekű praktikumának megszentelése. Azzal, hogy magukon belül elveszik a rájuk jellemző, természetes filozófiai mértékkettősségük, elveszítik a filozófia tér ellentett perspektívájú valóság-teljességét: a filozófia *másik* fordított világát. Ha ez bekövetkezik, a metastílusok két perspektíva-*verziója* egyeduralkodó látószög-*perverzióvá* válik. Ez pedig a filozófiai tér egész képét fordítja ki magából és teszi visszássá.

Ez akkor történik meg, ha ezek a fordított világok megszűnnek mértékkettősséget ábrázolni. Ha elsorvad bennük és végül ki is veszik belőlük a szubdominás mérték által képviselt igazság. Ha az „igazi világ” ignorálja és már meg sem látja az evilági mértékeket.

(minthogy szükségszerűséget képviselő) visszatérés-gondolattól, mint Nietzsche filozófiai világában, vagy, ellenkezőleg, az abszolútum épp semmisségében, semmire-valóságában lett tőle teljesen idegen, mint ezt Karinyth fordított világánál látni.

Vagy ha az emberi világból kiveszik valami nála többnek és magasabbnak még az emléke is.¹⁶⁷ Ha a mérték kettőssége eltűnik a filozófia fordított világ-verzióiból, úgy belőlük vagy *embertelenül* „nagy” világlátás lesz, vagy pedig *istentelenül* „kicsi”.

¹⁶⁷ Ez utóbbit ábrázolja Nietzsche úgy a *Zarathustrában*, hogy a már csak kellemességekre áhító, „utolsó ember” magához kicsinyíti a Földet, és vaksin ugrándozik rajta. „A föld összezsugorodik akkor, és ott ugrándozik rajta az utolsó ember, aki majd mindent magához zsugorít.” (*Előljáró beszéd*, 5. rész)

Egy veszélyes játéktér

Az embertelenül „nagy” és az istentelenül „kis” léptékű filozófiai világ képviseli a metastílusok perverzcióit. Egyik is, másik is úgy tudja magáról, hogy az ő „világa” (valóság-teljessége) *magának az igazságnak* világa. Mindegyik úgy véli, nála ütött az igazság órája – amely ezzel meg is állt. Pedig a filozófia tere tovább-múló, idői tér: olyan temporális univerzum, amelyre két időtávlat, egy időlépték-transzcendens és egy időlépték-immanens metastílus vet fényt két fordított világ alakjában.

A filozófia terét, mondhatni, két idői metastílus-világ világítja be. Így a veszély is kétfelől leselkedik rá. Az elfajulás veszélyeit – a metastílusokhoz hasonlóan – alighanem szintén Heidegger tudta a legvilágosabban azonosítani. Heidegger ugyanis *A fenomenológia alapproblémái* végén két veszélyről ír annak kapcsán, hogy szembe-tűnő „az egész eddigi filozófiai tradíciót átjáró kettős bizonytalanság, mind az ontológiai, mind az ontikus oldal tekintetében”. Ezt írja:

a filozófiai kérdésfeltevés kettős veszélynek van kitéve, amely eddigi történetében állandóan osztályrészéül jutott. Vagy minden feloldódik az ontológiában (Hegel) az ontológia lehetőségének alapjába való bepillantás nélkül, vagy pedig az ontológiai egyáltalában félreismerik és félremagyarázzák amaz ontológiai feltevések megértése nélkül, amelyek minden ontikus magyarázatban már eleve benne foglaltatnak.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 404-405.

E „kettős veszélyt” pár sorra feljebb azzal vezeti be, mintegy előlegezve őket, hogy egzisztálásunkat az eltárgyasítás „kétféle lehetősége” fenyegeti. Egyik a *lét* filozófiai „eltárgyasítása”, másik a *létező* tudós vagy köznap *„eltárgyasítása”*.

Az első veszély, amelyet tehát a *lét eltárgyasítása* képvisel, az, ha „minden feloldódik az ontológiaiban”, mint Hegelnél. Más szóval, ha a mindenség csak „nagyban” nézve érdekes nekünk. A phüszisz-egészre ráhagyatkozni: ez annyit jelent ugyanis Heidegger szerint, mint *elfordulni* a léttől és annak „titktától”. A másik veszély, amely a *létező eltárgyasításának* felel meg: ha csak a „kicsihez”, a nekünk bejárhatóhoz és uralhatóhoz *fordulunk oda*. Heideggernél a „kettős veszély” pontosan azt azonosítja, ami megfelel a filozófiai világlátás időlépték-transzcendencia és időlépték-immanens verzióit perverzizálva fenyegető kétféle elváltozásnak.

Az idői lépték-transzcendencia világa a lépték maximum- vagy minimumpontja, az idő *abszolútuma* felől akar az „egészében vett létező”, a *phüszisz* mélyére hatolni. Ezt a törekvést Platón és Hegel fordított világában látjuk viszont. Ám ha itt a mértékkettősséget csak az abszolút idői léptékre korlátozzunk, úgy – akár az idea mozdulatlansága, akár a második érzékfeletti uraló „állhatatlanság” nyomvonalán hajtsuk is végre ezt a mértékredukciót – a *lét eltárgyasítása veszélyének* tesszük ki magunkat. Azt hisszük, hogy ha elég nagyra tárjuk, majd akad olyan világlátószög, amely magát a létet is tárgyává teheti.

Az idői lépték-immanenciát követve ellenben Nietzsche és Karinthy fordított világába érkezünk. Természetesen ebből is elveszhet a mértékkettősség, abban az esetben, ha ez a világ csakis a relatív, pusztán ember-érdekű, idői léptékre korlátozódik. Ez a *létező eltárgyasításának* veszélyét hordozza. Ilyenkor azt hitetjük el magunkkal, hogy ha *elég szűkre szabjuk*, úgy majd úgy a mi (emberi) perspektívánk fogja uralni a létezőket, s egyáltalán: hogy saját uradalmaként bírhat, kezelhet és igazgathat valamit, ami létből való.

A metastilusok *perversa ratiója* nem más, mint az intellektualitásában „kifordult”, idői mértékét elvétő, *arányát vesztett kognitív mentalitás*. Mindkét redukció megfosztja a filozófiai tér e reprezentatív fordított világait attól, hogy egymás felé fordulva, egymásra nyitottan képviseljük a *mérték-differencia* két ellentétes látószögpólusát – a „távolnézet” és a „közelnézet” világáét.

Mindez alapján látható, hogy a *filozófia fordított világai*, habár ellentétesek egymással, miért nem ellentmondóak. Az viszont még – zárszóként – rövid kifejtést igényel, hogy a *vulgaritás világa* ezzel szemben miért áll velük kibékíthetetlen ellentmondásban.

A filozófia ellentétesen fordított világai az *idői lépték-differenciát* képviselik, mégpedig úgy (mint már említettem), hogy a differencia folytán kettős mértéket láttatnak önmagukon. Jóllehet egyiknél az idői lépték-transzcendencia és az abszolútum prioritása a domináns, másiknál az idő lépték-immanencia és a relatívum elsődleges, az *ellentett mérték* mindkettőjünkél ott van szubdomináns alakban. Az idői léptékek ellentett pólusait nem szem elől tévesztve látják a világot kicsiben és nagyban. A filozófia e magukon belül is differált világainak legfontosabb, sőt elvehetetlen sajátossága, hogy az idő nem közömbös, nem indifferens számukra.

A filozófia nem közömbös az *idői alapú gondolkodás meghatározottságával* szemben. Ezzel szemben a vulgáris világ nemcsak nélküli az idői lépték e meghatározottságát, de még sejtése is csak alig van róla, törekvése rá pedig ennyi sem. A vulgáris világnak közömbös az idő. Nem érdekli, hogy a dolgok léptéke miben immanens, és miben nem. Csak *ad hoc* módon érdekli, miben „miénk” az időnk, és miben nem.

A vulgaritás világa ennyiben magát az *időlépték-indifferenciát* jeleníti meg. A filozófiának ebben az ellenvilágában úgy vegyül össze időbeliség-tapasztalat és örökkévalóság-remény a határaik iránti érdektelenség masszájában, hogy épp a temporalitás mértéke válik felismerhetetlenné. A vulgáris világban a differens (szóródó mintázatú) idő ezért nemcsak differenciálatlan (megkülönböztetés nélkü-

li), de indifferens (ennek igénye iránt közömbös) is. Az idő valósága iránti vulgáris közömbösség mond ellent legjobban az értelem meghatározottságát követelő filozófiai igénynek. A vulgaritás világa e miatt a differenciálatlanság és indifferencia miatt diametrális fordítottja a filozófiai tér fordított világainak.

De, mint *Heideggerrel szemben* állítottam, az ek-szisztáló és inszisztáló ember alkotta filozófiai tér, még ha ki is van téve ennek ennek a „kettős veszélynek”, nem a világi tévutak és tévkertek együttese. Hanem: világok (valóság-teljességek) *együttlátásának játéktere*. Való igaz, nincs játék, amely ne fajulhatna el; s persze nincs játékverzió sem, amely nem válhatna játékot megcsúfoló perverzióvá. De ez nem változtat azon, hogy amikor a mindenkori világlátási kísérleteinkkel a mértékek iránt soha nem közömbös filozófia fordított világai közt forgolódnunk, és azok ellentétes léptékű idődimenzióiban mozgunk „oda-vissza”, akkor *nem tévedésben* vagyunk.

Hanem *játékban*.

Megjelent a Pesti Kalligram Kft., Budapest kiadásában 2018-ban.

Első kiadás. Oldalszám 272. Felelős kiadó Mészáros Sándor.

Felelős szerkesztő ??????????

Olvasószerkesztő ??????????

A borítót Hrapka Tibor tervezte.

Grafikai elrendezés és nyomdai előkészítés Hrapka Tibor.

Nyomta a Kapitális Nyomdaipari Kft., Debrecen.

Felelős vezető ifj. Kapusi József.