

MEZEI BALÁZS

A szeretet metafizikája

Vető Miklós: *L'élargissement de la métaphysique*.
Paris, Hermann, 2012.

BEVEZETÉS

Vető Miklós a kortárs filozófiai gondolkodás kiemelkedően fontos szereplője. Ott van azok között, akik távolba szakadva és anyanyelvüktől különböző nyelven alkotva tiszteletre méltó életművet hoztak létre. Ha nem ismernénk terjedelmes filozófiatörténeti munkáit, amelyek Franciaországban és az USA-ban a legkiválóbb szakemberek közé emelték, akkor is eképpen ítélnénk annak alapján, ami tőle az elmúlt két évtizedben magyar nyelven megjelent.¹

Felnőtt életének kezdetén, a szegedi egyetemi környezetben kevesen gyakoroltak rá oly hatást, mint Gondos-Grünhut László, ez a kiemelkedő, de ma már alig ismert személyiség, aki a kortárs német gondolkodás szakértőjeként előadásaival, írásaival magához vonzotta a háború után utat kereső ifjúságot. Gondos egyszerre volt filozófus, misztikus, művész és ismeretter-

jesztő; zenei betétekkel kísért előadásai az akkori nemzedék számos, később kiemelkedő tagját indították útnak, amit a fokozatosan bevezetett ideológiai kényszer végül ellehetetlenített. Gondos bőven merített a keresztény gondolkodók munkáiból; Max Scheler és Martin Heidegger nyomán az eszmetörténeti műveltség egymástól távol eső területeit kapcsolta össze. Mint olyan személy, aki éppoly jól írt németül, mint magyarul, egészen 1956-os távozáig segítette az útkeresőket. Vető e gyökeret nem tagadta meg; Gondos munkáit jó két évtizeddel a szerző halála után összegyűjtötte és német, majd magyar nyelvű válogatásban közreadta.

Vető kisebb esszéi mellett, amelyek az 1970-es évektől sok helyütt és számos nyelven megjelentek, meg kell említenem Simone Weilről szóló monográfiáját, amely utat nyitott e páratlan érzékenységű gondolkodó világa felé. A zsidó háttérű, de belső indíttatásból Krisztust választó szerző a maga szenvedélyes, mégis kifinomult gondolkodásában kevesekhez állt oly közel, mint a róla író és vele együttgondolkodó, élményeit sok ponton osztó Vető Miklóshoz. Miként Weil, Vető is a hit fogalmi struktúráját kívánja megérteni. Ez vonzotta őt Rezek Románhoz, akit 1956 után Párizsban megismertetett Teilhard de Chardin műveivel – ezzel indítva el Teilhard munkáinak magyar fordítását, ami

¹ A teljesség igénye nélkül lásd: Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*. Budapest, L'Harmattan, 2005; uő: *A teremtő Isten. Vallásfilozófiai tanulmányok*. Budapest, Kairosz, 2011; Gondos-Grünhut László: *Szeretet és lét. Válogatott gondolatok* (a bevezetőt írta és a szövegeket válogatta Vető Miklós). Budapest, Kairosz, 2013; Vető Miklós – Bugár István (szerk.): *Tanulmányok Rémi Brague tiszteletére*. Piliscsaba, Avicenna Intézet, 2013.

Rezek érdeme. Ez vezette Gabriel Marcel asztalához, akinek tanítványaként egyik munkáját később gondozta, kiadta; ez irányította Jonathan Edwards műveihez, akinek egyik legismertebb kommentátorává vált. S ez a megértési vágy vonzotta Vetőt oly szerzőkhöz is, mint Kant, Fichte vagy Schelling, akik a Vető által feldolgozott német klasszikus filozófia számára legfontosabb alkotói. E munkák – egyebek mellett különösen *Le fondement selon Schelling; De Kant à Schelling; Fichte. De l'action à image; Le Mal*; valamint *La naissance de la volonté* – a kortárs francia filozófiatörténet-írás kiugró teljesítményei, amelyek a szerzőjüket a legismertebb gondolkodók körébe emelték.²

Vető történeti érdeklődését mindenkor meghatározta az elméleti problémák iránti érzékenység; időrendi tárgyalását akkor is problémaközpontú felvetések hatják át, ha célja nem a gondolati szerkezet rendszeres bemutatása, hanem inkább a hatásösszefüggések feltárása. Ám a rendszerességre való törekvés újra meg

újra előbukkan Vető munkáiban, miként ezt az *Explorations métaphysiques* 2012-ben közreadott dolgozatgyűjteménye is tanúsítja. Hasonlóan *A teremtő Isten* magyarul közreadott tanulmányaihoz, az *Explorations* is jól mutatja Vető képességét arra, hogy egyes problémák terén – amilyen például a személyesség, a szabadság, a művészet, az erkölcsi rossz – különleges élességgel tárja fel az eszmei tartalmat és világítsa meg a sajátos problematikát. Ez a rendszeres elemző- és feltárókészség nagy erővel mutatkozik meg Vető eddigi legátfogóbb munkájában, a *L'élargissement de la métaphysique* lapjain.

A METAFIZIKA KITERJESZTÉSE

Vető eredetileg összegzésnek szánta ezt a munkát, amelyet már jóval 70. életéve fölött fejezett be. Az *Explorations*-szal együtt olyan kiadványról van szó, amely felhasználja alkotói életének tudását és tapasztalatát. Az *Explorations* a részletesen elemző tanulmányokat tartalmazza; a *L'élargissement* a rendszeres igényű és egységes gondolatmenetben összefoglalt reflexiókat. Címét Kant ihlette; megértéséhez érdemes *Az ítélőerő kritikája* 49. §-ához folyamodni, ahol ez áll: a képzeletteremtő „magát a fogalmat esztétikai módon határtalanul kibővíti”, mivel itt „a képzeletteremtő teremtő, és mozgásba hozza az intellektuális eszmék képességét (az észet), hogy így egy megjelenítés készítésére oly sok mindent gondoljunk, hogy ez, noha az illető tárgy fogalmához tartozik, több annál, mint ami a megjelenítésben felfogható és distinkt tétehető”.³ Vető munkájának általános filozófiai jellegét a fogalom „határtalan kibővítése” átfogóan

² Vető Miklós fontosabb művei a következők: *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris, Vrin, 1971 (második kiadás: 1997); *Le fondement selon Schelling*. Paris, Beauchesne, 1977 (második kiadás: 2002); *La pensée de Jonathan Edwards avec une concordance des différentes éditions de ses Oeuvres*. Paris, Cerf, 1987 (második kiadás: 2007); *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. I–II. Krisis, Grenoble, Jérôme Millon, 1998 (német fordítása: *Von Kant zu Schelling*. Berlin, De Gruyter, 2012); *La naissance de la volonté*. L'Ouverture Philosophique, Paris, L'Harmattan, 2002; *L'élargissement de la métaphysique*. Paris, Hermann, 2012; *Explorations métaphysiques*. L'Ouverture Philosophique, Paris, L'Harmattan, 2012; *Gabriel Marcel. Les grands thèmes de sa philosophie*. Paris, L'Harmattan, 2014. Előkészület alatt áll még a *Les vérités de la volonté. Le système de Fénelon*; ezenkívül a *Traité sur l'amour*, valamint a *De Dieu vers l'homme* című kötete.

³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. H. n., Ictus, 1996–97. 241–242.

meghatározza: egyfelől Vető is a tapasztalat gazdagságából merítve törekszik az egyes metafizikai fogalmak bővítésére, ám a cél nem a specifikus elmélet vázlata, hanem a metafizika egészes újragondolása; bizonyos értelemben teológiai tartalmainak kiemelése olyan tapasztalatokból merítve, amelyek nemcsak esztétikaiak, hanem etikaiak vagy általános értelemben köznapiak. A mű teológiai igénye abban is világossá válik, hogy a szerző, mintegy paradigmaként, visszatérően a hagyományos keresztény felfogások szerkezeti és tartalmi vonásait említi, például szentírási helyeket, dogmatikai állításokat. Ezzel Vető munkája a kortárs filozófia azon irányzatai között helyezkedik el, amelyek a hagyományos teológiai témákat – főképpen Isten és a teremtmény viszonyát – új módon kívánják át-gondolni. Vető nem tartja magát újtónak, de e témákat valamelyest új szempontok szerint tekinti át.

A *metafizika kiterjesztése*, a kontinentális filozófia e nagyszabású kísérlete egyszerre meditatív-kísérletező, ugyanakkor rendszeres bölcséleti munka. Ha végigtekintünk a tartalomjegyzéken, azonnal felismerjük a szisztematikus törekvést. Az első rész címe *Első filozófia*, a másodiké *Eidetika*; az első rész a speciális metafizika néhány alapproblémáját tárgyalja (Kép, Újdonság, Egyedi, Egyszeri), míg a második rész az általános metafizika témájában kutakodik (Tér, Idő, Akarat, Rossz, Jó). Miként a fejezetszámozás is mutatja, a könyv egyetlen gondolatmenetet alkot, amely a kezdetben felvetett problémákat egyre szélesebb körben és egyre mélyrehatóbban tárgyalja. Mégis esszészerű ez a mű: a jegyzetek száma csekély, a történeti elemzések a téma kifejtésének szolgálatára szorítkoznak, az idézett szerzők rapszodikusán bukkannak fel, mutatván, hogy a szerzőnek nem célja akár a jelentős gondolkodók eszmei összefüggésének, akár

a vonatkozó szakirodalomnak az áttekintése.

Miben is áll „a metafizika kiterjesztése”?⁴ Tartalmilag a szerző a hagyományos kanti metafizika kérdéseit kapcsolja össze a kortárs filozófia, főképpen a fenomenológia nyomán létrejött fejlemények témáival. A „kép” és a „szubjektivitás” vizsgálata – ebben a sorrendben – alkotja a mű felütését; itt a kép autonómiájának kifejtése, a másolat sajátos szerepének megvilágítása a cél. A szerző ezt a gondolatot a magyarra csak pontatlanul lefordítható *le second* kifejezéssel írja le, ami nemcsak sorszámnévként – második –, hanem főnévként is használatos a párbajsegéd, bajtárs, a zene világából ismert szekundáns értelmében. A szekundáns „fenomenológiai lényegének” (22) kifejtése a szubjektum, az én fogalmának megközelítését szolgálja, amennyiben „a szubjektum magáértvaló, visszatérés önmagába, öntudat, vagyis saját léte szerint kettős. Ez a kettősség [...] valójában a második meglétére vonatkozik, de a szekundáns értelmében” (uo.). A szubjektum, az én másodlagosság, de kedvező értelemben. Ehhez némiképp hasonlóan a lét Vetőnél elsősorban önvaló, „ugyanaz” (*le même*), immanencia, bezárkózás, határolt totalitás. Kiemelt jelentőségű az egyedi és az egyszeri (a szinguláris és az unikális) problémája; a rossz és a jó sajátos önállósága és egymáshoz való viszonya. De idetartozik a tér és a háború összefüggésének felfejtése, a múlt–jelen–jövő dimenzióinak átvezetése az ígéret és a remény problematikájába; az akarat szabadság és a pozitív kérdésének kibontása. A könyv csúcspontját és összegzését a jó túlradó jellegének feltárása alkotja, megfelelően a Vető által többször idézett középkori tétel-

⁴ Lásd még W. Chris Hackett recenzióját: No Neutral Metaphysics: Miklos Vető. *Research in Phenomenology*. 44. 2014. 301–314.

nek: *Bonum est diffusivum sui*: a jó önmaga szétárasztása.

A könyv voltaképpen problémája, amely a metafizika kiterjesztését megvalósítja, az újdonság kérdése: miben áll az új? Hogyan lehetséges? Hogyan kapcsolódik a régihez? A köznyelvben újnak nevezünk egy tárgyat, egy megoldást, egy nyelvi fordulatot, akár egy merész vonalvezetést építészetben, formatervezésben, ruházatban. Ezekben és a hasonló esetekben az „új” viszonylagos. Az újszerű forma lehetőségeit meghatározza az anyag, a statika, a technológia, az alkalmazás; a nyelvi újítást behatárolja a kontextus, a szemantika, a kommunikációs helyzet; s egy ruha sem lehet újszerű annyira, hogy teljesen megtagadja a ruházat hagyományos funkcióját. A technika terén a modern újítások hosszú evolúció eredményei. A tudományos világképek felfedezései nyilvánvaló újdonságokkal szolgálnak, például az emberi genom térképét egy évszázaddal ezelőtt legfeljebb csak sejtették. Ám itt is rendelkezésünkre áll a tudománytörténet folyamatának grafikonja, amelyen fokozatosan jutottunk el az emberi genetikai kidolgozásáig. Vető szerint a valóságban egyetlen radikálisan újszerű létezik: a személy, aki *per definitionem* szabad. A személy *mint ilyen* másból levezethetetlen, másra visszavezethetetlen, helyettesíthetetlen unikáltság; egyszerűsége a személyi azonosságban ragadható meg, ami mindenkor ugyanaz. Noha biológiailag a leszármazásunk meghatároz minket, személyiségünk maradéktalanul sajátos; mint fizikai lények *egyediek* vagyunk (ahogyan alacsonyabb szinten minden dolog az), de személyi létünkben *egyszeriek*. A „személyben” megjelenő újdonság kifejtése Vető munkájának egyik legfontosabb teljesítménye.⁵

⁵ A mű szóhasználatában a *personne* gyakran a Szentháromság isteni személyeire vonatkozik, de a szerző olykor az *homme* értel-

Módszertanilag Vető a kanti *a priori* szintézis átfogó értelmezését kínálja. Kantra vezetjük vissza az analitikus és a szintetikus ítélet megkülönböztetését; az első egy adottság kibontása, elemzése; a második egy új mozzanat megállapítása. Vető nem mélyed el az *a posteriori* és *a priori* ítéletek fajtáinak tárgyalásában; módszertanilag elegendő az *a priori* szintetikus ítéletnek mint új ismereti mozzanatot meghatározó tevékenységnek a kiemelése. Ez az ítéletfajta alkotja minden újdonság szerkezetét; új az, ami másból nem vezethető le, s az *a priori* szintetikus ítélet a logika szintjén azt a tevékenységet fejezi ki, amely a valóságot az újszerűség dimenziójával ruházza fel. A kanti ítéletfajta tehát csupán ismeretelméleti vetülete a metafizikai szintézisnek, amelynek feltárása Vető művének feladata. A „metafizika kiterjesztése” nem más, mint a valóságot alkotó eredeti szintézis feltárása. E szintézis értelemadó, mivel ismeretelméletileg az értelem megragadása újszerű ahhoz képest, aminek az értelem az értelme. Ezen túlmenően a valóban új: a személy; s Vető számára lényegi összefüggés áll fenn az ítéletaktusban megragadott újdonság és a személyben megjelenő maradéktalan újszerűség között. Vető módszertanának jellemzője, hogy az *a priori* szintetikus ítéletet annak fenomenológiai lényegében ragadja meg és univerzalizálja. Ez utóbbi több lépésben megy végbe, mindenütt az *a priori* szintézis egy-egy változatát érvényesítve: az ismeretbővítés, az etikai cselekvés formája, az akarat és a szabadság összefüggése, illetve – végeredményben – a szabadság és a szeretet összekapcsolása vonatkozásában. Minden esetben egy eredeti kettősség jut magasabb egységre a

mében is használja (pl. 177), illetve a nyugati nyelvekben bevett értelemben: *l'amour s'adresse à la personne, non pas à ses attributs et à ses propriétés!* (185).

szintézis vonatkozó alakja által. E szintézis: „misztérium” (416).⁶

Vető tehát szilárdan a kanti gondolkodás talaján áll, de ezt mégis sokféleképpen kibővíti. Ekképpen a fenomenológiai hagyomány is megjelenik értelmezésében. Nemcsak az „eidetikus leírás” mint a könyv második részének fő témája mutatja ezt – a kifejezés a könyvben több helyen is fontos szerepet játszik –, hanem a lényegszemlélet megannyi, a kötetben kifejtett példája is. Husserl csak néha kerül szóba, leginkább az idődimenziók elemzésében; ezért nem látható pontosan, hogy Vető módszertana mennyiben fogadja és utasítja el az eredeti husserli módszertant. De a fenomenológiai eidetika mégis döntő fontosságú; mint lényegelemzés jelenik meg, ami kimondatlanul mégis érvényesíti a husserli fenomenológia transzcendentális és egológiai vonatkozásait.⁷

A szintézis metafizikai, s Vető szóhasználatában ez azt jelenti: nem-ontológiai, antiontológiai. A „metafizika” és az „ontológia” szavakat Vető már önálló értelemmel felruházva alkalmazza, noha jól látható a fogalmak forrásvidéke. Látható egyfelől a kanti metafizika-értelmezés, amely nemcsak a hagyományos metafizika naiv dogmatizmusát bírálja, hanem a pusztá ész határain belül annak újrafogalmazását is elvégzi; másfelől az „ontológia” kifejezés negatív konnotációja, ami részben a husserli fenomenológiából, részben a Heidegger által helyreállított ontológia későbbi kritikájából merít. Az ontológia csupán realitásrégiót képes megragadni, ezzel szemben a metafizika a valóság egészét annak teoló-

giai dimenziójával együtt. A lét (*être*) önzonosság, önmagaság, ugyanaz (*soi, même, soi-même*), ami természete szerint magába zárul, elkülönül a metafizikaitól; a lét elszakadás, elhatárolódás, önbezárkózás. Sajátos tevékenysége a nem-metafizikai növelése oly módon, hogy a lét mint önmaga totális uralomra jusson. Miként az én, a lét is negatív fogalom itt, a természet brutalitásának esszenciája: zártság, harc, elkülönülés. A lét éles ellentétben áll azzal, ami „túl van a léten”, ami nem-lét; a létet leíró ontológia ennek megfelelően sarkosan elválnak a léten túlnyúló metafizikától. A metafizika kiterjesztése eszerint egy *létkritikai* gondolkodás kidolgozása, aminek forrása és végpontja a léten túli jóság. A jó nemcsak önmaga szétárasztása, hanem „túl van a léten” is (*epekeina tész usziász*),⁸ mégis szétárad a létben, szintézissel látja el azt, biztosítja benne a létfenntartó újszerűség mozzanatait.

A SZERETET METAFIZIKÁJA

A metafizika voltaképpen tevékenysége a szeretet. Ha Vető felfogását „a szeretet metafizikájának” nevezzük, az így értendő: a jóság kiáradása szeretetkiáradás, a szeretet tartja fenn a létet az újdonság biztosításával, s a kanti ítéletábla *a priori* szintézise ennek az őseredetű szeretetnek ismeretelméleti leképződése. Az ontológiai régió is mutatja a szeretet párhuzamait; különösen a szerelem jelenségének elemzése az, ami által Vető feltárni törekszik az emberi személyek között létrejövő kapcsolat sajátos újdonságát, egyszerűségét. A kanti *a priori* szintézis és a szerelem ekképpen párhuzamos jelenségek; a szerelemben az új a másik személy, a két személy közötti fellobbanó szeretet; a szerelmi kapcsolat ennek az újnak a jegyében áll. A szerelem a maga

⁶ Lásd ehhez Miklos Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes* (kézirat, megjelenés alatt a *Revue Philosophique de Louvain* különszámában).

⁷ Többször előfordul még az „eidetikus lényeg” kifejezés is (pl. 73 vagy 108). Az eidetikus feltárást a szerző Husserlhez köti (125, 194).

⁸ Platón: *Állam* 509b.

természete szerint a gyermek nemzésében és születésében teljesedik ki, akiben az újszerűség mint egyszerűség a legmagasabb szinten nyilvánul meg. A természet hordozza ugyan az újszerűség előképeit, de csupán előképeit, hiszen a természet végeredményben az *ugyanaz* bőszerű küzdelme önmagáért (lásd pl. 65 és 427). Emellett a szerző hangsúlyozza a természet szeretet-teli áthatottságát – a másból (*l'autre*) kiindulva. Az önfeláldozó szeretet vetületei megjelennek az állatvilágban, ahogyan az utódok iránti elkötelezett affekció képei is. Az emberi személyek világában uralomra juthat a szeretet pregnáns ellentéte, a gyűlölet, ami háborúhoz, gyilkossághoz vezet. Mindazonáltal a metafizika által feltárt szeretet végsőképpei; az ontológiai lét forrása és fenntartója.

A szeretet lényegére nézve Vető visszatevően említi az Izsák Luria által kidolgozott *zimzum* kabbalisztikus elgondolását, amely szerint a teremtést az Örökkévaló „összehúzódája” teszi lehetővé. Eredeti formájában a *zimzum* az istenség jóságának tette, mivel másképpen nem lenne lehetséges önmagán kívül helyet adnia valami másnak, a teremtésnek, végeredményben az embernek. Az ember ekképpen az Örökkévalóval való együttműködésre („szekundáns” szerepre) hivatott. Vető számára a *zimzum* csupán félig mitologikus előképe a történetileg valóban ide kapcsolódó *kenózis* fogalmának. A keresztény kenózis klasszikus összefoglalása a *Filippi levél*ben olvasható, mely szerint Krisztus eredetileg „Isten formájában volt, ám az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megálázta magát és engedelmesskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2, 6–7). A kenózis, vagyis Isten „önkiüresítése” az Újszövet-

ségben hangsúlyosan Isten szeretetének a tette: „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta oda érte...” (Ján 3, 16). Isten ebben a tettben Krisztus személyében lemond hatalmáról és „szolgai alakot ölt”, hogy a szeretet e megnyilvánulása hatására az emberek, akik elfordultak Istentől, visszatérjenek hozzá. A szeretet Isten önkiüresítésében nyilvánul meg; a kenózis az újdonság őseredeti tette; az *a priori* szintézis abszolút mintája. A metafizika kiterjesztése a kenózist teszi meg alapkőnek, erre építi fel az ontológiától elkülönülő gondolkodás feltárását, amely végeredményben a szeretet metafizikája.

Emberi oldalról nézve a kenózis az önmagam fölötti győzelemnek tekinthető (435). Ennek rugója a szabadság: a mű további sarkalatos gondolata. A szabadság az *a priori* szintézis lehetőség feltétele, maga azonban „erőteljes tagadása az elégséges alap elvének” (96), mivel a szabadság lényege éppen az, hogy az ontológiai nem határozza meg. A szabadság szakít az ontológiáival, a léttel, az ugyanazzal (*le même*), túllép az énen (*soi*) és megnyílik a végtelenre. Ebben a jó őseredeti hatása munkál, a szabadság e jóból fakad és erre nyílik, miközben a zárt totalitást meghaladja. A szabadság az újdonság forrása, mivel az emberi akarat szabad döntését mint ilyet semmi más nem határozza meg: *elvileg* teljesen szabad. A természetes életben e teljes szabadság csak néha villan fel erőteljesen, például abban a jelenségben, hogy elvileg bármely igen helyett mondhatok nemet, s bármely nem helyett igent. A szabadság mentes minden mechanisztikuságtól, feltöri a lét kompakt zártságát (427). A szabadság „ugrás”, elrugaszkodás a léttől: „A szabadságot mozgásba hozó ugrás lényege, ami egyben maga a szabadság, elszakadás a léttől” (uo.).

A szabadság antropológiai organonja az akarat. Az akarat önmagában is tiszta spontaneitás, a szabadság működése minden-

napi döntéseinkben – ideértve a gondolkodás vagy a nyelvi tevékenység döntéseit is. Az akarat végeredményben a jót akarja, de a rosszal szembesülve önmaga megtagadásában kulminál. Vető szerint az akarat legnagyobb tette az igazságos büntetést felülíró megbocsátás. A megbocsátás eltörli a másik vétkét; az ellenség szeretet által (107) a rosszat *jóvá teszi*. A szabadságot megvalósító megbocsátó akarat a megújító újdonság (*nouveauté novatrice*) (43 skk.). A megbocsátásban kifejeződő szeretet a világban előálló minden újdonság – pontosabban: a világ egészes és egyben tartalmi újdonságnak – a forrása (107). A szeretet metafizikája a konkrét tapasztalatok egész sorában felmutatja ezt az újdonságot: az értelemben, a gondolatban, a művészetben, a szerelemben, a gyermekáldásban s különösen: a megbocsátásban.

FESZÜLTSEGEK

A könyv tartalmi gazdagsága és néhány kiemelkedő kulcsgondolata mellett észlelhető néhány feszültség, amelyek megoldása további gondolkodást igényel. Ilyen az ontológia problémája. Vető illeszkedik az Emmanuel Lévinas munkásságában vázolt alapellentét, a totalitás és a végtelen egymást kizáró felvetéséhez.⁹ Az én totalitása mint megismerés szemben áll a végtelennel mint metafizikaival; az én élesen ellentétes a másikkal, az ugyanaz a mással, az ontológia a metafizikával. Vető rokon Lévinas törekvéseivel az etikai kiemelésében is – itt egyben Kant gyakorlati filozófiájának vonalát is folytatva –, ami az akaratszabadságban túllép az ugyanaz, az én körén és metafizikai viszonyba kerül a mással. A metafizika „másképpen [van],

mint a lét”. „A másik mássága önmagában áll fenn és nem a magammal való viszonyból ered” (167). Vető ezt a Lévinastól idézett sort mély értelműnek mondja, miközben paradox jellegét azért nem oldja fel, mert a feladat talán kivitelezhetetlen. De ha a más az ugyanattól *lényegileg, teljes mértékben, minden viszonyt meghaladva* különböző, akkor – kérdezhetjük – miképpen és mennyiben „más”? Ha a másik nem a magam viszonyában másik, akkor mit is jelent itt a másság? Ez a hiperbolikus fogalomhasználat azt kívánja közölni, hogy a természetessel, az ugyanazzal szemben meghatározott másság egyfajta extrapolációja által fogjuk fel – ha egyáltalán lehetséges ez – a voltaképpeni, radikális másságot, a másik másságát. Másfelől mégis látható, hogy a hiperbola nem helyettesíti az értelemszerű kifejtést; s ha az értelem Vető számára az újdonság megvalósulása, mi az *értelme* a másiknak, ami túllép az értelmen? Másképpen fogalmazva: ha az ontológiai lét élesen elkülönül, elszakad a jótól, miképpen *létezik* a jó? A jó már Platón szerint is „túl van a léten”, ám a lét (*uszia*) pontos jelentése tisztázásra szorul. Ha jól értjük, a platóni jó létfelettsége görög értelemben vett s ezért viszonylagos kozmoszfelettséget jelent, vagyis nem a középkorban fokozatosan kiemelkedő *esse* transzcendentális valóságát.¹⁰ Hiszen a voltaképpeni másik,

⁹ Lévinas műve magyarul *Teljesség és végtelen* címmel jelent meg, de a totalitás itt megfelelőbb kifejezés a teljességnél.

¹⁰ Az *epekeina* Dionüsziosz Arcopagitész munkájában külön kategóriaként jelenik meg, különösen *Az isteni nevekről* és a *Misztikus teológia* szövegében. A visszatérő formula szerint „Isten mindenben túl van”, ami a szöveg figyelmes olvasása után afelől sem hagy kétséget, hogy ez a túliság egyben a „mindenen túlra” is áll: Isten mindenben túl van, de azon is túl van, hogy „mindenen túl van”, aminek következtében egyben mindenben innen is van (vö. Pszeudo-Dionüsziosz Arcopagitész: *Misztikus teológia*. [V.] Ford. Erdő Péter. In *Az isteni és az emberi természetéről II. Görög egyházatyák*. Budapest, Atlantisz, 1994. 259–265).

az Örökkévaló is azt közli magáról, hogy „vagyok, aki vagyok”, „én vagyok” (Ex. 3, 14), azaz egyes szám első személyben *van* (vagy, ha a jelen időt jövőként olvassuk: *lesz*). A középkori skolasztikus filozófia az egy, igaz, jó és szép kategóriáit tulajdon-ságként értette, a lét egyetemes és transzcendentális – mindenben keresztülhúzódozó – jellemzőiként, amelyek végeredményben a legfőbb lét, az istenség valóságában teljednek ki. A létanalógia vagy *analogia entis* tanában az istenségtől eredő lét transzcendentális: az alacsonyabb szinteket lényegileg jellemző vonások keresztülhúzódnak a létezésben és az istenségben kulminálnak. Ezért lehetséges Isten létének felismerése a természetben és önmagában egyaránt; a kinyilatkoztatott istenismeret hasonló a természeti istenismerethez, noha az előbbire visszavezethetetlen tartalmakkal is szolgál. A létanalógiában az ontológiai lét és a metafizikai szoros kapcsolatot alkotnak, amelyben a természet nem csupán a végsőből fakad, hanem oda is torkollik.

Heidegger ontoteológiai kritikája szerint a hagyományos metafizika istenfogalma olyan legfőbb létezőt fejez ki, aki a partikuláris létezők extrapolációja; ezért, ha ezzel a szóval illetjük, leminősíti a voltaképpeni létet, a *Seint*. A „legfőbb lét” valaminő bálványként jelenik meg, hiszen nem más, mint az abszolutizált részleges létező.¹¹ A nyugati metafizika Heidegger számára „onto-teo-lógia”, olyan gondolkodás, amely a létezőt bálványozza és végeredményben a technológia uralmához vagy – Michel Henry szóhasználatával – barbársághoz vezet. Az ontoteológia kritikája Heideggernél azonban nem létkritika, hanem a *létező* (*das Seiende*) *abszolutizálásának* a kritikája és egyben újszerű létvalóság, a *Sein* megnyilvánulásának a háttere. Ezzel szemben a francia fenomenológia

már Sartre *A lét és a semmi* című munkája óta az *être* sajátos – és csupán a francia nyelvben pontosan értelmezhető – fogalmával operál, amely szerint az *être* elsősorban a partikuláris, eminensen materiális létező annak más létezőkkel szemben álló izolációjában. Lévinas létkritikája, ami nem kis részben Heidegger *Sein*-gondolatának a bírálata, a létet teljes egészében az izolált és minden mástól élesen elkülönülő létező szempontjából konstruálja. Ezért az ekként felfogott lét meghaladása – *autrement qu'être* – annak a gondolkodásnak a következménye, amely a létkritika szerinti létet, az ontológiáit meg akarja haladni. A „meghaladás” ráadásul pontatlan kifejezés itt, hiszen a másik nem érhető el az ugyanaz vagy az én szempontjából, amennyiben a másik mássága „nem a magammal való viszonyból ered” (167).

Ebben a kontextusban válik érthetővé, hogy az „én”, a „magam”, az „önmagam”, az „ugyanaz” miképpen szerepelhet negativitásként. „A szubjektivitás semmissége” (17), az önmagam (*soi*) „felülmúlása” (328), az ugyanaz (*même*) „halálos mozdulatlanságának” (72) vagy a természet „primitív erőszakosságának” megtörése (426) – mind az ontológiával szembehelyezett metafizika feladata, amely tartja magát ahhoz a kanti tételhez, mely szerint „a létezés nem predikátum”. A kérdés természetesen felmerülhet, hogy a nyugati gondolkodás nagy vívmányai, így a szubjektivitás, az én, a transzcendentális ego, a *Dasein* felfedezése miképpen válnak e negativitás hordozóivá; amint az is, hogy a Platón által meghatározott két alapelv, az ugyanaz (*tauton*) és a más (*tateron*) miképpen lesznek egy olyan gondolkodás vezérfogalmaivá, amelyben jelentésük az *ellenkezőjére* vált. Platón számára a *tauton* a lényegit fejezi ki, az ideák végső hordozóját, minden realitás forrását; ezzel szemben a *tateron* a szétszóródó, materializálódó sokféleségre utal, amelyben az egység

¹¹ Vö. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957.

megtörik és az igazság elvész. Másképpen: a *tauton* uralma rendet teremt, a *tateroné* káoszt.¹² Platón az egyik legtöbbit említett szerző Vető munkájában, ám nem merül fel, hogy a *même* és az *autre* eredeti problematikája a kortárs gondolkodásban – egyfajta negatív platonizmusként – önnön ellentétébe fordul.

A probléma megoldása kézenfekvő: az a tradíció, amelyben „a francia fenomenológia teológiai fordulata” (D. Janicaud) végbemege, a már fentebb használt kifejezéssel létkritikai gondolkodásnak nevezhető. Sartre több-kevesebb joggal ide sorolható, de ugyanígy Paul Ricoeur, Lévinas, Henry, Jean-Luc Marion s még többen. A létkritikai gondolkodás Heidegger ihletését követve elveti a létező konkrét fogalmának egyetemesítését; a létet (*être*) radikális részlegességgként fogja fel, az „egyetemes létet” pedig – az ontoteológia folytatásaként – a radikális részlegesség erőszakos totalitásaként látja. „Isten léte” így válik tiltott kifejezéssé ebben a kontextusban; s az istenség ennek megfelelően nem „létezik”, hanem valósága a kenózisban, a *zimzumban* felakadó szeretet, jóság, adományozás – önfeláldozás.

Vető számára a létkritika természetes kiindulópont: már a könyv bevezetőjében kifejti, hogyan kell értenünk a kanti tézist, mely szerint „a létezés nem predikátum” (lásd a könyv bevezetőjét, 6 skk.). Ám a jó túlradó gazdagságának, a *diffusivum* gondolatának kifejtése során Vető a régi transzcendentális filozófiát és a kortárs létkritikai tradíciót összekapcsolja. Ennek eredménye az a fajta gondolkodás, amelyet – a létkritika módosításaként – *transzcendentális létkritikának* nevezhetünk. Transz-

cendentális, mivel nemcsak a szintetikus *a priori* tételét értelmezi a legszélesebb körben, hanem a jóságot – amely túl van a léten és a lényegen – létesítő és lényegalkotó erőként fogja fel. Ha a lét nem képes is eljutni a jóhoz, a jó már mindig is eljutott a léthez, létesíti a létet, amely csak a jó – a szabadság, az újdonság, a szeretet – oldaláról, a végtelenből érthető meg. Ahogyan a szeretet „felszabadítja a szabadságot”,¹³ úgy a lét kompakt zártságát is megtöri (427). Ekképpen e könyv „a szeretet metafizikájának” manifesztuma.

KONTEXTUS

A kortárs filozófiában a nagy különbség közismerten az angolszász szcientifikus és a kontinentális fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodás között húzódik. Nem kétséges, hogy az USA-ban éveken át tanító, Jonathan Edwards műveit kiadó Vető Miklós melyik oldalon áll. Most bemutatott könyvének egyik legérdekesebb metaforája a lombos és a lombtalan növények összehasonlítását kínálja. A lombos növények és fák eleven közösséget alkotnak, anyagcseréjük révén egymásba kapcsolódnak és ágaikon, lombjukon keresztül egymással érintkezve közösséget alkotnak. Egyfajta „jóindulatot” mutatnak egymás iránt, miközben kapcsolatuk leginkább harmonikus (61). Ezzel szemben „a kaktusz magába zárkózásra, elszigetelődésre törekszik” (uo.). A kaktusz az elszigetelődő, izolált-individualista, önmagát középpontba állító attitűd jelképe; a lombos fák a kifelé forduló élvenségét, életközösségét tárják fel. Vető mindezt a filozófia színterére helyezi át: a kaktusz az analitikus mentalitást, a lombos fák közössége a szintetikus gondolkodást példázza.

¹² Vö. Platón: *A szofista*. Budapest, Atlantisz, 2006; *Parmenidész*. In *Platón összes művei*. II. Budapest, Európa, 1984. 809–894, valamint *Timaios* 79b–79e. In *Platón összes művei*. III. Budapest, Európa, 1984. 307–409.

¹³ Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes*.

Az analitikus nem képes újdonságra jutni; a szintetikus érdeme az újdonság feltárása és megvalósítása.

Vető ma már a francia gondolkodás része, s ez egész eszmei jellegén felismerhető. Egyfelől Lévinas követője az említettek túl számos egyéb tartalmi és stilisztikai jellegzetességében; másfelől kapcsolatban áll a kortárs francia filozófia befolyásos csoportjával, a vallásfilozófiát és a fenomenológiát ötvöző gondolkodók körével, miközben sok ponton erősen különbözik is tőlük. Ekképpen maga is a jellegzetesen franciás gondolkodás képviselője. Mindez átüt a szavak jelentésén, magán a szóhasználaton, de ezen túlmenően a fogalmi világ jellegzetességein is. Ez utóbbi nehezen írható le néhány mondatban, de ha valami kiugró jellemzőjeként kiemelhető, az a *kettősség* iránti korszakos vonzalom: olyan valóságfelfogás, aminek középpontjában az elhatárolásból eredő konfliktus és az egység ignorálásából fakadó, feloldhatatlan dualizmus áll. A dualizmus meghaladása a másság extrapolációja által, az ekként teljes izoláltságban konstruált maradéktalan másság mindazonáltal a Hegel által „rossz végtelennek” nevezett kategorikus tévedést kockáztatja, ami a létkritika velejét érinti.¹⁴

Vető kifejezetten hangsúlyozza a dualizmus fontosságát. Miként írja: „A filozófia annak víziója és bemutatása, hogy két ontológiai régió miképpen viszonyul egymáshoz. Pontosabban azon a meggyőződésen, posztulátumon alapul, hogy e két terület, az ontikus és a noétikus közötti viszony bizonyos affinitást tartalmaz, egyfajta »arányosságot«. A filozófia elismeri az

eredeti kettősséget, amelyben az »első«, a reális egyfajta elsőbbséggel bír a másodikkal, a gondolkodással szemben. Ez az elsőbbség ugyan a kronológiai rendben érvényes, de egyben mindenkor a kettő egymásra gyakorolt hatásában és meghatározásában is.”¹⁵ E filozófiai dualizmus azonban éppen a jelzett pontokon viszonylagos. Egyfelől a két régió arányossági viszonyban, *analógiában* áll egymással, azaz kapcsolatukat ez az arányosság teszi lehetővé; másfelől az időrendi elsőbbség nem jelent logikai elsőbbséget, még kevésbé metafizikait. Metafizikailag a dualizmust felülírja az abszolút prioritással bíró erő, amelyet Vető szeretetként azonosít.

Vető különös érdeme véleményem szerint abban áll, hogy a francia létkritika közegében képes a transzcendentális hagyomány alapvonásának újrafogalmazására. Annak lehetőségét keresi, hogy a transzcendentális felfogásra jellemző egység gondolkodást helyreállítsa – éppen a dualisztikus létkritikát alapul véve, azt meghaladva. Végeredményben a létet csak a szeretet felől érthetjük meg; a szeretet nyújtja, tartja fenn és teljesíti be a létet. Az isteni szeretet a maga metafizikai teljességében cselekszik; az emberi szeretet a maga köznapi köreiben. Az isteni és emberi szeretet oly módon kapcsolódnak össze, hogy az előbbi adja az utóbbit, az utóbbi visszafordul az előbbihez, miközben szétesztja önmagát. A létkritika által elvetett *analogia entis*t Vető ugyan bizonyos keretek között elismeri (lásd az „arányosság” említését a fenti idézetben), de ennél összemérhetetlenül fontosabb az *analogia caritatis*, ami a régi és újabb transzcendentális gondolkodást meghaladva a szeretet önfeláldozó önátadásában ismeri fel a lét egységét. A szeretetanalógia a szeretet transzcendentális egységében

¹⁴ A „rossz végtelen” fogalma Hegel szerint a végtelent vételesen mint határoltat érti. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. A logika*. Budapest, Akadémiai, 1979.2 164–166. (94. §).

¹⁵ Vető: *Perspectives métaphysiques kantiennes*.

fogja át az ontikus és a noétikus, ezen túlmenően az ontológiai és metafizikai valóságot. Nemcsak az ontikus és a noétikus áll egymással analóg kapcsolatban, hanem sokkal inkább a szeretet megnyilvánulásai: kezdve a természetben megfigyelhető animális önfeláldozástól a személyközi és az isteni önfeláldozásáig. A szeretetre is érvényes a lateráni zsinat egykori meghatározása: „A teremtő és a teremtmény között nem lehet oly hasonlóságot megállapítani, amiben ne lenne megállapítható a köztük lévő még nagyobb különbség.”¹⁶ A szeretet Vető szerint is felbukkan a természetben – annak minden brutalitása mellett –, és az emberi szeretet megnyilvánulásain keresztül felhat az istenségig, akitől a szeretet mindenekelőtt ered. A szeretet hozza létre a világot annak önállóságában; kapcsolja össze a „kaktuszlétet” és a „lombos fák” világát, az analitikus és a szintetikus gondolkodást, az idő dimenzióit és a remény végső kilátását. A szeretet maradék-

talán önátadás, ami újdonságot, egységet, valóságot teremt.

Az *a priori* szintézis „végső beteljesedése” Vető szerint „a halálon aratott győzelem” (325). Ez a győzelem a szeretet műve; a szeretet tehát *a priori* – már mindig is – győzött a gyűlölet felett, vagy, ahogyan a platonikus *Epinomisz* fogalmaz: „A Jó szükségképpen és már mindig is győzött a Rossz felett” (988e). Ez azt jelenti, hogy a jó végső ereje mindent összefog; konkrétan a szeretetanalógiában történik meg ez, aminek kulcsa az önfeláldozás. Vető eképpen befogadja, magasabb szintre emeli és kiterjeszti a metafizikát – azt a metafizikát, amely a filozófia kezdete óta különböző regisztereken újra meg újra megszólal. Elhallgatása a szeretet végét jelentené, ami ezt a gondolkodást ihleti; a gondolkodás lehetetlenségét, ami nélkül az ember nem lehetne ember. Vető munkája arra bizonyíték, hogy a metafizika mint a szeretet metafizikája ma is képes megújulni.¹⁷

¹⁶ Denzinger-Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*. Roma, Herder, 1976, 806. §.

¹⁷ Ennek koncentrált kifejtése várható Vető *Traité sur l'amour*, valamint *De Dieu vers l'homme* című készülő munkáiban.