

1. MI A SZEMÉLY? MIÉRT BESZÉLÜNK SZEMÉLYEKRŐL?

I

A «személy» nem fajta kifejezés, amellyel valamit mint ilyent és ilyent jellemzünk, és ezáltal azonosíthatóvá teszünk (pl. «gyümölcs», «bútor» stb.). A «személy» kifejezés nem valaminek mint valaminek az azonosítására szolgál, hanem kimond valamit egy előzőleg már így és így meghatározott valamiről (pl. az «ember»-ként azonosított lényről, hogy «személy»). Másrészt viszont nem is olyan prédikátum, ami egy meghatározott dolog minőségi jegyeihez egy újabbat ad hozzá. Nincs olyan tulajdonság, hogy «személylét». A «személy» tehát nem szubsztancia (valami dolog), és nem egy szubsztancia (dolog) tulajdonsága (akcidens, proprietás). Sokkal inkább bizonyos lényekről – meghatározott, előzetesen azonosított tulajdonságok fennállása esetén – mondjuk: ezek «személyek». Melyek ezek a tulajdonságok, és mit csatol hozzájuk a személylét prédikátuma? (14)

A «személy» másképpen van, mint a tárgyak vagy élőlények. Miben áll ez a másság? A Varázsfuvolában Sarastro kijelenti: Taminonak bizonyítania kell, hogy méltó az 'ember' megjelölésre. Az emberlét itt privilégium, kiválóság, amit meg lehet valósítani. Ez paradoxon, hiszen csak ember bizonyíthatja, hogy ember. Taminonak tehát már embernek kell lennie, hogy bizonyíthassa, megérdemli az 'ember' nevet. Az «ember» itt fajta-kifejezés, amellyel valakit azonosíthatunk, aki valamit megérdemelhet vagy nem érdemelhet meg. Arisztotelész szubsztancia-kifejezésekről beszél, amelyek jellegzetessége, hogy nem valamiről állítják, hanem valamit azonosíthatóvá tesznek, amiről azután további kijelentések tehetők. (Met. 1017 b)(15)

Világítsuk ezt meg a kutya példáján. A kutya néha ugató élőlény, néha nem-ugató élőlény. Ha nem ugat, még nem szűnt meg létezni. Amikor azonban megszűnik kutynak lenni, azt mondjuk: a kutya már nincs. Vajon ez azt jelenti, hogy eltűnt a semmibe? Vagy inkább átalakult holttestté majd virágfölddé, s ami marad: egy anyagi szubsztrátum, amiről hol a kutya-létet, hol a virágföld-létet állítjuk?...

Nos, éppen ezt a gondolatot veti el Arisztotelész, amikor különbséget tesz az „átalakulás” két módja, egyrészt a keletkezés és pusztulás, másrészt a megváltozás között (De gen. et corr. 314 aff.). Amikor egy kutya elpusztul, nem azt mondjuk, hogy valami térben és időben lokalizált anyag megváltoztatta az állapotát, hanem hogy egy lény, a «kutya», megszűnt létezni. Amikor egy dolgot azonosítunk, amiről ezt-azt kijelentünk, akkor a *faj* terminus az a fogalom (fajfogalom), amivel az illető dolgot egyáltalán azonosíthatóvá tesszük. És az, *amiből* van, csak mint az illető dolognak a miből-jeként azonosítható, de nem olyasmiként, amiről állításokat teszünk.

Megértéshez: Ha elfogadnánk, hogy a kutya átalakul virágfölddé, majd anyagi szubsztrátummá, akkor lényegében ezt az anyagi szubsztrátumot tekintenénk egyedi szubsztanciának, ami hol kutya, hol virágföld; és nem mondhatnánk sem a kutyát, sem a virágföldet szubsztanciának, hanem csupán az egyetlen szubsztancia, az «anyag» különböző attribútumainak, sőt, csupán megnyilvánulásainak, jelenségeinek, epifenoméneinek. Ekkor nem mondhatnánk azt, hogy a kutyának/virágföldnek van anyaga, hanem csak ezt: az «anyag»-nak van kutya/virágföld megnyilatkozása. Arisztotelész azért nem fogadja el azt, hogy a kutya átalakul virágfölddé stb., mert akkor nem lehetne állítani a kutya valóságosságát azaz szubsztancialitását. Ezért tesz különbséget az „átalakulás” két módja, a keletkezés/pusztulás és a megváltozás között. A szubsztancia keletkezése és pusztulása nem azonos a megváltozással. Nem az «anyag» mint egyetlen szubsztancia változik végtelenül, hanem a világot lényegileg különböző szubsztanciák alkotják, amelyek keletkeznek és pusztulnak. Nem az «anyag» tulajdonsága, hogy «kutya» vagy «virágföld» lehet. Az «anyag» éppenséggel a

nem-létező, a majdnem semmi, a végtelen potencialitás, aminek potencialitása abban áll, hogy képes a szubsztanciális formák – történetesen a «kutya» vagy a «virágföld» – befogadására. Ezek a szubsztanciális formák az anyagot konkretizálva, a forma által lehatárolva alkotják a különböző létezőket. E szemlélet sajátossága, hogy komolyan veszi a különböző létezők realitását: más a kutya és más a virágföld, az anyag csupán a kettő közötti átmeneti fázis, ami a kutyához és a virágföldhöz képest nincs, szinte semmi. (A szubsztanciális formák, vagyis a konkrét létezők közötti kontinuumot nevezi Ariszt. „hülé”-nek, «anyag»-nak.) A kutyának és a virágföldnek meghatározott szubsztanciája van, ezért különböztethetők meg, és ezért állítható róluk, hogy vannak. Az anyag nem szubsztancia, nem *van*, hanem merő *potencialitás*; nem lehet érzékelni, pusztán elvonatkoztatás, reálisan nem valóságos. Reálisan a kutya és a virágföld valóságos. Az anyagot a forma emeli a valóságba, ezért mondhatja Platón, hogy a forma, az idea az igazán valóságos.

Sarastro követelése paradoxon, mégis intuitíve értjük, mert az ember viszonyát az emberléthez másmilyennek gondoljuk, mint a kutya viszonyát a kutyaléhoz. A kutya közvetlen instanciálódása a kutya fajfogalmának. Az egyedi ember nem közvetlen instanciálódása az ember fajfogalmának, hanem közvetett, mert belsőleg viszonyul ehhez a fajfogalomhoz. Az individuális kutyát közvetlenül azonosítjuk fajának egy példányával. Az individuális embert nem azonosítjuk közvetlenül az ember fajának egy példányával, hanem viszonyt tételezünk fel az individuum és a faj között; s az individuum különbözőképpen viszonyulhat fajfogalmához: megvalósíthatja vagy elvétheti, és mindkettőt különböző mértékben. Ezért kérheti Sarastro Taminótól, hogy igazolja: méltán nevezik-e embernek. Az ember nem úgy ember, ahogyan a kutya kutya. (16)

Jellemző, hogy az ember esetében beszélünk „emberhez méltatlan” viselkedésről, míg a kutya esetében nem; a kutya nem lehet „kutyátlan”, míg az ember lehet „embertelen”. (16)

II

A *homo sapiens* species (faj) példányaikat nem csak a fajfogalommal jelöljük, vagyis az «ember» fogalmával azonosítjuk, hanem ezt meghaladóan «személy»-eknek is mondjuk. (17)

Manapság különbséget teszünk ember és állat között. Az ember először is egy biológiai fajfogalom, és az antik-középkori filozófia az embert az animálék körében tárgyalta mint *animal rationale*-t. Manapság nem azt mondjuk, hogy az ember „értelmes állat”, hanem „értelmes élőlény”, s ebben ismét kifejeződik, hogy az ember másképpen példánya egy fajnak, mint az állat. (17)

Amikor azt mondjuk „én”, akkor nem valami dolog példányára gondolunk, hanem... mire is? Vajon valóságos-e az, amit az „én” személyes névmás jelöl, s amire ezért nem illik a többi személyes névmás, nem mondható rá, hogy „az”, „ő”, „te”, „mi” stb. Nem lehetséges, hogy mindezek csupán imaginárius tárgyakra vonatkoznak? – Mindenesetre aki „én”-t mond, az létezik. Ezen alapul a kartéziánus *cogito, sum*. (17)

De mit jelent az, hogy létezik? Ki az, aki azt mondja: „én”? Nem lehet, hogy tévedésben van, csalatkozik? Valamit csak akkor azonosíthatunk, ha ilyenek-és-ilyenek, kvalitatíve meghatározottnak megjelölünk: mint egy olyant, amit egy faji kifejezéssel egy meghatározott fajhoz rendelünk. Éppen ez az, ami az „én” személyes névmás esetén nem áll. Mert nem (azonosítható) valami, hanem (egzisztáló) valaki.

Nincsenek én-ek, nincs olyan létező, dolog, fajfogalom, hogy Én, aminek az egyes én-ek az individuális példánya, instanciálódásai lennének. A «valaki» nem az Én-«valami»-nek egy példánya. A kutyám a «kutya» faj egy példánya; az énem nem az «én» fajfogalommal jelölhető csoport egy példánya.

Ennek ellenére az „én” referenciájához nem tapad semmilyen meghatározatlanság, mert ez a referencia tisztán numerikus, minden kvalitatív határozmánnytól független. Az „én” arra vonatkozik, aki „én”-t mond, mindattól függetlenül, ami még egyébként. (17-8)

Ez nem azt jelenti, hogy az „én” egy tiszta *res cogitans*-ra vagy valami lényeg nélküli egzisztenciára vonatkozik, aminek előbb, úgyszólván a semmiből, valami meghatározottá, lényeggel rendelkezővé kell tennie magát. Aki ájulásból ébred, azt kérdezi: ki vagyok, hol vagyok? Feltételezi, hogy nem egy Én, hanem egy ilyen és ilyen Valaki, aki a világnak valamely helyén van. Mihelyt tudatot bír [tudatánál van], tudja, hogy nem csak tudatként *van*. Ámde a tudása, *hogyan* van, megelőzi annak ismeretét, hogy ki csoda és hol van. (18)

Az önazonosságot nem valamilyen kvalitatív határozmány közvetíti. Tudom, hogy egy valamiként meghatározott, ilyen és ilyen lényeket bírok. De nem *vagyok* közvetlenül ez a lényeg, és az „én vagyok” kifejezés nem azonos jelentésű egy meghatározott tér-idő hely lokalizációjával, hanem *megkövetel* [verlangt] egy ilyen lokalizálást.

Értsd: az önazonosság azt jelenti, hogy azonos vagyok önmagammal, egy én-nel. Ez a van; az én *van*. De *mit* van ez a vanó, egzisztáló, ez az én? Önmagában nincsenek tulajdonságai, mint mondtuk: az önazonosságot nem valamilyen kvalitatív határozmány közvetíti. Nem önmagát van-ja, mert önmaga nem van-ható, birtokolható dolog, hanem a „vanó”, a birtokló, aki birtokosként van, egzisztál. Csak birtokló; és amit birtokol, az nem az én, hanem a birtok. Az én a birtokát van-ja, azt, amit birtokol; a birtoklásban, birtokosként, birtoklóként van, de nem azonos a birtokával. Mi az én birtoka? A teste, a történelmi helyzete, kora, körülményei, meghatározottságai. – Ne tévesszen meg bennünket a nyelvi fogalmazás csapdája; amikor azt mondjuk, hogy az én önmagát birtokolja, akkor csak arról van szó, hogy a birtokos *mint* birtokos van, ebben áll a léte, birtokos voltát „birtokolja” („van”-ja), de a birtokos én és a birtokolt én ugyanaz, míg a birtokló én és az én birtoka nem ugyanaz.

Röviden: a «valaki» nem «valami». Csak ez utóbbinak vannak kvalitatív határozmányai; az előbbi egyszerűen csak ezen határozmányokkal szembeni birtokló viszonyulás. Nem olyan birtoklás, mint ahogyan a szubsztancia birtokolja a tulajdonságait; mert a szubsztancia nem viszonyul a tulajdonságokhoz, hanem valójában azokból áll. Az én ebben az értelemben nem szubsztancia, hanem pusztán numerikus szembenélés, viszonyulás az «ember» szubsztanciájához.

Összefoglalva: Az én a szerteágazó, sokrétű és összetett (testi, pszichikai, társadalmi stb.) egyéni meghatározottságoknak a *birtokosa*. Maga már nincs meghatározva, s mint meghatározatlan teljesen szabad. A személyiségem meg van határozva, az nem szabad. Szabad viszont a konkrét személyiséggemmel, pszichikai adottságaimmal, társadalmi-kulturális körülményeimmel szembeni viszonyom (hogy elfogadom vagy elutasítom, javítok rajta, nevelem magam). Ez a szabad viszonyulás az én, a személy.

De vajon nem korlátozza az én szabadságát a birtoka? Nem jelent-e korlátot a birtokos számára a birtok? Vajon nem lenne-e szabadabb, ha egyáltalán nem lenne birtoka? A birtok nem korlát, hanem a szabad viszonyulás tárgya. Ha az én-nek nem lenne semmiféle birtoka, akkor nem szabadabb lenne, hanem egyszerűen nem létezhetne én-ként. Szabadságát az én csak akkor gyakorolhatja valósan, ha van birtoka, amihez viszonyulhat, s ebben a viszonyban a viszony tételezésével egyszersmind önmagát is tételezi. Önmagában ugyanis nem valóságos, ezért szabadsága sem lehet valóságos.

Ha nincs mihez viszonyulni, akkor nincs viszonyuló én. Ezért mondhatja Fichte, hogy az én szabadsága csak akkor valóságos, ha birtokát is ő maga teremti meg azzal, hogy önmagát állítja és ezzel a nem-én-t is együtt-állítja.

A teljesen meghatározatlan létező ugyanis a semmi. Ezért az én önmaga létéhez – ami nem más, mint szabad viszonyulás – rászorul arra a meghatározásra, amit a

birtokától, a személyiségtől nyer. Ez azonban nem úgy értendő, hogy a birtok meghatározza az én-t, akkor ugyanis nem beszélénk énről, hanem csupán a személyiségnek az öntudatáról. Az én azonban éppen nem a személyiségnek a belső mozzanata mint öntudata, hanem az én a személyiséggel szemben álló, az én-nek belső mozzanata a személyiség. Nem a személyiségnek (birtoknak) van én-je (birtokosa), hanem az én-nek (birtokosnak) van személyisége, birtoka. A korreláció ellenére az én nem vezethető le a személyiségből, mint annak szükségszerű mozzanata, jóllehet az én-ből sem vezethető le a birtok ténylegessége, mint az én szükségszerű belső mozzanata. [☞ [SzubsztTermSzabSzem](#) (Ezzel megdől...)]

Összefoglalva: Az «én» nem dologi értelemben vett szubsztancia, hanem kizárólag viszonyban konstituálódik, viszonyban valóságos és viszonyként egzisztál. Transzcendentális – vagyis nem az empiria dimenziójában fellelhető – valóság, de rászorul a testtől a világig terjedő konkrét anyagi realitásra, és ebben a ráutaltságban áll végesége. Transzcendentálisitása folytán a vele szembeni viszony a tisztelet, és csak a tiszteletteljes odafordulásban válik megtapasztalhatóvá. Elvégre semmiféle dologi-tárgyi létező nem utal az én-re, az én-t nem lehet a dolgok érzékelésére alkalmas szenzóriummal megragadni. Az én megnyilatkozik, kinyilvánul, és a megnyilvánulására adott külső reakció révén jut el önmagához és válik reálissá. Lét és megismerés izomorfiája itt egészen érzékenyen érvényesül: az én felszólító hívása a tisztelet válaszában hallatszik meg (E. Lévinas ☞ [EmberMindenseg](#) vö. HEIDEGGER, MARTIN: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. (Ford. Szabó Csaba) Latin Betűk, Debrecen, 1998.), 35, 42. ☞ Buber: *Gottesfinsternis*). Az én sajátos – titokzatos – létmódja ez a kölcsönös feltételezettség: az én megnyilvánulása nélkül nincs mit észlelni, a tisztelet nélkül viszont nincs megnyilvánuló. Másképpen megfogalmazva: Ha minden létezőt a neki megfelelő, valóságához illő odafordulásban lehet észlelni – például a tárgyakat a létüknek megfelelő érzékszervekkel –, akkor az én-t a transzcendentálisának megfelelő odafordulással lehet észlelni, ez pedig a tisztelet, ami egyben realizálja is az én-t, és ezért válik megtapasztalhatóvá (és nem mellesleg, ez a tisztelet realizálja az én-nel szemben álló, a tisztelet érzését tanúsító másik én-t is). Az én különlegessége, hogy nem előzetes léte alapozza meg megtapasztalását, hanem tisztelettel el- és befogadása emeli a potencialitásból a reális létbe. Itt a dologi-tárgyi szemlélet nem segít, az empirikus látásmód az én dialogikus valóságával szemben vak. – Megjegyzés a tisztelethez. A személy valóságát, az én-t elismerő tisztelet „tárgya” nem a másik ember ilyen vagy olyan tulajdonsága, erkölcsi értéke, morális nemessége vagy hasonló, hanem a személy-léte, amit esetleg éppen erkölcsi cselekedeteivel ő maga megsért, megaláz, súlyos esetben egyenesen méltatlanná válik hozzá. A szóban forgó tisztelet tehát nem értékelő ítélet, hanem egy önértékkel szembeni viszony, amelyben egyáltalán konstituálódik az ennek nyomán lehetséges értékelő ítéletnek a „tárgya”. A tisztelet pozitívítása, eredendő odafordulása nélkül nincs adva a személy valósága, így ítélet sem fogalmazható meg vele kapcsolatban. Az ítélet szempontjából „tárgyalkotó”-nak is mondhatnánk ezt az odafordulást, de inkább „létalkotó”-nak kell tartanunk, hiszen a másik ember ennek köszönheti személy-voltát. A személy megnyilvánulása és a vele szembeni tisztelet egyaránt *archaikus* történés: kölcsönös kezdet (vö. ἀρχή), melyek nem egymásra következő eseménysort alkotnak, hanem megalapítanak egy viszonyt, ami azután időben kibontakozásként események láncolatát – történetekből álló történelmet – hívhat létre, hogy abban öltön társadalmilag valóságos testet.

* * *

Még egy szót a birtokosról és a birtokról, arról, hogy viszonyuk miként határozza meg őket, milyen hatással van rájuk.

A létező *van* – ez azt jelenti, hogy *valamit* van, nem csak úgy „van és kész”, hanem valami konkrétumot, önmagát, a lényegét, a tulajdonságait vanja. Vanni csak valamit lehet. Semmit vanni csak a semmi tud. A valami mindig meghatározott, és meghatározásait vanja.

Mármost amikor én-t mondunk, akkor valami valóságosra gondolunk; az én valami valóságot jelöl. Ha valóságos, akkor az iméntiek értelmében *valamit van*. Mit van ez a valóság? Mi az én létének tartalma?

A tárgyi létező a tulajdonságait vanja, de a tárgyi szubsztanciát mégsem mondhatjuk a szó szoros értelmében birtokosnak, hiszen a szubsztancia nem valóságos a birtokai nélkül. A tárgyi szubsztancia nem birtokos, hanem a tulajdonságok összessége.

A szóhasználatból kiviláglik, hogy a tárgyi szubsztancia fogalmát valójában az «én» mintájára használjuk: mintha a dolgok mint szubsztanciák «én»-ek lennének, amelyek „hordozzák”, „birtokolják” a tulajdonságokat. Csakhogy az emberi én nem hordozza a tulajdonságait, mert akkor a hordozott tulajdonságok meghatároznák, hanem *viszonyul* hozzájuk.

Míg a szubsztancia nem független a tulajdonságaitól, hanem azok összessége, addig az én nem tulajdonságok összessége, mert akkor szubsztancia lenne, hanem *birtokos*. Mindazonáltal nem a birtokos-lét szokásos értelmében, amit meghatároz a birtoka. Az én úgy „birtokos”, hogy a birtoka nem határozza meg, hanem azzal szemben szabad. Ezért birtokos helyett inkább *viszonyuló*-nak kellene mondani: *az én egy viszonyulás határpontja, s annyiban létezik, amennyiben viszonyul*. Mihez? Mindahhoz, ami előtte feltárul: közel, mint a test és a lélek, és távol, mint a személy/én távolabbi kontextusa (kor, társadalmi helyzet stb.) Avagy: mindezt szabadon birtokolja, ha a birtokos-birtok modellben akaruk fogalmazni.

* * *

Az ember nem ugyanolyan módon az, ami, ahogyan minden egyéb létező. Ez a jelenség az alapja a «személy» fogalom használatának. (18)

Értsd: Az ember a többi létezőtől eltérően nem az, amit lényegként birtokol, hanem a lényegnek a *birtoklása*, az a *mód*, ahogyan az «ember» fajfogalom lényegét egyénileg, sajátosan, megvalósítja: ez a megvalósítási mód a «személy».

Kafka: Átváltozás, metamorfózis. Nem az arisztotelészi szubsztanciális változásról, a keletkezésről és a pusztulásról van szó, ahol valami megszűnik létezni, más valami pedig keletkezik. A kettő közötti kontinuumot nevezi Ariszt. „hülé”-nek (vö. 34). Ilyen változást szüntelenül tapasztalunk a természetben. (18-9)

Ezzel szemben a metamorfózis lényege, hogy a változásban maradandó nem egy anyagi szubsztrátum, hanem maga a szubjektum, amely előbb emberként létezett és „én”-t mondott, majd féreggé vált, de megőrizte numerikus azonosságát, ha tetszik: személyességét. Látható: a személyes identitást nem kvalitatív jegyekkel definiáljuk, jóllehet az ember species kvalitatív jegyei azok, amelyek lehetővé teszik ezt az absztrakciót. *Aki* vagyunk, nyilvánvalóan nem azonos egyszerűen azzal, *ami* vagyunk. (19)

Ez a metamorfózis elgondolás az alapja minden reinkarnáció-tannak. (19-20)

III

Érdekes jelenség, hogy az ember harmadik személyként közeledik magához. Miért?

Egy természeti entitás a működésével mutatja meg, hogy micsoda: *agere sequitur esse*. Ez szigorúan csak a fizikai dolgokra igaz. Az élőlényeknél létezik az elfajzás jelensége: elütés a fajtól. Az állatok nem egyszerűen azok, amik; bizonyos mértékben elvéthetik lényegüket, mert lényegük nem mutatkozik meg teljesen abban, ahogyan adott pillanatban vannak. Az állat lényegileg egy «belső», ami valamire törekszik. (20)

Értsd: A tárgyi létező fennállásának minden pillanatában a teljes lényegét mutatja meg; nem megvalósítja azt, hanem a lényeg valóságaként van – nincs megvalósító *alany*, hanem csak megvalósult lényeg: *tárgy*. Ezzel szemben az élőlény bizonyos értelemben megvalósítja a lényegét, noha ez a megvalósító szubjektum még nincsen tudatában a maga szubjektivitásának, nem viszonyul a megvalósításhoz; csak analógiás

értelemben vehető szubjektumnak: a tárgynál több, de az emberi szubjektumnál kevesebb. A tényleges-tudatos viszonyulás csak az ember esetében jelenik meg, s ezért csak az embernél beszélünk teljes értelemben szubjektumról, szubjektivitásról, megvalósításról és megvalósítóról. Az élőlény nem annyira megvalósítja önmagát, mint inkább megvalósul, mégpedig a biofizikai struktúrának és az eleve megszabott ösztönrendszernek megfelelően.

Az élőlény lényege egy folyamatban bontakozik ki. A véges megismerő számára ennek a folyamatnak mindig csupán egy-egy mozzanata mutatkozik meg, és ezekből a mozzanatokból kell összeraknia az élőlény lényegét. A diszkurzív megismerés az állati belsőnek a kifelé irányuló törekvésével találkozunk, ennek a belsőnek egy-egy aspektusával, a megvalósulás folyamatának valamely stádiumával.

Összefoglalva: Jóllehet a tárgy teljes mivoltában felkínálkozik a megismerés számára, amennyiben a tárgyi létező teljes értelemben van, ezért egyetlen aktusban megismerhető, ám a tárgyra irányuló véges megismerés nem képes egyetlen aktusban megismerni a tárgyat, ezért a megismerés időbeli folyamattá terül szét. Az élőlény viszont – kivált az ember – folyamatban valósul meg, ezért nem ismerhető meg egyetlen aktusban, minthogy a folyamat egyetlen pontján sem *van* teljesen, hanem mindig *lesz*.

Csak így értelmezve észleljünk az állatokat egyáltalán élőlénynek. Ezt a törekvést [Ausssein-auf] mondjuk lét-(ön- és faj)fenntartási ösztönnek; külső megfigyelőként rendszer-funkcionálisan értelmezzük és evolúcióelméletileg magyarázzuk. Az állat azonban hibázhat, elvétheti azt, amire törekszik. Különbség lehet a konkrét így-és-így-léte [épp-így-léte] valamint a lényegi léte között. Éppen ez a differencia jellemzi az élőlényt. Arisztotelész szerint a magasabb rendűeknél különbség van a (konkrétan) 'élt' élet és a 'jó' élet között (De anima 434 b 21). Az ember azonban tudatában is van ennek a különbségnek. A valamire irányuló törekvés jelensége a rá jellemző differenciával, amelyet az ösztön konstituál, csak annak a lénynek tárul fel, amely még e differencia fölött áll, és még egyszer viszonyulni képes hozzá, azaz saját élőlényvoltához. (21)

Értsd: Míg a tárgyi létező fennállásának minden pillanatában megvalósulva van, addig az állat esetében differencia áll fenn a lényeg és a megvalósulás folyamatának konkrét állapota között – hiszen a lényeg megvalósulásra törekszik, de nincs mindig teljesen megvalósulva –, és éppen ez a differencia az élet jellemzője (az élet ugyanis valamely belsőből kiinduló és vezérelt törekvés a megvalósulásra). Mindazonáltal az állat nincs tudatában ennek a differenciának. Ez a differencia csak annak a lénynek a számára mutatkozik meg, amely mintegy kívül van ezen a differencián, ezért megpillantja, észleli, és ezáltal viszonyulni is képes hozzá.

Senki sem egyszerűen és minden további nélkül az, ami. Önmagunk elsajátítása-átvétele-elfogadása folyamat, amely feltételezi a nem-azonosságot és a nem-azonosnak a tudatos elsajátítását, amit Jung nyomán integrációként kell értelmeznünk. (21)

Ez a második viszonyulás az élőlény volthoz és annak jelenségeihez egyedül az ember sajátossága, és ebben áll a szabadság. E második viszonyulás lényegében egy „másodfokú” akarás: vágyainkhoz és akarati aktusainkhoz még egyszer viszonyulhatunk. Nem csak a dolgokat értékeljük aszerint, hogy akarjuk-e őket vagy nem, hanem a dolgokra irányuló akaratusunkat is értékelhetjük, elfogadhatjuk vagy elutasíthatjuk. Ha sikerül vágyainkat harmóniába hozni ezzel az értékeléssel, akkor érezzük magunkat szabadnak, ha nem, tehetetlennek érezzük magunkat, mint a szenvedélybetegek vagy bűnöző hajlamúak, akik valójában nem akarják, amit akarnak. (22) ☞ [Megismerés](#)

Platón javasolja félelemérzést előidéző szert adni a fiataloknak, hogy begyakorolhassák magukat a bátorságba (Törvények I, 648 a-c).

A másodfokú volíció nem egyszerűen egy erősebb ösztön. Ezt igazolja, hogy képesek vagyunk nevelni magunkat, s ilyenkor úgy bánunk magunkkal mint egy harmadik személlyel. (22)

Mindazonáltal elérkezünk egy végső határhoz; az önmagunkat nevelőt már nem tudjuk akaratumk alá venni. Különben az akarat akarásának végtelen iterációja adódnék. (22-3)

Ezt a bennünk lévő differenciát szokásos módon reflexiónak nevezik. A reflexió azonban csak az egyik megjelenési módja. A differencia akkor is meghatározza létezésünket, ha éppen nem reflektálunk. A differencia lehetővé teszi a reflexiót, de nem azon alapul. A reflexió vissza-befelé menés. A differencia azonban úgy is leírható, mint kilépés önmagunkból, mint excentrikus pozíció (Helmut Plessner). E pozíció számára nem az én-mon-dás a legjellegzetesebb, hanem inkább az, hogy harmadik személyben beszélünk önmagunkról. Mint a gyerekek, ami igen különös. Aki így beszél magáról, az kilép abból a centrális állapotból, amelyet minden élőlény a környezetéhez való viszonyban elfoglal, és egy másik szemével szemléli önmagát: mint jelenséget, eseményt a világban. Hogy így tekint-hessen magára, egy önmagán kívüli, organikus centrumán kívüli álláspontot kell elfoglal-nia. Csak eme képesség, az önobjektiváció és az önrelativizálás képessége alapján lehetsé-ges erkölcs (értsd: csak ekkor képes a lény a tényleges létállapotát, cselekvését összemérni egy normának tekintett létezéssel, létaktivitással). És csak így lehetséges nyelv. A nyelv ugyanis abban különbözik a természetes életmegnyilvánulásoktól, hogy benne már elővé-teleződik a másinak, a szavakat hallgatónak az álláspontja. Felkiáltok: „Fáj a fejem!”, ez nem a fájdalom folytatódása más természeti eszközzel, a kiáltással, hanem *közlés*, amely más rendszerben helyezkedik el, mint maga a fájdalom. Ebben a kijelentésben kilépek a természeti folyamatok közvetlenségéből – a kiáltás nem azok közvetlen „kifejeződése” –, és bele kell állnom egy előzetesen adott szabályrendszerbe, mert egyedül az teszi lehetővé, hogy megértsenek. És megfordítva, éppen ez a szabályrendszer a nyelv, ami ama differen-ciát, öndistanciát lehetővé teszi, amelynek alapján «személy»-ről beszélünk. (23)

„Az ember úgy érzi, hogy a másinak a tekintete, mindenki másnak a tekintete, min-den lehetséges másvalakink a tekintete, egy sehonnan pillantó tekintetet irányul reá. A tény, hogy megéli ezeket a tekinteteket, tud vagy tudni vél róluk, lehetetlenné te-szi, hogy pusztán organikus rendszerként fogjuk fel, ami egy környezetet konstituál, melynek minden eleme az organikus lény saját rendszerszükséglete szerint nyer – relatív – jelentőséget. Kilépve organikus középpontjukból, az emberek egy olyan di-menzióban állnak, amelyben nincs 'természetszerűen' eldöntve, hogy minek van je-lentősége és miben áll a jelentősége. Már az erről való megegyezés se természeti je-lenség. Nincs természetes emberi nyelv. Ugyanakkor nem is mi találjuk fel a nyelvet. Már mindig feltételezzük, amikor belépünk abba a kommunikáció-eseménybe, amely által ama valóságként realizáljuk önmagukat, amik vagyunk, azaz személyek-ként.” (24)

2. MIÉRT «SZEMÉLYEK»-RŐL BESZÉLÜNK?

I

Az ember nem csupán az emlőszállatok egyik fajtája, hanem minden ember «személy». Va-jon a «személy» egy külön osztálya a létezőknek? Maga a fogalom úgy működik, mintha a létezők egy osztályát jelölné; ám mégsem beszélhetünk a «személy»-ek osztályáról. Két ok-ból:

1. – A «személy»-ek mindig hozzátartoznak valamely természetes fajhoz, de másképpen, mint más individuumok a saját fajukhoz. (25)

Vö. az individuális kutya másképpen tartozik a kutya faj-fogalmához, mint az indivi-duális ember az ember fajfogalmához. Az egyedi kutya a faj közvetlen instanciáló-dása, az egyedi embernek tennie is kell valamit azért, hogy az emberi nem egyedének tekintsük: méltónak kell lennie az ember elnevezéshez (Sarastro-Tamino).

2. – A «személy»-fogalom individuumokra való alkalmazásával egy meghatározott státuszt ismerünk el számukra: a sérthetetlenséget [Unantastbarkeit]. Ezzel a státusszal egy-szersmind együtt jár relevanciájának elismerése. A «személy» fogalom alkalmazása azonos jelentésű a «személy»-nek nevezett emberrel szembeni meghatározott kötelességek elismerésével. Azoknak a kiválasztása, akiket így nevezünk, bizonyos, leírással definiálható jegyeiktől függ ugyan, és a perszonalitás korrelációban van ezekkel a jegyekkel, de maga nem egy faji jegy, hanem státusz, mégpedig az egyetlen olyan státusz, amit senki nem a többiektől nyer, hanem természetes módon megilleti. Ez nem azt jelenti, hogy valami „természeti”. Az ember is „természeténél fogva” beszélő lény, a nyelv azonban nem „természeti”. (25-6)

A «személy» nem leíró kifejezés, nem definiálható sem osztenzív, azaz rámutatással, vagyis egy olyan egyszerű minőség felmutatásával, mint a szín; sem narratív, vagyis egy azonosító történetnek az elbeszélésével (pl. a Mohácsi vész kifejezéssel jelölt eseményt a történetének elbeszélésével azonosítjuk; e kifejezés egy egész történetet tartalmaz, és hogy az egyáltalán reális-e, attól függ, hogy a történet igaz-e.) A természetes fajok esetében lényegében hasonló a helyzet. Mögöttük is áll egy történet. Az evolúció-elmélet pl. annak kísérlete, hogy elbeszélje ezt a történetet. Nem így a normatív igényű fogalmak (pl. bátorság) esetén, bár olykor itt is egy történettel igyekszünk megvilágítani az értelmüket, de nem a tárgy történetét mondjuk el, amire a fogalom vonatkozik, hanem magának a fogalomnak a történetét. (26)

Az eddigiek alapján kézenfekvő, hogy a «személy»-fogalmat a normatív fogalmakhoz soroljuk. Alkalmazása nem egyszerűen egy ténymegállapítás, hanem igény bejelentés. (26)

A «személy»-fogalom története

A «személy»-fogalom nem gondolható el a kereszténység nélkül, és mivel a «személy» nem természeti jelenség, ezért a kereszténység nélkül nem is léteznék a világban.

Platón

Platón számára az ember már nem emberfölötti erők, istenek harcának színtere, mint Homérosznál. Szókratész inkább a retorika ellen küzd, amely olyasmire képes rábeszélni az embert, amit nem akarna józanul. Ez már nem emberfölötti erő, de nem is az értelem ereje, hanem a beszélőé. Az ostoba a rétor követi, nem az értelmet. Egyedül az igazság teszi az embert szabaddá az istenektől és a rétoroktól egyaránt. Aki az igazságot követi, azt teszi, amit akar, s csak aki tudja, hogy mit akar, az teszi azt, amit akar. Ezért tiltandók ki az államból az istenektől megszállott költők, még ha esetleg az igazat mondják is. Mivel ugyanis maguk nem rendelkeznek kritériummal annak eldöntésére, hogy miféle hatalom szállta meg őket, ezért azt sem tudják eldönteni, hogy igaz-e, amit a hatalmak a szájukba adnak. Amit mondanak, az nem a *saját* szavuk. Platón szemében csak a *tudó* szabad, mert csak ő teszi azt, amit akar, és pedig nem esetlegesen és véletlenül, hanem úgy, hogy ön-maga az alapja/oka cselekvésének [er selbst ist Grund seiner Handlung]. Ámde mit jelent ez az «önmaga» (self) [Selbst]? (27)

A platóni gondolkodás már a «személy» felé halad, de még nem éri el.

Platón szerint az ember akkor uralja önmagát, ha az a lélekész uralkodik benne, amely tanítani, azaz tudóvá tenni képes arra vonatkozóan, ami az ember számára értékes. Ez a lélekész az ész. Az autonómia azonos az ész uralmával. Az ész azonban a közös, a mindenki számára azonos igazság orgánuma. Az egyén, a partikuláris – amennyiben szemben áll az általánossal, az ideával – a lényeg nélküli, a semmis. Azért létezik, hogy megvalósítsa és kiabrázolja a lényegit, az ideát. Ezért az államban csak az alsóbb rendek tagjainak lehetnek individuális céljaik: házasság, tulajdon, élvezet. Olyan mértékben részesednek az

igazságban, amelyen mértékben alávetik magukat azok irányításának, akik már elhagytak minden egyedit és egyénit, és csak az általánosat tartják szem előtt, személyes kötöttség, család, tulajdon nélkül, és csak arra van gondjuk, hogy az államban megvalósítsák az igazságosság ideáját. A filozófusok uralma nem embereknek az uralma, hanem az eszme uralma, mint ahogyan nem Püthagórasz személyes uralmát érezzük, amikor engedelmeskedünk a Püthagórasz tételének. (28)

//

Az „általános kontra individuális” avagy „osztály kontra elem” ellentét az individuális ember tekintetében Platónnal nyitva marad, legföljebb az képzelhető el, hogy egyetlen elemként alkot egy osztályt, s így meghaladja individualitását; azt ugyanis mindenképpen meg kell haladnia. Ez akkor történik, ha az általánost gondolja, mert így leküzdí partikularitását. Amit Platón semmiképpen nem állít, az, hogy aki magát általánossá teszi, ezáltal magasabb létre jut, mint maga az általános. A «személy» fogalma viszont éppen azt az állítást foglalja magában, hogy egy igaz emberben realizált és konkretizált igazságosság *több*, mint az igazságosság ideája; és az az ember, aki meghal a hazájáért, több, mint a hazája. Individuumként csupán része népének, ám amennyiben realizálja azt a rész-létet, olyan totalitásnak mutatkozik, amellyel szemben a nép csupán absztrakció. Erre vezette be Hegel a egyedi [Einzeln] fogalmát, amely, mivel felvette magába az általánost mint olyant, felette áll a különös és általános ellentétének [Besondere–Allgemeine]. – A «személyek» individuumok, de nem úgy, hogy egy általánosnak az „esetei” [Fälle eines Allgemeinen], hanem úgy, hogy ilyen és ilyen konkrét individuumokként individuális, felcserélhetetlen módon magát az általánost *vanják* [auf individuelle, unverwechselbare Weise das Allgemeine selbst *sind*]. Nem egy nagyobb átfogó egésznek a részei, hanem totalítások, amelyekhez viszonyítva minden csupán részleges. (28-9)

Ezért az önmeghatározás a «személy»-ek számára nem azt jelenti, hogy a lényegiként az igaz érvényesül bennük a maga individualitást meghaladó érvényességében – szemben a lényegtelenel, a csupán érzékileg definiált individualitással. Márpedig Platónnál így áll a dolog. Az ész az általánosnak az orgánuma. Ahol uralkodik, ott van szabadság. De miért nem uralkodik sok emberben? Holott ez lenne az értelme! Az a válasz, hogy „mert az ember nem akarja”, Platón számára értelmetlenség. Minden ember akarja a számára jót. És az ember számára jó csak maga a jó lehet. (Sőt, míg az igazság kérdésében sokszor megelégszik a látszattal, a jó esetében mindig a legteljesebbet akarja.) Ha ezt nem akarja, akkor bizonyára nem ismeri. Miért nem ismeri?... Erre a biblikus válasz: azért nem ismeri-tudja, mert nem akarja... – Ez a görög modellben elgondolhatatlan és értelmetlen. (29)

„Az ítélet pedig ez: a világosság a világba jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mivel cselekedeteik gonoszak voltak.” (Jn 3,19)

A Jn szerint Lélek első megnyilatkozása feltárja, hogy a bűn abban áll, hogy „nem hisznek bennem”:

„De én az igazságot mondom nektek: Jobb nektek, ha elmegyek. Mert ha nem megyek el, a Vigasztaló nem jön el hozzátok, ha azonban elmegyek, elküldöm őt hozzátok. Ő, amikor eljön, meggyőzi a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről: vagyis a bűnről, hogy nem hisznek bennem.” (Jn 16,7-9)

Ez a beszéd tökéletesen eltér a szókratészitől, de éppen ebben rejlik a «személy» felfedezésének eredete. Itt ugyanis arról van szó, hogy nem egy természet adta sors következménye, s nem a gének vagy a nevelés folyománya az, hogy az emberben érvényesül-e a jónak mint az észszerűnek a feltétlen igénye, hanem ennek oka-alapja ismét csak magában az emberben rejlik. Ez az ok (alap) biblikus megfogalmazásban a „szív”. Az ésszel szemben, amely per definitionem észszerű – de néha nem elég erős, olykor tévedésben van, és gyakran gyenge az uralomra –, a szív mindenkor uralkodik, és maga dönti el, hogy kinek az

uralmát fogadja el. Mi alapján dönt? Talán saját maga, saját «természet»-e alapján, amivel nem lehet szembeszállni? Nem, a bibliai felfogásban a szív nem «természet»! Nincs olyan lényegiség-ígylét [Sosein], nincs olyan kvalitatív határozmány, amely «természet»-szerű alapja-oka lenne a jó elutasításának, a sötétség szeretetének. A szív egy bizonyos értelemben „alap nélküli alap”, aminek nincs gondolati vagy fogalmi megfelelője az antikvitásban. A szív identitása mélyebben rejlik, mint bármely kvalitatív határozmány.

Ami itt kifejeződik, az egy antropológiai felfedezés, mert egy tapasztalatnak felel meg. Persze a B-ban a gonoszság összefügg a tudatlansággal is, ám itt a *gonoszság az alapja-oka forrása* a tudatlanságnak, míg Szókratésznel éppen fordítva van. (29-30)

A „szív” fogalma rejlik a későbbi «személy»-fogalom mélyén. A B kiemeli: a jó és gonosz, a fény és a sötétség közötti választás nem egy ideával kapcsolatos döntés, hanem egy *személlyel*, aki az igazság meghaladhatatlan kinyilvánulása; ezért a jánosi Krisztus a tulajdonképpen bünt abban látja, hogy „nem hisznek bennem”, és azt mondja: „Ha nem jöttem volna ... nem volna vétkük, de most nincs mentségük a bűneikre.” (15,22)

III

Hogyan tett szert a latin *persona* szó a mai jelentőségére? Hasonlóan a görög *προσῳπον* kifejezéshez a színházi nyelvből származik, a szerepet jelentette, megkülönböztetve a színésztől, aki játszotta. Már itt jelen van benne a nem-azonosság mozzanata: a színész az ábrázoló, ő nem azonos azzal, akit megjelenít. Mai szóhasználatunktól eltérően a személy éppen nem az volt, aki a szerep mögött van, hanem maga a szerep. Ami mögötte volt, az a «természet». Az antikvitás nem ismert semmi mögöttest az emberi «természet» mögött, nem ismerte a «természet» objektíválását (egy szubjektum-személy által). A «természet» faktikus és normatív értelemben egyaránt a végső. A *persona* szekundér, másodlagos, „felvett”, identitás, ennél fogva a természeteshez képest gyengébb. Ezért írhatja Seneca: *Nemo potest personam diu ferre. Ficta cito in naturam suam recidunt* – Niemand kann lange eine Rolle spielen. Das Fiktive fällt bald in seine Natur zurück. (30-1)

Horatius: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret” – űzd ki bár vasvillával a természetet, mégis folyvást visszatér. „Űzd vasvillával, de a természet bejön újra.” (Epistulae, I. 10.24. Bede Anna fordítása. (in: FUKUYAMA, FRANCIS: *Poszthumán jövődönk*. A biotechnológiai forradalom következményei. (Ford. Tomori Gábor) Európa, 2003., 176. o.; Nietzsche, Túl jön... 263. – Numquam naturam mos vinceret; est enim ea semper invicta. „Soha nem győzi le a szokás a természetet, az ugyanis mindenkor legyőzhetetlen.” (Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae Disputationes*)

Mindazonáltal az ember tartozik valamivel ennek a szerepidentitásnak: a színésznek rendesen kell játszania szerepét (a hivatalnoknak, a katonának a sajátját, stb.); és a sztoikusok gyakran hasonlították a helyes életvezetést egy színész jó játékához. Ezzel azt a követelményt fogalmazták meg, hogy az embernek indirekt viszonyt kell kialakítania elsősleges céljaival szemben. Az ember *organikus* élőlény, és mint ilyennek elsősleges vitális céljai vannak, de mint *értelmes* lénynek az a tulajdonképpeni célja, hogy a természet által előírtat *szerpen*, azaz *értelmes lényként* tegye. (31) – Am hogy *ki* az, aki a szerepet játssza, ki a *szubjektuma* ennek az okos színészi teljesítménynek, az homályban marad. Úgy tűnik, az antikvitásnak nincs is szüksége szubjektumra, mert helyettesítette a determinizmus és fatalizmus, a *sors*. Épp ezért a bölcsesség végső soron abban áll, hogy az ember ellenállás nélkül elfogadja az egyetemes sorsot: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

„Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen, / Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
/ Des Gesetzes strenge Fessel bindet / nur den Sklavensinn, der es verschmäht; /
Mit des Menschen Widerstand verschwindet / Auch der Gottes Majestät.”*

A személy mint szerep fogalmára nyúltak vissza az alexandriai grammatikusok, amikor a nyelvtan három beszélő szerepét úgy jelölték mint első, második és harmadik „proszópon”-t. A latin nyelvészek „*triplex natura personarum*”-ról beszéltek, a persona hármas természetéről, megkülönböztetve a személyt aki beszél, akihez beszélnek és akiről beszélnek. (31)

Végül a személy fogalma előfordult a jogi nyelvben. A «persona» különleges státuszt jelentett a rabszolgával, ill. a más népekhez tartozókkal szemben. A 'homo' a jogász nyelvben többnyire a rabszolgát jelentette, aki tehát csak biológia értelemben tartozott az emberi nemhez.

Összefoglalva: A «személy» szó mindezen használatára jellemző, hogy az emberre vonatkoznak, alkalmanként minden emberre (sztoikusok), és az embert nem egy faj példányaként jelölik, nem egy fogalom példányaként határozzák meg, hanem a legszélesebb értelemben vett társadalmi szerep viselőjét vagy egy jogi státusz birtokosát jelentik. E szerep mögött, a szerep előfeltételeként mindig az emberi «természet» áll.

IV

A következőkhöz: STEAD, CHRISTOPHES: *Filozófia a keresztény ókorban*. (Ford. Bugár M. István) »Historia philosophiæ« Osiris Kiadó, Bp., 2002.

A perspektíva megváltozása a kereszténységnek köszönhető. A «személy» fogalma két paradoxon megvilágítására szolgált. (32-3)

1. Szentháromság

Hogyan lehet megvilágítani Jézusnak és az Atyának a viszonyát? Jézus kijelentései egyértelműen arra utaltak, hogy más viszonyban áll az Atyával, mint az emberek. Ő a Fiú. Továbbá a Lélekről is úgy beszélt, mintha külön valóság lenne, ami/aki az Atyával és Fiúval valamiképpen egy. A keresztények feltétlen monoteisták voltak, ezért úgy kellett elgondolniuk Isten egyetlenségét, hogy az összeegyeztethető legyen az Atya, Fiú és Lélek különbségével mint Istenen belüli különbséggel. Jézus én-kijelentéseinek én-jét a Jn prológus a Logosszal azonosítja. (33)

Modellként a kortársnak számító Plótinosz (†270) emanáció tana kínálkozott. E szerint az Egyből lép elő az ész, a Nousz, és abból a világlélek, a Pneuma. – A görög atyák (Origenész [†254], Kappadóciaiak [4. sz.]) átvették a modell logikáját, de alaposan módosították: radikális cezúrát vontak a két első emanáció és az egészen az anyagig tartó összes többi közé. Ez utóbbiakat már nem tekintették emanációnak, ami logikai és ontológiai szükségszerűséggel következnek az előzőekből, hanem *teremtésnek*. A teremtés ugyanis Isten *szabad* határozata, döntése alapján történik, nem pedig ontológiai szükségszerűséggel (1). Az emanációnak, az istenségből való kiáradásnak a metaforáját a semmiből való előhívás képére cserélték. (2)

* „Fogadd be az istenséget önként, / S világító trónjáról leszáll. / A törvény csak szolgát tart bilincsben, / Ki önhitten fel sem éri azt; / Hogyha szembe nem szegülsz, az isten / zord fönsége nem riaszt.” (Nemes Nagy Ágnes fordítása) Idézi: Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. (Ford. Bánki Dezső) Atlantisz, Bp., 1994., 113. o.

ad (1) – Az emanáció szükségszerűséget, a teremtés szabad akaratot implikál. A görög filozófiai gondolkodás csakis valami abszolút szükségszerűséget tudott elgondolni a létező valóság végső okaként.

Ha ugyanis a létező ténylegesen létezik, akkor csakis valamely szükségszerűség folytán létezik, ezért a létező dolgok létezésük mértékének megfelelően szükségszerűek, különben nem léteznének, vagy ok nélkül léteznének, ez utóbbi lehetőséget azonban a görög gondolkodás kizárja mint értelmetlenséget. Az okok sorában nem mehetünk a végtelenségig, ezért kell léteznie egy végső szükségszerűségnek, amely létének, azaz szükségszerűségének alapját önmagában bírja: önmagában szükségszerű.

A szükségszerűségnek nincs „kiváltó” oka. Ami abszolút szükségszerű, az mindig és állandóan szükségszerű, nem lehetséges olyan állapota, amikor (még) nem (volt) szükségszerű. A fennálló és tapasztalatunk számára állandóan jelenvalónak mutató világ végső oka tehát nem lehet más, mint valami abszolút szükségszerűség. Ez fejeződik ki a plótonoszi emanációban. Az Egy mindig és szükségszerűen emanál; nincs olyan állapota, hogy nem árad ki, mert ha lenne, akkor a kiáradás folyamatát valamilyen oknak kellene kiváltani. Ez az ok vagy az Egy-en kívül lenne, vagy az Egy-en belül. Az első eset nem lehetséges, mert az Egy-en kívül nincsen más; a második eset, amikor az Egy-ben lévén a kiváltó ok, maga az Egy a kiváltó ok, vagyis a kiáradás oka az Egy szükségszerű természete. Röviden: az Egy önmagától és mindig és szükségszerűen kiárad. Ez a szükségszerűségnek a természete.

A szabadságnak azonban más a természete. Míg a szükségszerűségnek természete szerint nincsen kiváltó oka (vagy ha van, akkor az a bizonyos ok a valódi szükségszerűség, és akkor arra igaz, hogy a szükségszerűségnek nincsen kiváltó oka...), addig a szabad teremtésnek természete szerint van kiváltó oka, hiszen csak akkor szabad egy aktus, ha képes végbemenni vagy nem végbemenni; ha tehát ténylegesen végbemegy, akkor annak az aktuson kívüli kiváltó oka kell legyen. Ámde mi lehet az aktuson „kívül”? Nyilvánvalóan csakis az aktus birtokos szerzője, az aktor, a cselekvő, neki kell lennie az aktus kiváltó okának. Ha ugyanis nem az aktor lenne az aktus kiváltó oka, akkor az aktor valami külső ok hatására cselekednék, azaz nem szabadon. A szabad aktusnak az aktorban lévő kiváltó oka tehát maga az aktor, pontosabban az aktor akarata. Így mind az aktus – az aktornak az aktusa lévén – mind a kiváltó ok – az aktornak az akarata lévén – az aktoron belül van, és ezért szabad.

Mivel azonban a szabad akciónak van kiváltó oka, ezért az akció ténylegessége esetén feltehető a kérdés: miért tette ezt és ezt a szabad aktor, amikor lehetősége van cselekedni és nem cselekedni, ezt vagy azt tenni. Ha a világot I teremtésének tekintjük, akkor jogosan kérdezzük, mi a teremtés oka, miért teremtett I világot. Ha a világ alapja szükségszerűség, azaz emanáció, akkor ez a kérdés értelmetlen, a szabad teremtés esetén azonban nem csupán értelmes, de egyszersmind elkerülhetetlen. Azért elkerülhetetlen, mert a teremtés okának ismerete nélkül nincs magyarázata a világ létének; ha nem ismerjük a teremtés miértjét, akkor csak a világ tényleges fennállására, a fakticitásra meredünk, talán el is fogadjuk, legalábbis józan dolog tudomásul venni, hogy a világ van, de nem értjük, hogy miért van. Az emanációs modellben ez nem fordulhat elő, hiszen ott a szükségszerűség eleve megválaszolja a miért kérdését, azt tehát nem is értelmes külön feltenni. Miért árad ki az Egy? Azért, mert szükségszerűen kiárad. A szükségszerűség mindig a legerősebb válasz. A görög gondolkodás tehát értelmesen gondolta el a világot, amikor alapjaként a gondolkodás legfőbb érvét, a szükségszerűséget gondolta. Ha viszont a világ alapjaként a teremtő I-t hisszük, akkor szükségképpen és értelemszerűen támad a kérdés, hogy miért teremtett. Ebben az esetben nem lehet szükségszerűsége hivatkozni, hiszen I nem szükségszerűen teremt, hanem szabadon. Csakhogy a miért-re irányuló kérdés – éppen azért, mert a teremtés szabad – egy szabad akció okára, vagyis az akaratra kérdez, ám az akarat, szabad lévén, nem mondhat más okot, mint saját magát. A szabad akarat minden

cselekvésének végső oka magában a szabad akaratban van. Arra a kérdésre tehát, hogy I miért teremtett világot, a válasz: mert ezt akarta. És mivel szabadon akarta, ezért nincs más oka, mint I maga. A világ léte tehát a szabad isteni akarat titkában horgonyoz.

Míg a plótinuszi elgondolás a szükségszerűséggel operálva tökéletesen racionális, addig a keresztény modell végső soron I akaratára hivatkozva a szabadság titkába torlik. Az egyik oldalon a *szükségszerűség* mint magyarázat, a másikon I akarata mint *misztérium*. Amde ez az ára annak, hogy I-t szabad akaratú személynek gondoljuk el, aki megszólítható és szava van – éppen a teremtett világ I kimondott szava –, szemben a plótinuszi Egy-gyel, ami (és nem aki) arctalan és végtelenül közömbös szükségszerűség, ami elgondolható, de nem megszólítható, mert néma. A görög modellben semmi nem kényszeríti a személy fogalmának alkalmazására, míg a keresztény modellben éppen a hittapasztalat fogalmi kifejezésének (nagyra törő és veszályos) igénye teszi szükségessé a személy fogalmának kidolgozását.

ad (2) – A semmi azon a helyen áll, ahol az emanációs modellben az Egy. A semmiből való teremtés azt fejezi ki, hogy a teremtett világ egyrészt nem I-ből lép elő (ez az emanációval lenne azonos és szükségszerűséget implicálna), a világ anyagában tehát nincsen semmi isteni, noha létében I-től függ; másrészt a világban semmi nincs, ami nem I-től eredne, noha, ismétljük ez nem jelenti azt, hogy ami a világban van, az I-ből ered. A világ nem I-ből, hanem I-től kapja létét, mivel pedig I-en kívül csak a semmi van, ezért úgy kell fogalmaznunk, hogy a semmi-ből. Léte belül semmi-s, és csak az isteni teremtő aktus tölti meg léttel. I-en kívül minden semmi-s.

Az istenséget – hogy szabad döntés szubjektuma lehessen – olyan Egynek kell gondolni, ami belső önközvetítést tartalmaz magában, tehát nem monolitikus és mozdulatlan egy. Ilyenformán az Egy Másika szükségképpen közvetlenül belőle lép elő, de benne is marad (nem *ki*-, hanem *elő*lép). Ez a Logosz, az első emanáció, ami egyáltalán megengedi, hogy az Egy önmagát mint Egyet tudja. Nélküle az Egy nem tudna magáról. Plótinusznál az Egy nem is tud; tudottá válása már kívül esik rajta. A keresztény teológusok azonban Istenként gondolják el az Egyet, azaz olyan valóként, ami magában közvetítést birtokol, hogy tehát tud magáról és állítja önmagát.

Az öntudathoz, az önmagáról való tudáshoz szükség van egy a szóban forgó alanytól különböző másik léte, amely a tudó számára e másiktól való tudás közvetítésével lehetővé teszi, hogy tudjon magáról mint a másiktól különbözőről. Az öntudat mindig közvetítéssel jön létre, mert az önállóság a másiktól való különbözőség megállapításával lehetséges reflexív tudat.

Ez viszont azt jelenti, hogy nem *szabad* tételezésekként gondolják el az első két emanációt, hanem *szükségszerű* önközvetítésekként, amik tehát nem leereszkedések egy-egy alacsonyabb erő szintjére, hanem olyanok, amelyekben az Egy tökéletesen önmagánál marad, midőn önmaga Másikat önmagában bírja. A Logosz és a Pneuma ugyanaz az Egy, vagyis nem példányai «isten»-nek mint felsőfogalomnak, amelyből három példány, azaz három Isten van. Ez ellentmondana a bibliai monoteizmusnak. Továbbá egy és ugyanazon dolog megsokszorozása a platonikus és arisztotelianus, de az újplatonikus felfogás szerint is mindig feltételez egy *médiumot*, közeget, aminek különböznie kell a sokszorozandó eidos-tól és valamiképpen azt a teret képezi, amelyben az ugyanaz önmagát megsokszorozhatja. (Arisztotelésznél ez a „hülé”; vö. 19) (34)

Az istenség három hüposztázisa (ahogy a görögök nevezték) pusztán numerikusan különbözhet egymástól. Az Egy végtelen hatalma nem engedélyez semmiféle megsokszorozódást, csak belső differenciálódást, amelynek alapján ezt az egységet immár az önközvetítés folyamataként, az egyesülés örök történéseként gondoljuk el, azaz *életként*. Az Egy nem kimondhatatlan, ami máris megszűnne Egynek lenni, mihelyt kimondják, hanem úgy kell elgondolni, mint önmagát kimondót. Ugyanakkor ezt a belső differenciát nem szabad

kvalitatív különbségként elgondolni, mintha a hüposztázisok egymástól különbözőek lennének. Ekkor ugyanis az Eredet nem mondaná ki, következésképp nem is ismerhetné fel önmagát adekvátan a Logoszban, s így a Logosz valamilyen módon másképpen lenne, mint az, aminek a Logosza. A keresztény értelmezésben a Logosz nem *másképpen* van, hanem egy *másvalaki*, az Atyától csak a *reláció aszimmetriája* által különbözik: az Atya nemzi a Fiút, s nem a Fiú az Atyát. Egyébként pedig a különbség tisztán numerikus. (35)

Nüsszai Gergely beszámolója szerint a korabeli konstantinápolyiakat annyira lázban tartotta ez a probléma, hogy a péknél vagy a patkolókovácsnál előbb nyilatkoznia kellett az embernek, hogy miként vélekedik a hasonlóság vagy azonosság kérdésében (egyetlen betű, az *ióta* jelezte a különbséget), csak azután szolgálták ki. (vö. Madách, Bizánci szín; HILL, JONATHAN: *A keresztény gondolkodás története*. (Ford. Fejérvári Boldizsár) Atheneum 2000 Kiadó, Bp. 2005., 61. o.) (35)

Hogyan lehet mármost az emanációk egymástól és az eredetüktől való tisztán numerikus különbözőségét elgondolni, ha nem áll rendelkezésünkre egy térbeli egymásrakövetkezés lehetősége (médiüm, közeg, valamiféle hülé)? Itt alkalmazták a görögök a hüposztázis fogalmát, aminek jelentése: önmagában-önállóan létező. A nyugatiak Tertullianusszal az élen a nyelv alapján tájékozódtak, és a grammatikusok *persona* fogalmát használták. A zsoldárokból néha nem világos, ki beszél én-formában. Tertullianus a grammatikusok modorában vizsgálódik, kérdezvén: „Quis loquitur? De quo loquitur? Ad quem loquitur?” (Ad Praean 11,4), és a kevésbé elvont «persona» fogalommal helyettesíti a görög hüposztázist. A grammatikusok «persona» fogalma ugyanis ténylegesen eltekint a személyek bármilyen különbségétől. Egy és ugyanaz az ember lehet az, akiről egyszer első, máskor második vagy harmadik személyben beszélünk; a személyek csak a beszédhelyzetben elfoglalt relatív helyzetük szerint különböznek. A beszédshelyzetet pedig már a Jn prólógus is használta Isten önkonstitúciója eseményének paradigmájaként. (35-6)

Egy lényeg három személyben – ez lesz végül az ortodox formula. Nem egy lényeg az arisztotelészi „deutero ousia” értelmében, vagyis egy általános, több példánnyal rendelkező lényegiség értelmében, amely közömbös példányaival, kivált azok számával szemben, hanem a „próte ousia”, egy egyetlen „individuális” lényegiség értelmében, amely olyan módon létezik, hogy az őt realizáló „személyek” őt, ezt a lényegiséget, egy meghatározott rendben egymásnak adják, és ennek a egymásnak- adásnak és egymástól-átvételnél a folyamatban van a valóságuk. A személynek önmaga természetétől-igylététől [Sosein], lényeg(iség)étől [Wesenheit] való elkülönülődése, differenciája, közvetlenül azzal függ össze, hogy az így felfogott személy csak más személyekkel való relációban, vagyis többes számban gondolható el. (36)

2. Krisztus

Hogyan lehet megvilágítani Jézus Krisztusnak mint az isteni Logosz inkarnációjának a tudatát, ami egyszersmind emberi tudat is? Megoldás: Krisztusban két «természet» egyesült, az isteni és az emberi. E két «természet» individuális egyesülése nem keveredés, hanem abban áll, hogy mindkettőt egy és ugyanazon «személy» „birtokolja”. Ez a személy az isteni persona, vagyis éppen az, aki már az isteni lényegiséghez is úgy viszonyul, hogy azt „birtokolja”. Ezért úgy is el lehet gondolni, hogy még egy véges, teremtetett természettel is viszonyba léphet azon a módon, hogy birtokolja azt a természetet. Mivel a „Jézus” személynév nem lényegiséget, hanem valakit jelöl, azaz egy «személy»-t mint ama lényegiség [«természet»] hordozóját, ezért mondhatjuk, hogy Jézus Isten, Mária pedig – a monofiziták tiltakozása ellenére – istenszülő, *theotokos*. Hiszen nem «valami»-t szült, hanem «valaki»-t, s nem «valami» született, hanem «valaki», akit személynévvel illetünk. Jézus ezt mondja a Jn-ban:

„Bizony, bizony, mondom nektek, melótt Ábrahám lett volna, én vagyok.”

Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. (8,58)

Hogyan lehet ezt értelmezni? Vajon Jézus egy emberi alakba öltözött istenség megjele-
nése, azaz teofánia? Ez az antik mitológiában nem volt példátlan; Zeusz gyakran jelent
meg emberként, felhőként, vagy éppen hattyúként környékezte meg Lédát, akivel félistent
nemzett. – Nos, a «személy» fogalma, a görög «hüposztazisz» megfelelője volt az, amely
lehetővé tette, hogy ebben a mondatban úgy értsük a személyes névmást, hogy Jézust ne
az antik teofániák szerint fogjuk fel, de ne is úgy, mint félistent, Isten és egy ember (Má-
ria) gyermekét. Hogy teljesen ember volt, emberi lélekkel, szellemmel, akarattal, azt úgy
fejezték ki, hogy emberi «természet»-et birtokolt. A «személy»-fogalommal komplementer
«lényeg»-fogalomnak, a szentháromságtanban szereplő «ousia»-nak, a krisztológiában a
«természet», a «phüsis» fogalma felel meg. (36-7)

A «phüsis» az «ousia», a véges dolgoknak a «lényeg»-e, tehát azoknak, amelyek változás-
nak, keletkezésnek és pusztulásnak vannak alávetve. Idővel a «phüsis» fogalom arra a kér-
désre felelt, hogy *micso*da valami; ennek megfelelően találkozunk keresztény, főleg krisztó-
lógiai szövegekben az „isteni természet” kifejezéssel. A «phüsis» mint a növekedés, kelet-
kezés és pusztulás elvének eredeti jelentése itt már beágyazódik a természet általunk is is-
mert fogalmába, ami azt jelöli, amitől a dolog mintegy magától az, ami, szemben a mester-
séges dolgokkal. (37)

Boëthius a 6. században (†524) a természet-fogalom négy jelentését különbözteti meg: A
„micso

V

Boëthius definíciója ontológiai: a *natura rationalis* ön(maga)létként (selfként) [Selbstsein] lé-
tezik, ez pedig azt jelenti, hogy az így létező individuum semmiféle lehetséges leírással
nem ragadható meg adekvátan. Másképpen: csak megnevezni lehet, de nem lehet leírni. A
személy «valaki», nem «valami», nem pusztá példánya egy lényegiségnek, amely közömbös
saját példányaival szemben. (38-9)

A középkorban Szentviktori Richárd (†1173) bírálja és finomítja a fogalmat, lényegében
elmélyíti Boëthius eredeti szándékát. A «személy» nem lehet «szubsztancia», hanem csak
egy szubsztanciának a *bordo*zója. Richárd a szentháromsági személyekre utal, akik külön-
böznek az egyetlen isteni szubsztanciától. A szubsztancia ugyanis mindig egy «valamit» je-
löl, egy *quid*-et, vagyis egy meghatározott «ilyen-és-ilyen»-t, ami elvileg különböző konkrét
létezők «ilyen-és-ilyen»-je lehet. Ezzel szemben a «személy» egy „*propriet*as qui non *convenit*
nisi uni soli” – olyan tulajdonság-proprietás, ami csak egyetlen egyet illet. Az, ami lényegileg
nem szerepelhet semmiféle, bármit is tartalmazó leírásban, hanem *per definitionem* mindig
csak egyetlen individuumot illethet, az a «személy». Richárd meghatározása: *existens per se*
solum juxta singularem quamdam rationalis existentiae modum: egy egyedül önmaga által a racio-
nális egzisztencia páratlan-egyedülálló módján létező. A perszonalitás tehát létmód, *modus*
existentiae: nem egy kvalitatív állag, határozomány vagy tulajdonság, hanem annak speciális
individuális megvalósulása; egzisztencia, nem esszencia. (39)

A középkorban a lényeg és a létezés megkülönböztetése szolgált a kontingencia megfogalmazására. A tapasztalati alapot, mint látható, saját magából merítette az ember, úgy találván, hogy esetében különbség van létezésének módja (existentia) és mineműsége (essentia) között. – Magunk tapasztalata alapján úgy beszélünk a létezésről, mint valami tevékenységről, amelyet a szubjektum végez. Ám a tevékenység végzéséhez a szubjektumnak már előzőleg léteznie kell. A létezés „tevékenysége” esetén azonban úgy tűnik, hogy éppen ez a „tevékenység” az, ami a létezőt lenni engedi, ezért inkább azt kellene mondanunk: az, ami létezik [a dolog], valójában a létezésnek mint tevékenységnek egy módja; a (konkrét) létező [a dolog] a létezés egyik (konkrét) módja, megvalósulása. A denevérnél úgy tűnik, hogy a lét, az élőlény-lét teljesen elmerül ebben a „létmódban”, feloldódik benne; mintegy csak *létmód, egzisztálás* van, de nincs «ami» létezik, nincs valódi «szubjektum»-a az egzisztálásnak: a „denevér” nem egyéb, mint egy bizonyos működése a létnek. Másképpen: nem a denevér mint szubsztancia jelenik meg a működésben, hanem a működés „hozza létre” a denevért, és mi, külső szemlélők, egy általunk definiált működés-egészt nevezünk 'denevér'-nek, egy másik működés-egészt 'kukac'-nak stb. Vagyis egy folyamatos működés-folyamban különböző cezúrákat teszünk, ezzel definiálva a létezőket mint dolgokat, élőlényeket stb. Ezzel szemben az emberek mintegy kívánnak e létezésfolyamból, szembeállnak vele, reflektálnak rá, állást foglalnak vele szemben. Úgy léteznek [existieren], hogy a létet [Sein] megkülönböztetik attól a meghatározott *módtól*, ahogyan vannak [sind], tehát egy meghatározott „természettől”. Nem egyszerűen természetüket *vanják* [sind], hanem inkább a természetük valami, amivel rendelkeznek [haben]. És ez a rendelkezés [Haben] a létük [Sein]. A személy-lét a „racionális természet”-nek a létezése [Existieren], aktív, megvalósító birtoklása. (41)

A létezés értelmében vett létet különböző módon jelentjük ki a különböző létezőkről. Ariszt: „Az élőlény számára az élet a lét.” *Vivere viventibus est esse* (De anima II, 4; 415 b 13). (34). Egy oroszlán nem létezik és azonkívül még él is, hanem annyiban létezik, amennyiben és ameddig él. Nem rendelkezünk analóg szóval a «személyek» léte számára. (40)

Hasonlóképpen vélekedik Aquinói Tamás (†1274). Átvesszi Boëthius definícióját, midőn a «személy»-t szubsztanciának mondja, de *substantia prima*-nak (Ariszt. *proté ousia*), vagyis konkrét individuumnak. Míg az «ember»-fogalom egy speciést, fajt jelöl, egy természetes osztályt, melyet tulajdonsági jegyeinek meghatározott prédikátumai definiálnak, a «személy» nem osztály, hanem egy osztály eleme, de nem amennyiben ennek és ennek az osztálynak az eleme, hanem amennyiben individuum. A «személy» nem egy *nomen intentionis*, hanem egy *nomen rei*, vagyis nem fogalom, hanem név, mégpedig egy *individuum vagum*, egy meghatározatlan individuum számára szolgáló név.

„Az 'egy bizonyos ember' [aliquis homo] kifejezés a természetet jelöli azzal az egzisztencia móddal egyetemben, ami az egyedi létezőnek kijár. A «személy» fogalmat viszont nem arra alkalmazzuk, hogy egy individuumot a természete felől meghatározzunk, hanem arra, hogy egy dolgot jelöljünk vele, ami egy ilyen természetben szubsztál.” (S. Th. I, 30, 4.) Ennélfogva a «személy» nem osztályfogalom, hanem egy „általános tulajdonnév”. (41)

Miért csak a natura rationalis-szal rendelkező individuumok számára tartunk fel egy ilyen általános tulajdonnevet? Azért, mert az ilyen természetű individuumok más viszonyban állnak természetükkel, mint más individuumok. Nem pusztán „esetei ...-nek”. (41)

Miben áll a különbség Tamás szerint? A «személy»-ek olyan individuumok, akik *per se* egzisztálnak és uralmat gyakorolnak aktusaik felett: *dominium sui actus* (uo.). Cselekedeteik nem egyszerűen a természetükből folynak, hanem saját maguk cselekednek: *Non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt* (S. Th. I, 29, 2.). A cselekvés nem *általuk* megy végbe

(aguntur → passivum), mint más dolgoknál, hanem ők maguk, *maguktól* cselekednek (agunt → activum). Ez azt jelenti, hogy *szabadok*. (41)

Ilyenformán másképpen „kezdetei [arché, princípium] nyugalomnak és mozgásnak”, mint valamely dolognak a «természet»-e Arisztotelésznél. Természetes szubsztanciáknak is van ilyen «kezdet»-ük [archéjuk, princípiumuk]. Ez a bennük rejlő princípium a *phüsis* (Fizika II, 1). Ebben az értelemben azt mondhatnánk, hogy a természetes szubsztancia fogalmának teljes jelentése a «személy»-ben valósul meg először. Arisztotelész vélhetően az ember paradigmájától nyeri a «szubsztancia» fogalmát. Ha Tamás mégis azt mondja a természetes dolgokról, hogy „aguntur”, vagyis mozgattatnak, ezt két okból teszi: egyrészt egy lénynek a «természet» mindig kívülről indukáltatik, vagyis nemzéssel adatik át; másodszor ez a «természet», melynek eredete nem mi magunk vagyunk, eleve meghatározza egy lénynek a külső behatásokra adott sajátos reakcióját. A «természet» a sajátos reagálásnak a «princípiuma». Mármost a «személy» fogalmában a különvaló individuumnak egy még eredendőbb saját eredetűsége rejlik. Nem mintha az ilyen individuumoknak nem lenne «természet»-ük, és szabadon kellene eldönteniük, hogy micsodák legyenek. Van természetük, azt nem ők határozzák meg, de *birtokolják*, amennyiben még egyszer viszonyulhatnak ehhez a természethez. Lényegi, eleve meghatározott törvényeit szabadon magukévá tehetik, vagy ellene szegülhetnek és „kitörhetnek a fajukból”, azaz „elfajzhatnak”. Ezért mint gondolkodó lények nem csupán fajukhoz tartozókként nevezhetők meg, hanem individuumokként, akik „egy ilyen természetben egzisztálnak”. Ez azt jelenti: «személy»-ként egzisztálnak. (42)