

# Isten és/vagy törvény

## Gondolatok a *deus absconditus*-ról

CSIKY HUBA

Mottó: „*opszisz adelon ta phainomena*”  
(Anaxagorasz)

„...*ha sors van, akkor nem lehetséges a szabadság;  
ha viszont..., ha viszont szabadság van, akkor nincs sors,  
azazhogy..., azazhogy akkor mi magunk vagyunk a sors...*”  
(Kertész Imre)

A filozófiai beszélyben Istent Pascal óta elkülönített Istenként szokás megjeleníteni. A filozófusok Istene és Ábrahám, Jákob és Izsák istene közötti szakadék distanciát teremt a vallás és a filozófia között. Az elkülönítés a vallásos megtapasztalást a kinyilatkoztatás fogalmába zárja és mint vélekedést leplezi le, míg a filozófiai beszéd mint az értelmi megismerés egyedüli hordozója függetleníti magát a vélt és megnyilvánuló transzcendencia-jelenléttől, Istent a lét horizontjába zárja, s ugyanezzel a mozzanattal az ész hatókörébe vonja: „a vallásos »kinyilatkoztatás« eredendően beleolvad a filozófiai értelemben vett felfedésbe...”<sup>1</sup> Ez a mozzanat, pontosabban aktus által a bat kol<sup>2</sup> elveszti rezonanciáját, pusztán visszhanggá minősül; a filozófia és következésképp a vallás is az ész csele által „Istent, akit tapasztalni kíván, eleve a lét és az immanencia fogalmaival értelmezi”.<sup>3</sup> Ha a filozófia istene és a vallás istene között tátongó

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: Isten és a filozófia. In *Nyelv és közelség*. Jelenkor, Pécs, 1997, 141–164.

<sup>2</sup> A Talmudban benne van egy olyan rövid történet is, ahol az égi hang *halachikus* kérdésekbe szól bele, persze eredménytelenül. Ebben a kontextusban nem ezt az értelmezését tekintjük a bat kol-nak.

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas: i. m. 148.

szakadékot nem próbáljuk meg áthidalni, ha a filozófia a kinyilatkoztatást mint beszédet nem sz kíti le a megismerés propozicionális jellegére, s itt a propozicionalitás eleve a filozófia fent említett fogalmaiban csapódik le, akkor a távolságot, mely a két istenfogalom között fennáll, növeljük azáltal, hogy kénytelenek vagyunk a hitigazságokat az észigazságokkal szemben, azokkal ellentétben tételezni. A szembenállás ténye kizárólagossággá alakul, amennyiben „a kinyilatkoztatás igénye az értelem feláldozását követeli [...], ezzel szemben a filozófia az igazság teljes átláthatóságát és a gondolkodó szubjektum teljes autonómiáját követeli.”<sup>4</sup> Autonómia vagy heteronómia?

A kinyilatkoztatás teljesen felfüggeszti az egyén autonómiáját, vagy ellenkez leg, az autonómia-heteronómia problémája csupán küls dlegesként leplez dik le abban, amit Ricoeur a „kinyilatkoztatás elfogadhatatlan igényének” nevez? Nem utal újabb értelem-összefüggésre a kinyilatkoztatás fogalmában az autonómia-heteronómia problematika által félresepert jelentés? Az autonómia alatt els dlegesen differenciális elemet értünk, az autonómia az elkülönöz dés ténye az ember és az Isten között, s ez az eltávolítás, distanciateremtés azáltal adott, hogy Istent mint abszolút transzcendenciát feltételezzük. Így a kinyilatkoztatás fogalmában olyan értelem-összefüggésre kell találnunk, amely kizárja azt, hogy a felül l jöv parancs eszméje összeférhet legyen a kinyilatkoztatás eszméjével. A lényegi mozzanat az autonómia fogalmában a távolság, az elkülönöz dés gondolata.<sup>5</sup> Ricoeur a kinyilatkoztatás átláthatatlanságát a „kett s beszéd” tényéhez kapcsolja, ami kialakítja a kinyilatkoztatás hármas tagolású szintjét: a hitvallás szintjét, az egyházi dogma szintjét, valamint azoknak a tanításoknak az összességét, melyeket a tanítóhivatal az igaz hit szabályaiként állít fel. A kett s beszéd koncepciója azt a kétpólusú viszonyrendszert nyújtja, melyben az egyik végletet az inspiráció képezi, míg ennek ellentettje az inspiráció mögötti kinyilatkoztatás, mint isteni terv leleplezése. A kinyilatkoztatás egyirányúvá válik ezáltal, a filozófia feladata arra zsugorodik, hogy leleplezze a beszédet, amely a *vél* kinyilatkoztatást jelenti. Ebben a paradox helyzetben a kinyilatkoztatás és az esetleges beszéd, melléköreje

---

<sup>4</sup> Paul Ricoeur: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. In *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp., 1999, 116–160.

<sup>5</sup> Els dleges az autonómiát öntörvény ségként, a heteronómiát mástörvény ségként definiálhatnánk. Ez az öntörvény ség szorosán összefügg az abszolút transzcendencia és a szerz déskötés gondolatával. Mindezek meghatározzák a *deus absconditus* eszméjét (annak ellenére, hogy például Hans Jonas nem fogadná el ezt az eszmét. (Lásd részletesebben: Auschwitz a Gnózis árnyékában. In Heller Ágnes: *Költészet és gondolkodás*. 217–227.). Többek között erre a meghatározottságra is szeretnénk utalni.

megkülönböztetése válik a filozófia tárgyává, a filozófia így szerves berendezésként szolgál, miközben elsiklik a tényleges kinyilatkoztatás tartalma fölött.

Vizsgálódásunkban eddig két kérdés látszik körvonalazódni: szükséges a kinyilatkoztatást a megismerés propozicionális jellegére korlátozni, ahol a propozicionalitás a filozófiában adott immanens fogalmiságot tükrözi, ahhoz, hogy Isten fogalmának széttöredezettségét elkerüljük, vagy lehetséges új utakat találnunk; illetve mennyiben tartható fenn vagy szándékainknak megfelelően vethet el az autonómia-heteronómia szembenállása, milyen mértékben kristályosodik ki a filozófiai beszélyben ez a szembenállás (fennállás), ha a dichotómia szükségképpen elkerülhetetlen.

Nyilvánvaló, hogy a kinyilatkoztatásnak mint aktusnak azt a formáját kell elnyben részesítenünk, amely képes arra, hogy a Isten-értelmezésekkel összhangban maradjon, de ugyanakkor megteremtse a distanciát az Isten fogalmával szemben. Így arra a kérdésre, hogy miképp nyilvánítja ki Isten önmagát, a legmegfelelőbb választ a törvény fogalmában találjuk. Ez az el feltételezett kinyilatkoztatás-forma megkülönbözteti önmagát a más megnyilvánulási formáktól azáltal, hogy a kinyilatkoztatást elkülönítve désre kényszeríti, hasadást idéz el benne, hisz bizonyos preferenciális mozzanatot is takar. Az Abszolútum hogyan nyilvánul meg: mint Isten – *abszolút transzcendencia* –, vagy mint beszéd/törvény – *viszonylagos transzcendencia*: ez a lehetőségmozzanat azt is kizárja, hogy a kettős beszéd hipotézisét tarthatóként fogadjuk el. A törvény fogalmának tucatnyi értelmezése közül kiindulópontként a judaizmusban érvényes jelentését tekintjük mérvadónak. Ez az álláspont szerint el kell különíteni egyrészt a tora-t, ahol ez a fogalom a törvényt mint elvont, abszolút fogalmat, a törvény ideáját, másrészt a micva-t mint konkrét társadalomformáló erőt. Itt az elvont törvény maga az abszolútum, „értékérvényessége független elhatározásunktól, tudásunktól, tettüktől.”<sup>6</sup> Ebben a felfogásban – mintegy ennek az elvontságnak, illetve abszolút jellegnek a kihangsúlyozására – kidomborodik a Tóra preegzisztens volta, vagyis mint minta, kép jelenik meg, melynek a világ csak másolata. Sőt nemcsak idea, hanem *ideál*. A kinyilatkoztatás fogalmához elsődlegesen a törvény elvont fogalma társítható, a törvény második értelmezése csupán mint külső dleges jelenik meg. Mindezek ellenére a két fogalom dialektikus mozgása (ha egyáltalán lehet erről szó) vonja maga után a vélt heteronómia és autonómia váltakozását, egyik vagy másik el térbe kerülését. Az autonómia, ami a nomosz jelenlétét állítja el térbe, a világ deszakralizációjának az el jele, hisz Isten fogalmát, így-létének tényét is mint formálisat leplezi le.

<sup>6</sup> Hahn István: Az örök törvény. In *A proféták forradalma*. Múlt és Jövő, Bp., 1998, 156–158.

Ennek a mozgásnak a megjelenítését akkor tudjuk felmutatni, ha világossá tesszük a törvény – Isten koncepcióknak a váltakozását, ha elemezzük az Isten megismerési lehet ségeit: azt, hogy ezek a lehet ségek mennyiben ütköznek bele a törvény fogalmába, a törvényt hogyan jelenítik meg: mint nomoszt vagy mint Tórát.

Mindezek el tt rá kell mutatnunk arra, hogy a judaizmusban a kinyilatkoztatás semmi esetben nem jelenthet heteronómiát, vagyis azt, hogy az isteni beszédet mint parancsot fogjuk fel. Az olyan kanti erkölcsfogalom, mint kötelesség, csupán másodlagosként jelenik meg egy folyamatban, melynek központi elemét a *szerezéskötés* képezi. A szerzés mint aktus lerombolja a heteronómiát, de meg rzi a kinyilatkoztatás mozzanatát a tanúság kett s mozgása által. Egyrészt maga a kinyilatkoztatás mint beszéd tanúskodik a létrejövés mozzanatáról, másrészt a kinyilatkoztatásban Isten tanúskodik önmagáról, a mozzanatban történ jelenvalóságáról. A tanúság bizonyítható, megtapasztalható. A nyom tanúskodik a tanúságról. Ezért mondja Leo Strauss, hogy „a zsidók és a mohamedánok számára a kinyilatkoztatás nem annyira a hitet, mint inkább törvényt jelentett.”<sup>7</sup>

A „tanítóhivatal” ezen dogmájára épül fel a középkori filozófia, f leg a zsidó filozófia, úgy, hogy átmenetet képez a vallás és az ókori filozófiai örökség között, s ez a közöttség jelentette a filozófia autentikus voltát; Heller Ágnes megfogalmazásában: „...a középkori filozófusok két hagyományt örököltek, a görög-római filozófiai és a szentírásit. Mindkét hagyományban gondolkodtak. Aki csak a szentírásit hagyományban gondolkodott, akár zsidó volt, keresztény vagy muszlim, az nem volt filozófus, aki nem gondolkodott a szentírásit hagyományban, az számított »epikureusnak«”.<sup>8</sup> A gondolkodásnak ez a közöttsége megfosztja a filozófiát attól, hogy az észigazságait szembeállítsa a vallási tanítás hitigazságaival, pontosabban kizárja a filozófiai gondolkodás magasabb státuszát, így filozófiai értelemben tárgytalanná válik Maimonidész f m vének, A *Tévelyg k Útmutatójának* ezoterikus vagy exoterikus jellegét hangsúlyozni, mint ahogy Leo Strauss teszi, amikor arra utal, hogy „Maimonidész az igazságot nem közvetlenül, hanem titokzatosan tanítja, azaz az igazságot csak azok el tt a tanult férfiak el tt tárja fel, akik képesek az önálló

---

<sup>7</sup> Leo Strauss: Bevezetés. In *Az üldöztetés és az írás m vészete*. Bp., 156–158. Az más kérdés, hogy a Tóra egésze elfogadható mint tanúság, mint nyom, vagy ezt a szerepet csupán a dekalógusnak tulajdoníthatjuk. A Hahn-féle értelmezés teret nyit az el bbi elfogadásának lehet ségére.

<sup>8</sup> Heller Ágnes: Hogyan szólítja meg... In *Költészet és gondolkodás*. Múlt és Jöv , Bp., 1999, 227–253.

megértésre, miközben a tömeg eltt eltíkolja az igazságot.”<sup>9</sup> Maimonidész *A Tévelyg k Útmutójában* a bizonyosság ígéréssel az esetlegességek világába vezet bennünket. Ez korántsem jelenti azt, hogy az átfogható világegyetemet a kontingencia jellemezné, csupán arra mutat rá, hogy az emberi jelenlét és az általa létesített viszonyok (nem csak értelmi viszonyok) a világegyetem összefüggéseinek elenyész részét képezik. Antropológiai szempontból ez a világ egy felaprózódott, elkülönült világ, és mégis bizonyos neoplatonista ihlettség hierarchiát foglal magában. (Még akkor is, ha ez a hierarchia alátámasztja az abszolút elkülönültség gondolatát.)

Mit jelent Maimonidésznél a kontingencia gondolata? Azt, hogy a létr I csupán mint járulékról beszélhetünk,<sup>10</sup> s ez kizárja azt, hogy Istennek létet tulajdoníthassunk. Ezáltal a kozmosz kétpólusúvá válik, feloszlik a létezők rendjére, valamint a léten túli rendre. Ez az abszolút transzcendencia – amely az ember számára egy háromszatú felemelkedési stádiumot ír el : a létezést I a létig<sup>11</sup>, a létt I a léten túli birodalomig – lehetlenné t nik tenni Isten megismerését. A kontingencia felszámolása érdekében Maimonidész ragaszkodik a megismerhet ség lehet ségéhez, vagy legalábbis az utalásszer megismeréshez. Mindazonáltal, vagy éppen ezért ez az út nem a hit útja, hanem a rációé, mert: „a hitnek csak a felfogás után van helye, mert a hit a meggy z és arról, hogy az, amit felfogtak, az elmén kívül is olyan, amilyenek az elmében fel lett fogva.”<sup>12</sup> Melyek tehát az „üdvösség útjai”, vagyis a megismerhet ség lehet ségei? Maimonidész három lehet ségre utal, mégpedig a *törvény útjára*, a *negatív attribúció útjára* és a *bölcsesség útjára*. A maimonidészi terminológiában két törvényfogalommal találkozunk: az egyik a *fiqh*, a másik az *igazi törvény*. Leo Strauss elemzése a *fiqh*-et mint az Útmutató által nem tematizáltat kizárja a Maimonidész könyvében vizsgált törvényfogalmak közül. Ezt az álláspontot támasztja alá Maimonidész azzal, hogy a törvényt a kinyilatkoztatás fogalmába vonja és összeköt kapocsként szerepelteti ember és Isten között. A dibbur (beszéd) és a amidah (mondás) szavak értelmezésekor ezeket az akarat és a szándék szavakkal egynem síti, megteremtve nemcsak a tanúság kategóriájának egyik oldalon való fennállását, de elkerüli azt is, hogy tárgyiasító, profán, a *fiqh* körébe utalható, vagy ezt jellemző kinyilatkoztatás-koncepciót állítsunk fel. A beszédet és ezáltal a törvényt az ember és Isten közé helyezi azzal, hogy az emberhez

<sup>9</sup> Leo Strauss: *A Tévelyg k Útmutójának irodalmi karaktere*. In i. m. 45–113.

<sup>10</sup> Maimonidész: *A Tévelyg k Útmutója*. Logos, Bp., 1997, 184–264.

<sup>11</sup> Lét mint természet.

<sup>12</sup> Maimonidész: i. m. 208.

hasonló létezését attribuíál neki, „a táblák (a Tóra) Isten m ve i voltak” ez „annyit jelent, hogy létük természeti, nem pedig mesterséges.”<sup>13</sup> A Tóra így két irányban fejti ki hatását: egyrészt hozzájárul a test tökéletességéhez, másrészt a lélek tökéletességéhez. A lélek tökéletessége oka az örök létnek – szögezi le Maimonidész.

A negatív attribúció útja Isten megismerésének a lehetetlenségével indít, hiszen „mi mindent csak a létez k szemléletéb l tudunk”.<sup>14</sup> Tehát rendelkezünk fogalmakkal a létez r l, mégpedig bizonyítás útján. Ezeket a fogalmakat tagadjuk Istenr l, hiszen a léten túli nem rendelkezik a lét sajátosságaival. A fogalmak tagadásának útján pontosítani tudjuk elképzelésünket Istenr l, vagyis „minél több tagadó attribútumot alkalmazunk Istenre, annál közelebb jön a felfogásunkhoz s sokkal közelebb állunk hozzá.”<sup>15</sup> Vagyis a lét kiüresítése feltétele Isten közelségének. Ez az út ellentétes azzal az Isten-megismeréssel, amit Ricoeur így ír le: „miközben igyekszünk kiválogatni és kiostálni az Isten predikátumai közül azt, amit a legméltóbbnak tartunk arra, hogy jelezze az istenit, aközben alakítjuk ki az isteni egy bizonyos eszméjét.”<sup>16</sup>

A bölcsesség útja a hochma (bölcsesség) szó elemzésekor kristályosodik ki. Maimonidész megfogalmazása rövid és sokatmondó: „a bölcsesség: az igazságok felfogása, miknek végcélja Isten felfogása.”<sup>17</sup> Tulajdonképpen ez a lehetőség a törvény útjának a meghosszabbítása, mert Maimonidész feltételként az észbeli tulajdonságok meglétét és a jó erkölcsöket nevezi meg. A törvény kinyilvánítja önmagát azáltal, hogy Maimonidész az els két parancsolatot leválasztja a többir l és a tulajdonképpeni epifániaként tételezi, míg a többi nyolc a törvényetikát nyújtja. A felemelkedés, Isten ismerete ezzel beteljesedett. Maimonidésznek szüksége volt a kinyilatkoztatás összességére ahhoz, hogy Isten tanúsága találkozhasson az ember tanúságával, hogy a szerz és legitimálja a közelségét vagy a távolságát Istennek, hisz Útmutatójában a *kegy* és *harag* egybeeseng a *távolság* és *közelség* fogalmaival. Leo Strauss rámutat arra, hogy „... a kinyilatkoztatás az ember számára csak annyiban értelmezhet , amennyiben közvetett okokon keresztül jelentkezik. Ezért a *falasifa* a kinyilatkoztatás folyamatát úgy értelmezték, mint ami lényegében valamilyen sajátos, a természetes tökéletesedéssel, tulajdonképpen az emberi tökéletesedéssel kapcsolatos.”<sup>18</sup>

---

<sup>13</sup> l. m. 305.

<sup>14</sup> l. m. 814.

<sup>15</sup> l. m. 264.

<sup>16</sup> Ricoeur: i. m. 116–160.

<sup>17</sup> Maimonidész: i. m. 824.

<sup>18</sup> Leo Strauss: Bevezetés. In i. m. 9–27.

Isten megismerése és az igaz törvény megismerése így azonos, Maimonidész a *fiqh*-et vagy nomoszt csupán külsőlegként értelmezi, ami független a két létszféra összekapcsoltságától, ami nem mutat hierarchikus felépítést, vagyis a törvény mint kinyilatkoztatás nem teremti meg a heteronómia fennállásának a lehetőségét. Az olyan fogalmak, mint lét, létezés stb., amelyek a filozófia immanens fogalmiságához tartoznak, nem képesek utalni Istenre. Mindennek ellenére az Isten megismerése az Isten tanúságától függ, az ember esetleges létezésébe csöppen bele a megismerés és tanúság dialektikus mozgásába. Vagy mint a *falasifa*, a bölcsék.

A kereszténység, illetve a „keresztény” filozófia megszületésével a törvény fogalma más pályára futott, és mindinkább távolodni látszott Isten fogalmától. Így a megismerés is differenciálódott: Isten ismerete nem feltételezte a törvény ismeretét, pontosabban Isten ismeretében a törvény meglete nem játszott szerepet. Nyilvánvaló minőség-átváltozásról van itt szó. A törvény természete meghibásodott. Ezt a hangsúlyeltolódást Mészöly Miklós *Saulus* című regényében lehet a legérzékletesebben megragadni. Saulus (a későbbi Pál) és egy rabbi közötti beszélgetés a Törvény lényegét, Törvény és b n közötti kapcsolatot próbálja tisztázni.

- „– De te magad mit gondolsz, Rabbi?
- Az most kevésbé fontos. A Törvényről próbálok gondolkodni.
- De ha már gondolkodnunk kell rajta... *érthetjük pontosan?*
- Nem tehetünk okosabbat.
- Szerinted gondolhatunk mást, mint a Törvényt?
- Sajnos, igen.
- És büntetlenül?
- És ha büntetünk?
- Nem értem...
- Mit gondolsz, *a Törvényt zavarba lehet hozni?*
- Nem!
- *És ha maga a Törvény jönne egyszer zavarba?*
- Ilyet még nem hallottam rabbi szájából...
- Te se az én számból hallod. Csak segíték, hogy hangosan gondolkozzál.”<sup>19</sup>

A maimonidészi bölcsesség, ami a kinyilatkoztatás és általa a Törvényt mint igazságot tettelezte és így is értette meg, már a múlté. A Törvényt már „zavarba lehet hozni”, megszűnt az igazság hordozójaként fungálni; az igaz törvény nomosszá alakult, amit értelmezni, elfogadni vagy elutasítani lehet anélkül, hogy feladnánk Isten ismeretének a vágyát. A dialógus végkicsengése arra a kérdésre, hogy büntetni vagy sem, a Törvény helyzetét

<sup>19</sup> Mészöly Miklós: *Saulus*. Kriterion, Bukarest, 1981.

figyelembe véve az, hogy „mindegy”. Mindezek után az a kérdés: Isten lét, a Törvény semmi?

A „félresiklott racionalizmus” – ahogy Rorty jellemzi – egyik kezdeményezése, Spinoza, ugyanúgy kettős szétválasztást javasol a törvény fogalmát illetően. A „tisztavágás” csupán látszólag idézi fel a nomosz és az igaz törvény kettősségét. A törvény, mint nomosz, Spinozánál is fellelhető, meghatározás szerint nem más, mint az az aktus, hogy „bizonyos egyén vagy egyének egy ugyanazon határozottan megállapított módon cselekszenek”.<sup>20</sup> A felosztás másik tagja csak formálisan, pontosabban csak névlegesen tartja meg az igaz törvény jellegét, és ez a spinozai „isteni törvény” fogalma. Mielőtt ennek az elemzésébe kezdenénk, nézzük meg, miként van jelen a kinyilatkoztatás, és mi a jellegzetessége a spinozai rendszerben. A *Tractatus* gondolatmenete szerint a kinyilatkoztatás „valamely dologról az emberek számára az istent I kinyilvánított igaz ismeret”.<sup>21</sup> Mindezek után az embernek nem marad más hátra, minthogy meghallja – önmaga reflexiók kézsége nélkül – ezt az igaz ismeretet kinyilvánító hangot, és ezáltal megismerje a dolgokat. Korántsem ez a helyzet. Ezt az állítást Spinoza azzal cáfolja, hogy a reflexiót a kinyilatkoztatás egyik formájának tekinti. Ezzel megszünteti a heteronómiának azt a kényszerét, hogy az igaz ismeretszerzés isteni ténykedés, valamint Istent I való függőség legyen. Mivel indokolja Spinoza a kinyilatkoztatásnak ezt a kitágítását, emberi készséggé való átalakítását? – „...a természetes ész útján nyert megismerés is kinyilatkoztatásnak mondható, mert az, amit természetes eszünkkel megismerünk, tisztán az isten megismerését I és az megmásíthatatlan rendeléseit I függ”.<sup>22</sup> Amennyiben megismerjük Istent, annyiban fennáll az a tény, hogy a kinyilatkoztatás mint reflexió is képes megjelenni? Határozottan nem, az Isten eltti „az” véglegesen (?) eldönti: amennyiben Isten megismer, annyiban beszélhetünk emberi megismerésről I. Ez a heteronómia visszaállítását jelenti? A kérdés eldöntése érdekében nézzük meg az „isteni törvény” fogalmát. Utaltunk arra, hogy ennek a fogalomnak a használata csupán formális, azért, mert nem beszélhetünk meghatározott tartalmáról. Csupán irányelvet alkot, tartalmát az önmagába zárt törekvés jellemzi. Törekvést mondtunk, mert az „isteni törvény” „egyedül a legfőbb jót, vagyis az Isten igaz megismerését és szeretetét tekinti céljának”.<sup>23</sup> Visszakapcsolva a heteronómia problémájára, az Isten megismerését célzó törekvés arra kényszerít, hogy elveszük azt a javaslatot, miszerint az

---

<sup>20</sup> Baruch Spinoza: Az örök törvény. In *Tractatus*. Akadémiai, Bp., 1951, 13–24.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo.



észmegismerés Isten megismerését I, vagyis attól függ, hogy tulajdoníthatunk Istennek megismerést vagy sem. Így az „isteni törvény”, melyet törekvésként lepleztünk le, egy olyan mozgás fele utal, melyben a hangsúly Isten megismerésén van. Tehát összességében elmondható, hogy mindaz, amit az Isten – Törvény dichotómiája jelentett volna, kiüresedett, az egyedüli utat az üdvösség felé Isten qua Isten megragadhatósága jelenti. Hogyan valósítható meg ez a megragadás? Spinoza az egyik útként a természet útját javasolja. Ez azt feltételezi, hogy a dolgok és Isten között olyan kapcsolat van, melyben az egyik tag szükségszer en utal a másikra. „Isten nélkül semmi léttel nem bír, és fel nem fogható”<sup>24</sup>, vagyis a létben való részesezés az a mozzanat, mely egyúttal a létez ket az összesség szemszögéb I tematizálja, Spinoza szerint: „mindaz, ami a természetben létezik, az istenséget rejti magában”.<sup>25</sup> A megismerés irányítottságától függetlenül ugyanazt közelítjük meg, akár Istent próbáljuk átfogni, akár a természeti dolgok ismeretét tartjuk prioritásnak. A megismerés semmiképpen sem tévesztheti el Istent, hisz Isten mindenben ott rejt zik. Mégis Spinoza következtetése más: „minél jobban megismerjük a természeti dolgokat, annál tisztább és tökéletesebb ismeretét szerzünk magáról az Istenr I”.<sup>26</sup> Ez a természeti I – vagyis a partikuláris dolgok megismerését I – teszi függ vé Isten megismerését. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* cím könyvben szerepl négy megismerési mód közül harmadikként Spinoza azt az ismeretét nevezi meg, „amelyben egy más dologból következtetünk egy dolog lényegére, így például az okozatból következtetünk az okra”.<sup>27</sup> Ezzel összecseng az a megállapítás, hogy „ha a dolgok megismerésében helyesen használjuk értelmünket, okaikban kell ket megismernünk. Minthogy mármost Isten minden más dolog els oka, azért Isten megismerése természetszer en megel zi valamennyi dolog megismerését”.<sup>28</sup>

A dolgok vagy Isten? A választ Spinoza abban a fordulatban nyújtja, ahol a megismerés három útját vázolja, melyb I csupán kett adekvát megismerés, az els tévedéshez vezet. A lehetséges két megismerési módból kizárja a dolgokat mint közvetít elemeket azzal, hogy közvetlen megismerési lehet ségekr I beszél. Az els az „igaz hit”, „értelemszer meggy z dés”, mely a vágyat implikálja, és képes valaminek a természetére

<sup>24</sup> B. Spinoza: Rövid tanulmány. In *Ifjúkori m vek.* Akadémiai, Bp., 1981, 38–50.

<sup>25</sup> B. Spinoza: Az isteni törvény. In *Tractatus.* Akadémiai, Bp., 1951, 13–24.

<sup>26</sup> I. m. 13–24.

<sup>27</sup> B. Spinoza: Tanulmány az értelem megjavításáról. In *Ifjúkori m vek.* Akadémiai, Bp., 1981, 106.

<sup>28</sup> I. m. 101–127.

rávilágítani. Természetesen Istenére is. De általa az „igazság nem világítja meg önmagát”. A vágy szeretetté kell alakuljon, ahhoz, hogy feltétlenné és kizárólagossá tudjon válni. Ehhez vezet el a harmadik megismerési mód, ami azt tematizálja, ami már nem tematizálható, és a vágy érdekmentességét a törekvésben, a szeretetben bontakoztatja ki. Itt visszakanyarodtunk az „isteni törvény” meghatározásához, mely „az isten igaz megismerését és szeretetét” tekinti céljának, az *Etika* megfogalmazása szerint „Isten értelmi szeretetét”. Ezzel megtettük azt a lépést, amellyel Isten az immanencia területére zártuk és felbonthatatlan kapcsolatot létesítettünk Isten és az ember között: „Az elme Isten iránti értelmi szeretete magának Istennek az a szeretete, amellyel önmagát szereti, ám nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az örökkévalóság szemszögéből tekintett emberi elme lényege által explikálható. Vagyis az elme Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.”<sup>29</sup> A törekvés, ami lerombolja a távolságot Isten és ember között, feltételezi a transzcendencia elvetését, és megköveteli, hogy mindent a létbe zárjunk. Éppen ez a közelség lehet félrevezető, mert Isten megismerése az én megtalálásától függ, az én létbe való behelyezettségétől. Márpedig ahol minden lét, elsikkad a létezés. Ha heteronómiáról nem is beszélhetünk, ez a spinozai rendszer szerint nem azt jelenti, hogy minden autonómia. Egy olyan helyet kell keresnünk, mely a megismerhetőség ellenére elkerüli az összemosódást, megtartja a distanciát.

Lévinas gondolkodásában nemcsak jelen van ez a distancia, hanem visszaállítódik az abszolút különbség, amit Maimonidész a különböző létrétegek között felállít. Viszont itt nincs szó egy maimonidészi tökéletes világegyetemről. Lévinas az elkülönítést éppen a totalitás széttörésére hozza létre. Miért? Mert a totalitás háborút jelent, az individualitás tényének a szétrombolását, ami a tematizálás során keletkezik. Tematizálni, a megismerés hatókörébe vonni itt azt jelenti, mint nem lenni hagyni, hanem felépíteni egy olyan azonosságot, identitást, amit rákényszerítünk a tematizáltra. Az objektív értelem, ami a megismerés szakolásból származik, a „mítoszban” jelenik meg mint a megismertség terméke, a leírható megismert. Ebben a kontextusban olyan megismerési mechanizmust kell felállítani, amely lenni hagyja a másikat, anélkül, hogy elregyártott megismerési skatulyákba zárná. Lévinas ennek a mechanizmusnak az eszközét a vágyban véli felfedezni, ahol a „vágy a teljesen más, az abszolút másik fele mutat”.<sup>30</sup> Így már ebben a stádiumban létrejön a transzcendencia, ami a *Vágyó*-t elválasztja a *Vágyott*-tól. Lévinas világa egy kétpólusú világ. Isten, amennyiben tematizálható, ezen a

<sup>29</sup> B. Spinoza: *Etika*. Osiris, Bp., 1997, V. rész, 36. tétel.

<sup>30</sup> Emmanuel Lévinas: *Totalitate i infinit*. Polirom, Ia i, 1999. 18.

kettősségen túlra helyezhet; az általuk jelentett képhez képest transzcendens. De lehet-e egyáltalán valamit mondani erről az abszolút transzcendenciáról? Lévinas szerint igen: „az isteni dimenzió az emberi arc által nyílik meg”.<sup>31</sup> Az a viszony, ami Isten és ember között létrejöhét, társadalmi viszony. Itt megszűnik az isteni attribútumoknak a felmutatása, lényegének a keresése. Isten ilyen szempontból közömbös. De van, és a levése „az embereknek szolgáltatott igazságosság korrelatívuma”.<sup>32</sup> Epifániája ez a megszólítotttság, az igazságosságra való felszólítás tényében rejlik: „... a Másik a fenntartás kinyilvánítása, ahol Isten kinyilatkoztatja önmagát”.<sup>33</sup> Tehát az Istenről szóló beszéd akkor lehetséges, ha létrejön a másikkal való kapcsolat. De ez a kapcsolat a teljesen *Más*-sal csakis akkor jöhet létre, ha a kapcsolatteremtő maga az Én. Lévinas feltételként állítja azt, hogy az Én abszolút módon azonos legyen. Ennyire szilárdnak tételezhetjük az Ént?

Annak ellenére, hogy Lévinas gondolkodásában felbukkan az Én szilárdságának, egységének a megkérdőjelezése, ennek a vizsgálata túllépi a dolgozat kereteit. Lévinas érdeme témánk szempontjából az, hogy megoldotta az immanencia-transzcendencia problémáját, az immanens fogalmiság kizárásával, és egyúttal felfüggesztette a heteronómiát Isten abszolút transzcendenciájának a gondolatával.

A dolgozatban szereplő filozófusok Istene, ha nem is a szó szoros értelmében, de mindenképpen *deus absconditus*. A megismerési mechanizmusok ezt az elrejtettséget próbálják leleplezni úgy, hogy olyan viszonyrendszerbe utalják Istent, amely hozzáférhet a reflexió számára. Maimonidész helyzete viszonylag egyszerű, mert a hitigazságok ugyanolyan relevanciával bírnak, mint az észigazságok; így a törvényt használhatja közvetítélemként a megismerés számára. Ez persze csak úgy lehetséges, ha a törvényt a kinyilatkoztatás formájaként értelmezi. A szekularizáció, azzal, hogy a törvényt kanti terminusokkal értelmezi, egyrészt kizárja mint közvetítélemet, de ugyanezzel a kizárással bevonja a filozófiai diskurzusba a heteronómia gondolatát. Ennek elkerülése érdekében Spinoza vagy-vagy tételt állít fel: vagy Isten (vagyis a lét), vagy semmi.

Hogy a filozófia immanens fogalmait kizárja, és ezáltal mentse az individualizáció elvét, Lévinas újra megközelíthetetlen távolságba helyezi Istent. Éppen azért megközelíthetetlen, mert a legközelebbi. A társadalmi viszonyok milyensége ugyanis mint a kinyilatkoztatás terepe Istent az eszkatológiába zárja. A megismerés objektív jellege érvényét veszti a lévinasi megismerés-koncepcióban, és ez egyrészt a történelem kiiktatásának az

---

<sup>31</sup> l. m. 60.

<sup>32</sup> l. m. 60.

<sup>33</sup> l. m. 59.

eredménye, másrészt a sajátosan etikai beállítódás következménye.

Mi az, ami témánk szempontjából mérvadó, milyen megoldási javaslatok szülehetnek a vizsgált filozófusok műveiben? Ami a filozófia történetében adottságként bukkan elő, vagyis Isten megismerése, alapvető nehézségbe torkollik. Magával vonja ugyanis a heteronómia gondolatát; mérsékeltebb formában az autonómia kizárását, és az autonómia-heteronómia szimbiózisát Isten megragadhatóságának a kérdésköréből. Ennek az adottságnak a problematizálása szükségképpen megköveteli olyan útvonalakat, megismerési utakat és módokat, olyan közvetítő elemek felkutatását, amelyek visszalopják a megismerési koncepcióba az autonómia-heteronómia kettősségét, de ugyanakkor képesek kizárni a heteronómiát. A kinyilatkoztatás fogalma látszólag megkönnyíti a közeledést (gnoszeológiai szempontból) Isten és ember között, de csak akkor zárja ki az autonómiát, ha magát a kinyilatkoztatás fogalmát értelmezési keretbe vonjuk, és egy olyan kinyilatkoztatás-formával helyettesítjük, ami ezt a közelséget autonómia-függetlenné teszi. Ez a forma a törvény fogalma. Így teremti meg Maimonidész a megismerés lehetőségét, az autonómia lehetőségét. Lévinasnál a törvény fogalma hiányzik, de csak azért, mert az abszolút transzcendenciát nélküle is megvalósíthatónak látja. A megismerés, a transzcendenciáról való beszéd nem közvetlen, hanem a társadalmi viszonyok milyenségében kristályosodik ki. Ez persze azt is feltételezi, hogy a kinyilatkoztatás ne a (maimonidészi értelemben vett) törvény, hanem *hely* legyen.

De képes a Másik ilyen toposzként nyújtani magát? Vagy a tényleges autonómia csak a törvény kategóriájában bontakozhat ki?