

Villányi László

---

## HATTYÚK

Házak repedésébe szorult néhány újságlap,  
azokat pofozza a szél az éjszakába,  
vagy kitörött ablak sötétítőfüggönyét?  
Ma sem találkoztam egy élő tekintettel;  
s mikor a hangok felé nézek, láthatom:  
két hattyú repül, ahonnan eljöttem.  
És az egyik nem lehet más, csak én,  
s ez nem most, két éve történik már,  
azóta állok itt, hol szálltam valahova.

---

## METAMORFÓZIS

Hiába változtattál nevet (kedvemre valóan),  
s lettél újra tizenhét éves, megismerlek  
szádról, mikor félszegen kimondja: szia;  
voros hajad (mert ilyen most örömömré),  
utcákat rejt, templomtornyot simogat,  
megérinti a vándorló királykondort;  
s ahogy gyerekek bújnak hangszálad közé,  
félve kérdezem: tudsz-e rólam, emlékszel-e  
számra, vagy előző testedé maradtam?

Tengelyi László

---

## MALUM METAPHYSICUM\*

A metafizikai hagyomány a rossz létére és mivoltára több mint két évezreden át olyan fogalmakkal igyekezett magyarázatot találni, mint hiány, semmisség, nemlét. Ez a törekvés, amely a *malum* mint *privatio boni* elképzelése révén tézisszerűen is rögzült, nem-

egyszer kimutatott sikertelensége ellenére eléggé gyökeret vert ahhoz, hogy ma is kérdésesnek számítson, vajon vezet-e járhatóbb út a rossz rejtélyes természetének földerítéséhez.

Még az sem bizonyos, hogy nem minősül-e a rossz pusztá fogalma is kétértelműnek s ezért eleve félrevezetőnek, mihelyt megkísérlünk szakítani ezzel a törekvéssel. A metafizikai hagyomány ugyanis a „rossz” kifejezéssel bűn és szenvedés közös gyökerét kívánta megjelölni, amint erre az a Leibniz óta szokásos szóhasználat is utal, amely *malum metaphysicum* néven *malum morale* és *malum physicum* együttes fogalmi ellenpárját emlegeti.<sup>1</sup> Kérdés azonban, hogy milyen közös vonás kapcsolhat össze olyan különemű jelenségeket, mint bűn és szenvedés, ha összetartozásuk megteremtőjeként a hiány, a semmisség, a nemlét hagyományos köteléke többé nem jöhet szóba.

Az utóbbi évszázadok új kísérletei, amelyek a *malum* mint *privatio boni* elképzelésével kezdtek mind erőteljesebben szembehelyezkedni, ezt a kérdést mintegy félretolták. Descartes, majd kiváltképp Kant óta az újkori gondolkodás arra hajlott, hogy a rossz tényét a szabadság hatókörébe utalja, és – legvégső fokon – egy „gyökeresnek” elismert *bűn* vállalásával adjon számot róla. Eközben azonban a szenvedés a rossz alapeseteként kezelt bűnjelenség hátterében szinte kiszorult a filozófia látóköréből.<sup>2</sup>

Ezért érdemes feladatnak látszik bűn és szenvedés összetartozásának hosszú időre félretolt kérdését önálló vizsgálódások tárgyává tenni, és – az újkori gondolkodás számunkra megkerülhetetlen feltételeiből kiindulva – fontolóra venni, vajon nem tartható-e fenn a rossz mint *malum metaphysicum* eszméje a *malum* mint *privatio boni* elképzelése nélkül is. E feladat elvégzéséhez kívánnak történeti előmunkálatokkal hozzájárulni a következő fejtegetések.

Joggal föltételezhetjük tehát, hogy a rossz fogalma nem indokolatlanul hordoz olyan jelentést, amely a bűnjelenség körén túlterjed. Erre a többletre tartalmaz utalást a *malum metaphysicum* eszméje; ezért kell – új értelmezésben – megőriznünk.

Tisztában kell lennünk vele azonban, hogy ez az utalás nem könnyen hozzáférhető. A rossz mint *malum metaphysicum* gondolata, ha a *malum* mint *privatio boni* hagyományos elképzelését leválasztjuk róla, valóban nem több, mint pusztá „eszme”: nem fogalom tehát, amely körülhatárolt tárgyi tartalmat fejezne ki, hanem egy feladat kijelölése csupán, amely legfeljebb irányt jelez.

Ebbe az irányba elsőként Schelling indult el FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL című munkájában. Ez a Heidegger nyomán röviden csak „szabadságtanulmányként” emlegetett mű arra a fölismerésre épül, hogy a rossz kérdése nem a metafizika – ontológiai eszközökkel megválaszolható – részkérdése, hanem éppenséggel a *metafizika egészének megkérdőjelezője* – beleértve az ontológiai hagyományt is.

Ez a meglátás azonban Schellinget még arra ösztönözte, hogy a metafizika újjáalkotásával kísérletezzék. Ma inkább azt a következtetést vonhatnánk le belőle, hogy a rossz kérdése, amint leomlik körötte az a védőfal, amellyel a hagyomány elszigetelte és ártalmatlanná tette, azon metamorfózis fő hajtóerejévé válhat, amelyre Heideggert követve „a metafizika meghaladása” kifejezéssel utalhatunk.

Maga Heidegger is ebből a nézőpontból tekintett Schelling szabadságtanulmányára. Ezt bizonyítják azok a szavak, amelyekkel a múról tartott nevezetes előadásában megindokolta, miért is esett a választása épp erre a munkára: „*Minthogy Schelling tanulmánya az emberi szabadságról magvát tekintve a rossz metafizikája, és minthogy általa a filozófiának a létre [Seyn] vonatkozó alapkérdését új, lényeges lökés éri, és minthogy e lökéstől*

mindeddig minden kibontakozás megtagadtatt, ám minthogy egy ilyen kibontakozás csupán egy magasabb szintű átalakítás folytán válhat termékkennyé, ezért történik itt kísérlet a szabadságtanulmány értelmezésére; ez eme választás tulajdonképpeni filozófiai oka.”<sup>3</sup>

Minden kiegészítés nélkül ez az állítás ma már aligha volna elismételhető. Szót követel magának az a tény, hogy a kijelentés elhangzása óta eltelt több mint fél évszázadban a rosszról szóló elmélkedést a valóság felől is érte néhány újabb lökés. S az sem elhanyagolható körülmény, hogy időközben a filozófiai gondolkodásból is kiindultak továbbvivő mozgások – még ha ezek nem haladtak is mindig közvetlenül Schelling szabadságtanulmányának nyomvonalán. Három különösen jelentős példát érdemes közelebbről is szemügyre vennünk.

Mint az alábbiakból kitűnik majd, a kiválasztott kísérletek közös vonása, hogy a *malum* mint *privatio boni* elképzelését elvetve egyik sem a metafizika pusztá „kiküszöbölésére” törekszik, hanem a meghaladni kívánt hagyománnyal mindegyik szoros érintkezésben marad: akár úgy, hogy rejtett előföltéveit igyekszik föltárni, akár úgy, hogy rejtett tartalékait próbálja meg felszínre hozni. Az első kísérlet a priváció átörökölt képzetét a „*semmi*” új fogalmával váltja föl; a második a hiány, a semmisség, a nemlét hagyományos kiindulópontjait – a platóni kezdetekhez korábban ismeretlen úton visszatalálva – a „*más*”, a különbözőség minden létfogalmon túlmutatónak tekintett eszméjével helyettesíti; végül a harmadik a rossz kérdésének középpontjában – Platónhoz Plótinosz közvetítésével kapcsolódva – „*egy és sok*” rejtélyes viszonyát véli fölfedezni.

### 1. A rossz mint eredendő negativitás

Az első kísérlet Heidegger nevéhez fűződik. A LÉT ÉS IDŐ bűnértelmezése a *malum* mint *privatio boni* elképzelését olyannyira félrevezetőnek ítéli, hogy a rossz fogalmának használatát is szigorúan kerüli. De a hagyományos felfogás az elemzés tanúsága szerint nem azért szorul bírálatra, mintha indokolatlanul maradna meg a hiány és a semmisség képzetkörében. A bűnjelenséget maga Heidegger sem tekinti tagadó tartalmú kifejezések nélkül jellemezhetőnek – éppoly kevésbé, akárcsak a halálfenoményt vagy a szorongás érzését. De eredendőbb negativitás után kutat, mint amelyet a hiány és a semmisség hagyományos képzetek képesek kifejezni. A priváció-tézisre a LÉT ÉS IDŐ fejtegetéseiből az a vád háramlik, hogy foglya marad az emberi ittlétre is „dologfogalmakat” alkalmazó antik ontológiának, amely a létet – egyetlen időmódozatot, a jelent kirünterve – „jelenlétként”, a hiányt és a semmisséget pedig e jelenlét pusztá tagadásaként, valami meglévő vagy legalábbis eszmeileg maradéktalanul megjeleníthető dolog távollétéként értelmezi.<sup>4</sup> Ezért is rója a mű gondolatmenete a büntapasztalat értelmezésére – a tárgyból közvetlenül adódó teendőkön túlmenően – azt az átfogóbb feladatot, hogy – a szorongás és a halál megelőző elemzéséhez csatlakozva – fölvesse a tagadás „ontológiai eredetének” kérdését, s ezzel is sürgesse a létértelmezés antik eredetű hagyományának lebontását, „destrukcióját”.<sup>5</sup>

Kétségtelen, hogy ezek a tágabb összefüggések a befejezetlenül előttünk álló értekezésben jórészt tisztázatlanul maradnak. De a kijelölt feladatokból továbbvezető utak indulnak ki, amelyek a későbbi írásokban a bekövetkező változások közepette is nyomon követhetők.

Elsőként a MI A METAFIZIKA? címen elhangzott székfoglaló előadás kíván említést. Heidegger itt az ontológiai hagyomány egészének föltáratlan alapjait feszegeti, midőn

a létezőtől a léthez való „átlépés” – *transzcendencia* – feltételeinek kutatásába kezd. A metafizika rejtett előfoltevéseinek fölfedése a tagadás „ontológiai eredetének” kérdése is fényt derít. A választ a *semmi* fogalmának kimunkálása adja meg.<sup>6</sup>

A nevezetes *Kehre* azután, az a bizonyos fordulat, amely felé Heidegger gondolkodása továbbhalad, Walter Schulz figyelmet érdemlő értelmezése szerint a semmitől a léthez való fordulásként is fölfogható. Ezt támasztja alá Heideggernek az az erőteljes megnyilatkozása is, amelyet a HOLZWEGE címet viselő kötet egyik helyén találunk: „*A metafizika felől megragadva [...] a lét rejtett lényege [...] először úgy tárul föl, mint a teljességgel nem létező, a semmi. De »a« semmi [...] sohasem semmi, s éppoly kevéssé valami abban az értelemben, hogy lárgy volna; a semmi maga a lét [...].*”<sup>7</sup>

Az eredendő negativitás korábbi kutatása azonban a pozitívításba átforduló későbbi létfogalmon is félreismerhetetlen nyomot hagy. „*Das Nichtende in Sein*”: ezzel a magyarra nehezen áttehető nyelvi fordulattal jelöli meg a HUMANIZMUS-LEVÉL azt, ami – immár magában a létben – a tagadás végső forrásaként tárul föl.<sup>8</sup> A semmi, amelynek fogalmára az idézett formula új meghatározással szolgál, itt a lét mozzanataként lép föl. Ezt a léttől elválaszthatatlan negativitást, amelynél eredendőbb aligha képzelhető, Heidegger ezúttal a rossz – „*das Böse*” – korábban mellőzött terminusával írja le.<sup>9</sup>

Abból a felfogásból, amely ebben a szóhasználatban kifejeződik, három vonást érdemes kiemelni. Először is rosszon Heidegger, mint a HUMANIZMUS-LEVÉL szövege figyelmeztet rá, „*nem pusztán az emberi cselekvés hitványságát*” – *Schlechtigkeit* – érti, hanem a létben működő „*ádáz erő*” – *Grimm, das Grimmige* – „*gonoszságát*” (*Bösartigkeit*) is. Másrészt ez a morális bűnértelmezéstől így máris élesen elhatárolt felfogás – a tragikus látásmódhoz hasonlóan – arra a meggyőződésre épül, hogy „*üdvös*” és „*ádáz*” – „*das Heile und das Grimmige*” – összetartoznak. Végül harmadszor Heidegger ezen összetartozás gyökerét s egyszersmind a rossz végső eredetét – Schelling szabadságtanulmányának megközelítésére, „a rossz metafizikájára” emlékeztető módon – abban találja meg, amit a vizály elemének – *das Strittige* – lát a létben.<sup>10</sup>

Ezek a nagy szimbolikus erőt hordozó megállapítások azonban a HUMANIZMUS-LEVÉL-ben szinte teljesen kifejtetlenek maradnak. Ha meggondoljuk, milyen gondos igyekezettel próbálja Schelling a szabadságtanulmányban elejét venni annak, hogy a rossz princípiumát minden lét végső alapjába helyezve rossz princípiumot – „*böses Grundwesen*”-t – kényszerüljön föltételezni,<sup>11</sup> akkor némiképp tanácstalanul állunk Heidegger meghatározásai előtt, amelyek ezt a kérdést eldöntetlenül hagyják. „*Üdvös*” és „*ádáz*” összetartozásának mikéntje is homályba vész. Végül abban sem lehetünk biztosak, hogy a lét eredendő velejárójának tekintett rossz „*gonoszsága*” nem szolgáltat-e elkerülhetetlenül folmentést „*az emberi cselekvés hitványságára*”.

Így – kiindulópontunkhoz visszaérkezve – azt kell mondanunk, hogy az ismertett gondolatok egyedüli filozófiai fedezetüket a tagadás „ontológiai eredetének” tisztázásából, lét és semmi viszonyának gyökeresen új meghatározásából merítik. Nemhiába emeli ki Heidegger Schellingről szólva, hogy a szabadságtanulmány a rossz tárgyalását a nem létező létének kutatására alapozza: ő maga is így jár el.<sup>12</sup> A HUMANIZMUS-LEVÉL nekiindulásai tehát a rossz hagyományos megközelítései közül mindenképp az ontológiaival tartanak leginkább rokonságot. Ehhez a megállapításhoz mégis megszorítások kívánkoznak. Heidegger ugyanis a HUMANIZMUS-LEVÉL-ben épp annak kimutatásán fáradozik, hogy a létre irányuló gondolkodásnak az a sajátos módja, amelyet ő a *Kehre* óta kialakított, elmélet és gyakorlat megkülönböztetésén s ennél fogva ontológia és etika különválasztásán *innen* találja meg a helyét.<sup>13</sup> Hozzátehetjük, hogy az utol-

só időszak nagy művei – például az AZONOSSÁG ÉS KÜLÖNBESÉG címen összefoglalt két előadás vagy A GONDOLKODÁS DOLGA című kötet – a létre irányuló gondolkodást egészében is mindinkább a metafizika világkorszakához kötöttnek s ezért minden változatában meghaladandónak ítélik.<sup>14</sup>

A HUMANIZMUS-LEVÉL után azonban a rossz kérdése újra kikerül Heidegger látóteréből. Eredendő negativitásra utaló jelekkel továbbra is találkozhatunk ugyan, ám ezek a HOLZWEGE-kötet mértékadó tanulmányaitól kezdve az „önmagát visszatartó”, „tőlünk elvonó”, sőt „megtagadó” lét eszméjének alárendelt jegyeként értelmeződnek.<sup>15</sup>

## 2. A rossz mint gyökeres alteritás

A második kísérlet, amelyre érdemes kitérnünk, Emmanuel Lévinas gondolkodásának vonzaskörén belül született meg, s Philippe Némótól származik, akinek egy Lévinassal folytatott beszélgetésekből fölépülő kötetet is köszönhetünk.<sup>16</sup> Philippe Nemo – Jób könyvéről írt önálló művében – a rosszra korábban ismeretlen képletet talál. Szinte kihívó gondolati merészséggel, a priváció hagyományos képzetének ellentétéként is értelmezhető „excesszus” kifejezést emeli alapfogalom rangjára: hiány, semmisség, nemlét helyett tehát éppenséggel többletet, túltengő bőséget, túllépést mond.<sup>17</sup> Lévinas, aki Nemo munkájáról értelmező tanulmányt tesz közzé, nagy hangsúllyal utal rá, hogy ez az új formula – nemcsak a metafizika meggyökeresedett megközelítésétől, de Heidegger törekvéseitől is eltérően – olyan felfogást fejez ki, amelyben a rossz nem számít többé „sem a tagadás módjának, sem a tagadás fajtájának, sem a tagadás bárminemű betelődésének”.<sup>18</sup>

Valóban, Nemo és Lévinas közös álláspontja szerint a rossz mibenlétére nem a „semmi”, hanem a „más” fogalma deríthet fényt. *Eredendő negativitás helyett gyökeres alteritás*: címszószerűen ezzel a fordulattal jelölhetjük meg e második kísérlet megkülönböztető sajátosságát. A „más” szó jelentését eközben két szinten rögzíthetjük.

Először is – mint már Lévinas írásának címe is jelzi – a *transzcendencia* fogalmával közelíthetünk hozzá. Kiindulópontnak azt a gondolatot választhatjuk, hogy a rossz – mint Lévinas fogalmaz – „monstruozitásban” megszüntethetetlen „zavar” forrása: *ki-lép* a világrend keretei közül, *túlmutat*, sőt *túl is lép* rajtuk. (TM, 198. o. [180. o.]) Ezért is az „excesszus” szó. Nemo ezt a túllépést – Heideggernek a technikáról adott kritikájához kapcsolódva – a „technikai” beállítottságú, minden bajt kezelni, minden nehézséget kiküszöbölni, minden rejtélyt megfejteni igyekvő gondolkodás legfőbb megkérdőjelezőjeként értékeli. Eközben a „technikai gondolkodás” kifejezésnek olyan tág értelmet tulajdonít, hogy az Jób barátainak törvényközpontú és erkölcsi világrendet föltételező hitétől egészen a pszichoanalitikai terápiáig a legkülönbözőbb képződményeket átfogja. Azt a közös vonást fedezi föl ugyanis e történelmileg és tartalmilag egymástól igencsak távol eső szellemi alakzatokban, hogy a világrend, a Törvény vagy az emberi uralom korlátlan erejében bízva mindegyik megkísérli elvenni a rossz élet.

A pszichoanalízisre tett utalás egyszerűsre rávezet arra a bizarr meghatározásra, amellyel Nemo a rossz transzcendenciáját közelebről jellemzi. Freud szóhasználatából ismerhetjük az „*ősjelenet*” avagy „*másik jelenet*” terminust. Ezt a szóhasználatot megkülönböztetésül fölelevenítve jelenti ki Nemo, hogy a rossz egy *másik* „*másik jelenet*re” utal: olyan ősbib „*ősjelenet*re”, amelynek színtere nem a tudattalan elfojtott tartalmai-

ban, hanem a „lélek” eszkhatologikus várakozásaiban keresendő. (JM, 68. o.; 212. o.; 229. o.)

A „lélek” szó itt nem a pszichológia tárgyát jelöli, hanem hangsúlyozottan a misztika nyelvét idézi. (JM, 202. o., 1. jegyzet; vö. 214. o.) Így Nemo legkevésbé sem szokványos, nemegyszer a blaszfémia határát súroló bibliaexegézise, amely a rossz létét egyenesen istenbizonyítéknak fogja föl (JM, 205. o.), s amely Istentől a „végtelenül gonosz” – „*infiniment méchant*” – jelzöt is kisszerűségnek érezné megtagadni (JM, 231. o.; vö. 205. o.) – ez a semmilyen mértéket el nem ismerő, erőteljes tradíciókkal szembeforduló értelmezés tehát végül mégiscsak megállapodik eszkhatológia és misztika hagyományánál.

Ez mégsem jelenti azt, hogy visszatérne a transzcendencia közkeletű elképzeléséhez: metafizikai „másvilágot”, lét mögötti létet semmiképp sem föltételez. De ezen a ponton Heideggerről is elszakad: transzcendencián nem a létezőtől a léthez való „átlépést” érti. Ellenkezőleg, Nemo éppenséggel úgy véli, hogy a rossz túlmutat az „*ontológiai differencián*”. A mű egyik nevezetes tétele, amelyre értelmező tanulmányában Lévinas is kitüntetett figyelmet fordít, ezt a meggyőződést fogalmazza meg, amikor jó és rossz különbségét lét és létező különbségénél is eredendőbbnek nyilvánítja. (JM, 212. o.; vö. 214. o., 9. jegyzet.)

Elszigetelten tekintve ez a kijelentés könnyen félreérthető. Azt a benyomást kelteti, mintha Nemo – Heideggerhez hasonlóan – a metafizika föltáratlan alapjait kutatná, s eközben még a létezőtől a léthez való átlépés feltételeinél is elsődlegesebb kiindulópontokra bukkanna. Ezt a benyomást még meg is erősítheti az az előzőhöz csatlakozó további tétel, amelynek Lévinas ugyancsak kivételes jelentőséget tulajdonít, s amely így hangzik: A metafizika először Leibniz által megfogalmazott, majd Heidegger által középpontba állított alapkérdésénél – *Miért van inkább a létező, mintsem a semmi?* – még eredendőbb az a kérdés, amelyet „*magunknak szegezünk, mihelyt önmagunk számára kérdésként jelenünk meg*”: *Miért van inkább a rossz, mintsem a jó?* (JM, 155. o.; vö. 157. o., 5. jegyzet.)

Lévinas valóban nem habozik az utóbbi kérdést a metafizika első kérdéseként említeni. (TM, 201. o. [182. o.]) Ezen a ponton azonban az eredeti mű és az értelmező tanulmány között eltérésre lehetünk figyelmesek. Mert bármilyen jelentős filozófiai hozadékkal jár is az excesszus fogalmának bevezetése, maga Nemo ezzel még polemikusan sem a metafizikához kíván kapcsolódni, hanem – mint szó esett róla – az eszkhatológia és a misztikus teológia hagyományához fordul. Fejtegetései ezért más síkon mozognak, mint Heidegger meg gondolásai. Különös módon azonban Lévinast, aki a rossznak ezt az új értelmezését egyértelműben filozófiai nézőpontból veszi szemügyre, épp ez az eltérés, ez a másság segíti hozzá ahhoz, hogy a metafizika mélyéről rejtett tartalékokat hozzon felszínre.

Nemo ugyanis – épp azért, hogy megállapításait a metafizika közegéből kiemelje – külön hangsúlyozza, hogy az a kérdés, amelyet a rossz léte számunkra fölvet, nem csupán eredendőbb, mint a metafizika alapkérdése, de más is. (JM, 156. o.) Azt sem mulasztja el hozzátenni, hogy jó és rossz különbsége éppígy nemcsak alapvetőbb, mint az „*ontológiai differencia*”, de jellegében is eltér tőle. (L. különösen JM, 214. o., 9. jegyzet.) Ezzel a két kérdés közötti eltéréssel s főképp a két különbség között föllépő újabb különbséggel azonban az a *gyökeres alteritás*, amely első közelítésben a rossz transzcendenciájaként értelmeződött, most új szinten jelentkezik.

Ezen az új szinten a „más” eszméjét a *differencia* fogalmával kísérrelhetjük meg kö-

zelebről meghatározni. Ebben kiváltképp Lévinásra támaszkodhatunk, aki Nemo művét értelmezve mindinkább önálló gondolatok kifejtésére tér át. Fölfigyel rá, hogy ha a rossz transzcendenciájának hiteles értelmére valóban nem a létező és a lét között közvetítő „semmi” gondolata, hanem egy olyan „*másik jelenet*” föltevése derít fényt, amelyben az eszkhatalogikus remény lélek és Isten misztikus kapcsolatán belül a jónak ismét szerepet juttat, akkor a teodícea veszélye, amellyel Heideggernek a maga szemzőgéből nem kellett szembenéznie, elkerülhetetlenül újra fölvetődik. Nemónak módja van kitérni ez elől a veszély elől, mert a metafizika síkjától távol tartja magát. Eszkhatalogia és misztika évezredes emlékeit idézve kijelentheti: „*Csak a boldogság túláradó bősége lehet válasz a rossz túltengő bőségére.*” (JM, 231. o.) Kétségtelen, hogy van logika ebben az állításban. De nem kevésbé kétségtelen, hogy az *excessus*nak ez a logikája túllép a filozófiai értelem határain. Ezért Lévinasnak, aki a fogalmi tisztázás lehetőségeit keresi, mégiscsak más módon kell számot vetnie a teodícea veszélyével.

Ehhez talál támpontot abban a különbségben, amely Nemónál lét és létező, valamint jó és rossz kétféle különbsége között fölremlt. Azt a következtetést vonja le ebből, hogy jó és rossz különbsége nem úgy viselkedik, mint más ellentétpárok. Az „*egymást tagadó terminusok kölcsönös egymásra utalásáról*” itt már csak azért sem lehet szó, mert a rossznak az excessus elmélete szerint, mint láttuk, nincs köze a tagadáshoz. Éppily kevésbé teremthet azonban jó és rossz között összetartozást „*az ellentétek közötti vonzás*” jelensége, mert mi másra mutat Nemónak az a meglátása, hogy jó és rossz különbsége nem is csupán az „*ontológiai differenciától*”, de minden más különbségtől is gyökeresen különbözik, mint hogy jó a rossztól – ismét Lévinasszal szólva – „*az ellentétnél erőteljesebben megkülönböztető különbséggel különbözik*”? (TM, 203. és 205. o. [183. és 184. o.])<sup>19</sup>

A különbségek különbözőségének elve, ahogyan ezt a belátást további elemzéseink számára rögzíthetjük, a teodícea legfőbb ellenerejeként tartható számon. Az ellen a beidegződés ellen lép föl ugyanis, hogy mint az árnyékot és a fényt, úgy tekintsük összetartozónak a rosszat és a jót. A teodícea reflexe, amint ezt a beidegződést nevezhetjük, akkor is működésbe léphet bennünk, ha a rossz igazolásának apologetikus szándéka távol áll tőlünk; és mélyebben gyökerezik annál a metafizikai hajlammal is, amellyel a hagyomány a rossz számára a hiány, a semmisség, a nemlét státusát igyekezett kijelölni.<sup>20</sup> De ellenszer lehet vele szemben, ha a rosszról szóló elmélkedés szigorúan a tárgyra szabott vizsgálódásokkal külön tisztázza, milyen kapcsolat föltételezhető jó és rossz között.

Bár Lévinasé az érdem, hogy szakított azzal az automatizmussal, amellyel gondolkodásunk jó és rossz különbségére hajlamos rávetíteni a fogalmi ellenpárok megszozott tulajdonságait, a különbségek különbözőségének elve alapján az ő okfejtésével szemben is fenntartás fogalmazódhat meg. Nemóról írva Lévinas érzékeny elemzéssel mutatja meg, milyen jelentésváltozáson esik át az excessus fogalma, mihelyt a rosszról átvisszük a jóra. Egy további eshetőséget azonban már nem vesz fontolóra. Ha a rossz valóban nem pusztán tagadása a jónak, hanem merőben *más* is, mint a jó, ha ezért a kettő kapcsolatát félrevezető ellentétként leírni, akkor az sem tekinthető eleve eldöntött ténynek, hogy a rossz transzcendenciájával akár csak a jó *transzcendenciája* is szükségképp együtt járna.

A jó transzcendenciájának eszméje azonban Lévinas gondolkodásának más okokból is elmozdíthatatlan pillére. Az AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE – MÁSKÉNT, MINT LENNI, AVAGY TÚL A LÉTEN – című nagyszabású munka néhány évvel

a vizsgált értelmező tanulmány előtt a „más” és a „másik” – *alteritás és altruitás* – kérdéseiből kiindulva talált új utat ahhoz a hagyományhoz, amelynek kezdetén Platon tétele áll: *a jó a léten is túl van.*<sup>21</sup>

Ezekre a fejleményekre Lévinas Nemo könyvét tárgyalva már épp csak visszautal, amikor abban a megállapításban, hogy jó és rossz különbsége lét és létező különbségénél is alapvetőbb, saját elképzeléseinek megerősítését fedezi föl. A korábban kifejtetteket ezúttal tömor formulába sűrítve idézi föl: *az etikának az ontológiával szembeni elsőbbségét* állítja. (JM, 202. o., 6. jegyzet [183. o., 11. jegyzet]; 202. o. [182. o.])

Ez a tézis, amely Stephan Strasser hitelt érdemlő elemzése szerint Lévinas késői korszakának új kezdetet jelző alap gondolatát fejezi ki,<sup>22</sup> körültekintő értelmezésre szorul. Etikán itt éppoly kevésbé érthetjük egyszerűen a moralitás elméletét, mint ahogyan Heidegger *Kehre* utáni írásairól szólva ontológián nem érthettük pusztán a létező létének tanát. Lévinas, mint az elemzett tanulmányban külön utal rá, a törvényközpontú erkölcsiségnél eredendőbb etikai fenomént lát a másik iránti kötelezettségben. (TM, 202. o., 6. jegyzet [183. o., 11. jegyzet].) Mint meggyőződhattunk róla, az is távol áll tőle, hogy a rossz kérdését a morális bűnértelmezés keretei közé próbálja szorítani. Bár maga is etikai megközelítést választ, a morális bűnértelmezésnél jóval tágabb határok között mozoghat, mert a felelősség érvényét a szabadság hatókörén túlra terjeszti ki.

Ezek a megjegyzések érzékeltetnek valamit ama gondolat újszerűségéből, amelyhez magyarázatot fűznek. A szóban forgó tézis igazi súlyát azonban mégiscsak az a már említett tény jelzi leginkább, hogy az ontológiát megelőző etika eszméje Lévinast egy lépéssel közelebb juttatja a metafizikai hagyománynak ahhoz a legbelső magvához, amely csak a teodícea reflexének hatástalanítása révén válik hozzáférhetővé.

### 3. A rossz mint radikális ellentmondás

A harmadik kísérlet Jean Nabert-től származik. Paul Ricoeur az ő nevéhez köti annak kiteljesítését, amit „*etikai világlátásként*” emleget. Ez a megközelítés, amely – ágostoni előzmények után – az idős Kanttal érkezik el első kiérlelt alakjához, azzal jellemezhető, hogy a rossz rejtélyéhez „*a szabadság szűk kapuján át*” igyekszik elhatolni; „*emberi, túlságosan is emberi*” utat választ tehát.<sup>23</sup> A gyökeres rossz elméletének ezt a vitathatóságában is nagyszabású vállalkozását EGY ETIKA ALAPELEMEI című munkájában Nabert azzal juttatja el teljes kibontakozásához, hogy nem csupán a rossznak a szabadságra való visszavezetésével próbálkozik meg újra, hanem a fordított irányt is bejárja: a bűn, a kudarc és a magány nagy „negatív tapasztalatait” a szabadságtudat megszületésének nélkülözhetetlen feltételeiként mutatja be.<sup>24</sup> Az új nekiindulásból minden elméleti nehézség nélkül adódik az a következtetés, amely előtt Kant A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL című művének első részében metafizikai okokból „megtorpant”: szabadság és bűnösség összetartozik.<sup>25</sup>

Ricoeur azt sem mulasztja el kiemelni, hogy az etikai világlátás Nabert-nél – kiváltképp az ESSAI SUR LE MAL című írással – határához is elérkezik. E mű egyszerűségében is nagyigényű címe – TANULMÁNY A ROSSZRÓL – nyomban jelzi a változást. A korábban elemzett „negatív tapasztalatok” helyébe itt a rossz általános fogalma lép, amely – miként egykor a *malum metaphysicum* eszméje – a bűnt, valamint a kudarcot, a ma-

gányt és a szenvedés egyéb fajtáit ismét közös gyökerükben igyekeznek megragadni. (EM, 154. o.)

Ez a törekvés azonban a legkevésbé sem jár együtt a metafizikai hagyományhoz való visszatéréssel. Mutatja ezt már az a tény is, hogy az értekezés a rossz általános fogalmát az „igazolhatatlan” kifejezéssel jelöli meg. Ez Nabert szava a rosszra. A *malum metaphysicum* hagyományos eszméje azon a meggyőződésen alapult, hogy a rossz létének nincs jogalapja. Ugyanezen a meggyőződésen alapul az *igazolhatatlan* fogalma is. Ebből azonban a metafizikai hagyomány arra következtetett, hogy a rossz létét a világrend egészére hivatkozva semmisnek nyilváníthatja. Az igazolhatatlan elmélete viszont, épp ellenkezőleg, arra következtet ebből, hogy a rossz jogalap nélküli létét teljes horderejében mérlegelve a világrend egészére való hagyományos hivatkozást nyilváníthatja semmisnek. Ezért is jeleníti ki Nabert: az *igazolhatatlan* vet gátat annak, hogy a *malum metaphysicum* – s vele együtt a rossz bármely fajtája – *privatio boni*-nak számíthasson. (EM, 56. o.)

Nem nehéz ráeszmélnünk, hogy itt olyan kezdeményezésre bukkantunk, amely a magunk elé tűzött feladat megoldásához nem csupán szilárd támpontokat, hanem mintát is nyújthat. Hiszen az idézett szavak kellő alapot adnak rá, hogy kimondhassuk: az igazolhatatlan elmélete olyan kísérletként is fölfogható, amely a *malum metaphysicum* eszméjének – a *malum* mint *privatio boni* elképzelésétől a lehető legélesebben elhatárolt – újraértelmezésére irányul.

Ezt az újraértelmezést segíti a teodíceának az a határozott elutasítása is, amelyre az igazolhatatlan fogalma már pusztán elnevezésével is nyíltan utal. Más ez az elutasítás, mint egykor Kanté volt: nem az etikai világlátás diktálja. Itt már nem a szabadság próbálja a természettől visszaperelni a rossz eredetét. Hogy az erkölcsi rossz a *malum metaphysicum* helyébe léphetne, amint az Kant morális bűnértelmezésében történt, arról nincs többé szó. Nabert-nél a *malum* mint *privatio boni* elképzelésével és a rossz igazolásának hozzá kapcsolódó szándékával nem a felelősség vállalásának felemelő – „fenséges” – érzése szegül szembe, mint a gyökeres rossz kanti elméletében, hanem az a „fojtott hangú tiltakozás” – „*sourde protestation*” –, amely az igazolhatatlan fogalmától elválaszthatatlan. (EM, 148. o.)

A teodíceának ez az új gyökerű elutasítása Nabert és Lévinas között tárgyilag megalapozott rokonságot teremt. Ezért, ha közvetlen hatástörténeti összefüggésnek nincs is nyoma, mégsem tekinthető pusztán véletlennek, hogy Nemo elgondolásait értelmezve az „igazolhatatlan” szót – főnévi értelemben – Lévinas ismételtén és kiemelt jelentőséggel használja. Egy helyütt egyenesen úgy fogalmaz, hogy a rossz az eredendő negativitáson túlmutató jelentését – mint *excessus* és mint *transcendencia* – csupán „*az igazolhatatlan folytán nyeri el, ami nem más, mint a rossz gonoszsága*”: „*par l'injustifiable qu'est la malignité du mal*”. (TM, 199. o. [181. o.])

Ehhez a különös egyezéshez további hasonlóságok járulnak. Ezek közé tartozik már az is, hogy a rossz Nabert szerint sem pusztán eredendő negativitás. Igaz, e tekintetben nézetei – legalábbis a kifejezés szintjén – figyelemre méltó változásokat mutatnak. Etikai főművében Nabert arról ír, hogy „*a bűnben rejlő nemléti lényegi nemléttel áll összekötetésben*”. (EE, 16. o.) Ehhez az állításhoz azonban magyarázat tartozik. Arról nincs szó, hogy az EGY ETIKA ALAPELEMEI című munka a rossz ontológiai megközelítését kezdeményezné. Tény ugyan, hogy Nabert itt már érzékeli az etikai világlátás határait; de át nem lépi őket. Fölismeri, hogy bár a szabadság a bűnért maradéktalanul felelősséggel tartozik, a bűn a szabadságra hiánytalanul nem vezethető vissza. E fölismerés

mellett azzal érvel, hogy a cselekedet „egymagában véve mindazt a nemléteket, ami a bűnben rejlik, nem teremti: csupán meghatározza és elsajátítja”. (EE, 16. o.) Azt a következtetést sem mulasztja el levonni, hogy ezért a morális büntapasztalat „fundamentális metafizikai tapasztalattal” kapcsolódik össze. (EE, 15. o.) Mint ebből is látható, Nabert-nél az etikai világlátás kezdettől fogva távol áll attól, hogy a metafizikai háttérkérdések elől szűkeklően elzárkózzék. Mégsem szabad azt hinnünk, hogy az a bizonyos „lényegi nemlét”, amelyről idézetünk említést tett, önálló ontológiai kijelentések tárgya lehetne. Ezzel a kifejezéssel Nabert valójában olyan metafizikai *határfogalomra* kíván utalni, amely nélkül a morális tapasztalat leírása hiányos maradna, amely azonban a bűnre irányuló reflexió közegeiből nem emelhető ki anélkül, hogy tárgyát és jelentését ne veszítené. Így valóban elmondható, hogy az EGY ETIKA ALAPELEMEI című munkában a „lényegi nemlét” föltevése különös módon nem jár együtt a rossz ontológiai megközelítésével. De ha mindezt szem előtt tartjuk is, elég egy pillantást vetnünk a rosszról szóló tanulmányra, hogy szembetűnő különbségre legyünk figyelmesek. Itt ugyanis Nabert, bár a rossz kérdése és a nem létező létének kérdése között továbbra is lát összefüggést, azt a tézist, amely szerint „a rossz: nemlét”, már „nehezen tarthatónak”, sőt „lehetetlenségnek” minősíti. (EM, 151. o.)<sup>26</sup> Így végül közel jut ahhoz az állásponthoz, amelyet később Lévinas is képvisel.

Ennél is jelentősebb egyezés azonban, hogy jó és rossz viszonyát Nabert, bár persze nem a különbségek különbözőségének elvére hivatkozva, de éppoly kevésbé tekinti a fogalmi ellenpárok megszokott tulajdonságaival jellemezhetőnek, mint Lévinas. Nem érdektelen röviden kitérnünk rá, milyen utakon érkezik el ő ehhez a belátáshoz.

Etikai alapvetésében egy helyütt a cselekvés értékminőségei között főnálló ellentéteket vizsgálja. Olyan példákat említ, mint bátor és gyáva, bőkezű és szűkmarkú. Abból indul ki, hogy a tagadó értékprédikátumok nem pusztán a megfelelő pozitív érték hiányát fejezik ki, hanem a cselekvésnek nagyon is reális sajátosságára utalnak, hiszen abban, ha valaki fősvény módjára viselkedik, vagy gyávának bizonyul, bár főnák módon, de éppúgy a szabadság megnyilatkozását érhetjük tetten, mint a bátor cselekedetekben vagy a bőkezűség gesztusaiban. Kezdetül fogva elveti tehát a *malum* mint *privatio boni* elképzelését. Sőt ebből az elutasításból szinte érvert kovácsol: azt az okfejtést, amelyet előad, a *reductio ad absurdum* mintájára akár *reductio ad privationem*-nek is nevezhetnénk. Az állítás így hangzik: a negatív értékminőségek rászorulnak a „lényegi nemlét” – számunkra már nem ismeretlen – föltevésére. A bizonyítás annak kimutatásából áll, hogy ellenkező esetben a negatív értékminőségek a megfelelő pozitív értékek hiányának, tehát pusztán privációnak számítanak. Végkövetkeztetésként pedig – a zárótételen túl – az a megállapítás adódik, hogy a „lényegi nemlét” föltevése minden értékellentétnél eredendőbb elvet, „*infra-oppozicionális principiumot*” fejez ki. (EE, 77–81. o.)

Még egyértelműbb tanulságokhoz vezet az a további két út, amelyet Nabert a rosszról szóló értekezésben jár be. Itt egyrészt a morális bűnértelmezést veti alá kritikának. Elemzései szerint a bűn – ellentétben azzal, amit vétségnek nevezhetünk – nem fogható föl pusztán törvényszegésként. Ezért az erkölcsi rossz tartalma nem merülhet ki abban, hogy az egyes erkölcsi szabályok, a különféle kötelességek mindenkor tagadó értelmű ellentétpárját közös gyűjtőfogalom alá foglalja. Ellenkezőleg, a „bűnosság”, mint egy helyütt olvashatjuk, „a moralitás konstitutív ellentétein innen” értelmezendő. (EM, 63. o.; vö. 89 sk. o.)<sup>27</sup> Nabert másrészt amellel érvel, hogy amikor a rossznak valamely megnyilvánulását – a kegyetlenséget és a megalázást vagy akár a lealacso-

nyító szenvedést, a korai halált, a kiúttalan nyomorúságot – igazolhatatlannak érezzük, ezt az érzésünket sem olyan tételes meggyőződésekre alapozzuk, amelyek a kötelező érvény igényével megszabnák, minek kell történnie, s minek nem szabad előfordulnia, hanem, mint ezúttal is olvashatjuk, „a normákon innen” ítélünk. (EM, 23. o.) Így itt a rossz – ha élhetünk ismét e korábbi eredetű kifejezéssel – erkölcsi és nem erkölcsi válfajában egyaránt *infra-oppozicionális princípiumnak* bizonyul.

Mint Nabert hangsúlyozza, bűn és szenvedés között ez a közös vonás – immár az etikai világlátás határán túl – új köteleket teremt. (EM, 25. o. és különösen 48. o.) Azt az üres helyet, amelyet a *malum* mint *privatio boni* kiszoruló elképzelése maga után hagy, a rossz mint erkölcsös és erkölcstelen, helyes és helytelen, kötelező és tilalmas ellentétén „innen” értelmeződő elv kezdi betölteni.

A rossz általános fogalmának ez a helyreállítása – vagy inkább új alapokra helyezése –, mint a fentiekből is érzékelhető, szakítást feltételez a morális bűnértelmezés törvényközpontú beállítottságával. Mi közöset mutathat a szenvedéssel a bűn, amíg pusztá törvényszegésnek számít? Vajon nem ezért kerül-e szembe már az excesszus elmélete is a legalizmus hagyományával? Hiszen Nemo és Lévinas is olyan elgondolást fejtenek ki a rosszról, amelyet bűn és szenvedés kettőssége nem oszt meg. Philippe Nemo, aki a legalizmus elutasításában messzebb megy Lévinasnál, a rossz túltengő bőségéről egy helyütt olyan értelmezést ad, amely nem áll távol Nabert gondolataitól. Arról ír, hogy a rossz nem csupán túlterjed a Törvény mindenkori hatókörén, de eredendőbb is, mint a Törvény. A Törvényen *innen* is a rossz van, nem csupán a Törvényen túl, mert „a Törvény” – mint Nemo plasztikus paradoxonnal fogalmaz – „megszegésével szemben már mindig is késésben van”. (JM, 134. o.; vö. TM, 202. o., 6. jegyzet [183. o., 11. jegyzet].) Itt tehát újabb tárgyilag megalapozott hasonlóságra bukkanunk az excesszus és az igazolhatatlan elmélete között. Ezzel azonban a rokon vonások sora véget is ér.

Az utak azon a ponton válnak szét, ahol a fogalmi ellenpárok logikájának hatálya alól kivont rossz közelebbi meghatározására kerül sor. Ebben az excesszus elmélete a „más”, a különbség, a differencia eszméjét tekinti irányadónak. A rossz lényegét ekkor ez a kifejezés jelöli meg: gyökeres alteritás. Az igazolhatatlan elmélete viszont a végső tisztázás vezérfonalára „egy és sok” viszonyában vél rálelni. A rossz általános fogalmára így eltérő képlet kínálkozik: „radikális ellentmondás”. (EM, 52. o.)

*Ellentmondás a rosszban*: olyan gondolat ez, amellyel Nabert a „lényegi nemlét” föltevése nélkül rögzítheti, mit is értsünk azon a bizonyos „*infra-oppozicionális princípiumon*”, amely az előző fejtegetésekben olyan különös jelentőségre tett szert, hogyan is fogjuk föl tehát azt, ami „a moralitás konstitutív ellentétéin” – avagy egyáltalán a normákon – „innen” van.<sup>28</sup> S hozzátehetjük: egyszersmind olyan gondolat, amellyel az igazolhatatlan elmélete a *malum metaphysicum* eszméjéről a *malum* mint *privatio boni* elképzelésétől most már valóban élesen elhatárolódó értelmezést tesz kialakíthatóvá.

Semmi esetre sem olyan gondolatról van azonban szó, amelyet Nabert kizárólagos szellemi tulajdonaként tarthatnánk számon. Nagy hangsúllyal szól már Schelling is a rossz „önmagát fölemészítő és mindig megsemmisítő ellentmondásáról”.<sup>29</sup> Nála azonban ez a meglátás nagyban hozzájárul „a rossz metafizikájának” kétértelműségéhez. A szabadságtanulmány ugyanis – a metafizikai hagyományhoz hasonlóan – a rossz *semmiségének* kimutatására törekszik vele, miközben egyúttal – különös módon – általa is erősíteni próbálja a rossz „legmagasabb fokú pozitívitásának” látszólag ellentétes tételét. A mű egészét áthatja e paradox, de eredeti és mély értelmű kísérlet belső feszültsége. Csak-hogy így Schellingnél a rosszban rejlő ellentmondás gondolata a *malum* mint *privatio*

*boni* elképzelésének a szó szoros értelmében *ellenpárja* marad: azaz ellentéte s egyszerűsmind örököse, ellenkezője s egyúttal megfelelője, kizárója, de egyben helyettesítője is. Már tudjuk azonban, hogy az igazi különbség az ellenpárokon túl kezdődik.

Schelling példáját figyelmeztető jelnek kell tekintenünk. Arra int, hogy a rosszban rejlő ellentmondás gondolata könnyen összekapcsolódhat a rossz igazolásának törekvésével. Ez a kép csak még élesebb vonásokat ölt, ha Hegel érett kori műveire tekintünk, amelyekben a teodícea szinte másodvirágzását éli. A rosszban rejlő ellentmondás gondolatát az a metafizikai alapokra helyezkedő dialektika, amely A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁ-ban és a későbbi nagy művekben kibontakozik, a „negativitás” végső kifejezésének tekinti, s mint ilyent – „mozzanatként” – a „szellem” fogalmának integráns elemévé emeli. Ricoeur azonban joggal állapítja meg: „Ha A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJA elismeri s egyszerűsmind integrálja a rosszal, amit így elismer és integrál, az valójában már nem a rossz, hanem az ellentmondás [...]”<sup>30</sup>

Ezért kitüntetett jelentőség illeti meg azt a tényt, hogy Nabert-nél a rosszban rejlő ellentmondás tézise az igazolhatatlan elméletének keretei között fogalmazódik újjá, s így maradéktalanul eloldódik a rossz igazolásának törekvésétől. Ilyen körülmények között már arra is fény derülhet, hogy ez a gondolat, ha a könnyen adódó tévértelmezéseknek nem esik áldozatul, valójában nem pusztán *ellenpárja*, hanem igazi *ellenereje* a *malum* mint *privatio boni* elképzelésének. Így azután valóban elmondható, hogy „priváció-tézis” és „kontradikció-tézis”, mint a rövidség kedvéért elnevezhetjük őket, „az ellentétnél is erőteljesebben megkülönböztető különbséggel különböznek”.

Minden összetartozás azonban mégsem szűnik meg közöttük. Ezt az mutatja, hogy a rosszban rejlő ellentmondás gondolata a *malum metaphysicum* eszméjének újraértelmezése során a *malum* mint *privatio boni* elképzelésének helyébe léphet, mégpedig – legalábbis az igazolhatatlan fölismerésével összekapcsolva – anélkül, hogy ezáltal egyszerűsmind örökébe is lépne, s eredeti szerepét – mint Schellingnél láttuk – maradéktalanul, tehát kétséssé vált elemeivel együtt átvennie.

Ha ezeket a vonásokat összefoglaljuk, kimondhatunk egy olyan tételt, amely eddigi vizsgálódásainkat összegzi, s egyúttal a továbbiak számára irányt szab: *A kontradikció-tézis a priváció-tézis alternatívája.*

Nabert közel jár ehhez a fölismeréshez, ha tételelesen nem fogalmazza is meg. Jól látható ez egy okfejtéséből, amelyet érdemes pontról pontra követnünk. A gondolatmenet egy ellenvetésből indul ki, amelyet Nabert önmagának szegez: vajon az igazolhatatlan nem „más név-e” csupán arra, amit a hagyomány *malum metaphysicum* megjelöléssel emlegetett? Az ellenvetés alkalmat ad az elhatárolásra. A *malum metaphysicum* hagyományos felfogását Nabert a *malum* mint *privatio boni* elképzelésén túlmenően azzal a további vonással jellemzi, hogy az a rosszról úgyszólván külső nézőpontból ítél. Ezért is igyekszik az említett ellenvetést azáltal elhárítani, hogy az igazolhatatlan mélyebb gyökerei után nyomozva belső nézőpontot kutat föl. Így ír erről: „Egyetlen út nyílik meg előttünk: visszatérni a világtól, ahol az igazolhatatlan nyomait kerestük, az énhez”, ahol az igazolhatatlan „valódi forrására” rábukkanhatunk, ha helytálló az a megállapítás, hogy „az én leküzdhetetlen ellentmondást talál beleírva abba a létbe, mely övé”. (EM, 56. o.) E belső nézőpontból tekintve és eme „leküzdhetetlen ellentmondás” alapján értelmezve az igazolhatatlan fölismerése már egyértelműen a hagyományos metafizikai megközelítés meghaladásaként értékelhető: így ugyanis – mint más összefüggésben idéztük – már vitathatatlanul gátat vet annak, hogy a *malum metaphysicum* – s vele együtt a rossz bármely fajtája – *privatio boni*nak számíthasson. (L. EM, 54–56. o.)

Ebből a fejtegetésből minden nehézség nélkül levonható az a következtetés, hogy az igazolhatatlan, ha „valódi forrásából”, az én létébe „beleírt” ellentmondásból kiindulva keresünk rá közelebbi meghatározást és magyarázatot, valóban nem más név, hanem sokkal inkább új fogalom arra, amit a hagyomány a „malum metaphysicum” megjelöléssel próbált körülhatárolni. Ettől a következtetéstől pedig már rövid út vezet ahhoz a megállapításhoz, hogy a rosszban rejlő ellentmondás gondolata a malum mint *privatio boni* elképzelésének helyébe léphet.

Mégsem tulajdonítható ez a következtetés és a hozzá csatlakozó megállapítás megszorítás nélkül a TANULMÁNY A ROSSZRÓL című munkának. Az értelmezés itt egy lépéssel tovább megy az eredetnél. A mű kétségkívül alapot ad azokra a megfogalmazásokra, amelyeket az említett következtetés és a hozzá kapcsolódó megállapítás tartalmaz. De ilyen megfogalmazásokkal Nabert sehol sem él.

Minden bizonnyal azért nem, mert ő a „malum metaphysicum” kifejezés értelmét vizsgálódásai számára nem „*puszta eszmeként*”, tehát nem csupán egy feladat megjelöléseként rögzíti – mint mi próbáltuk tenni –, hanem olyan képzetként, amelyhez pontosan megadható tárgyi tartalmak is tartoznak. Az imént bemutatott gondolatmenet ezeket tételesen is számba veszi. A fősorolásban három csoport különböztethető meg. Első helyen a *végesség* áll a végtelennel szembeállítva. Ideérthető az is, amit a szöveg „*a teremtmény helyzetével járó passzivitásként*” ír le. A további két csoportba sorolható jelenségek a végesség sajátos kifejeződéseiként is fölfoghatók. Jelentőségük mégis indokolja, hogy a fősorolás külön említse őket. Második helyen tehát a véges lényeknek azt a sajátosságát vehetjük sorra, amelyet *sorsfüggőségnek* nevezhetnénk. A szöveg szó szerint „*külső szükségszerűségről*” beszél, amely a „*véletlen*”, a „*rendezetlenség*”, a „*szeszélyes kiszámíthatatlanság*” alakjában jelentkezik, s amellyel a szerves kapcsolatokra jellemző „*belső szükségszerűség*” áll szemben. Harmadik helyen végül *az emberi értelem határaitra* utaló jelenségeket tarthatjuk számon. A szöveg itt három alapvető jellegzetességre tér ki: először is arra, hogy gondolkodásunk nem lehet meg olyan tapasztalati elemek nélkül, amelyek fogalommá egészen soha nem oldhatók; továbbá arra, hogy gondolkodásunk mindig kénytelen külön eszközöket – módszereket, eljárásokat – igénybe venni ahhoz, hogy tárgyhöz végül eljusson; utolsóként pedig arra, hogy gondolkodásunk mozgását ellentétes értelmű elképzelések összeütközései és e konfliktusok föloldásának kísérletei szabják meg. (EM, 55. o.)

Az a kép, amely a „malum metaphysicum” kifejezés értelméről ebből a fősorolásból kirajzolódik, már azzal is híven tükrözi a hagyomány megközelítésmódját, hogy *ellentétpárokból* áll össze. A végességgel a végtelen áll szemben, a „*külső szükségszerűséggel*” a „*belső szükségszerűség*”. Az utolsónak említett vonásokkal ez a sor csak látszólag szakad meg. Ha a kanti hagyomány felől vesszük szemügyre őket, amelyhez Nabert mindvégig közel állt,<sup>31</sup> akkor kiderül, hogy a háttérben itt is szembeállítások húzódnak meg: a megismerés „*anyaga*” mint „*irracionális reziduum*” a fogalmi gondolkodás „*racionális formáival*” szemben; a „*diszkurzivitás*” mint az „*intuitivitás*” ellenpárja; az „*antinómiák*” jelensége mint az „*ellentmondásmentesség*” követelményének ellenszegülő jellegzetesség.

Ezek az ellentétpárok a malum metaphysicum hagyományos képzetét, amelyet a vizsgált fősorolás összetevő elemeire bont, a malum mint *privatio boni* elképzelésének félreismerhetetlen jegyeivel ruházzák föl. Tekintsük példaként az áttekintett jellemzők közül a végességet. Ha ez valóban csak a végtelennel szembeállítva, tehát nem önmagában, hanem csupán fogalmi ellenpárjából kiindulva ragadható meg, akkor aligha

határozható meg más módon, mint hiányos, fogyatékos, korlátozott végtelenként. Így azonban a véges és végtelen közti igazi különbség, a kettő gyökeres *mássága* homályban marad. Ez a megközelítésmód, amely a rossz metafizikai felfogásának elmaradhatatlan velejárója, leginkább a középkor festőinek eljárásához hasonlítható; akik a gyermeket kicsinyített felnőttként ábrázolták.

Megérthetjük mindebből, milyen súlyos ok tartja vissza Nabert-t attól, hogy az igazolhatatlant új fogalomnak tekintse arra, amit a hagyomány a „malum metaphysicum” elnevezéssel inkább megjelölt, mintsem kifejezett. Ugy találja ugyanis, hogy ebből a szóhasználatból a *malum* mint *privatio boni* elképzelésének nyomai kitörölhetetlenek.

Mégsem ez az egyetlen következtetés, amely az elemzett fősorolásból az igazolhatatlan elmélete alapján levonható. Más belátásra juthatunk, ha súlyának megfelelően értékeljük azt a tényt, hogy az igazolhatatlan fölismerése és a rosszban rejlő ellentmondás gondolata Nabert tanulmányában „a normákon innen” értelmeződő elvként, „infra-oppozicionális princípiumként” bukkan elő. Ez a tény ugyanis eleve szakítást jelez a fogalmi ellenpárok logikájával. Nem helyezi-e tehát az igazolhatatlan elmélete a *malum metaphysicum* eszméjéhez hagyományosan hozzátartozó tárgyi tartalmakat is új megvilágításba? S nem vonhatjuk-e le így végül is azt a következtetést, hogy a rosszban rejlő ellentmondás gondolata a végességre általában, valamint a véges lények sorsfüggetlenségének és az emberi értelem határokhoz kötöttségének jelenségére különösen is új fogalmat ígér?

Semmi sem biztat egyértelműbben e következtetés levonására, mint az a mód, ahogyan az igazolhatatlan elmélete a végesség tényével számot vet.

Azokra a kötelékekre, amelyeket végesség és bűnösség között a metafizikai hagyomány létsített, Nabert a legteljesebb bizalmatlansággal tekint. E bizalmatlanság okai felől sem hagy kétséget: nemcsak azt állapítja meg, hogy az a megközelítés, amely a végességet a végtelenből kiindulva igyekszik meghatározni, a *malum* mint *privatio boni* elképzelésének hatásáról árulkodik, hanem azt is fölismeri, hogy ez az eljárás a végest a végtelentől elhatároló hiány, korlátozottság avagy fogyatékoság értelmezésében ismét csak a fogalmi ellenpárok logikáját követi, s ennek megfelelően a *privatio boni*t egyszersmind *participatio entis*nek, a lét adottként föltételezett teljességéből való „részesedésnek” tekinti. Így azonban a rossz legfeljebb részleges és átmeneti zavarok forrása lehet az átfogó világrend egészén belül: radikalitása elvész.<sup>32</sup>

Ezt a következményt – és a hozzá vezető tételeket – egy olyan elméletnek, amely az igazolhatatlan gondolatára épül, szükségképpen el kell utasítania. Ez azonban nem jelenti azt, hogy végesség és bűnösség között Nabert ne látna maga is szoros kapcsolatot. A rosszról szóló tanulmány nem kevesebbet állít, mint hogy az „eredendő rossz” a „végességben” rejlik. (EM, 120. o.) Csakhogy másfajta végességről van itt szó, mint amilyen a metafizikai hagyományban helyet kaphatott.

Igaz, a különbség látszólag elhanyagolhatóan csekély. Nabert azt a végességet tartja szem előtt, amely kinek-kinek a számára a tudatok „eredendő szétszakadásának” tényével adott. (EM, 82. o.; 83. o.; 111–133. o.) Ha meggondoljuk, milyen erős szálakkal kötődik ez a gondolat ahhoz a hagyományhoz, amely Plótinostól indul ki, s amelynek utóhatásával még Hegelnél és Schellingnél is találkozhatunk, akkor föltámadhat bennünk a kétely: vajon nem tér-e vissza az igazolhatatlan elmélete végül a rossz metafizikai megközelítéséhez? Ez a kétely csak még inkább megerősödik, ha azt halljuk, hogy „a rosszal kapcsolatos összes kérdés középpontjában” egy és sok rejtélyes viszonyát

fedezhetjük föl. Hiszen mi más ez, mint nyílt kapcsolódás a platonikus hagyományhoz? (EM, 173. o.)<sup>33</sup>

Nem mellékes körülmény azonban, hogy a tudatok eredendő szétszakadásának gondolatától Nabert minden *ontológiai* értelmezhetőséget elvitat. (EM, 120–124. o.) Ez az állásfoglalás fontos következménnyel jár: az igazolhatatlan elmélete így arra a hagyományra, amelyhez kapcsolódik, egyszersmind kritikai távolságtartással tekintet. Ennek jele, hogy azokban az elvekben, amelyek ezen a vonulaton belül – a plótinosi egytől a spinozai szubsztancián át a hegeli és schellingi abszolútumig – kimunkálódtak, a rosszról szóló tanulmány, sőt már az EGY ETIKA ALAPELEMEI című munka is olyan fogalomalkotás termékeit látja, amely a tudatok egységének *követelményét* a lét eredendő teljességének vélt *tényével* cseréli föl. (L. különösen EM, 174. o., valamint EE, 179. sk. o.) Mondhatjuk tehát, hogy Nabert a metafizikai hagyomány mélyéről – Lévinashoz hasonlóan – rejtett tartalékokat hoz felszínre. Semmi esetre sem mondhatjuk azonban, hogy a metafizikai hagyomány jellegzetes megközelítésmódját magára nézve kötelezőnek ismerné el.

Ezért csak következetességet láthatunk abban, ha az igazolhatatlan elmélete a végesség ontológiai értelmezését a leghatározottabban elveti. Kérdéses, mennyi joggal, de Nabert ebben az elutasításban odáig megy, hogy a létfeledés heideggeri gondolatával sem tesz kivételt.<sup>34</sup> Hogy miért, azt legvilágosabban hátrahagyott följegyzéseiben adja tudunkra: mint itt fogalmaz, egyetlen olyan felfogást sem tekint elfogadhatónak, amely a végességnek „a rosszal szemben valamiféle kezdeti és eredendő semlegességet” tulajdonít. (DD, 50. o.)

Ez a megnyilatkozás végesség és bűnösség kapcsolatában *fordulatot* jelez. Abban a meggyőződésben, hogy a kettő összetartozik, az igazolhatatlan elmélete osztozik a metafizikai hagyománnyal, az összetartozás mikéntjéről azonban merőben más elképzelést alakít ki. A metafizikai hagyomány fő törekvése arra irányult, hogy a bűnösséget *visszavezesse* a végességre. Az igazolhatatlan elmélete azáltal, hogy a végességtől elvitatja a rosszal szembeni semlegességet, e törekvés alól úgyszólván kihúzza a talajt.

Nabert már a rosszról szóló tanulmányban egyértelműen arra az álláspontra helyezkedik, hogy a végesség csupán a bűnjelenségen keresztül válik hozzáférhetővé. Ez a fordulat fejeződik ki abban az új megközelítésben, amelyet az igazolhatatlan elmélete a végesség ontológiai értelmezésének helyébe állít. A tudatok eredendő szétszakadásának tényéhez a rosszról szóló tanulmány a legkevésbé sem a kezdeti létegyiség meghasadásának számos változatban ismeretes föltevése révén próbál utat találni. Ezzel a spekulatív eljárással szakítva Nabert a szétválasztás tényleges aktusainak elemzésébe kezd, amelyek, mint írja, az említett tényt nem egyszerűen fenntartják és megerősítik, hanem bizonyos értelemben egyenesen *megteremtik* (EM, 124. o.) – nyilvánvalóan azáltal, hogy érvényre juttatják, működésbe hozzák, hatáshoz segítik. Hasonló elképzelés fogalmazódik meg abban a kijelentésben is, hogy „a cselekvés szubjektumában rejlő gyökeres rossz a tudatok olyan eredendő szétválásával áll összeköttetésben, amelyet az én éppannyira magára vesz, mint amennyire elszenved”. (EM, 91. o.) Innen pedig már csak egy lépés az a következtetés, hogy a végesség igazi forrásaként fölismert „eredendő szakadásért” avagy „elkülönülésért” – amelyet, mint a szöveg a szétválasztás tényleges aktusaira utalva állítja, „nem szűnünk meg mind teljesebbé tenni” – „felelnünk kell, még ha nem ugyanazon a módon is, ahogyan egyediként kezelt cselekedeteinkért felelünk”. (EM, 83. o.)

Mint ez a következtetés mutatja, az a megközelítés, amellyel Nabert a végesség ontológiai értelmezését fölvaltja, a felelősség nézőpontját tükrözi. Ezért leginkább az „eti-

kai” jelző illik rá. De ehhez a megjelöléshez éppúgy megszorítás kívánkozik, akárcsak Lévinas esetében. Itt is olyan felelősségről esik ugyanis szó, amely a szabadság hatókörén túlterjed, s így az etikai világlátás határán mindenképp túllép.

Ez az új megközelítés teszi lehetővé Nabert számára, hogy – a metafizikai hagyománytól elszakadva is – osztónzéseket merítsen abból a módból, hogyan platonizmus és német idealizmus az „egyről” szólni tudott. Az a fordulat, amelyet az igazolhatatlan elmélete végesség és bűnösség kapcsolatában teremtett, azáltal nyeri el teljes jelentőségét, hogy a rosszból kiinduló elemzés – a szokásos eljárással ellentétes irányt követve – megkísérelheti magában a végességben föltárni azt, ami a végességen túlmutat. Így Nabert a tudatok egységének követelményéről anélkül ejtethet szót, hogy el kellene köteleznie magát a lét eredendő teljességének föltevése mellett. A végesség értelmezésében hozott változtatásoknak ezt a végső következményét mondja ki a rosszról szóló tanulmány, amikor egy helyütt kijelenti: „*az egy követelménye nem ragadható meg másként [...], mint a látszat szerint önmagát tagadva, olyan ellentmondás révén, amelynek értelme megfejtésre vár*”. (EM, 130. o.)

A szöveggörnyezet minden kétséget kizáróan mutatja, hogy ezzel véges és végtelen hagyományos szembeállításának helyébe olyan tárgyalásmód lép, amely a rosszban rejlő ellentmondás gondolata köré épül. Így megerősödve érezhetjük magunkat abban a meggyőződésünkben, hogy az igazolhatatlan elmélete a *malum metaphysicum* eszméjének tárgyi tartalmaira is új fogalmat kínál. Olyan kísérletnek vagyunk Nabert-nél tanúi, amely a véges lények sorsfüggőségének és – ezzel összefüggésben – az emberi értelem határokhoz kötöttségének tényét ugyancsak a rosszban rejlő ellentmondás fölismérésére támaszkodva igyekszik új módon értelmezni.

Ehhez a próbálkozáshoz azok az elemzések, amelyeket a rosszról szóló tanulmány az említett fölismerésnek szentel, részleteikben is nélkülözhetetlen tanulságokkal szolgálnak. Az igazolhatatlan elmélete a rosszban rejlő ellentmondás gondolatát, mint már szóba került, korántsem a *malum* mint *privatio boni* elképzelésének pusztá ellenpárjaként kezeli, hanem a kettő közötti különbségről, másságról is kellő körültekintéssel tud számot adni. Ezzel függ össze, hogy Nabert a rossz általános fogalmához olyan megfontolások révén jut el, amelyek mindvégig megőrzik tárgyközelségüket. Az igazolhatatlan jelenségének mélyén, mint láttuk, a rosszról szóló tanulmány olyan „leküzdhetetlen ellentmondást” vél fölfedezni, amely az én lététől elválaszthatatlan. A büntapasztalat vizsgálata azután, amelyre a mű ezt követően rátér, olyan újabb ellentmondásra derít fényt, amelyen keresztül, mint ugyancsak szó esett róla, a tudatok egységének követelménye nehezen vállalható ontológiai elkötelezettségek nélkül is értelmezhetőnek bizonyul. Mi sem lenne egyszerűbb ezek után, mint a kétféle ellentmondást azonosnak nyilvánítani, a bűnjelenséget és az igazolhatatlan más formáit általa mintegy közös nevezőre hozni, s így a *malum metaphysicum* eszméjén belül a *malum* mint *privatio boni* elképzelését a rosszban rejlő ellentmondás gondolatával úgyszólván behelyettesíteni. Nabert azonban nem enged e tárgyilag kevésbé megalapozott eljárás csábításának. A bűnjelenségben föllépő ellentmondást az én létébe „beleírt” ellentmondásra nem tekinti visszavezethetőnek. (EM, 89. o.) Így bűn és szenvedés között a rosszról szóló tanulmány nem kevésbé éles határvonalat húz, mint egykor a gyökeres rossz kanti elmélete s belőle kiindulóan az egész etikai világlátás. Hogy a két jelenség – minden különbözősége, sőt különműsége ellenére – a rossz általános fogalmában egyesíthető, amellet Nabert az igazolhatatlan fölismérésére alapozott okfejtéssel külön érvel.

Abból indul ki, hogy nem nevezhetünk minden szenvedést igazolhatatlannak. (EM, 23. sk. o.) E minősítésre csak akkor van kellő okunk, ha a szenvedés jelentés nélkülinek és értelmezhetetlennek, úgyszólván „fölfoghatatlannak” bizonyul, ha tehát sajátos fajta esetlegesség jeleit mutatja. Ez a meggondolás áll a háttérben annak a kijelentésnek, hogy semmi sem igazolhatatlanabb, mint a mások szabad döntésének következtében elszenvedett rossz. (EM, 147. o.) Ilyenkor ugyanis a szenvedésre mintegy átháramlik az akart cselekedetekre jellemző „megszüntethetetlen esetlegesség”. (EM, 146. o.) Nabert azonban e megállapításnál még egy lépéssel tovább megy: az igazolhatatlant a szabadság tetteitől minden esetben elválaszthatatlannak nyilvánítja. „*Nem állhatunk ellen a gondolatnak*” – írja – , hogy végső soron nincs a bajok között olyan, amely „*ne tartana fenn közvetlen vagy közvetett, közeli vagy távoli kapcsolatot az emberi akarral.*” (EM, 148. o.) S ami ugyancsak nem hagyható figyelmen kívül: soha nem határozható meg egyértelműen, hogy milyen mértékű a szabad döntés szerepe az egyes bajok létrejöttében. (EM, 149. sk. o.)

A rossz általános fogalmának kidolgozásához azonban mindez még nem elég. Ez a feladat nemcsak annak belátását igényli, hogy igazolhatatlannak a szenvedést nem is nevezhetnénk, ha létrejöttében az emberi akarat, mások szabad döntése nem játszana közre, hanem annak kimutatását is megkívánja, hogy a bűn ugyancsak az igazolhatatlan körébe sorolható. Ehhez nyújt támpontot Nabert számára az a már többször említett gondolat, hogy a bűn nem törvényszegés, nem elmaradás tehát egy követelmény mögött, s ezért nem is pusztán priváció, hanem valódi mivolta szerint kontradikció: olyan ellentmondás, amelybe a cselekvő tette folytán önmagával keveredik. (L. különösen EM, 126. o.) Így ugyanis az elkövetett rossz, bár élettervek szövődékéből emelkedik ki, végül is „fölfoghatatlan” esetlegességnek bizonyul: vélt jelentése, nyilvánvalónak hitt értelme e nézőpontból szertefoszlik. Ezt mutatja meg Nabert „*a gonosztevő drámájáról*” szólva: ezért is jellemezhető elemzése szerint az a tapasztalat, amelyben a *méchant* önmagára ismer, a *döbbenet* érzésével. (EM, 97. sk. o.) Ezek a megjegyzések sejtetik, milyen termékeny s mindeddig mégis milyen kevésbé kiaknázott meglátásokat tartogat a közelebbi elemzés számára a TANULMÁNY A ROSSZRÓL című munka. Olyannyira, hogy nem túlzás így fogalmazni: alapjában véve a rosszról szóló vizsgálódások ma akkor sem tűznének maguk elé indokolatlanul szűkre szabott célt, ha nem törekednének többre, mint hogy Nabert kutatásainak még feladatként előttünk álló elsajátítását a maguk részéről – új úton megindulva – előmozdítsák.

Ebben a kijelentésben azonban a gondolatjelek közé zárt kitételekre nem kisebb hangsúly esik, mint a fő állításra. Ha az igazolhatatlan elméletének legmélyebb meglátásait valóban nem pusztán számba venni, hanem elsajátítani igyekszünk, gyökeresen új útra kell rátalálnunk. Az az értelmezés ugyanis, amelyben a rosszról szóló tanulmány ezeket a meglátásokat elének tárja, olyan előfeltevésekre támaszkodik, amelyeket nehéz volna osztanunk. Ha élhetünk itt azzal a némiképp nyers kifejezéssel, amelyet Croce Hegelre alkalmazott, akkor azt kell mondanunk, hogy Nabert esetében is elkerülhetetlen a megkülönböztetés aközött, ami élő benne, s ami halott.

Nabert saját álláspontját a francia filozófiának ahhoz a Maine de Biran, Lachelier, Lagneau és Brunschvicg nevével megjelölhető áramlatához érzi közel, amelynek fő jellegzetességére az „*analyse réflexive*” kifejezéssel szokás utalni.<sup>35</sup> A tudataktusoknak az az elemzése, amelyre ez az irányzat vállalkozik, a „*gondolkodom, tehát vagyok*” Descartes által középpontba állított tételének feltétlen bizonyosságából indul ki. Etikai alapvetésében maga Nabert is így jár el. Eredetileg azt az elgondolást is a *cogito* értel-

mezéséből bontja ki, amellyel később, az igazolhatatlan elméletének kidolgozása során, a rosszban rejlő ellentmondás jelenségére magyarázatot próbál majd találni.

De hogy ezt az elgondolást ne hogy eleve félreértsük, tudnunk kell, hogy a karteziánizmusnak az a válfaja, amelyet az EGY ETIKA ALAPELEMEI című munka magáénak vall, szokványosnak a legkevésbé sem mondható. Azzal az antropológiai beállítottságú gondolkodásmóddal, amely Descartes kezdeményezése nyomán az újkori filozófiában végül is uralkodó szerepre jutott, Nabert a maga módján éppúgy szakít, mint a *Kehre* utáni írások Heideggere. Bár a „*gondolkodom, tehát vagyok*” tételét alapvető bizonyosságnak tekinti, a hagyományos értelmezéssel szembehelyezkedve a legkevésbé sem a szubjektum korlátlan autonómiájának kifejeződését látja benne. Mint már szóba került, a maga részéről abból indul ki, hogy a szabadság tudatához a bűn, a kudarc, a magány nagy „*negatív tapasztalatain*” keresztül vezet az út. Ebből pedig joggal vonja le azt a következtetést, hogy az énnel abban a pillanatban, mihelyt valódi ontudatra ébred, máris szembe kell néznie szabadságának eleve készen talált és soha egészen le nem küzdhető korlátaival. A mű elemzése szerint ez nem jelenti azt, hogy a személyes létnek az az igenlése, az az *ónaffirmáció*, amelyet a „*vagyok*” kétségbevonhatatlan bizonyossága kinek-kinek a számára kifejezhet, ne volna a negativitás kiinduló tapasztalatai ellenére is elérhető. Ezért véli úgy Nabert, hogy a *cogito* gondolatát továbbra is érvényesnek tekintheti. A tétel értelmét azonban nem a szubjektum önmaga fölötti maradéktalan uralmának, az én hiánytalanul teljes önrendelkezésének kinyilvánításában jelöli meg. Ellenkezőleg, abban az önigenlésben, amely az én szabadságának határait jelző „*negatív tapasztalatokon*” keresztül, rajtuk mintegy áttörve jelentkezik, egy olyan „*eredendő affirmáció*” hatását fedezi föl, amely létunktől – mint Spinoza világosan fölismerte – elválaszthatatlan ugyan, amelynek *kezdeményezői* azonban *nem mi magunk vagyunk*. (EE, 59. o.)

De bármilyen nagy horderejű átalakulást idéz is elő az eredendő affirmációnak ez a gondolata azon az elméleti örökségen belül, amelyet Nabert a karteziánus hagyománytól átvett, a reflexív tudatelemzés módszere olyan további föltevéseket hoz magával, amelyek a legkevésbé sem maguktól értetődők. Így az EGY ETIKA ALAPELEMEI című munka a *cogito*-elemzéshez kapcsolódva – Fichtére emlékeztető módon – bevezeti „*tiszta*” és „*empirikus*” én megkülönböztetését. Ez a lépés nyilvánvalóan fölöttébb kérdésesnek tekinthető. Az igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy a „*tiszta én*” és „*empirikus én*” kifejezéseket a rosszról szóló tanulmány úgy említi, mint pusztán metaforákat. (EM, 58. o.) Súlyosabb elkötelezettséget von maga után az a kísérlet, amelyben az etikai alapvetés a tudatok egységének követelményét az eredendő affirmáció *személytelenségének* fölismerésével igyekszik alátámasztani. Ez a törekvés ugyanis azzal a további következménnyel jár, hogy Nabert az eredendő affirmációt végül is olyan *szellemi köteleket* teremtő erőként fogja föl, amely, mint kijelentü, „*a szubjektumok között minden elkülönülést eltöröl*”. (EE, 61. o.) Így alakul ki *szellem és világ* azon szembeállítás, amelyet a rosszról szóló tanulmány később szabadság és természet kanti ellentétpárjánál is átfogóbbnak tekint majd, s amelyben Nabert a rosszban rejlő ellentmondás megértésének legalapvetőbb feltételét véli fölfedezni. (EM, 151. o.)

Összefoglalólag azt kell tehát megállapítanunk, hogy a TANULMÁNY A ROSSZRÓL című mű nem mentes olyan meggyőződésektől, amelyeket ma kétségeseznek érzünk. Hogy tiszta és empirikus én megkülönböztetésétől vagy szellem és világ szembeállításától a jelenkori gondolkodás ennyire eltávolodott, abban nem csekély szerepet játszottak azok a fenomenológiai mozgalomhoz tartozó gondolkodók, akik ezen az irány-

zaton belül úgyszólván antikarteziánus fordulatot hajtottak végre, s ebből kiindulva azután az „*analyse réflexive*” módszerének előföltevéseit is megkérdőjelezték. Nabert-ről szólva főként két nevet kell megemlítenünk: Maurice Merleau-Pontyét és Paul Ricoeurét. Az ő meggondolásaikból a rosszról szóló vizsgálódások számára is nélkülözhetetlen tanulságok fakadnak, amelyeket nem lesz haszontalan áttekintésünk lezárásaképpen szemügyre vennünk.

Merleau-Ponty AZ ÉSZLELÉS FENOMENOLÓGIÁJA című munka nevezetes *cogito*-elemzésében – Pierre Lachière-Rey írásait példaként kiválasztva – az „*analyse réflexive*” irányzatának egy olyan ágát vonja bíráló alá, amely nem esik egészen egybe a Nabert által előnyben részesített hagyománnyal. A fölhozott érvek azonban annyira alapvetők, hogy általánosításuk nem okoz nehézséget. Azt bizonyítják, hogy szellem és világ azon szembeállítására, amelyhez a reflexív tudatelemzés módszerének követői a „*gondolkodom, tehát vagyok*” tételében vélnek támpontra lelni, ellentmond az emberi létezés azon alapsajátosságának, amelyet az egzisztenciális fenomenológia Heidegger nyomán *In-der-Welt-sein*ként avagy, mint a kifejezést Merleau-Ponty – magyarul szerencsésen visszaadható módosítással – franciára fordítja, *être au monde*-ként, azaz *világon-létként* emleget. Abból az okfejtésből, amelyet AZ ÉSZLELÉS FENOMENOLÓGIÁJA című könyv erre a belátásra támaszkodva élénk tár, fontos következtetést vonhatunk le: A reflexiót, ha nem kívánjuk magunkat a világon-lét feltételeitől elrugaszkodott értelmezésre ragadtatni, mindig *situációhoz kötötként* kell fölfognunk.<sup>36</sup>

Vitathatatlanul Ricoeur tette a legtöbbet azért, hogy Nabert kutatásainak feladatként előttünk álló elsajátítása megkezdődjék.<sup>37</sup> Saját törekvéseiben is sok szállal kapcsolódott Nabert meglátásaihoz. Elég erre két példát említenünk. A hatvanas évek nagy munkáiban Ricoeur – Nabert-re legtöbbször név szerint is utalva – újra meg újra fontolóra vette egy „*philosophie réflexive*” kimunkálásának lehetőségét.<sup>38</sup> Azzal a megkülönböztetéssel továbbá, amelyet etika és morálfilozófia között ismét csak a hatvanas évek írásaitól kezdve egészen 1990-ben közzétett legutóbbi könyvéig számos helyen megvont, az EGY ETIKA ALAPELEMEI című mű kezdeményezéseit igyekezett továbbvinni.<sup>39</sup> A reflexív tudatelemzés módszerére azonban ennek ellenére is kezdettől fogva fenntartásokkal tekintett. AKTUS ÉS JEL JEAN NABERT-NÉL című tanulmányában a részletes számvetésre is módot talál. Ebben a rövid írásban, amelyet eredetileg a *Les études philosophiques* című folyóirat teljes egészében Nabert emlékének szentelt számában tett közzé, az „*analyse réflexive*” eljárás módját a hermeneutikai fenomenológia nézőpontjából veszi szemügyre. Nabert életművéből olyan kezdettől fogva jelen lévő és mindvégig megmaradó gondolatkört sikerül kiemelnie, amely megkérdőjelezi a karteziánizmus egyik jellegzetes alapelvét, a tudat onmaga számára való maradéktalan átlátszóságának föltevését, s így túlmutat azon a megközelítésen, amelynek keretei között megfogalmazódik. Ricoeur ebből azt a következtetést vonja le, hogy Nabert belátásainak valódi örököse csak olyan elmélet lehet, amely a reflexiót nem belső intuíciónak, önszemléletnek tekinti, hanem *interpretációra* alapozza.<sup>40</sup>

Ez tehát az a két tanulság, amellyel a fenomenológia antikarteziánus fordulata szolgál. Olyan meggondolások ezek, amelyeket a rosszról szóló elmélkedés sem hagyhat figyelmen kívül. Csak e belátások birtokában remélhetjük, hogy Nabert kezdeményezéseiből a rossz általános fogalmának immár a részletekre is kiterjedő kimunkálásához, a *malum metaphysicum* eszméjének átfogó újraértelmezéséhez további ösztönzéseket meríthetünk.

## Jegyzetek

\* Részlet A BŰN MINT SORSESEMÉNY című kézsülő munkából, amely az Atlantisz Kiadónál fog megjelenni.

1. Lásd G. W. Leibniz: LA THÉODICÉE. In: DIE PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN, hrsg. von C. J. Gebhardt, Berlin, 1875–1890, VI. kötet, 242. o. (209. §); valamint a mű rövid latin nyelvű összefoglalásának 29–32. §-át, VI. kötet, 508. o.

2. Vö. P. Ricoeur: LE MAL. UN DÉFI À LA PHILOSOPHIE ET À LA THÉOLOGIE. Labor et Fides, Genève, 1986. 28. o.

3. M. Heidegger: SCHELLING: VOM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (1809), GESAMTAUSGABE. 42. kötet, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. 169. o.

4. Lásd M. Heidegger: SEIN UND ZEIT. M. Niemeyer, Tübingen, <sup>5</sup>1979 (<sup>1</sup>1927). 285 sk. o.; 437. o.; 25. o. – Magyarul: LÉT ÉS IDŐ. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 1989. 480 sk. o.; 689. o.; 118. o.

5. L. uo. 286. o.; a destrukció fogalmáról: 22 sk. o. – Magyarul: 480. o.; 115. o.

6. Lásd M. Heidegger: WAS IST METAPHYSIK? In: WEGMARKEN. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967. 1–19. o.; különösen 5–6. o.; 12. o.; 13–14. o.

7. M. Heidegger: DIE ZEIT DES WELTBILDES HOLZWEGE. V. Klostermann, Frankfurt am Main, <sup>6</sup>1980 (<sup>1</sup>1950). 110 o. – L. még W. Schulz: ÜBER DEN PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN ORT MARTIN HEIDEGGERS. In: O. Pöggeler (hrsg.): HEIDEGGER PERSPEKTIVEN ZUR DEUTUNG SEINES WERKES. Athenäum, Königstein, 1984. 110–114. o.

8. M. Heidegger: BRIEF ÜBER DEN „HUMANISMUS“ WEGMARKEN. I. k., 191. o.: „Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne.”

9. Uo. 189. o.

10. Hasonlóképpen ír már Schelling is arról, hogy „*ahol nincs harc, nincs élet*”. Lásd F. W. J. Schelling: ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT. Reclam, Stuttgart, 1977 (a továbbiakban: WF). 120. o.

11. Vö. WF, 90. o.

12. Lásd M. Heidegger: SCHELLING: VOM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (1809). I. k. 176 sk. o.

13. M. Heidegger: BRIEF ÜBER DEN „HUMANISMUS“. WEGMARKEN. I. k. 188. o.

14. A Heidegger-kutatás a *Kehre* utáni periódusban a „léttörténeti” vizsgálódások mellett számon tart olyan írásokat, előadásokat, néha csak egyes fejtegetéseket, amelyek – kiváltképp a legutolsó időszakban – a metafizikai eredetű *Seinsdenkenen* túljutó, új gondolkodás kialakítására irányulnak. L. erről O. Pöggeler: DER DENKWEG MARTIN HEIDEGGERS. Neske, Pfullingen, <sup>2</sup>1983 (<sup>1</sup>1963), IX. fejezet: DIE BEFREIUNG ZUM EIGENEN. 236–267. o. – Vö. Fehér M. István: MARTIN HEIDEGGER. Kossuth, Budapest, 1984. 157. o.

15. L. például M. Heidegger: HOLZWEGE. I. k. 323. o. és 331–333. o.: „*Ansichhalten*”, „*Selbstentzug*”, „*Selbstverweigerung*” des *Seins*.

16. E. Lévinas: ÉTHIQUE ET INFINI. DILOGUES AVEC PHILIPPE NEMO. Fayard, Paris, 1982.

17. Ph. Nemo: JOB ET L'EXCÈS DU MAL. Grasset, Paris, 1978 (a továbbiakban: JM), különösen 125–135. o.

18. E. Lévinas: TRANSCENDANCE ET MAL. In: DE DIEU QUI VIENT À L'IDÉE. Vrin, Paris, 1982 (a továbbiakban: TM). 197. o.; vö. 203. o. [Talán nem lesz fölösleges itt és a továbbiakban c tanulmány – sokak számára könnyebben hozzáférhető – angol fordításának oldalszámait szögletes zárójelben megadni: E. Lévinas: COLLECTED PHILOSOPHICAL PAPERS. Tr. by A. Lingis, M. Nijhoff, Dordrecht–Boston–Lancaster, 1987. 179 sk. o.; vö. 183. o.]

19. E helyütt elég megemlítenünk, hogy a *différenciának* az a gondolata, amely itt logikai elvvé letisztulva jelentkezik, eredetileg az *időfenomenológia* közegében bontakozik ki. Ebben a közegben – mint Rudolf Bernet, a leuveni Husserl-archívum kutatója megmutatja – a gondolat kialakulása és további útja Maurice Merleau-Ponty késői filozófiájától Lévinason keresztül Jacques Derrida korai írásaiig világosan nyomon követhető. (Lásd R. Bernet: EINLEITUNG ZU E. HUSSERL: TEXTE ZUR PHANOMENOLOGIE DES INNEREN ZEITBEWUSSTSEINS. Meiner, Hamburg, 1985. LXII–LXVII. o.) A következő felsorolás címszavakban jelzi e történet főbb állomásait: M. Merleau-Ponty: LE VISIBLE ET L'INVISIBLE. Gallimard, Paris, 1964. 248. o.: „*discontinu*”; 249.

o.: „différence”, „transcendance”; E. Lévinas: INTENTIONALITÉ ET SENSATION. In: EN DÉCOUVRANT L'EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER. Vrin, Paris, 1974. 153 sk. o.: „écart”; uő.: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE. M. Nijhoff, La Haye, 1974. 11. o.: „la différence de l'identique”, „diachronie transcendante”, „passé pré-originel et anarchique”; J. Derrida: LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE. P. U. F., Paris, 1967. 5. fejezet: LE SIGNE ET LE CLIN D'OEIL: „différance”, „trace”; uő.: LA DIFFÉRENCE, MARGES DE LA PHILOSOPHIE. Minuit, Paris, 1972. 22. o.: „un passé qui n'a jamais été présent”, l. még R. Bernet: DIE UNGEGENWÄRTIGE GEGENWART, PHANOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN. 14. kötet. hrsg. von E. W. Orth, K. Alber, München–Freiburg, 1984. 53. o.: „differentiell iterative Erscheinung des Flusses”.

20. A teodícea reflexének talán legkorábbi megnyilatkozását fedezhetjük föl Plátón THEAÉTOSZ-ának egyik nevezetes helyén, amely – legalábbis Cornford értelmezése szerint – az ALLAM egészét hivatott mintegy föl-idézni. A gondolatmenet abból indul ki, hogy jó és rossz ellentétességéből a kettő szükségszerű összelatározása következik. Szókratész szó szerint ezt mondja: „[...] a gonosz-ságnak sem kipusztulnia nem lehet, Theodórosz – hiszen a jónak kell, hogy valami ellentéte is legyen mindenkor –, sem az istenekhez átköltöznie; hanem kényszerű végtelből” – pontosabban: szükségszerűen, *ex anankész* – „itt kóborol a halandó természet s e földi helyek körül”. E kiinduló tézis azután csakhamar elvezet ahhoz a gondolathoz, amelyet Plátón az ALLAM-ban korábban már részletesen kifejtett: „isten soha, semmiképp sem igazságtalan, hanem a lehető legigazságosabb”. (L. Plátón: THEAÉTOSZ. 176 a–b; Kárpáty Csilla fordítása. Vö. F. M. Cornford: PLATO'S THEORY OF KNOWLEDGE. THE „THEAETETUS” AND THE „SOPHIST” OF PLATO. Translated with a Running Commentary, Routledge and Kegan Paul, London, 1934. 89. o.)

21. E. Lévinas: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE. I. k. (L. a 19. jegyzet) 23. o.

22. Lásd S. Strasser: LÉVINAS. In: H. Spiegelberg: THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT. M. Nijhoff, The Hague–Boston–London, 1982. 629 sk. o. – S. Strasser Lévinasról írt összefoglaló áttekintése német eredetiben is olvasható, in: B. Waldenfels: PHANOMENOLO-

GIE IN FRANKREICH. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 239. o. – S. Strasser egyébként átfogó monográfiát is írt Lévinasról JENSEITS VON SEIN UND ZEIT. EINE EINFÜHRUNG IN EMANUEL LÉVINAS' PHILOSOPHIE címmel (M. Nijhoff, Den Haag, 1978). Ebben a műben Lévinas késői korszakának kialakulását olyan fordulat eredményeként mutatja be, amely horderejében és tárgyi megalapozottságában a heideggeri *Kehre*hez hasonlítható. (L. különösen 223. o.)

23. P. Ricoeur: FINITUDE ET CULPABILITÉ. Aubier, Paris, <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1960). 14. o.

24. J. Nabert: ÉLÉMENTS POUR UNE ÉTHIQUE. P. U. F., Paris, 1943 (a továbbiakban: EE), I–IV. fejezet, 3–69. o., különösen 4. o. és 51. sk. o.

25. Vö. J. Nabert: ESSAI SUR LE MAL. Aubier, Paris, <sup>2</sup>1970 (<sup>1</sup>1955) (a továbbiakban EM). 106. o.: „liberté coupable”.

26. Nabert továbbra is használja ugyan a „néгатif absolu” kifejezést (EM, 61. o.), de ezt elhatárolja a tulajdonképpeni értelemben vett rossztól, mert abból, amit jelöl, hiányzik „az akarat cinrossága”.

27. Megjegyzendő, hogy Nabert a rosszról szóló tanulmányban különbséget tesz *faute* (vétség), *péché* (bűn), valamint *culpabilité* (bűnösség) között. Ezeket a kifejezéseket azonban nem abban a hagyományos szóhasználat-hoz közelebb álló értelemben alkalmazza, mint például – FINITUDE ET CULPABILITÉ című, már idézett művében, „a rossz szimbolikáját” tárgyalva – Paul Ricoeur. Különösen óvakodnunk kell attól, hogy a *péché* szó jelentését Nabert-nél – a nyelvi szokásoknak engedve – úgy állítsuk szembe a *faute* fogalmával, ahogyan az angolban *sin* és *guilt*, a németben *Sünde* és *Schuld* állnak szemben egymással. A rosszról szóló tanulmány ugyanis – ellentétben Ricoeur munkájával – a *péché* terminussal nem az Isten előtti vétek szakrális bűnfogalmát jelöli meg, hanem azt a többletet próbálja kifejezni, amely a bűnt a pusztá törvényszegésként értelmezett vétségtől (*faute*) elhatárolja. Ennek megfelelően Nabert-nél a *culpabilité* kifejezés – a Ricoeur által alkalmazott szokásosabb szóhasználatától megint csak eltérően – nem a morális bűnfogalomra utal (ezt a szerepet a *faute* szó tölti be), hanem arra a szabad-ságtól elválaszthatatlannak tekintett bűnös-

szégre, amelyre épp a morális bűnértelmezés antinómiája révén derül fény.

28. Ennek tisztázását ígéri a rosszról szóló tanulmány következő kijelentése: „Minden ellentét részesedik ebből az ellentmondásból [...]” (EM, 59. o.) Megemlítendő, hogy Nabert etikai alapvetésében ennek a gondolatnak gazdag előzményei vannak. (EE, különösen 59. o.) A korábbi mű azonban, mint a munka második kiadásához írt előszavában Ricoeur is kiemeli (l. EE, Aubier, Paris, 1962. 15. o.), a rossz metafizikai eredetű fogalmát sem a bűnre, sem pedig a kudarcra és a magányra nem alkalmazza. Így az etikai alapvetésből a rosszban rejlő ellentmondás fogalma még hiányzik.

29. F. W. J. Schelling: WF, 109. o.

30. P. Ricoeur: LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS. Seuil, Paris, 1969. 309. o.

31. Nabert nem tekintette magát Kant közvetlen követőjének. Maine de Biran örökségét kívánta továbbvinni, s ez azt követelte, hogy bizonyos pontokon eltávolodjék a kritizizmusból kinövő hagyományoktól. De Kant nagy ismerője volt, és önálló kérdésfeltevéseivel is mélyen kapcsolódott Kanthoz. L'EXPÉRIENCE INTERNE CHEZ KANT című korai tanulmánya (Revue de Métaphysique et de Morale, 31 [1924], 2. szám, 205–268. o.) a Kant-értelmezés legkitűnőbb példái között említhető, és a rosszról szóló értekezést Olivier Reboul Kantról írt kiváló munkájában nem alaptalanul nevezi a gyökeres rosszról kifejtett gondolatok „csodálatos kommentárjának”. (Lásd O. Reboul: KANT ET LE PROBLÈME DU MAL. Montréal, 1971. 264. o.)

32. Lásd EM, 71. o.: „Végesség és priváció együtt járnak [...]”; valamint J. Nabert: DÉSIR DE DIEU Aubier, Paris, 1966 (a továbbiakban: DD). 54. o. Itt Nabert kifejti, hogy a végesség – a hagyományos felfogás szerint – nem más, mint privation d'être, léthiány, majd hozzáteszi: „[...] ez a léthiány mindig együtt jár azzal az elképzeléssel, hogy ez egyszerűs mind részesedést hordoz a létből, s így azzal az elképzeléssel is, hogy a rossz nem gyökeres.”

33. Megjegyzendő mindamellett, hogy a nem csupán Nabert, hanem Lévinas által is előnyben részesített platonikus hagyomány helye a metafizika történetén belül erősen vitatott. Heidegger a metafizikát, amelynek fő jellemzőjeként az „ontoteológiai szerkezetet” tartja

számom, egyes helyeken – Nietzsche nyomán – egyszerűen azonosítja a platonizmussal. (Lásd M. Heidegger: ZUR SACHE DES DENKENS. M. Niemeyer, Tübingen, <sup>3</sup>1988 [<sup>1</sup>1969]. 63. o.) Werner Beierwaltes viszont, aki ma Plótinosz, Proklosz és az őket követő középkori szerzők egyik legtekintélyesebb kutatójának számít, a platonikus hagyományt megkísérli teljes egészében kivonni az „ontoteológia” heideggeri vádjá alól. (Lásd W. Beierwaltes: IDENTITÄT UND DIFFERENZ. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. Különösen 131–143. o.)

34. Heidegger: „a legvégesebb a végességben” a létmegértés; a létmegértésre azonban – és vele együtt a létre is – feledés borul. Lásd M. Heidegger: KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK V. Klostermann, Frankfurt am Main, <sup>4</sup>1973 (<sup>1</sup>1929). 226. o.: „Die Endlichkeit des Daseins – das Seinsverständnis – liegt in der Vergessenheit.” Nabert vitatja, hogy a végesség a létfeledés lenne. Lásd EM, 151–153. o.

35. L. erről J. Nabert: LES PHILOSOPHIES DE LA RÉFLEXION. In: ENCYCLOPÉDIE FRANÇAISE. XIX. kötet, 19. 04–14 – 19. 06–3. – Ludovic Robberechts, aki egyébként Husserlről is írt monográfiát, kétkötetes művet tett közzé erről a hagyományról ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE RÉFLEXIVE címen (Presses Universitaires de Namur, Namur, 1971., 1974. I. kötet: DE BIRAN À BRUNSCHVICG. II. kötet: JEAN NABERT ET APRÈS). – Paul Naulin, aki két alapvető munkát írt Nabert-ről (egy átfogó földolgozást, valamint egy rövidebb áttekintést a hátrahagyott kéziratokról), arra a kérdésre is kitér, hogy milyen kapcsolat fűzi Nabert módszerét a reflexív tudatelemzés kantói és különösen fichtei változatához. Lásd P. Naulin: L'ITINÉRAIRE DE LA CONSCIENCE. ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE DE JEAN NABERT. Aubier, Paris, 1963. 61–80. o., különösen 61. o.; 73–74. o.; 78. o.; valamint uő.: LE PROBLÈME DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE JEAN NABERT (1881–1960). Association des Publications de la Faculté des Lettres de Clermont II, Clermont-Ferrand, 1980. 8–14. o. – Itt jegyzem meg, hogy a francia perszonalizmus egyik ismert alakja, Maurice Nédoncelle Jean Nabert-t egy előadásában a francia filozófiának ahhoz az egzisztencializmussal egy időben létrejövő, de vele sok tekintetben szemben álló csoportosu-

lásához sorolja, amely Louis Lavelle és René Le Senne vezetésével a PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT című könyvsorozat körül szerveződött. Ez a besorolás azonban filozófailag a kétség-telenül fennálló személyes kapcsolatok ellenére sem látszik tarthatónak. (Lásd M. Nédoncelle: TROIS APPROCHES D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT, EXPLORATIONS PERSONNALISTES. Aubier, Paris, 1970. 267–281. o. – A Lavelle-lel való ellentétet mutatja ki Paule Levert JEAN NABERT. UNE PHILOSOPHIE DE L'INTÉRIORITÉ PURE című tanulmányában, l. *Archives de Philosophie*, 1968. július–szeptember. 365 sk. o. Ebben az írásban található meg egyébként a mindmáig legrészletesebb életrajz Nabert-ről.)

36. Lásd M. Merleau-Ponty: PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION. Gallimard, Paris, 1945. 423–468. o., különösen 439. o.

37. Megemlíthető, hogy Ricoeur először írt Nabert etikai alapvetésének második kiadásához, valamint angol fordításához, nem csekély szerepe volt abban, hogy Nabert hátrahagyott kéziratái a Paule Levert által végül is DÉSIR DE DIEU címen kiadott kötetben napvilágot láthattak, s e kötetet ugyancsak ő látta el előszóval. Ricoeur eme szerepéről lásd még R. Franck: DEUX INTERPRÉTATIONS DE LA MÉTHODE DE JEAN NABERT. *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966). 417. o.

38. Lásd P. Ricoeur: FINITUDE ET CULPABILITÉ I. k. 479–488. o.; DE L'INTERPRÉTATION. ESSAI SUR FREUD. Seuil, Paris, 1965. Különösen I. könyv, 3. fejezet: MÉTHODE HERMÉNEU-

TIQUE ET PHILOSOPHIE RÉFLEXIVE 45–63. o., valamint III. könyv, 2. fejezet: RÉFLEXION: UNE ARCHÉOLOGIE DU SUJET 400–443. o.; továbbá HERMÉNEUTIQUE DES SYMBOLES ET RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE. In: LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS I. k. 283–329. o.

39. L. különösen P. Ricoeur: LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS. I. k. 224. o.: „A filozófia etika, de az etika nem pusztán morál.” Vö. uo. 331. o.; 335. o. Az utóbbi helyen Ricoeur név szerint is hivatkozik Nabert-re, aki az etikát – a morállal ellentétben – nem előíró (preskriptív), hanem leíró (deskriptív) jellegűként fogta föl, s azon „konkrét történet” vázának bemutatását várta el tőle, amelyet – mint írta – „minden én újrakezd, ám anélkül, hogy minden esetben be is fejezné”. (Lásd EE, 141 sk. o.) – Ricoeur mindmáig utolsó könyve SOI-MÊME COMME UN AUTRE címmel jelent meg a párizsi Seuil kiadónál; e mű hetedik és nyolcadik fejezete tárgyalja etika és morál megkülönböztetését.

40. Lásd P. Ricoeur: L'ACTE ET LE SIGNE SELON JEAN NABERT. *Les études philosophiques*, Nouvelle série, 17 (1962), 3. szám. 339–349. o. (Az írás megtalálható a LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS című gyűjteményes kötetben is, 211–221. o.) Vö. 349. o. (= 221. o.): „Más nyelvet használva, amely immár nem Nabert-é, amelynek használatára azonban Nabert életműve ösztönöz: minthogy a reflexió nem önmagunknak önmagunk általi szemlélete, ezért hermeneutikává válhat, s az a is kell válnia.”

### Rövidítések

(Előfordulásuk sorrendjében)

- WF F. W. J. Schelling: ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT Reclam, Stuttgart, 1977 (vö. 10. jegyzet).
- JM Ph. Nemo: JOB ET L'EXCÈS DU MAL. Grasset, Paris, 1978 (vö. 17. jegyzet).
- TM E. Lévinas: TRANSCENDANCE ET MAL. In: DE DIEU QUI VIENT À L'IDÉE Vrin, Paris, 1982 (vö. 18. jegyzet).
- EE J. Nabert: ÉLÉMENTS POUR UNE ÉTHIQUE. P. U. F., Paris, 1943 (vö. 24. jegyzet).
- EM J. Nabert: ESSAI SUR LE MAL. Aubier, Paris, <sup>2</sup>1970 (<sup>1</sup>1955) (vö. 25. jegyzet).
- DD J. Nabert: DÉSIR DE DIEU. Aubier, Paris, 1966 (vö. 32. jegyzet).