Sapientiana 12 (2019/1) 42–60.

Az ember a lét vonzásában és Isten hívásában

Költői tapasztalat filozófiai kifejtéssel teológiai horizontban

Gáspár Csaba László

Abstract
Poetry is an important source of human self-knowledge and a rich resource for philosophical inquiry. The first part of the article interprets the powerful symbolic thought of a short poem with the help of concepts, such as, consciousness, illumination, world, substance, existence, being. What comes to the fore is a defining feature of human existence one may term "non-object-orientedness", a relationship transcending the subject–object division. Could one draw a parallel between such existence and the biblical notion of human likeness to God? The second part of the article addresses this question.

Keywords: *consciousness, substance, human existence, likeness to God, Trinity, person.*
Kulcsszavak: *tudat, szubsztancia, egzisztencia, istenhasonlóság, Szentháromság, személy.*

Vonzások közt, de hívás nélkűl
elég lehet az égbolt talán,
de nem annak a nyomorúltnak,
ki lát és hall, vagy éppen megvakúlva
hideggel, hővel, méterekkel küszködik.

Mert hogyan is lehetnék élőbb
a teljes égboltnál, ha nem
a hidegért, a hőért, és a
megalázó méterekért.[1]

Gáspár Csaba László filozófus, teológus, a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi docense; cslgaspar@gmail.com

A filozófiai antropológia immár hosszú történelemre tekinthet vissza. Az ember mindig is gondolkodott önmagáról, de nem mindig a klasszikus filozófiai reflexió módján, hanem a vallás keretében vagy – kivált a nyugati kultúrában – a művészet közegében. Az itt olvasható gondolatok együttesen mozognak mindhárom területen. Szerzőjük úgy véli, akkor nyerhetünk teljesebb és szervesebb képet az emberről, ha a teológiai kijelentést átszűrjük a filozófiai reflexión, melyet ugyanakkor a teológia horizontjába állítunk, és mindkettőt megvilágítjuk a művészet tapasztalatával, így téve érzékletessé és szemléletessé az emberre irányuló összetett filozófiai-teológiai gondolkodás amúgy sokszor elvontnak tetsző állításait. – Kezdjük is a művészettel!

1. Vers és olvasója

A modern költészet nem *csak* költészet, a modern alanyi vers nem *csak* vers, hanem – mintegy átvéve a visszaszorulóban lévő filozófia szerepét – az emberi létezés kifejezése és kifejeződése, öneszmélése, olyan szellemi megnyilvánulás, amelyben az ember egyrészt kimond valamit, ami léte alapjában érinti, másrészt önmagát mondja ki, s ezzel önmagára ébred. A költemény tehát *cselekvés,* mégpedig az ember visszaható cselekvése. Nem világleírást ad, hanem az embert pozícionálja a világhoz, léthez való viszonyában. – Hogyan történik ez a *Pascal* címet viselő Pilinszky-versben? Hová helyezi az embert? Egyáltalán: mit tesz vele?

> A leghitványabb féreg kimúlása
> ugyanaz, mint a napfölkelte.[2]

A textus verbális szintjén két dolog, a féreg kimúlása és a napfölkelte közötti ekvivalenciát állítja, de nem ez az állítás a vers jelentése, hanem az, hogy e két egymástól roppant távolságra eső realitás *lényegében* azonos.

Az embert szíven üti ez az egyenértékűség, amely valójában minden érték kioltása. Mert a gondosan megválasztott két realitás – a féreg és a napfölkelte – a mikro és a makro, az éji és a nappali valóságot jeleníti meg, vagyis költői

[1] Pilinszky János: Vonzások közt, in Pilinszky János: *Összes versei,* Magvető, Budapest, 2016, 118.

[2] Pilinszky János: Pascal, in Pilinszky János: *Összes versei,* Magvető, Budapest, 2016, 154.

univerzumként a létteljességet. Ebben a létteljességben áll az ember, aki a két végpont közötti egyenlőséget mint vele szembeni néma és részvétlen közömbösséget éli meg, és fájdalmát az egyszerű kijelentő mondat hűvös szenvtelenségébe rejti. Ha a féreg kimúlása – a negatívum, a pusztulás képe – ugyanaz, mint a napfölkelte – a születés, a pozitivitás szimbóluma –, akkor az egyik jelentése azonos a másikéval: a pusztulásból élet, az életből pusztulás lesz, egymásból fakadnak és egymást szüntetik meg. Egymásból táplálkoznak, tehát egymást falják föl. Összeérve kioltják egymást. Amit az egyik mond, azt a másik tagadja, nincs győztes kijelentés, és valójában nem történik, nincs semmi. Ez megrendíti az embert, aki lénye legmélyén jelentésre, jelenlétre vágyik[3], de már nem is kiált, csak annyi ereje van, hogy tompán maga elé ejti a szavakat: „A leghitványabb féreg kimúlása / ugyanaz, mint a napfölkelte."[4]

A vers nem egy különös, meglepő tény leírása, hanem értékelő kijelentés. Értékazonosságot állapít meg két, egymástól igen távolinak tűnő esemény, egy biológiai történés és egy fizikai folyamat között. Az egyetlen állítás szikáran felhangzik, majd hirtelen elhallgat, csak csönd szivárog belőle. A vers megtette a magáét. Mint valami *koan,* egyetlen harangütésként megkondult, hogy visszhangot verjen az olvasóban. A folytatás őbenne van. Pontosabban ő a folytatás. Ez jellegzetes tulajdonsága a modern költészetnek: szinte munkára fogja az embert, neki kell kifejteni és befejezni a verset; nem helyezkedhet korábbi korok eposzt, elbeszélő költeményt vagy éppen tájleírást hallgató-olvasó emberének kényelmes pozíciójába. Varázsigeként működik; nem leír egy tényállást, hanem performatív aktust hajt végre: a kijelentés révén megcselekszik, illetve előidéz valamit. A Pilinszky-vers egyetlen kijelentésmozdulattal belelök egy bizonyos helyzetbe, amelyben a vers született. Nem igazít el, hanem csak beleránt abba

[3] „Nem a szív: a lét lett istentelen", mondja Illyés Gyula (Esti dal).

[4] A vers éppen nyitottsága folytán többféle értelmezést megenged; a dolgozatban olvasható változat csak az egyik lehetséges verzió. Nem csupán tőle eltérő, hanem egyenesen vele ellentétes értelmezés is lehetséges, mely szerint a vers éppenséggel az élet győzelme a halál fölött. A sorrend kétségtelenül támogatja ezt az értelmezést, hiszen a negatív képre következik a pozitív. Ekkor a napfölkelte jelentése már szimbolikus ereje folytán is felemeli és magába oldja a pusztulást. A vers teológiai megközelítése is erősíthetné ezt az értelmezést. Eszerint a feltámadás teológiai előzete – nem csupán kronológiai előzménye, hanem egyben misztikus előfeltétele – a halál. A féreg a halál negatív, taszító jellegét jeleníti meg, mellyel szemben a feltámadást jelző napszimbolika a tiszta, fenséges és ünnepélyes győzelem. A vers ezzel együtt is érzékelhető sötét tónusa a keresztény hit tagadhatatlanul megnyilvánuló sötét árnyalatát adja vissza. A sötét szín abból fakad, hogy mindkettő a mélyből indul (a versben a „féreg", a teológiában a „bűn" ez a mélység), és a sötétséget és a világosságot, a mélységet és a magasságot kapcsolja össze az utóbbi végérvényességével.

a gondolatba, ami a költőt érte: „A leghitványabb féreg kimúlása / ugyanaz, mint a napfölkelte." Aki óvatlanul elolvassa, az hirtelen ennek a gondolatnak a különös terében találja magát, és nem könnyen szabadul.

2. Tudat és megvilágosodás

A modern vers az ember *tudatára* hat, a tudatát változtatja meg. Eredménye: *megvilágosodás*. Aki olvassa és hallgat rá, aki hagyja, hogy megtörténjék vele a vers, az megvilágosodik. A költemény perperspektívájába lépve és tekintetét követve nem valami új dolgot vesz észre a világ*ban,* hanem felismer valamit a világ*ról,* és ez a felismerés megváltoztatja azt a módot, ahogyan ezután a világban létezik, illetve ahogyan hagyja a világot létezni.[5]

A vers hatásként érvényesül, s ekként cselekvést, mozgást vált ki, változást okoz az olvasóban, akit jelentése megszólít, akire vonatkozik, akire lényegileg tartozik, és akit létében megmozdít, megrendít. A gondolat a tudatra hat. A tudatra irányuló hatás az ember egészét átfogja, ezért a legintenzívebb hatás és a legsúlyosabb cselekvés. Aki megváltoztatja a maga vagy egy másik ember tudatát, az átfogó cselekvést hajt végre, melynek eredménye a megváltozott tudat alanyának minden tettére kihat. Egész világot mozdít meg, egy új világot épít, hiszen a tudathoz világ tartozik, a megváltozott tudathoz megváltozott világ. Pilinszky János verse a tudat megváltoztatásának csupán az első mozdulatát teszi meg. Az olvasót beleállítja egy szemléletbe, és magára hagyja, hogy immár ő maga alakítsa ki, építse föl azt az új tudatot, amely tudván tud a vers által megállapított ekvivalenciáról, és annak eredményeként a lét közömbösségéről.

A tudat elsőlegesen nem tartalom, hanem valamely tartalmi tudás, információ birtoklásának a módja, a tudott tartalom elemei összességének egyetlen egységes integráns egésszé szervesülése. A tudás mennyiség, a tudat minőség, a tudástartalom szervességének, integritásának foka. Ez nem egy újabb tartalmi elem, hanem a tudásra vonatkozó tudás (con-scientia). Az antik ember tudásának tartalma vélhetően jóval kevesebb volt, mint egy mai átlagos középiskolásé, azaz kevesebbet tudott, de tudata a kor keleti és európai kultúrájának tanúsága

[5] A filozófiával kapcsolatban mondja Wittgenstein: „Aki ma filozófiát tanít, az enni ad valakinek, mégpedig nem azért, hogy ezt az eledelt megszeresse, hanem hogy megváltoztassa az ízlését." Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek,* Atlantisz, Budapest, 1995, 30. (Ford. Kertész Imre)

szerint átfogta léte teljességét, és a születéstől a halálig stabilizálta életét, bármennyire nehéz volt is az a technikai tudás szűkössége miatt.[6] Teljesítette azt, ami a tudat feladata: biztosítani az ember teljes létének integritását, elhelyezve és stabilitást nyújtva számára léte *egészében*. A tudat munkája sokrétű, feladata egyebek között éleszteni, keleszteni és élhető egzisztenciává gyúrni az ember szerteágazó tudásának nap mint nap gyarapodó mennyiségét. Ez a vallás esetében a legnyilvánvalóbb: a vallási tudás (pl. az üdvösségtörténeti eseményekre vonatkozó információk) feladata nem ismeretek közlése titokzatos erők világi működéséről vagy a transzcendencia belső világáról (pl. angyali rendekről), hanem a vallási tudat kialakítása: az ember pozicionálása *coram deo,* Istenre hangolni a létezésben.

A mennyiség mértéke tehát közömbös, hiába tud valaki rengeteget, ha nem képes egységes tudatba fogni, a sok tudás mit sem használ neki. Hérakleitosszal fogalmazva: „A sokféle tudás, nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek."[7] Mire megy a modern ember a rengeteg tudásával? Talán már nem is képes a minden irányból feléje zuhogó információból, tudáselemből konzisztens tudást kialakítani, még kevésbé *tudatot*.

A »megvilágosodás« nem a tudat tartalmi megváltozását jelenti, hanem az ember eredendő léthelyzetének tudatossá válását. Ébredést. Aki megvilágosodott, jottányit sem változtatott a világban elfoglalt helyén (még kevésbé magán a világon!), hanem éppenséggel rájött, hogy hol is állt a világban eddig is, hová helyeződött, mégpedig szükségképpen.[8] A megvilágosodás nem új információ,

---

[6] Bár a technika fejletlenségére, vagyis az élet fizikai nehézségére utaló megfogalmazás jellegzetesen a modern technika kényelmét élvező ember visszatekintő értékelése. A korabeli ember mit sem sejtve egy később elkövetkező „technikai aranykorról", életét alkalmasint egyszerű adottságnak tekintette, melyben az arány tekintetében bizonyára éppúgy volt felemelő és nehéz, örömöt adó és tragikus, mint manapság. A modern élet körül gondoskodó technika jottányit sem változtat az élet alapadottságán, hanem csak elfedi a kényelmet szolgáló eszközök illúziójával. Az élet drámai mintázata változatlan: élünk és meghalunk.

[7] Hérakleitos: *Múzsái vagy a természetről,* Helikon, Budapest, 1983, LI., 30–31. (Ford. Kerényi Károly)

[8] Egy bizonyos, archaikusnak mondható metafizikai szemlélet szerint a „van" világában szükségszerűség nyilvánul meg, mitikus megfogalmazással a világ összes dolga a *Szükségszerűség* uralma alá tartozik. Az ember nemcsak érzékeli és észleli, hanem a tudatára ébred ennek, tudomásul veszi és megérti a „van"-ban megnyilvánuló szükségszerűséget, és önmagára is vonatkoztatja: azt a léthelyzetet, amibe beleszületett, s amelyben ténylegesen van, egyfajta szükségszerűségnek tekinti, és ekként fogadja el mint *sorsot*. Csak a modern nyugati ember kezd lázadni, és új metafizikát vallani, amely szerint a „van" nem szükségszerű,

hanem valamely esetleges új információ által a tudatban beállt kataklizma, mely felrázza és önmagára ébreszti, alanyát pedig létében újrapozícionálja. Eredményeként nem az ember világban elfoglalt helye, hanem a *helyzete* változik meg, a világgal szembeni viszonya – és persze ennek következményeként és a megvilágosodás mértékében megváltozik a világa is. A megvilágosodott ember világa más, mint a világba zuhant bukott emberé.[9]

3. EMBER A VILÁGBAN – VILÁG AZ EMBERBEN

> „Ma már nem jelenthetjük ki egykönnyen, hogy egy egyenes járású, tüzet használó, és kőből szakócát készítő élőlény már ember. Csak akkor ember, ha gondolkodva, nyelvileg és szabadon szembeállítja magával és kérdésessé teszi a világnak és egzisztenciájának *egészét,* még ha tanácstalanul elnémul is ettől az egyetlen és totális kérdéstől. Így hát az is elképzelhető talán, hogy valamilyen kollektív halállal elpusztul az emberiség, miközben technikai-racionális lényként biológiailag továbbra is fennmarad, és hallatlanul leleményes állatok termeszállamává változik át."[10]

A továbbiakban elhagyjuk a költemény szövegét és jelentését, működését és hatását, és egy valódi filozófiai, mert transzcendentális kérdés nyomába indulunk: mi a Pilinszky-vers megfogalmazásának *lehetőségi feltétele,* mi jellemzi annak az embernek az ontológiai szituációját, aki efféle összehasonlítást tud tenni; másképpen fogalmazva: a létnek melyik pontjáról látszik és állítható kapcsolatba a költői kijelentésben szereplő két jelenség. A vers ugyanis mindenekelőtt megjelöli az ember pozícióját a világban: az ember a létezésnek azon a pontján áll, ahonnan ilyen mondást lehet megfogalmazni, amely egyetlen páros szimbólumba fogja a két létező segítségével megjelenített létet. A kérdés

---

hanem esetleges, az ember pedig, aki ezt az esetlegességet felismeri és e felismerés által tudatára ébred, bírálón, értékelőn áll szemben a „van" világával, sőt, saját elgondolása szerinti világ megalkotásába fog, ha másként nem, a „van" értelmezésének módján, olyan nietzscheánus hevülettel, amely nyom nélkül felszív minden tárgyi létet, és az értelmezett valóságot állítja a helyébe.

[9] A boldogtalan ember világa más, mint a boldog emberé, mondja Wittgenstein.

[10] Karl Rahner: *A hit alapjai,* Szent István Társulat, Budapest, 1983, 65. (Ford. Endreffy Zoltán) Vö. Martin Heidegger: *»…költőien lakozik az ember…« Válogatott írások,* T-Twins – Pompeji, Budapest, Szeged, 1994, 48-49.

tehát ez: hol kell állnia az embernek, hogy a versben megfogalmazott megállapítást tehessen, honnan lehet látni azt, amit a vers állít? Elvégre nem két dolgot hasonlít össze a tér valamely pontján állva, ahonnan mindkét dolog látható. Nem a két dolog tárgyi realitását látja és hasonlítja össze, hanem *létezésük* egy-egy döntő mozzanatát. Mert mit is állít valójában? Két természeti folyamat azonosságát? Természettudományi megállapítást tesz? Egyáltalán a Napról és a féregről beszél, mint valami természetkutató? Nyilvánvalóan nem, hanem az *elmúlásról és a születésről (feltámadásról?).* Ez nem azonos a biológiai halállal, illetve születéssel, ami az életfolyamatok természetes mozzanata. Az elmúlás/születés (feltámadás?) nem természeti folyamat, hanem *létesemény,* olyan ontológiai jelentőségű esemény, amely legbelülről mozgatja a létezőt; nem külső hatásként éri, hanem létezése alapjában határozza meg. Ami a létezést mint létezést alapjában határozza meg, az már nem természet, nem fizika, az már *meta*-fizika; nem a létező tudományosan leírható működése, hanem a lét titokzatos eseménye, *ontológia*.

A vers létezőkről beszél, de a *létről* szól. Létezőket az állat is lát, de a lét látásához, észleléséhez nem szem kell, hanem átlépés egy olyan síkra, ahonnan a létezőknek nemcsak a tárgyi-dologi, természetes-fizikai állaga látszik, hanem a léte is, vagyis az, hogy *egyáltalán* vannak. Ennek a látásnak a síkja a *gondolkodás,* orgánuma az ész. Az ember ezen a megemelt síkon állva látja – gondolja – a létezőknek az ontológiai sajátosságát, a létét, jóllehet csak a létezők létén keresztül látja, és csak a létezők közvetítésével tud beszélni róla. Az ember – a látvány észlelője és megfogalmazója – ontológiai lény, aki nemcsak létezik, hanem tud saját létéről és ezen keresztül a létről. Az a pont tehát, ahonnan a verset meg lehet fogalmazni, ahonnan az ember elé tárul a versben megfogalmazott látvány – a lét látványa, ezúttal az elmúlás/születés/feltámadás létesemény-ének formájában –, nem a létezőkkel egy síkban helyezkedik el, hanem „fölötte", metaszinten. És az ember mindig ennek a síknak valamely pontján van, akkor is, ha éppen az erdőben sétál, sorban áll a pénztárnál, vagy a vonaton ülve álmosan kibámul az ablakon. Perspektívájának ezt a gyújtópontját mindenhová magával viszi, mert ez a gyújtópont ő maga, hagyományos filozófiai fogalommal az ész, az értelem, a szellem.

Nem a világban vagyunk benne, mint az erdő a természetben. Ugyanakkor mégiscsak benne vagyunk a világban, de nem úgy, mint a szarvas az erdőben, hanem egyszersmind eloldva a világtól. Benne vagyunk a világban, mert testiségünk folytán mindig a világnak és a világban reális létezésnek bizonyos pontján vagyunk; és nem vagyunk benne a világban, mert nem vagyunk odaszögezve reális tárgyi létezésünk természeti adottságaihoz, történeti-társadalmi

koordinátáihoz, hanem *viszonyban* vagyunk mindezzel: megismerjük, értékeljük, elfogadjuk vagy elutasítjuk, módosítjuk, alakítjuk formáljuk, magunk készítette újat állítunk a helyébe. Ezek az aktusok képezik a viszonyulást, és ezen aktusok által létrejövő viszonyban létezünk. Aki viszonyul, az a viszonyt alkotó két pólus *között* létezik.

Éppen e sajátos rögzítetlenségben, borúsabb kifejezéssel hontalanságban rejlik a művészet szabad lehetősége és kötelező komolysága. A vándorlásra szorított ember otthont, biztonságot, életteret, -formát, -módot keres, amelybe beöltözhet, beköltözhet, ahol letelepedhet, amit belakhat, ahonnan szemlélődhet, ahol egyszerű szóval: valóságosan és emberi módra létezhet. Beköltözik a tudományba, és tudós lesz, beköltözik a mesterségbe, és ács lesz, beköltözik a hivatásba, és tanár lesz, és beköltözik a művészetbe, és művész lesz. Persze ezek egyben tevékenységek, melyeket a görög *techné* módján *csinálni* kell. Mindazonáltal nem ez a lényegük, hanem az, amiért az ember csinálja őket: hogy bennük létezzék, az általuk megnyitott egzisztálási módban éljen. A csalogány énekel, de éneke pusztán biológiai ösztön, a csalogány egyik biológiai életmegnyilvánulása. A csalogány énekesmadár, de nem énekes. Az ember is énekel, de az ember énekes lesz. Ez azt jelenti, hogy egzisztenciát nyer az énekléstől. Számára az éneklés a középpont, és életének minden egyéb mozzanata köréje szerveződik, azt szolgálja és attól nyer értelmet. Az énekes beköltözik az éneklésbe, amely nem tevékenység (persze az is, nem is könnyű, és rengeteg gyakorlást igényel), hanem egzisztencia, létforma, amelyben az ember él. Valóságosan és szenvedélyesen. A szenvedély – sajátosan emberi képesség. Az állat nem szenvedélyes, nem fűti belülről semmi, nem veti bele magát, egész lényét valamely tevékenységbe, hiszen nem is rendelkezik magával. Az oroszlán nem szenvedélyesen vadászik, még csak nem is ügyesen vagy kitartóan, mert ezek is emberi fogalmak. Az oroszlán nem ügyes és kitartó, hanem *oroszlán:* az oroszlánság meghatározott testi működést jelent, genetikailag szabályozott mozgást, mely céljának eléréséig tart – ez a *vadászat à la oroszlán*. Nincs benne ügyesség, mert nem tudja másképpen csinálni, csak ahogyan oroszlán. Mert oroszlán és semmi más. Létében nincsenek üres egzisztencia- (temporálisan fogalmazva: idő-)terek, amiket valami általa kitalált, választott tevékenységgel lehetne-kellene kitölteni, szabadon és találékonyan; élete a biológiai rendezettség folyamatainak állandóságában zajlik mindaddig, amíg a testi működés tart.[11]

[11] Jose Ortega y Gasset: *Elmélkedés a vadászatról,* Európa, Budapest, 2002, 7–11. (Ford. Csejtei Dezső)

Az „oroszlán" kifejezés itt nem főnév, hanem *ige,* meghatározott létezési forma, amely bizonyos cselekvésekben és működésben nyilvánul meg. Arra a kérdésre, hogy mit csinál az oroszlán, az a válasz, hogy *oroszlán* (mint ige).[12] Egyedül az ember az, aki *csinál valamit,* ami tőle különbözik abban az értelemben, hogy nem lényegének szükségszerű működése (mint az oroszlán esetében a vadászat), hanem szabad alkotás. Például – hogy a biológiai dimenzióhoz közel maradjunk – házat épít, holott biológiai értelemben sok más lényhez hasonlóan a nyers természetben is élhetne. Az állat vackától, odújától, fészkétől eltérően a ház nem az ember mint biológiai élőlény életműködéséből fakad, hanem szabad, személyes alkotás: különböző stílust követ, díszítések ékesítik, belsőleg változatosan tagolt, és gondosan válogatott bútorzat tölti meg, míg a madárfészek merőben funkcionális, pusztán a madár biológiai életének egyik külső eleme, voltaképpen testi szerve. Az ember lakhelye a biológiai szint felől megfogalmazva *kultúrába öltöztetett biológia,* ahol az „öltözet" önállósulva saját belső célját követi, a hatékonyság diktátuma alatt álló biológiai *szükségletlogikától* merőben különböző *esztétikalogikát,* mely a *szép* hívására hallgat. Ez azután esztétikai-művészi egzisztenciát kínál a házkészítő ember számára, hogy ne csak a házban lakjék testileg, hanem az esztétikumban is szellemileg. A házépítő emberből kőműves- és ácsmester, építész és lakberendező lesz, akinek ez a *személyes élete*. Valami *külsőt csinál,* ami tárgyként önállósul (mint ház, bútor, dísz stb.), de a csinálás a bensőjét építi fel, egzisztenciájává válik.

Az vagy, amit csinálsz. Az ember cselekvő lény, cselekvése alakítja egzisztenciáját, és egzisztenciája sűrűsödik fokozatosan személlyé.[13] Az emberi szubjektum nem valami monász, zárt és gyémántkemény szubsztancia, amely tartalmazza létezése megnyilvánulásának, aktivitásának, folyamatának minden mozzanatát; ez a merőben biológiai lény, a növény és az állat. Az emberi szubsztancia csupán képességek tárháza, és csak az egyén aktív életének folyamatában képződik egyedivé, egészen a személyességig. Mivel nincs az ember principiális lényegében mintegy gének módjára eleve és biológiai mintázattal beleírva a teljes életciklusa, ezért az ember *homo viator:* vándorolva egész életében keresi azt a cselekvés-egészt (hivatást), amellyel azonosulhat, és amely önazonosságot, valódi személyes arcot adhat neki. Az ember nyugtalan, sokat

[12] Vö. *operatio est virtus formae substantialis; actus est realisatio naturae entis.* (Értelemszerűen: a létező a lényegét adó belső formájának [forma subsztantialis] erejéből működik; aktusai révén a természetét valósítja meg).

[13] Vö. Gáspár Csaba László: Az ikonról és a képről. Teológiai-filozófiai vázlat, in Olay Csaba (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika,* L'Harmattan, Budapest, 2010, 199. skk.

és sokáig keresgél, válogat, váltogat és változtat, és meglehet, soha nem találja meg „önmagát".

Amit az ember csinál, az egyrészt az egzisztenciájává lesz, másrészt az egzisztenciája nyilvánul meg benne. Ez a kölcsönös előzetes feltételezettség teszi dialektikus létezésmódját. Ehhez persze olyan cselekvési lehetőségek kellenek, amelyek egzisztenciatermők, emberi egzisztenciává érlelődhetnek. Az elidegenítő gyári munka nem ilyen, elidegenedést eredményez. Csak a *hivatás* ilyen.

4. Tárgyiatlan lét[14]

A nyugati kultúra embere akarata legmélyén egyet akar: *lenni*. Teljesen és végtelenül lenni.[15] A teljes lét nem szorul külsőre,[16] önmaga háborítatlan és hiánytalan élvezete. Az emberi kultúrában ennek az akaratnak számos megnyilvánulása van, elsősorban a keresztény vallás, de idetartozik a művészet és bizonyos mélyebb vonásaiban a tudomány és a technika. A filozófia reflektál erre az antropológiai inklinációra, és a filozófus egyéni habitusától függően üdvözli vagy üldözi (pl. Gabriel Marcell, illetve Arthur Schopenhauer).

A lét első és utolsó, végső és teljes értelme az, hogy van. Nem eszközként, nem valamire valóként, hanem önmagában. Minden létezőnek ugyanez a lét adatik, de mindegyiknek csak bizonyos mértékben. A létező létének mértéke a szubsztancia. Ez a lét lehatárolása: tárgyi lét. Mármost ha igaz az iménti állításunk, mely szerint akarata legmélyén az ember határtalan létre törekszik – és határtalanságon nem végtelen időbeni fennmaradást értünk, amely akár a pokol is lehet –, akkor ez azt jelenti, hogy az ember *végső soron nem*

[14] A „tárgyiatlan" kifejezés általam szándékolt értelme a „tárgyi" kifejezésből vezetendő le, melynek jelentése „tárggyal kapcsolatos", „tárgyra vonatkozó". A „tárgyiatlan" arra utal, hogy adott esetben nem áll fenn vagy nem lényeges bármiféle tárgyi vonatkozás. A tárgyiatlan lét olyan viszonyuló lét, amely ugyan pólusok között áll fenn, de a pólusok a viszony intenzitásánál fogva már nem játszanak tárgyi szerepet. Önálló saját – azaz tárgyilag, fogalmilag megragadható – létük a viszonyulás kiépülésének folyamatában teljesen beemelődött a relációba, és immár abból nyerik valóságukat, nem pedig a szembelépéskor, találkozáskor birtokolt és a reláció felépítéséhez szükséges tárgyi realitásukban léteznek. Megközelítő humán tapasztalati példa a barátság és a szeretet.

[15] Vö. Maurice Blondel megkülönböztetését, mely szerint az „akart akarat" *(volonté voulue)* mindig kevesebb, mint az „akaró akarat" *(volonté voulante),* és ez utóbbi a végtelenre törekszik.

[16] Illetve, ha véges, márpedig az ember véges, akkor is olyan „külső"-re szorul, amely legsajátabbjaként egyben a legbensőbbje: Isten.

szubsztantív létező. Létakarata nem az ember-szubsztancia individuális példányának végtelen időbeni fennmaradását akarja, hanem minden tárgyiságot meghaladó teljességet akar. De hogyan képes elérni tárgyiatlan létet az a véges létező, amelynek – végessége folytán szükségképpen – szubsztantív lét adatik? Hogyan állunk az ember végső törekvésével, tárgyiatlan létével?

Az embernek nem úgy van lényege, mint – radikális, de megvilágító példaként – a kockának. Az ember lényege nyitott, elemekből, képességekből áll, amelyekből az individuum maga alkotja meg a személyes lényegét, röviden személyvalóságát, amelyben nem csupán az számít lényegalkotó elemnek, amit birtokol („ami*t* van"), hanem az a mód is, ahogyan birtokolja („vanja"). Létünk különlegessége, hogy nem egyedül a mértékadó szubsztancia szabja meg, mint az összes többi létező esetében, hanem egyszersmind az a különleges *mód,* egyedi *minőség,* amiként az ember-szubsztanciát megvalósítjuk. Az *egzisztencia* egyedi valóságképző elemként lép a szubsztancia mellé, *szubsztanciális jelentőségre* tesz szert, olyannyira, hogy a szubsztanciából (ön)alkotó szubjektum, *személy* lesz. A személy a szubjektummá vált szubsztancia, amelynek legfőbb tulajdonsága a maga megformálta egzisztencia. Az ember létfeladata, hogy az ember-szubsztanciát mint általánost olyan egyedi személyes szubjektummá emelje, amely teljesen felszívja a szubsztanciát, és mintegy önmagában ragyog mint minőség.

A létezés tiszta pillanataiban az ember annak örül, hogy van. Ennek az örömnek a hordozója kétségtelenül a szubsztancia, de nem a szubsztanciának örül, hanem a létnek. Véges létezőként nem tud teljesen leszakadni a szubsztanciáról, hiszen végességét nem tudja meghaladni, de el tud lépni tőle. Ilyenkor a tárgyi létezés öröme túlcsordulva mintegy beleömlik a tárgyiatlan létbe. A műalkotás esetében is kétféle örömben van részünk: egyrészt a konkrét mű értékessége okozta örömben, másrészt abban a mű konkrét valóságát meghaladó örömben, hogy egyáltalán létezik olyasmi, mint műalkotás, és hogy a művészet a lét egyedülállóan értékes megnyilvánulása. A végesség világi körülményei között a lét öröme soha nem tiszta, hanem konkrét létezőkhöz kapcsolódik, de csakis kiindulási pontként, kiváltó okként. Ebből a szempontból a létező értékét az adja, hogy részesedik a létből, és ennyiben számunkra a lét legközvetlenebb és legismerősebb hírnöke. Ugyanakkor ebben a közvetlenségben rejlik annak veszélye, hogy beleszeretünk a végességbe, és mivel a lét felé tartó út a végességen keresztül halad, de a lét mint cél soha nem látszik egyértelműen és világosan, valamint a betöltetlen vágyakozás is kifáradhat egyszer, ezért hajlunk arra, hogy letelepedjünk a végesség valamely pontján, berendezkedjünk a jelen adottságaiba, a vándorlástól megtörve beletörődjünk abba, ami „épp van".

Szent Ágoston *uti-frui* terminológiájával úgy is fogalmazhatunk, hogy a véges létezők arra hivatottak, hogy az embert a lét felé irányítsák, de egyrészt tagadhatatlanul fontos praktikus önértéküknél fogva, másrészt az ember hajlama folytán megakaszthatják az útját, így a használatra szolgáló javak *(uti)* az élvezet forrásai lesznek *(frui)*. „Nem könnyű haladni, ha az ember / mindig abba szorul bele, ami épp / van.", fogalmaz Vasadi Péter.[17]

Az antikvitás és középkor emberénél a szubsztanciáról való beszéd domborodott ki (*animal rationale* stb.), de valójában azon korok embere is elsősorban lenni akart. A modernitás folyamán a szubsztancialitás fokozatosan feltöredezett, elveszítette világosságát, napjainkra pedig már minden konzisztencia nélküli cseppfolyós fogalommá vált. A belső logikájuk szerint elkülönülten kiépülő társadalmi interakciókban szereplő szubjektum fragmentálódott, és maradt az egzisztencia, amely szellemileg megfogalmazott és kellő kulturális plauzibilitással felmutatott szubsztanciaminták hiányában egyfajta tiszta egzisztálásként törekszik érvényesülni – annál határtalanabbul, minél kevésbé áll rendelkezésére szubsztanciális minta, amelyből, költői képpel fogalmazva, mint bábból kifejlődhetne az egzisztencia pillangója. Csakhogy a tiszta létezés a véges ember számára és a végesség körülményei közepette lehetetlen. Így a szubsztancia támasztéka nélküli próbálkozás csak deficites egzisztenciát eredményez: nem szálldos, hanem csak verdes. Nyughatatlanul kísérletezik, szüntelenül és határtalanul tágítja egzisztenciáját, de mivel mindig *valamit* (társadalmi szerepet, hivatást) kell egzisztensen lennie – hiszen véges lényként a végesség dimenziójában nem lehetséges tisztán „csak" lenni –, ezért idegesen keresgél a maga által kigondolt legképtelenebb identitások és önkonstrukciók megállás nélkül szaporodó tömkelegében – nemes igyekezettel és kínos eredménnyel.[18]

A létezés *aktivitás*. Isten esetében egyetlen töretlen és örök aktus, anyagi létezőknél a szubsztancia egzisztálása, illetve élőlényeknél életműködés. Az ember – Istennel ellentétben – nem képes egyetlen aktusba fogni a létét, a létaktusok sokaságára töredezik, ezért végességével megküzdve különböző aktivitásokkal próbálja megvalósítani önmagát. E próbálkozások, kísérletek sorozata adja az élettörténetét (egyedül az embernek van belülről fakadó története, Istennek, a tárgyaknak és a biológiai lényeknek nincs történetiségük), amelynek értelme vagy összeáll az élet folyamán, vagy ha nem áll össze valamilyen egységes

[17] (Kint, bent).

[18] Lásd a genderideológia groteszk vadhajtásait, a gombamódra szaporodó LMBTQ nemi identitásokat.

létaktussá, kudarccal végződik.[19] Isten eleve birtokolja, az anyagi létező bele van állítva, az ember *kihordja* létét. A létezés Istennél abszolút alanyi-személyes – önmagát létezi –, a létezőknél tárgyi, személytelen – a szubsztanciájukat létezik –, az embernél egyszerre tárgyi és alanyi-személyes: mert bár már csak testisége folytán is van bizonyos lényege, szubsztanciája, de maga dönt arról, hogy miként valósítja meg, és e megvalósítás egyben a személy megvalósulása, annak a személyvalóságnak az előállása, aki már nem valamit, hanem tárgyiatlan önmagát létezi.

A tárgyiatlan lét nem azt jelenti, hogy az ember „csak úgy" lenne. Ez végessége folytán nem lehetséges, a végesség ugyanis szubsztanciában artikulálódik, ami a véges létező, így az ember létének a tárgya, ami*t* létezik. A tárgyiatlan lét úgy értendő, hogy abban az állapotban szubsztanciáját már nem megvalósítandó feladatként, kintlévőségként létezi, amit el kell sajátítani, hanem az már teljesen be- és felemelődött a létezésébe, így annak immár semmi más „tárgya" nincs, mint maga a létezés. Az esszencia, a szubsztancia – az egzisztencia inkubátora, vehiculuma – teljesen feloldódik az egzisztenciában, a szárny a szárnyalásban. Ez azonban nem lehetséges másként, mint az esszencia teljes és maradéktalan megvalósításán keresztül, amikor már nincs semmi kintlévőség, amely elérendő tárgyként állna az ember előtt –, egyedül Isten.[20]

5. A Tárgyiatlan lét mint az ember istenhasonlósága

Hogy az emberi személyek nem a birtokolt lényeg tartalmában különböznek, hanem a birtoklás módjában, és ennek a módnak a sajátossága adja személyességüket, ez analógiát mutat a Szentháromsággal. A szentháromsági személyek sem az isteni lényegben különböznek, hanem az isteni lényeg birtoklásának mikéntjében. Mivel azonban a birtoklás mindegyikük esetében ugyanazon lényeg hiánytalan és teljes birtoklása, ezért a „miként"-et az egymáshoz való viszonyuk adja: az Atya a Fiúval, a Fiú az Atyához való viszonyában az, aki:

[19] Mindenesetre Pilinszky szavával: „Táblára írva nyakadba akasztjuk történetedet" (Trónfosztás).

[20] Ezen a ponton ki lehetne és kellene térni arra kérdésre, vajon a jelenlegi kultúra képes-e felkínálni olyan konkrét ember-szubsztanciamintákat – a társadalom közegében ezek a hivatások –, amelyek alkalmasak arra, hogy hűséges megvalósításuk esetén közegükben kiformálódjék az a konkrét emberi egzisztencia, aki már teljesen magába emelte, személyessé tette a szóban forgó mintát, úgyhogy már nem abból él mint foglalkozásból, hanem azt éli mint hivatást, és onnan nyer kitekintést a létezés tárgyiatlan tágasságára.

Atya, illetve Fiú; a Lélek pedig ennek a személyes kölcsönösségnek a személye. Lényeges eltérés azonban, hogy míg az ember fokozatosan válik személlyé – ebben a szubsztancia mint eszköz-ok vesz részt –, addig a szentháromsági személyek nem egy efféle kialakulási folyamat eredményeképpen állnak elő, hanem eredendően személyek. Esetükben a személy teljesen felszívja a szubsztanciát.[21] Csak a mesterséges teológiai beszéd szól isteni lényegről, a valóságban istenszemélyek vannak, akik egymással szembeni viszonyukban azok, akik, és ez az alapja a „kifelé" megnyilvánuló üdvösségtörténeti személyességüknek.

Megjegyzendő, hogy Istennel kapcsolatban csak a filozófiai diskurzus végett használhatjuk a »szubsztancia« fogalmát. Isten önmagát létezi, a létet teljes terjedelmében, nem pedig egy lehatárolt létet, nem valamit, nem szubsztanciát, ami a konkrét létezésben megsokszorozódhat abban az értelemben, hogy több reális példány létezhet azonos szubsztanciával (pl. korsó – korsók). Az isten-szubsztancia csak egyetlen „reális létezőben" létezhet, egyedül Istenben. Istennek tehát nincs szubsztanciája, sem abban az értelemben, ahogyan az embernek, és végképp nincs abban az értelemben, ahogyan a tárgyaknak van. A gondolkodás és a nyelv korlátai teszik szükségessé, hogy Istenre is alkalmazzuk a »szubsztancia« fogalmát, mert jobbára ennek segítségével tudunk egyáltalán gondolkodni és beszélni róla. Mindenesetre úgy kell gondolkodni és beszélni róla, hogy a gondolkodásnak és beszédnek újra és újra reflektálnia kell abszolút egyedülvalóságára, ami egyebek között éppen abban nyilvánul meg, hogy meghaladja a szubsztancia kategóriáját. Az emberi gondolkodás és beszéd szükségszerű tárgyiságának Isten esetében torzító következményei lehetnek, ha nem tudatosítjuk, hogy Isten nem úgy tárgya a gondolkodásnak és beszédnek, mint a világ létezői vagy akár maga az ember. A létezők mindig konkrétak és lehatároltak, tehát szubsztanciák. Isten szintén konkrét és lehatárolt abban az értelemben, hogy az, ami, Isten és nem más. Ugyanakkor se nem tárgy, se nem szubsztancia, mindazonáltal nem semmi, hanem nagyon is valóságos… – Ezen a ponton azután a gondolkodás és nyelv elhallgat, és rábízza magát a vallási gondolkodásra, a meditációra és a vallási beszédre, az Istenhez szóló beszédre, az imára.[22]

Hogy Isten mennyire nem ragaszkodik az isten-szubsztanciához, azt kiolvashatjuk a Filippi levél Krisztus-himnuszából (Fil 2,6–11): Krisztus „isteni

[21] Jean Paul Sartre követelménye, hogy az egzisztencia előzze meg az esszenciát, a Szentháromságban teljes mértékben megvalósul, és csak ott valósul meg hiánytalanul.

[22] Igazat kell adnunk Spinozának, aki szerint, ha Isten szubsztancia, akkor egyetlen szubsztancia létezik: Isten.

mivoltában nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette önmagát, szolgai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez, külsejét tekintve úgy jelent meg, mint egy ember…" Ez úgy is értelmezhető, hogy a Fiúnak nem az isten-szubsztancia sértetlen birtoklására volt gondja, mint valami arisztotelészi önmagát gondoló gondolkodásnak, hanem a szubsztancialitást meghaladó határtalan isteni létre teremtetett emberre, akinek a bűn folytán éppen az a képessége sérült meg, hogy az ember-szubsztancia segítségével a szubsztanciát meghaladó személyes létre tegyen szert, amely teljes értelemben az istenszemélyekkel való viszonyában valósul meg.[23] Míg Arisztotelész istene a filozófiai gondolkodás szigorú logikája szerint csak és szükségképpen önmagát gondolja, létének tárgya és birtoka önmaga, addig a bibliai Isten túllépve minden logikai szükségszerűségen és filozófiai pedantérián az ember segítségére siet, aki a bűn folytán képtelenné vált kihordani istenhasonlóságát. A bűn ebben a kontextusban azt jelenti, hogy túlságosan is szubsztanciákban gondolkodik Istennel és törvényével, de önmagával kapcsolatban is, mert a szubsztancia világos fogalmakban megragadható és bizonyos uralmat jelent, jóllehet téves uralmat, ha olyasmit akar szubsztanciába fogni, ami több, mint szubsztancia. Szó szerint önveszejtő uralom ez, mert trónján és birtokában az ember létének azt a tágasságát veszti el, ahová istenhasonlósága szólítja. Sem Isten, sem az ember nincs hozzákötve szubsztanciájához: Isten emberré válik, hogy az ember megistenülhessen – szabadon közlekednek a szubsztanciák között.[24]

A tárgyiatlan létre emelkedett emberi önmaga – én – nem egy tökéletességére jutott és lényegét a tiszta tökéletességbe oltó, magában nyugvó monász, hanem relációban egzisztál, és abban nyeri el önazonosságát. A szentháromsági személyekhez hasonlóan, akik egymással való egzisztens viszonyukban azok, akik, az ember a tárgyiatlan létezés – teológiailag az üdvösség – állapotában az Istennel való viszonyát éli-létezi egzisztenciaként, azt a viszonyt, amit világi élete során alakított ki, és amit a halál utáni isteni jelenlét mint ítélet megtisztított és végérvényessé tett: az Istenhez való viszony lesz az egzisztenciája,

[23] A félreértések elkerülése végett megjegyzendő, hogy az ember isteni léte nem azonos Isten létével, a *theion* a *theos*-szal. Az ember „isteni" léte, illetve „megistenülése" a bibliai kinyilatkoztatásban állított istenhasonlósága alapján, keretében és határai között értendő.

[24] A gondolatmenet minden kényes pontján, de itt különösen ügyelni kell a IV. Lateráni (XII. egyetemes) Zsinat (1215) megfogalmazására: „a Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget" *[inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda]* (DS 806).

személyes valósága. És Isten, aki egykor még tárgya volt a gondolkodásnak és a hitnek, immár semmilyen értelemben nem tárgya az üdvözült emberi létezésnek, hanem személyes partnere.[25] Ahogyan ez a személy és személy viszonyában már most is megtapasztalható.

Az egzisztencia szubsztancialitása az ember istenhasonlóságának a megnyilvánulása, amit a természetes tapasztalat tanúsít, jóllehet elsősorban a kereszténység kulturális hatókörében kristályosodott ki. Hiszen amit a Biblia az ember istenképiségének, illetve istenhasonlatosságának mond, azt a klasszikus metafizika nyelvén úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az embernek a léte, létmódja hasonlatos Istenéhez, mert benne analóg módon a lét lényege valósul meg: azért létezik, hogy *legyen*. Öncélú. Ebben áll az ember Istenben alapozódó méltósága, amelyet tehát nem valamely tettével, cselekvésével vív ki, hanem egyszerűen azzal jut a birtokába, hogy létezik.

Az ember istenhasonlóságáról szólva természetesen ki kell emelni a hasonlóságnál nagyobb különbségeket. Isten eleve személy, az ember az egzisztálás aktív folyamatában *lesz* személy. Isten is aktivitás, de nem az önmaga megalkotása, kiformálása módján, hanem tiszta önbirtoklásként (teológiailag ezt nevezik „élet"-nek). Isten eleve és teljes értelemben van, nem alakul, nem fejlődik. Az ember fokozatosan *lesz* annak mértékében, ahogyan az adottságait (sorsát) átveszi és magába emeli (ami egyben alakítás, formálás, viszonyulás, tehát nem merőben passzív eltűrés). Így lépésről lépésre épül fel és épül ki a tudata, öntudata, s válik egyre inkább azzá, ami: véges (anyagon keresztül megnyilvánuló) szellemmé. Ehhez szüksége van a tőle különbözőre, melynek összefoglaló neve: világ. Isten egyszerűen és teljes értelemben van, és ez a legfőbb „tevékenysége". Az ember a tőle magától különböző létezőkkel találkozva és ilyenek megalkotásával jut el a tudathoz, az öntudathoz, és ezzel valósítja meg a szellemet. Számára tehát a létezés nem önmagában nyugvó létbirtokló aktivitás, hanem a világot alkotó létezők közvetítésével valósul meg. Létezésének végcélja maga a

[25] A karthauzi szerzetesnek a rendi élete során meg kell kísérelnie visszaszorítani, leépíteni azt az ént, amely valamiként mindig önmaga körül szorgoskodik, mindent önmagára vonatkoztat, még az abszolútumhoz való viszonyát is. „El kell tűnnie mindennek, ami viszonyítási ponttá vagy önálló középponttá tehetné énünket – el kell tűnnie, hogy olyanok lehessünk, mint a feltámadt Krisztus, akinek a léte semmi más, mint az Atyához fűződő viszony. […] Szertefoszlik minden emberi érték, hogy tiszta viszonnyá alakuljon." Görföl Tibor (szerk. ford.): *A csend útján. Karthauzi szerzetesek a belső életről,* Ursus Libris, 2017, 69. (*kiemelés GCSL*)

tárgyiatlan létezés, a tiszta létezés, ehhez azonban a világ közvetítésével, a tárgyi létezésen keresztül jut el.[26]

Az embernek a tárgyiatlan, tiszta létre irányuló törekvése összefüggésbe hozható a származásával. Ha az ember a természet gyermeke, akkor a természettől csakis szubsztanciát kaphat, hiszen a természet merő szubsztancia, szubsztanciák végeláthatatlan sora. A természettől kapott ember-szubsztancia lehet gazdagabb és fejlettebb, mint a természet összes többi szubsztanciája, akkor is természet és szubsztancia. Minden dologi-tárgyi szubsztancia tulajdonképpen folytatás, egy anyagi-természeti szubsztrátum folytatása bizonyos összetevők konstellációjának a formájában.

Minden aktivitás alapjaként alanyt gondolunk el. Az élőlények esetében ez az „alany" a szubsztancia. Mindazonáltal a szubsztancia itt valójában önműködés, ezért az „alany" kifejezés az állatokkal kapcsolatban csak grammatikailag értendő. Valódi alany az, ami/aki cselekszik. Egyedül az ember valódi alany: én.

Itt határponthoz érkezik a gondolkodás. Hogyan gondoljuk el az alanyi cselekvést, ha az alanynak nincsen semmilyen előzetes struktúrája, amely által cselekszik, hiszen az előzetes struktúra *per definitionem* szubsztancia? Az én nem lehet teljesen semmi, de mégsem lehet szubsztancia. Akkor mi? Az arisztotelészi metafizika modelljében fogalmazva az én potencialitás. Csakhogy a potencialitás is már valami, hiszen valamire hangolva van, s ennyiben már konkrétum, jóllehet még nem aktus, ami már ténylegesség.

Az én genezise nehéz filozófiai kérdés. A pszichikai folyamatok, a társadalmi hatások empirikus felmérése nem oldja meg, nem is érinti, sőt nem is érti a filozófiai kérdést, azt, hogy mi az az elvi létadottság, ami a pszichikai folyamatok hordozója, illetve a társadalmi behatások fogadója, majd fokozatosan szabad, önálló aktusok kiindulási pontja.[27]

---

[26] A tárgyiságnak az ember végső soron tárgyiatlan léte szempontjából különböző formái vannak. Az eleve adott természet és annak dolgai az egyik, az objektív tárgyi dimenziót képezik; ennek megismerésével, elsajátításával, alakításával tudatra, öntudatra tesz szert. Öncélú, tiszta létezése azonban világosabban mutatkozik meg ama tárgyalkotó tevékenységben és az ott készített tárgyak közegében, amelyet nem szükségből, hanem azért készít, hogy azok *legyenek*. Ezek a létet alapjukban tisztán felmutató tárgyak maguk is tárgyiatlan létről adnak hírt. Ezek a műalkotások.

[27] A fejlődéspszichológia processzuális modellje sem vezet el etikai alanyhoz, felelős énhez. Ha ugyanis folyamatok egymásra hatásaként keletkezik az én, akkor nem más, mint a folyamatok hozadéka, epizódja, bizonyos állapota. Egyszóval *epifenomén*. Semmiképpen nem önmagát birtokló felelős ágens, hiszen aktusaiban az őt létrehozó és fenntartó folyamatok folytatódnak, még ha esetleg más szinten is. Aktivitása lényegében működés,

Az emberi én nem folytatás, hanem *kezdet*. Ebben az értelemben beszél a hagyományos teológiai metafizika a lélek isteni eredetéről, teremtéséről. Ha az én kezdet, akkor nem valami, ami az előzményei révén már mindig van, hanem egy fichtei értelemben vett *Tathandlung:* az én tételezi önmagát. E markáns, de logikus filozófiai megfogalmazás vallási változata: Isten közvetlenül teremti az individuális emberi lelket, az én-t.

Etikai, azaz felelős cselekvések abszolút kiindulópontjaként az én nem vezethető le semmiből, mert maga a kezdet, őskezdet. Az emberi én végességét is figyelembe véve egy megoldás marad az én „születésére" – Fichte teljesen logikus filozófiai megoldásán kívül –, az isteni teremtés: az egyszeri Isten egyszeri én-t teremt, mégpedig a teremtés teljes értelmében, azaz közvetlenül (a „semmiből"). Ezek szerint az én életében van egy pillanat, amikor közvetlenül érintkezik Istennel! És abban a pillanatban csak Isten van és az én! Ezzel az istenközvetlenséggel kezdődik az emberi én élete. Csak azután az élete során erről mindegyre elfeledkezik, betemeti az én világi sorsa. Miért feledkezik el? Az én istenfelejtésében nem feltétlenül negatívumot kell látni, hanem egyrészt talán inkább Isten tapintatát a törékeny emberrel szemben. Hiszen Isten közvetlensége az ember számára éber állapotban elviselhetetlen. Isten Éva teremtéséhez is álmot bocsát Ádámra. Másrészt a felejtésnek nevezett állapot teszi hús-vér drámává az emberi szabadságot: az Isten közvetlenségéről levált ember immár a maga erejéből, szabadságának a világ konkrét viszonyai között latba vetett erejével őrzi, alakítja, formálja énjét. És amikor véget ér a földi zarándoklat, az én ismét Isten színe elé kerül, ezúttal az ítélet közvetlenségébe, mely az én második és immár vérvényes megszületése, mint az ember által megélt, megőrzött, kidolgozott, eltékozolt stb. énnek a végérvényessé válása, s ezzel az emberi én teremtésének mint életfolyamatnak a befejezése.

A kezdetbe vagy a kezdet mögé nem lehet bepillantani, mert nincs előzménye, hanem csak következménye van. A kezdet – kezdet. Alapfenomén. Minden emberi én kezdet, és mint ilyen, archaikus-originális, alapfenomén. Kezdet, archaikus, originális, eredendő stb. – halmozhatjuk a kifejezéseket, mind valami végsőt, elemezhetetlen, kifejthetetlen tényt és megfejthetetlen misztériumot jelöl. Az emberről való gondolkodás abszolút kiindulási pontját.

nem pedig cselekvés. Az én csak akkor etikai alany, ha cselekedeteinek legalább elvben abszolút egyedüli kiindulási pontja, felelős szerzője.

6. Összefoglalás

Az ember véges létezők társaságában él, és a mindennapokban azokból táplálkozik testileg és szellemileg egyaránt. Mindazonáltal azért létezik, hogy a végtelen létben részesedjék, és a konkrét létezők létén keresztül a határtalan létet ismerje meg. Életének minden mozzanata, minden tevékenysége, még a legszellemibb is valamiként tárgyisághoz kötött, de a konkrét tárgyak és a metafizikai tárgyiság megtapasztalását és megismerését nem csupán önmagában tekinti értékesnek, hanem – és kiváltképpen – közvetítőként: általuk mint reális szimbólumok által a léttel érintkezik, a lét változatosságát, gazdagságát, mélységét, mozgalmasságát tapasztalja meg. A lét az ember érzékelése-észlelése számára mindig közvetlen tárgyak, empirikus konkrétumok formájában van adva, de mindig a lét a főszereplő, az adó, az adottba, az érzékibe belerejtező.

Az ember létének sajátossága, hogy végső soron nem valamit van, nem merőben a szubsztanciát valósítja meg, hanem – a szubsztanciával mint eszköz-okkal – önmagát, aki nem szubsztancia, hanem tiszta lét, még ha nem is a lét teljessége, mint Isten. Fogalmilag nehezen birkózunk meg a pontos megragadással, de bizonyos léttapasztalatunkban kirajzolódik a lét szubsztanciát meghaladó intenzitásának megsejtése. Ennek az intenzitásnak a teljességét a Szentháromságról olvashatjuk le – természetesen ismét csak fogalmi elégtelenséggel –, de az ember istenhasonlóságának bibliai tanítása alapján saját létezésünkben is felfigyelhetünk rá (barátság, szeretet, művészet, vallás). Ha a tapasztalat mindenkor tartalmaz értelmezést – sőt, éppen az értelmezés révén emelődik valamely konkrét érzéki vagy szellemi észlelés *tapasztalattá* –, akkor az ember istenhasonlóságát állító bibliai kijelentés orientációként és interpretációs modellként szolgálhat arra, hogy életünkben keressük azokat az eseményeket, történéseket, adottságokat, amelyek az isteni léthez hasonló formákra utalnak, mert jól értelmezhetők a teológiailag kidolgozott szentháromsági istenfogalom mint a tárgyiatlan létezés modelljével.

De még az is lehetséges, hogy nem csupán létezésünk egyes megnyilvánulásai engedik vagy egyenesen kívánják meg a szentháromsági modell szerinti értelmezést, hanem létünk *egésze* mint *coram deo* egzisztencia ebben az interpretációs modellben nyeri el teljes jelentését mint ontológiai valósággá váló *sensus plenior*-t.