

GALILEI

I. FEJEZET

Festina lente

Minden *játék* a *hiúságot* súrolja.

Esetünkben pedig – mivelhogy a Galilei személyéhez kötődő értelmezéssorozat gerincét éppen egy *jogi játék*¹ alkotja – a hiúság kétszeresen előtérbe kerül: egyrészt *ontológiai*, másrészt *erkölcsi* alapon.²

A XVII. században még oly nagy szerepet játszó Egyház természetesen teológiai szempontok szerint nyúl a kérdéshez, A hiúság szemben a *delectatio victrix caelestisszel* a *delectatio terrestris* (az érzékiség) következménye. Mint ilyen magától adódóan elítélendő. A *vanitas* – mint az *ember* birodalma – szükségképpen ellentétben áll a *gratiával* s következésképpen Istennel. A *vanitas* a *civitas diaboli terrena* (a *civitas* Deivel ellentétben álló) steril tartománya, a *dominium Dei* öntudatlan megvétőzője, a *parmenidészi alétheia* (igazság) *doxabeli* (látszathéli) elferdülése, az *empedoklészi Philotész* (Szeretet) *Neikoszbani* (Viszálybani) lecsapódása, a *platóni noéton* (ésszel fölfogható) *horatonban* (láthatóban) való *mimézisze* – a *toposz horatosz* és a *kozmosz noétosz* jobbadán *esztétikainak* nevezhető szembenállása-viszonya –, az *arisztotelészi theória praxiszban* való megjelenése, egyszóval a mindenféle értelemben használt „Jónak” egyik elsatnyult területe, mely *axiomatikus öntudatlanságának* okából nem definiálható egyértelműen „Rossznak”, hanem a kettő között egyfajta *quasi* *qualitast* alkot.

A *vanitas* mint az öntudatlanság valóságban állapota egyfelől kirekesztetik a század ideológiáját alapvetően meghatározó Egyház üdvtanából, másfelől azonban szerves részt foglal el eme ideológia teológiai meghatározásakor: az Egyház a *vanitas vanitatum et omnia vanitasszal* (Préd. I. 2.) bizonyítja minden világi dolog hiábavalóságát s az *ember* szükségképpen való *Istenhez fordulását*. A *vanitas* ezek szerint a *iustitia originalistól* való eltérés *Ádámtól átöröklött* következmé-

nye. Hisz a fönnön hirdetett vigor naturalis (a természet üdésége és egészsége) hasonlatosképpen mindenhez („et omnia vanitas”) magában hordozza – igaz ugyan, hogy potenciálisan – eme vigor *hiábavalóságát* is. A vanitas – minden megtagadottsága ellenére, mely többnyire *morális* megfontolásokból történt – ontológiai és dogmatikai *alapozásul* szolgál az egyházideológia kidolgozásakor.

A kétarcú vanitas ekképp a helyreállítandó természet állapota (status naturae reparandae) és a helyreállított természet állapota között az átmeneti jellegű minőség szerepét tölti be. Hajlékony kategória, mely többféle alkalmazható, kaméleon-dogma, mely színét az exegézis szabta okok és célok irányítása szerint változtatja. Egyfelől velünk született idea, mely önnön hiú voltunkat bizonyítja – s mely ellen következetesen harcolnunk kell –, másfelől az Igazi Létező valóságban nihilje – értelemnélküliség –, mely egyetlen cél felé vezérel: a mennyei Jeruzsálem ékköves kapui felé, melyeket elérni minden igaz keresztény szent kötelessége és egyetlen reménye.³

Az Ecclesia elsősorban a morális szempontú értelmezés hangsúlyozása felé hajlik. Teszi ezt azért, mivel az ontológiai szempont túlkapásai ateizmushoz – s következőképpen egy ateista morál kifejlődéséhez vezethetnének. Ez semlegesíthetné a keresztény morál alapjait. A morálra az Ecclesiának mindennél nagyobb szüksége van, hisz amellet, hogy évszázadok alatt erkölcs és egyház szinte szétbonthatatlan látszó egységgé ötvöződött össze, az egyetlen diszciplináris eszköz az Egyház kezében a világiakra nézve éppen a morál (és *nem* a teológia).

Valójában azonban a hiúság morális értelmezése – melynek oly nagy szerep jut a kereszténységben – az ontológiai értelmezés talajáról fakad. Hisz csak az üres létezés sivatagában képzelhető el egy morális üdv-tan, mely önmaga legfőbbjét – a Superessentialist – kizárja az ürességből. Az ontológiai miliókben rejtező veszély akkor merül föl az Ecclesia számára, midőn valaki az ontológiai kiúttalanság láttán nem lel

(és talán nem is akar föllelni) semmiféle Salvatort. Ezért nyomatékosítja az Egyház inkább a morál, mintsem az ontológia fontosságát.⁴ Az omnia vanitast következősen és ténylegesen általános érvényében nem gondolják végig: *egyvalamire nem áll* – s ebből a monászból a kivételek végtelen sora adódik –, s ez a valami nem más, mint Isten.

Az Egyház azonban Istenhez sem viszonyul mindig egyértelmű módon. A hit- és vallásgyakorlatban oly nagyra hivatott *következetesség* (*determinatio mentis ad verum & ad unum*), minit a föntiekben láttuk, bizonyos esetekben (ön)törvényt szeg, s önmaga teljes vagy részleges föladásához jut ki.

A következetesség föladása anarchiához, ez pedig nihilizmushoz és irracionalizmushoz vezet.

Okkal kérdezhetne erre rá valaki: Vajon az irracionális nem éppen a vanitas legszélsőségesebb hangsúlyozása-é? Hisz a hiúságnak az értelmetlenség a leg-súlyosabb ismérve.

Az irracionális a vanitas legszélsőségesebb kijelentése: ebben a vanitas sem formaliter, sem materialiter nincs jelen; nincs, mert nem lehet, hisz amennyiben így volna, ő maga – a vanitas – tenné az irracionális rációját, ez pedig a vanitas létezésével szállna – per definitionem – szembe. S bár a hiúságnak a rációhiátus képezi a legkézzelfoghatóbb ismervét, éppen ez a „ráció-úr” akadályozza meg abban, hogy a hiúság az irracionálissal föltétel nélkül azonosuljon.

Hisz míg az irracionális eleve ontológiai meghatározottságú, addig a hiúság – nem csekély mértékben az egyházi ideológiának köszönhetően – a morális meghatározottságú minőség jellemvonásaihoz áll közelebb. Az értelmetlenség mint hiúság-ismérv elsőrendű erkölcsi vetületű. A következetesség erkölcsi fogalom, illetőleg erkölcsi tükröződéseiben jelentőségteljes.

Az irracionális okként viselkedik a vanitasra nézve. Mely viszonyban tehát a hiúságra az okozat föladatköre háramlik.

Az irracionális mint ontológiai origo a vanitast mint etikai origót következi ki magából: az Egyház be nem

vallottan erre az ontológiai „fekete lyukra” épít, midőn a hiúság etikai alapját a világ számára fölállítja.

Ekképp a vanitas ontológiai alapja nem más, mint az irracionalitás *halálban* konkretizált realitása;⁵ az irracionalitás etikai kifejeződése és evilágbéli tükre pedig nem egyéb, mint az öntudatlanság önnön konkrétságában s eme öntudatlanság elítélése a maga absztraktságában, egyszóval: a *hiúság* és a *lelkiismeret*.

Az Egyház s az övele szervesen összenőtt morál számára a lelkiismeret alkotja azt a viszonyítási alapot, mely az önmagunk s felebarátaink számára szükséges erkölcsi ítéletek biztos talajául állhat.

A lelkiismeret föltétlen erkölcsi alap lesz az (ön)ítélkezés számára azonképpen, hogy Isten *emberben* megszólaló hangjaként definiáltatik (Isten *embernek* megnyilatkozó Igéje: a Szentírás).

A lelkiismeret azon isteni szikrának lélektani konkretizálása, mely (szikra) Krisztusban konkretizálódik. A lelkiismeret, Kanttal szólva, a categoricus imperativus alanya, mely esetenként – a külvilág mellett – önmagát is tárgyává teheti. Kérdés azonban: van-e bűn ezen pszichológiai ítélőtörvényszék belterületén kívül; ez az a kérdés, melyre az Ecclesia (következetlenül és indokolatlanul) határozott igennel reagál. Az Egyház minden magyarázat nélkül exteriorizálja a lelkiismeretet. Majd az exteriorizációból visszakövetkeztet az okra: az okozatot teszi meg oknak, az exteriorizációt véve a lelkiismeret teremtőjének.

Az ontológiai következtetések a morálban – jobban mondva ennek ontologizálásában – lelnek megnyugvást, a morál pedig a lelkiismeretben találja föl legfontosabb szervét, sőt! immár önnön megokolásának a bázisát is egyaránt. Érthető tehát, hogy az Ecclesia – melynek legmasszívabb oszlopa a morál – miért juttat a lelkiismeretnek oly kimagasló szerepet mitológiájában.

A hiúság morális szempontú beállítása szükségképpen Isten létét támasztja alá. Isten léte nemhogy helyettesíti, de megerősíti a morált s ennek legfőbb ápolóját – az Ecclesiát. A hiúság értelmezésének morális síkba

való áttolása, amellet hogy a bizonyítás-lehetőségek végeláthatatlan sora előtt nyitja meg a kaput, egyúttal *létérdeke* is az Egyháznak. Innen ered a földi siralom-völgy hangsúlyozása s mindenfajta tökéletes Értelmele át ruházása Istenre és a Túlvilágra. Az embernek juttatott csekélyke értelem, hasonlatosképp a következtelenül – azaz nem universaliter, csupáncsak moraliter – értelmezett *omnia vanitashoz*, ugyancsak hiúság, hiabavalóság: konkrét semmi az Úr elvont mindenjéhez képest.

Az ember önnön rációjában nem talál vigaszra. S így nem marad más lehetőség hátra, mint a morális szemzőből élesztgetett – valójában azonban igenis az ontologikumra célzó – vanitas Orvosához, Istenhez folyamodni. Az ember kirekesztetik egyéni rációjából azért, hogy egy ideologizált ráció általánosságának vesse alá magát. Az egyéni rációból való kirekesztettség *az általános emberiből való kiszakadást* végrehajtja egy *saját-ságos* emberi – a *keresztény* emberi – javára. S bár a kereszténység nem nélkülöz egyfajta lényegbeli totalitást és totalitásigényt – mely abszolútikus meghatározottságából eredendően adódik –, eme totalitás mégis egy saját-ságos és nem egy általános totalitásigénynek az illúziója.

Az ember tehát kettős rációnélküliség előtt áll.

Egyfelől a létezés irracionálitása előtt, másfelől a keresztény ideológia világi rációrombolása előtt. Amit a kereszténység a baj orvoslására ajánl, az transzcendentalitásuga folytán ugyanolyan érthetetlennek, távolinak és absztraktnak tetszik, mint a világ: Isten ugyanolyan végtelennek, jelenvalónak és nyomasztónak tűnik, mint a Semmi.

Valójában azonban a vanitas – melynek morális túlhangsúlyozása az egész helyettesítési folyamat kiindulópontja volt – nem annyira az ellentmondás és cselekvés szabadságából (*libertas contradictionis et exercitii*), mint inkább a kábaságból – s ennek érzéki fölnagyításából, a nem-érezéki értelemben vett concupiscentiából – ered.

Az erkölcsi értelemben vett hiúság nem soroltatik be

a vétkezékenység (peccabilitas) bűnébe. Inkább hiányjellegű tudatlanságként (ignorantia privativa) tartják számon. Az Egyház nagylelkűséget gyakorol eme „bocsánatos bűn” – az emberi hiúság – felett, abból a tényből kifolyólag, hogy az értelemnélküliség e morális állapota egyik cardóját, sarkát képezi a katolikus teológiának.

Mint hiányjellegű tudatlanság, a hiúság a teológiai *fölvilágosítással* szüntethető meg. Ennek legtermészetesebb eszköze a *katolikus dogma*.

A hiúság természetesen a világi moráltörténet lapjaiba is beíródik.

Míg az egyház a hiúságot mintegy elnézi, addig a világi morálrendszerek már az ókortól kezdődően⁶ gyakorta kifakadnak ellene. A világi erkölcsszisztémák a tudományosságból – jobbra a teológia által – kiszorítottak: a tudománynak csupán egy irodalmi válfaját művelhetik, megfelelő elméleti-gyakorlati alkalmaztatás nélkül.⁷ A tudományos közvéleményre csupán vulgarizált – s következésképpen torzított – formájukban hathatnak, anélkül hogy az erkölcsi fölépítmény Egyház által uralt egészében valaminő lényeges változást létrehozhatnának. A világi erkölcsnek elsősorban gyakorlata az, ami konkrétan szembetűnő. Ez a gyakorlat a szabályozó elméleti normák hiányában bőven nyújt alkalmat szélsőségekre; a szélsőséges megnyilvánulások – melyek főként a középkorban erőteljesek – szöges ellentétben állnak mind az egyházi-teologikus, mind a világi-polgári morállal. Érthető, hogy az Egyház nem tudhatja be magáéinak, a Világ pedig – egyfelől az Egyház tiltására, másfelől önnön belátása folytán – nem képes magáévá tenni az erkölcs – jobbadán világinak nevezhető – anarchikus, sőt: már-már amorális túlkapásait,

A hiúságról – bármilyen üveglábakon álló elmélet is ez – tudomást vesz a világi erkölccs tan is. A hiúság bevonul nemcsak a kereszténység eszmerendszerébe, de a csíráit fejlesztő világi morál kategóriái közé is.⁸

Bár ennek az erkölccs tanak fegyvere nem a törvény és a kinyilatkoztatás – melynek végrehajtója, őre és

kerberosza az egyházi hatalom –, eme morál a gúny, ironia, leleplezés és szellemesség által – amellet, hogy egy gyakorlati morál nemesített és átszűrt kiadása – hozzájárul a világi (és némiképpen egyházi) moráltudat fejlődéséhez (is).

Galilei korában a reneszánsz és a reformáció hatására a világi erkölcsstudat annyira megerősödik, hogy a keresztény morál s ennek gyakorlata az egyik következetlenségből a másikba esik.

A világi erkölcsstudatnak nincs még szilárd talajon álló teóriája, de van – az Ecclesia számára mindinkább veszélyes – gyakorlata. Ez az erkölcsstudat nem kötődhetik *egyenesen* semmiféle ókori hagyományhoz. Az Egyház mind Platón, mind Arisztotelész erkölcsstanát a maga használatára kisajátította, kifejlesztette és kimerítette. Az erkölcsstudatnak új elméletet kell Létrehoznia. Egyelőre azonban saját erkölcsgyakorlata *tényeivel* kell számolnia.

A Galilei-pörben az Egyház következetlensége még egyszer fényesen beigazolódik.

Hisz ha minden – miképp az Egyház tanítja – hiúság, úgy az egész konstruált pör tantételeivel, bíróival, tanúival és vádjaiival egyetemben hiúság és hiábavalóság. Ennek ellenére végbemegy.

Természetesen a világi erkölcsstudat, mint hangsúlyoztam, tudatában van ennek. Csupáncsak azzal a megkötéssel él, hogy a hiúságot kizárólagosan az Egyház számlájára írja. Galilei azért képes ellenállást kifejteni igaza érdekében, mivel a védelmet – ellentétben a váddal – *nem* tartja hiúságnak.

A pör folyamán Galilei – s vele együtt a világi erkölcsstudat – a hiúság konkrét formai megnyilatkozásaival kerül összetűzésbe. A világi erkölcsstudat tisztán látja, hogy bár a hiúságot az Egyház fedezte föl az erkölcsstan számára, éppen az Egyház az, amely elsőrendűen benne él. A hiúság a világi erkölcsstudatban – hasonlatosképp az Egyház beállításához – morális meghatározottságú. Csupán azzal a különbséggel az Egyházhoz viszonyítva, hogy a világi erkölcsstudat Isten

létét ha nem is zárja ki tudatából, de valamiképpen mellőzi.

A világi erkölcstudat e pör folyamán szembekerül a hiúság olyan formai konkrétumaival, melyek több évszázados gyakorlati alapjait képezik az Egyház dogmatikájának és ideológia-politikájának. Az *előítélet* mint a hiúság értelemmel való köznapi dialógusa, valamint a *tekintélyelv* mint az égi és a földi hierarchia biztosítója alkotja eme formai konkrétum legfontosabb pillérét.

S a konkrétumok kidomborodását még egy harmadik tény is tetőzi: Galilei ellen nemcsak az Egyház in abstracto, hanem az Egyház Feje in concreto – VIII. Urbinus (Orbán) pápa – indul föl.⁹

Ezzel kapcsolatban az az egyházpolitika-történeti kérdés merül föl, amely már az (évszázados) invesztitúraharc folyamán megfogalmazódott a keresztény és a világi fölépítményben. Mennyiben földi ember a pápa? Illetőleg mennyiben homo caelestis? A császárpolitika az előbbire, az egyházpolitika az utóbbira ad igenlő választ. A dogmatörténet a státusra apellál (vicarius Petri, Dei stb.); a státus egyfajta metamorált nyújt betöltőjének.

Az onus probandi (a bizonyítás kötelezettsége) alól – amellet, hogy fölépítménye a magyarázó hagyomány (traditio inhaesiva) jegyeiben fogant – az Ecclesia sem mentes.

Az Egyház minden keresztény (és világi) jogállapotot isteni jogon (iure divino) posztulál. Az egész földi jogrendszer az isteni jogrend egyház által való mimetizálása, konkretizálása és birtoklása. De mivel az isteni jogrend elménk eredendő fogyatékosága okán meglehetősen homályos számunkra, az egyetlen, ami útmutatóul állhat a valódi jogrend kiderítésére, nem más, mint az Egyház abszolútikus jogállapota. Ekként az egyházjog a végtelen lehetőségek s ezek megvalósításának indoklására szolgál.

Az Egyház nemcsak a morális és jogi ítélethozást monopolizálja, de a *fenyítő hatalom* (potestas coercitiva) birtokosa is. Ennek tulajdonítható elsősorban az, hogy az ítélettétel az Egyház birtokában van. S ugyanennek

köszönhető, hogy az általánosan vett *tudás* és az általánosan vett *hatalom kulcsa* (clavis scientiae & potestatis) hasonlatos módon Róma kezében összpontosul. Mindez a *hierarchia*¹⁰ tőke gyaránt való kezeléséhez vezet. Ennek egyik legfontosabb forrása a tekintélyelv.¹¹ A tekintélyelv mint eszköz egyik leghathatósabb manipulációs szerve a hatalomkonzerválásnak. A hatalom bármilyen áron való megtartása nemcsak létérdeke, de erkölcsi és missziós célkitűzése is az Egyháznak.

Róma teljes retorikai apparátusát latba vetné az athéni csíra – a tudomány – ellen.¹²

Az új tudomány legnagyobb ütőkártyája és újjátása a *sapientia scientiával* való azonosításában rejlik.¹³ Az új tudomány ezzel elvonja az Egyháztól az évszázadok óta birtokolt sapientiát, s önmaga számára foglalja le a scientia kutatásra váró szakterületeit. Galilei személyében a fizika és csillagászat perszónálunióján kívül a scientia sapientiával való egyesülése is megtörtént: a veritas duplex Albertus Magnus-i programja az új tudomány különmeműségébe szintetizálódott.

*

A tekintélyelv – mely a visszásságok földérésének legnyilvánvalóbb konkrétuma – mind Németh László, mind Bertolt Brecht Galilei-értelmezésében telített.

Brecht-nél a Teológus, a Filozófus, a Matematikus, az Agg Bátoros¹⁴, a Bátoros Inkvizítor, Barberini és Bellarmín az Egyház – s közvetve a tekintélyelv – legfőbb bástyái.

Ők a hatalom képviselői, abban a hatalmi szférában, melyet Molnár Gusztáv *egynemű hatalmi szférának* nevez.¹⁵

Némelyikük stupiditása odáig megy, hogy Galilei távcsöve előtt sem néznek bele a bizonyosságot nyújtó lencsékbe (a Teológus, a Filozófus, a Matematikus); inkább hanyatt-homlok rohannak, hogy konzultálják az „isteni Arisztotelész” *Fizikáját*.

Németh László koncepciójában a *pör* folyamata kibontott.

Brecht csak a „harangjátékkal” adja a várakozók tudomására a fejleményeket: nevezetesen azt, hogy Galilei „aláírt”.

Németh László a pör lefolyásának bemutatására egy teljes fölvonást áldoz. A harmadik fölvonás egészében (Brecht darabjában a negyedik rész) a tekintélyelv¹⁶ manipulációinak föltárására vállalkozik.

Az Igazság azonban „nem a tekintély, hanem az idő gyermeke”¹⁷.

Hisz a „történeti Galilei” szavaival élve, „sem az ön tekintélye, sem száz emberé együtt nem változtat *egy tény igazságán*”¹⁸.

*

A világi erkölcsi tudat már jelzett káoszában¹⁹ minde-
nekelőtt azt kell megvizsgálnunk, Galilei milyen erkölcsi
prók és *kontrák* lobogója alatt állít vagy tagad.

Galilei számára az egyetlen reális ütőkártya az *igazságban* rejlik.

Az igazság azonban csak közvetetten erkölcsi kategória. Az állítás vagy tagadás mibenléte pedig elsődüen az erkölcsi kategóriák létezéséhez, gyakorlati, avagy elméleti funkcionálásához kötött.

Németh László darabja az igazság, Brecht darabja a tekintélyelv drámája.

Ennek ellenére a két dráma nem vívja meg a maga harcát – mint történt az a XVII. század reális politikai keretében –, hanem a tartalmi-eszmei különbségeken túlmenően arra a két alapvető pólusra irányítja a figyelmet, amelyek a Galilei-kérdéskör „helyszíni” elemzésekor fölmerülnek. Csupán arról van szó, hogy a két szerző más-más oldalról nyomatékosítja mondani valóját.

A szintézis a két értelmezés szembesítéséből nő ki.

Hisz mind az Igazság – mely valós eszményként Németh László Galileijét vezérli –, mind a tekintélyelv galaxisa – mely az önálló világi erkölcsi tudat visszaszorítását és helyettesítését eredményezi – centrális jelentőségűek esetünkben.

Brecht darabjában a tekintélyelv egyeduralma kö-

vetkeztében beállt erkölcsi hiátust az *én* erkölcsé hivatott betölteni.

„*Sagredo*. [...] S én megkérdem tőled, hol az Isten a te világrendszeredben? – *Galilei*. Bennünk vagy sehol.”²⁰

Kérdés azonban, hogy az én-tudattal helyettesített erkölcs-tudat milyen mértékben megy az Igazsággal fémjelzett erkölcsiség rovására. Hisz az *én* nem annyira az objektum, mint inkább a szubjektum érdekkörébe tartozik.

Míg az én-tudat önállósulásával állunk szemben, addig a szubjektum nem függetleníti magát az objektumtól, hanem ennek mimetizálását automatikusan végrehajtja. A szubjektum az én-tudat létrejötte előtt még az öntudatlanság állapotában leledzik: csupán az én-tudat „forradalma” után vesz tudomást önmagáról. Csupán ezután lesz öntörvényűvé, csupán ezután kíséri meg alárendelni az objektumot saját létezésének.

Ha a személytelen erkölcs-tudatot az én-tudat erkölcsével helyettesítjük – mint történik ez Brecht Galileijében –, akkor az objektív igazságok tartományából szükségszerűen a szubjektív igazságokhoz jutunk el. Ezeknek pedig nincs alátámasztottságuk, általánosan elfogadott rációjuk, nincs objektivitásuk.

Brecht Galileije, bár tisztán látja mindezt, mégsem mond le az én-tudat öntörvényű erkölcsrendszeréről.

Nem teheti, hisz az egyetlen biztos támasz a tekintélyelv általános kiürítettségének a kozmoszában éppen az *én* s ennek szubjektív erkölcsi szentenciái. Az én megalkotja a maga önálló erkölcsi rendszerét, mely elsősorban az *ént* s ennek létezését igazolja. Egy öntörvényű erkölcsi rendszer ideológiaként való kialakítása tehát az én létérdeke, s emellett – távolabbról – harci fegyvere.

Ebből az öntörvényűségből adódnak azok az eltérések, amelyek az én-tudat erkölcsiségének az általános értelemben vett erkölcsiséggel való összemérésében szembeötlenek. Bár az általános értelemben vett erkölcsiség a kereszténység kizárólagossági törekvései miatt meglehetősen hitelét veszített viszonyítási alap, ennek

ellenére nem nélkülöz bizonyos objektív totalitást, mely-lyel az én-tudat erkölcsiségének óhatatlanul számolnia kell.

Az én-tudat erkölcsisége, ha tudat alatt is, mindig tisztában van az általános erkölcsiség kívánalmaival és követelményeivel. Hogy függetleníti magát ezektől, az az egyén szabadságvágyának s annak tudható be, hogy az általános erkölcsi normák diszkreditálódása folytán ezek már nem elégítik ki az egyén igényeit.

Ezért következhetik be az, hogy az én-tudat erkölcsi-sége az általános erkölcsiség helyettesítésére törekszik, s mint esetünkben, azt véghez is viszi.

„[...] az erény kényes növény, csak mérsékelt ég-aljon nő. Mostohább égövön csak düh van és álnokság, legföllebb elkeseredett makacsság.”²¹

Az általános erkölcsiség helyére Németh László nem az *én* öntörvényűségét, hanem egyfajta kanti categoricus imperativust állít. Ez hajtja Galileit az Igazság töretlen kutatására-követésére.

Németh László darabjában az Igazság erkölcsi kategóriává minősül. Ez csendül ki a dráma utolsó mondatából, s ennek jegyében folyik a dráma egész belső történésorozata.

Brecht darabjában az általános erkölcs-tudat eltör-lésével párhuzamosan egy új erkölcsiség megszületésé-nek és létjogosultsági harcának lehetünk tanúi.

Hogy ez az új erkölcsiség mennyiben „etikus”, azt csak egy új-általános erkölcsiség talapzatáról állapíthat-juk meg. Ennek az új-általános erkölcsiségnek *történeti alapja* a történeti én-tudat erkölcsiségének talajában gyökerezik. Ebből kifolyólag követheti megkülönböz-te-tett figyelemmel századunk az én-tudat XVII. századi fejleményeit.

Azt a helyet, amit Brecht darabjában az én-tudat tölt be, Németh Lászlónál az Igazság problematikája – s az egyénnek ehhez való alkalmazkodása – foglalja el.

Ez nem áll ellentétben azzal a megállapítással, mi-szerint Brecht darabja a tekintélyelv drámája.

Hisz az én-tudat erkölcsisége elsősorban a tekintély-elv egyeduralmi ténykedésének eredményeire adott vá-

lasz, s mint ilyen, szerves függvénye a tekintélyelvnek s ennek erkölcsi alkalmazásának.

A tekintélyelv hegemoniájára tehát Galilei esetében két válasz adható.

Az egyik út az én-tudat önálló erkölcsiségének útja, mely Brecht darabjában domborodik elő.

A másik út – Németh László megoldása – az Igazság erkölcsi kategóriává való magasztosulását hirdeti.

Mindkét irány persze a *dubito*²² kísértéseitől terhes.

Brecht Galileije még megírja a *Discorsit*; Németh László Galileije – még akkor is, ha az Igazság töretlen hitű Don Quijotéja – formálisan ugyan, de meginog.

A *dubito* paradoxonjain túlmenően sem a tekintélyelv képviselte Egyház, sem az én-tudat, avagy az Igazság-tudat Galileije nem tekinthet el attól, hogy törekvéseit egy magasabb *jelentésség* és értelem égisze alá ne helyezze.

„A Szentírásban ez áll: Quae sursum sunt, querite. Amik fönn vannak, azokat keressétek. Ha azonban a Föld forog, akkor mi van fönn s mi van lenn”²³ – szögezi Galilei ellenébe az Egyház, Galilei tanításából a relativizmus (s következésképp az értékfölbomlás értelmetlenségének) csíráit hüvelyezve ki.

Szinte szó szerint fogalmazódik ugyanez meg Brecht darabjában. „S mi ne a hitre, hanem a kételkedésre alapozzuk az emberi társadalmat?”²⁴ – kérdi az Inkvizítor, természetesen hiperbolizálva a kétely szerepét, hisz Galilei kételye elsősorban nem önmagára, hanem az Egyház által védeltetett asztronómiai tévedések ellen irányul.

Az Egyház a dialektikát nem látja elégségesnek arra, hogy önnön keresztény metafizikáját – az egyházérdekeken belül – pótolhassa.

A dialektika mint a szinkronban látás filozófiája a kategóriák szintetizálása folytán emezek metafizikai relativizmusát húzza alá. Istent nem lehet relativizálni – hangoztatja az Egyház.

Az Egyház tehát meg kell hogy maradjon a metafizika belterületén, s csak ilyennemű – azaz csak meta-

fizikai – állásokból intézhet támadást a dialektikus, mechanicista, avagy éppen ateista világiság ellen.

Az Egyház szemlében a metafizika az örökkévaló esszenciák kutatásának és föltárásának diszciplínája lesz. Olyan világlátás, mely – tárgyiságától eltekintve – a kifürkészendő Esszenciák világát is eszközszerűen megközelíti. A metafizika mint örök és „superessentialis” tudomány nem kell hogy tartson a dialektika támadásaitól: mint a legmagasabb tudomány, a dialektikát is meghatározásszerűen magába foglalja.

A gondolatmenet azonban a már megszokott következetlenség hatására feleúton megtorpan.

Hisz ha az Egyház elfogadná azt, hogy a metafizika tartalmazza a dialektikát – illetőleg, ha ezt a megállapítást következetesen végigvinné eszmerendszerében –, akkor szintúgy oda lyukadna ki, mint a dialektika egy csapásra való elfogadása esetén: Isten abszolútumának megkérdőjelezéséhez.

Ennek ellenére az Egyház *módszerében* gyakorta alkalmazza a dialektika eredményeit.

A skolasztika a teológia logicizálása mellett a *logika* dialektizálását is véghezviszi.

A logika szinte példátlan középkori fellendülése egy eleve metafizikusnak induló diszciplína dialektikus lehetőségeit villantja föl. A totalitásigény – mely annyira jellemző az európai szellemiségre – osztódáson esik át: létrejön a totalitásigény *teológiai-misztikai*²⁵ és *logikai-filozófiai* értelmezése.²⁶

Az Egyház szemszögéből a dialektika elsősorban a teológiát – s ennek gerincét: a keresztény etikát – viheti lejtőre. Hisz az etika dialektizálása a keresztény etika megsemmisítését jelenti. Az etika megsemmisülését nem élheti túl a teológia, emennek romba jutása pedig az Egyházat a puszta empíria területére szorítja vissza.

Isten legfőbb *erkölcsi jelentésként* jelenik meg: ezzel megtörtént a Jelentés etikába való beolvasztása.

Isten mint végtelen Értelem egyúttal végtelen Jóság. Ugyanakkor Isten a totalitásigény keresztény megfogalmazásában végtelen Cél.

A kérdés ott dől el: elfogadják-e föltétel nélkül a világiak az Értelem és Jóság teológiai kopulációját? Illetőleg milyen módosításokkal élnek e viszony értelmezésében? Szétválasztható-e az Értelemtől az Igazság, s ha igen, milyen alapon? Jogos-e az erkölcs ontologizálása?

Ezek azok a pontok, melyeken Egyház és Világ, teológia és tudomány egymásnak feszül.

*

A világiság Galileiben összpontosított tudatában két lehetőség kínálkozik föl.

Az egyik lehetőség az Igazság követését s az egyén Igazsággal való szinkronba jutásának igényét célozza – ezt az utat járja körül Németh László Galileije –, a másik lehetőség az ÉN piedesztálra emelését és deifikálását tartalmazza – ezt összegezi a brechti koncepció.

Azonban sem egyik, sem másik lehetőség nem ad igenlő választ az Egyház által véghezvitt Értelmelem/Jóság kopulációra.

Galilei sem mint az Én, sem mint az Igazság bajnoka nem fogadhatja el az Egyház javasolta összevonást. Galilei szükségképpen ellentétbe kerül az Egyház által megalkotott dogmával: a brechti koncepcióban kidomborított Galilei szemszögéből az Én, a Németh László-i értelmezésben megjelenő Galilei számára az Igazság képezi a legfőbb erkölcsi Értelmet.

Mivel az igazság nem elsőrendűen erkölcsi kategória, azzá tételében elsősorban az egyén erkölcsi preferenciái jöhetnek szóba. Németh László Galileijében ekképp bár az *egyén* az, aki morális kívánalmainak függvényében az igazság erkölcsi kategóriává való átstrukturálását véghezviszi – mégsem lesz azzá, mint a brechti értelmezésben: az igazság fölöttesévé és ítélőbírájává. Az egyén – s ennek társadalmiságától megfosztott magja: az *én* – Németh László értelmezésében mindvégig megmarad az önmagából konstruált Eszmény impulzusaira választ adó *teremtő* szerepében, s nem lépi túl ezt a szerepkört sem egy dehumanizált, hideg Értelmelem, sem egy túlfűtött és végletes egocentrizmus javára.

A világi én-tudat erkölcsisége egyfelől abból kifolyólag nem azonosíthatja magát az Egyház általi „értelemteremtés” eredményeivel, mivel a keresztény Értelem (Isten) nem esik egybe a világi én-tudat értelemkoncepciójának sarkkövével, az Énnel. Másfelől a tekintélyelv általánosító erkölcsisége – mely minden egocentrikus erkölcsiség elítélését tartalmazza – az ontológiai-morális hiúság kihangsúlyozása által nem ad más kiutat a világi én-tudat erkölcsisége számára, mint hogy ez önmaga fele forduljon s mindinkább belterjesüljön.

Értelem és Jóság kopulációját a világi én-tudat erkölcsisége csak azon föltétel alatt fogadhatná el, mely Értelem és Én azonosítását kimondaná. Ez azonban az Isten végtelen hatalma előtt semminek tűnő Én teológiai-keresztény koncepciója folytán lehetetlen. Hisz az egész keresztény teológia az Én folyamatos legyőzésének és az isteni Személy fényében megsemmisülő *egyén*nek az elmélete. Az Egyház tehát nem fogadhatja el az Értelem Énnel való helyettesítését, sem azonosítását. A világi erkölcsi én-tudat pedig a keresztény Értelem/Jóság helyébe – s ezek rovására – az Ént állítja.

Túlzás lenne azt állítani, hogy a világi erkölcsi tudatból az Értelem teljesen kiszorul.

Nem: csupáncsak az Értelem – miután keresztény színezete világivá strukturálódik át – az Énnel rendelődik alá. Az Én szabja meg az Értelmet, és nem az Értelem az Ént.*

Az Én erkölcsi origóba állításával az istenség szerepe természetesen kiküszöbölődik.

A tudat szekularizációja nem utolsósorban az én-tudat erkölcsisége előtérbe nyomulásának következménye.

A szekularizáció eredményeképpen Isten szerepét az Én veszi át. Az Én fölfedezi önnön objektivitását, s önmagát kivéve minden mást szubjektívnek – következésképp – minden egyebet önmaga alárendeltjének – tekint. A szekularizáció tehát csupán a kereszténység

* Lényegében egy új vallásnak – az Egoizmusnak – kifejlődését kísérhetjük nyomon. Hisz azzal, hogy megszabja az Értelem létezését, az Én ezzel már az Értelem „antropomorfizálását”: én-alakú objektívizálását is véghezvitte.

rovására radikális: a keletkező új kultusz – az én-val-lás – Olümposzára nem csap le villámaival.

A másik út – az Igazság útja – több reménnyel ke-csegtet Egyház és Világ kibékítésére.

„Én csakugyan jó katolikus és jó olasz vagyok”²⁷ – mondja Galilei Németh László darabjában. Ez a hit-vallás azonban távolról sem elég Egyház és Világ ellen-téteinek kisimítására, s megreked a hatálytalan (ma-gán)véleményezés korlátai mögött.

Az Igazság erkölcsi eszményként való követése – mint Galilei által követett humánus tudományos cél – nem talál kedvező fogadtatásra az Egyház kebelében.

A keresztény Isten féltékeny Isten. S teológiája nem engedheti meg, hogy valamely szellemi-etikai-politikai stb. irányzat az Egyház érdekeivel ellentétben használja föl a teológia eszközeit.

A teológia gerincét képező erkölcs a kereszténység legfontosabb megvalósítása, s bármilyen megmozdulás, mely valamilyen kapcsolatban áll az erkölccsel, eret-nekgyanús.

Galilei kétszeresen eretnekgyanús.

Egyrészt az általa fölfedett tudományos Igazság ál-tal lesz azzá, másrészt az általa konstruált és követett morális Igazság révén.²⁸

Az Igazság bálványozása két veszélyt rejteget ma-gában.

Az egyik a fanatizmus, a másik az igazság embertől való elszakadása. Míg Németh László Galileije minde-nét fölládozza az Igazság oltárán, addig – merőben paradoxális és „hálátlan” módon – minduntalan fönn-forog annak a veszélye, hogy eme Igazság egy adott pillanatban elidegenül az Embertől s alkotója ellen for-dul: Pygmaliont nemcsak hogy nem szereti viszont, de meggyilkolja bálványa.

*

Az erkölcs ontologizálását megkérdőjelező *kétely*²⁹ jó helyre tapint rá akkor, midőn a jogosságot szentesítő *közösség*³⁰ mibenlétét teszi tárgyává.

Hisz az erkölcs ontologizálását végrehajtó Egyház – hasonlatosmód a tekintélyelvhez – éppen a közösség teleologikumát hangsúlyozva állítja az erkölcsöt – s ennek Istenben kivonatolt perszonifikálását – eszmerendszere középpontjába.

Az erkölcsi én-tudatot³¹ támogató Egyház méltán hozza föl az Én istensége ellenérvéül a keresztény közösséget mint szubjektum és objektum szintézisét.³²

A világi én-tudat misztifikációnak minősíti a keresztény közösséget. S egy új közösség kialakítása érdekében magamagát „kettőzi” meg: önmagával önmagában lép szövetségre.

Helytelen lenne mindezt annak tulajdonítani, hogy a keresztény közösség demisztifikációja következtében beálló közösségi hiátus fejleményeinek tudatában cselekvő katolicizmus – s tágabban: a kereszténység – nem számolt volna azzal a lehetőséggel, hogy a demisztifikált keresztény közösség „világiasításával”, avagy a világi szempontból immár misztifikált (világi) közösség „elkeresztényesítésével” töltse be azt az űrt, mely az egyházideológia társadalmi elértéktelenedésével párhuzamosan beállt.

A világi én-tudat gyakorlati deformálódása azonban a világi én-tudat – keresztény Egyháztól független – különfejleménye. Az Egyház följánlotta megoldások érvénytelenek itt. Amennyiben az Egyház mindennek ellenére „hívatlan” megoldásokkal hozakodik elő, a világi én-tudat – konszolidációja tetőpontján – vagy kategorikus elutasítását fogalmazza meg ezekkel szemben, vagy pusztán: tudomást sem vesz ezekről.

Az erkölcs keresztény ontologizálását – s ennek a keresztény közösség szempontjai szerint történő alátámasztását – a világi én-tudat elutasítja. Az erkölcs ontologizálása helyett az Én ontologizálására törekszik. A jelentésteremtés azonban – ugyanúgy, mint az erkölcs ontologizálását véghezvivő Egyház esetében – megerősítésre szorul.

Az Igazság ontologizálását és moralizálását óhajtó Galilei (Németh László) éppúgy, mint az Én ontologizá-

lását követő világi én-tudat Galileije (Brecht), meg kell hogy okolja törekvéseit önmaga, a keresztény és a világi közösség, Egyház és Világ előtt. Igazolnia kell önmagát vagy az Igazság (egyfajta megnevesített traditionalista erkölcsiség), vagy az Én (a gondolkodás mint lét vagy mint létezés) révén. Valójában mindkét eshetőség az én transzcenzusából származik, azzal az eltéréssel, hogy míg a brechti megoldás eszmeisége konkretizálja a transzcendentált ént, addig a Németh László-i megvilágítás megmarad az én Igazságba való transzcenzusa mellett, anélkül hogy eme transzcenzust visszafordítaná az Én konkrétumába, anélkül hogy ezt a transzcenzust semmisnek minősítené, egyszóval: az ént az Igazság konkrétumában s az én transzcenzusában hagyja függőben.³³

II. FEJEZET

Nuda veritas

Milyen alapokra állhat Galilei Igazság-fogalma? Egyáltalában föl lehet-e állítani – bárminemű meghatározottságú – igazság-teóriát, melynek semmiféle kötődése ne legyen az etikával? Kiküszöbölhető-e az erkölcs a tudományból? Helyettesítheti-e az eszköz a célt – a gondolkodás a cselekvést, a sajátos az általánost, az egyed a közösséget?

Az arisztotelianus ókor és középkor nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy e behelyettesítési folyamat létrejöjjön. „Az erénynek [...] két fajtája van; az egyik *erkölcsi*, a másik *észbeli*”³⁴ – írja Arisztotelész, s ezzel mindkét szférának – az erkölcsinek és az észbeli-eknek egyaránt – az erény égisze alatt való létjogosultságát szavatolja. Gyakorlatilag – a funkcionálás szintjén – Arisztotelész az erkölcsöt az értelemnek rendeli alá: a morál annak a lélekrésznek minősége, mely a mindenek fölött diktáló rációval áll alárendelt kapcsolatban.³⁵

A ráció az arisztotelészi erény keretein belül tehát Jogosan indíthatja meg harcát az ugyancsak arisztote-

lészi tézisekkel védelmezett egyházideológiával szemben. A rációnak nincs szüksége a morálra, a morál nem érvényesítheti akaratát a rációval szemben, a morál csupán csak végrehajtja azt, amit az ész kiszab és előír számára. A morál nem rendelkezhet semmiféle elvárással a rációra nézve: a morál csak tükröz és teljesít, nem állít és nem utasít. A ráció viszont – eszköze, a gondolkozás révén, illetőleg ennek ontologikumán és tettegességén át – mindennemű teleológia teljhatalmú előírányzója, elméleti megszerkesztője és ura.

Arisztotelész természetesen föltételezi azt, hogy a teleologikum legfőbb erkölcsi kategóriaként való kezelése nincs ellentétben az erény észbeli változatával. Az erényes cselekvés – szintűgy, mint a létezés – egyetlen cél felé orientálódik, ez a cél pedig nem más, mint a már konceptualizált Jó abszolút teljessége.³⁶ A cél – mely végső soron egyértelműen etikai kategória – semmiféle módon nem állhat ellentétben a létezéssel s ennek konkrét bizonyításával-párlatával, az észbelivel, hiszen mindkettő – létezés és ráció – a meglévő, de még el nem ért Jó – s az ehhez való föltörekvés előmozdításának szolgálatában áll. A folyamat harmóniája nem bomlik föl: az észbeli kiegészíti az erkölcsit, e kettő az értéket, az erényt teszi, az erényes cselekvés pedig Legfőbb Jóra való irányultságával a Legvégső Célt s az élet értelmét állítja elénk. Mindennek gyümölcse a boldogság. (Ez „azonos azzal, amikor valaki helyesen cselekszik és helyesen él”.³⁷)

Mihelyt a világi én-tudat szakít a keresztény teológiában Isten attribútumaként ismert Legvégső Jó hagyományával, a gondolkozás az én-tudat módusaként szükségszerűen elválnak az Értelem arisztotelészi-keresztényi teleologizálásától.

A gondolkozás szükségszerűen elszakad erkölcsiségétől: az erkölcs pedig – ráció híján – a megsemmisülés indokoltan küszöbön álló előérzetével megrokskad és meddősége tudatában magába száll. Az arisztotelészi erkölcsiség képtelen elviselni ráció és erkölcs egyensúlyának fölborulását: a Ráció öncélkénti definíciója – főleg a világi tudat Galileiben konkretizált brechti

változatában – lényegében nem tartalmaz mást, mint a Morál agóniáját.

A világi ráció – eredendő ateizmusa és kikovácsolódó anyagelvűsége okán – a kereszténységtől örökölt, egyelőre steril fogalmakat a maga hatáskörébe vonja. A Ráció a Legteljesebb Értelem színezetét szívja magába: a Ráció itt már nem a Legteljesebb Isteni Értelem földi tükröződése, hanem az istenség helyét átvevő, de ugyanolyan mindenható racionális Lehetőség észbeli konkrétuma.³⁸

Természetesen az én-tudattal a kereszténység is számol.

„Isteni lényeged ugyanis [...] – írja Ágoston – nélkülözi az anyagot, jóllehet az alakot már nem nélkülözi, ti. az alakítatlan anyagot; s mikor ezt mint valami pecsétet rányomod az egyes dolgokra, kétségtelenül önmagadtól különbözővé teszed azokat, anélkül, hogy [...] ezáltal megváltoznál.”³⁹ Ám a keresztény én távolról sem azonosul a rációval. Hisz a rációt *nem önmagában* hordozza: a ráció kívülről *rávitt* valami, az isteni teremtő kegyelem által reáaggatott adottság-ajándék, nem annyira belső – azaz kevésbé az énhez, mint inkább – külső – Istenhez kötődő esszencia.

Az istenség helyét a racionális Lehetőség – s ennek észbeli konkrétuma: a gondolkozás – tölti be a világi tudat új kozmogóniájában. Mindenekelőtt azonban az alapot – a létezés közvetett közvetlenségének a bizonyítását – kell megerősíteni: a *semmi* kísértését legyőző keresztény teológia levezetései ezenmód a világiság alakuló eszmerendszere számára is helytállóak. A Szent Tamás harmadik istenléti argumentumában az oly fölényesen diadalra vitt létezés-bizonyítás a világiságot is veszélyesen fenyegető Nihil⁴⁰ létezésében megsemmisített legyőzetését és a Nihil létezés alá való hajlítását tartalmazza. „Tehát ha minden dolog olyan, hogy benne lappang a nemlét lehetsége, valamikor semmi sem létezett. De ha ez így van, akkor most sem létezik semmi. Ami ugyanis nincs, csak akkor kezd létezni, ha létesíti valami, ami van. Ha tehát semmiféle lét nem volt, lehetetlen volt valami létnek kezdődnie, s így

most sem léteznék semmi; ez pedig nyilván téves.”⁴¹

„Önmagából világos, hogy van igazság. Hisz aki tagadja, hogy van igazság, ezzel már azt állítja, hogy van igazság. Ha ugyanis nincs igazság, akkor igaz, hogy nincs igazság.”⁴² „Mi az igazság? [...] Amit az értelem mint önmagában ismerettest elsőnek fog föl, és amibe beletorkollik minden fogalom, az a lét, mint Avicenna mondja Metafizikája elején (I. 9.)” „Ebből érthető, hogy az igazságnak és az igaznak három meghatározásával találkozunk. Az egyik azt jelenti, ami az igazság fogalmát megelőzi, és alapul szolgál az igaznak; ilyen az Ágoston-féle meghatározás (Solil. 5.): »Igaz az, ami van...« A másik meghatározás azt nézi, mi az igaznak formális voltát teszi; és így mondja Isaac: »Az igazság a tárgynak és az értelemnek egybevagódása.« És Szent Anzelm (De Veritate 12.): Az igazság a kizárólag ésszel fölfogható helyesség. Ezzel bizonyos megjegyzést akarunk mondani, amelynek alapján megállapítjuk, hogy ami van, az van, ami nincs, az nincs (Ar. Metaphysic. IV. 3.). Végül a meghatározásnak harmadik módja az, mely az igazat következményeiben mutatja be; így határozza meg Hilarius: az igaz a lét jelzése és kijelentése, és mondja Ágoston (De vera rel. 36.): »Az igazság az, ami föltárja a valót«; és ugyanott (31.): »Az igazság az a mérték, mely szerint a véges dolgokról ítélünk.«⁴³

Az igazság tehát a létezés alapjáról – s ennek konkrétumáról: a valóságról – indul a semmi ellenében.

Galileit státusa – a Tudós *modus vivendi*je – szorosan kapcsolja az igazság mint a semmi ellen való evidens lét(ezés)-tiltakozás fogalmához. Az igazság – a létezés konceptuális megerősítése és bizonyítás általi visszatükröződése – a semmi létezéssel való ellenpontozásának relatíve objektív megszövegezése is. A *tudomány* a létezés-valóság-igazság scientiája, mely a sapientia belátását és totalitását igénybe véve a szellemi parnasszus csúcsaira tör. Minden tudás az igazság párlata. Csupán az a kérdés: vajon minden tudás igaz-e?⁴⁴

Létezés és lehetőség után a valóság az az ismérv, mely az igazság-fogalom létrejöttéhez – s ennek ál-

landó birtoklásához – szorosan hozzátartozik. S bár valóságról csupán Én és létezés konfrontációja – és eme konfrontáció eredményessége – után beszélhetünk, hisz a valóság éppen ennek a szembesítésnek eredménye, ez a tény nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a valóságról mint autonóm szféráról s mint igazság-ismérvről beszéljünk. Goldmann a megteremtendő valóságra való fogadást – az ágostoni filozófia bizonyosság-elveivel ellentétben – a marxizmus princípiumai között tartja számon:⁴⁵ a valóság az idő aszimptotikus-ságával párhuzamosan – s ennek következtében – a társadalmi átalakítás célként tételezett terepe – és részint eszköze – lesz.

Az igazság valósággal való szerves kapcsolatát példázza az a tény is, hogy a valóság igazsága éppen a valóság, azaz: a valóság – ugyanúgy, mint az igazság – „tisztá” kategória: az, ami. A valóságon belül nem beszélhetünk sem objektumról, sem szubjektumról: ha objektumról szólnánk, ezzel óhatatlanul a szubjektum szemszögéből beszélünk – hisz csak a szubjektum számára van objektum –, ha pedig a szubjektummal azonosítanánk a valóságot, akkor éppen a valóságtól mint tiszta kategóriától térnénk el. Mert amennyiben kijelentjük, hogy a valóság szubjektív valóság, ezzel már a valóság (és a magánvalóság) lényegét tettük tönkre. A valóság ekképpen minősíthetetlen (a szó tág értelmében) a szubjektum és a szubjektummal adódó tudati világ számára, melynek ugyan megvan a maga valósága, hisz a szubjektum is valóságosan létezik. Ez nem jelenti azt, hogy a szubjektum nem képes valóságra vonatkozó valóságos ítéleteket, érzeteket, fogalmakat, következtetéseket stb. konstruálni; csupán arról van szó, hogy a tudati produktumok igazsága nem abból eredően helytálló, mivel a szubjektum a valóság szubjektív oldalának birtoklása folytán maga után vonja a produktumok érvényességét, hanem mivel a szubjektum a valóság totalitása folytán a valóság alá rendelt, s mivel részesül maga is a valóságból. Ugyanez a helyzet áll fenn az igazsággal: a szubjektum állításai nem azért igazak, mert az igazságot abszolút voltában

birtokoljuk, avagy mivel a szubjektum az igazságnál valaminő formában tökéletesebb, magasabbrendűbb és univerzálisabb lenne, nem: hanem mivel *a szubjektum is* – az igazság gnoszeológiai univerzalitása folytán, mely a létezés univerzalitásába szervesül – igaz.

Minthogy a tudomány kommutatív viszonyban álló tárgya és célja nem más, mint a valóság és az igazság, a tudomány szemszögéből vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az igazság valóság és viszont.

A tudományban két kategória azonosulásiának – illetőleg gyakorlati hegemonizálódásának – lehetünk tanúi, hisz semmi sem lehet igaz, ha nem valós, és semmi sem lehet valós, ha nem igaz. Az első eshetőség pejoratív értelemben vett költészet, a másik eshetőség konkrét megnyilvánulása pedig hamisság.

A Galilei-kérdéskörben *a természet sajátos jegyeket hordozó részlege a valóságnak*. A természet – ugyanolyanekppen, mint az Én a Létezésben – autonóm egység, mely a maga szféráján belül – sajátossága folytán – eltekinthet a valóság morális vetületeitől. Ez akkor is áll a fönti alaptétel értelmében, ha a valóság tudományba konkretizált igazsága – egy esetleges morálforradalom következtében – valóságos moralitással töltődik fel: a természet sajátosságát a valóságon belül semminemű általánosság nem vétőzhatja meg, a természet konkrétumát semmiféle morál nem gátolhatja a maga absztraktságával.

Hogy a természet milyen kiemelkedő szerepet játszik Galilei eszmerendszerében, azt megfigyelhetjük az *Il saggia*torében („*A vizsgáló*”): „A filozófia meg van írva abban a hatalmas könyvben, amely állandóan nyitva áll szemünk előtt (a világegyetemre gondolok), de nem érthetjük meg, ha előbb nem tanuljuk megérteni a nyelvet, ismerni a betűket, amelyekkel íródott. Ez a könyv a matematika nyelvén íródott, betűi háromszögek, körök és más mértani ábrák, amelyek nélkül lehetlenség megérteni emberi ésszel akár egyetlen szót is; ezek nélkül sötét útvesztőben bolyongunk oktalanul.”⁴⁶

A könyv-metafora alatt – bár Galilei *expressis ver-*

bis világegyetemet mond – a Természet rejtezkedik. A Galilei által emlegetett Filozófia pedig nem más, mint a Tudomány maga.

Németh László a Galilei-szövegből indulóan veszi át a metaforát, s midőn tudomány és teológia – azaz ráció és hit – közös gyökerének teszi meg emezt, ráérez lényegére és a Galilei-kérdéskörben megnyilvánuló fontosságára. „Mi, tudósok – mondja Németh Lászlónál Galilei – egyben hasonlítunk a teológusokhoz. Mi is Isten nagy könyvét olvassuk, a természetet,”⁴⁷

Ernst Bloch Galileire vonatkozó megállapításai a természet tanulmányozását az előrevetítés funkciójának szemszögéből tárgyalják. Az előrevetítés prognózis, az előidézés cél: a tudomány szerepe az összes adódó lehetőségek föltérképezésének elméleti és eme lehetőségek valóra váltásának gyakorlati munkájában áll. „Galilei óta az ember megtanulta gazdagítani természetismeretét. A természetes kapcsolatok nyomdokain haladva az ember technikába építette a természeti kötések (viszonyokat). Bacon a természet megcsönkítése ellen érvelt azzal: *natura parendo vincitur* – azaz a természet csupán engedelmességgel győzhető le. A természeti jelenségeket avégből kell mélyenszántó tanulmány tárgyává tenni, hogy a jelenségek törvényszabályait kivonatolva maguknak a jelenségeknek az előrejelzésére és előidézésére lehessünk képesek: lássunk, hogy előrelássunk – úgymond.”⁴⁸

Brecht a tudomány célját ugyancsak az előrelátásban és az előidézésben jelöli meg. A tudomány teleologikuma azonban szükségszerűen morális meghatározottságú, tehát ha valamiféle céllal számolhatunk a tudományban – legyen ez előrelátás vagy előidézés, használni akarás vagy tennivágyás –, ez mindenképpen az erkölcs területén vehető számba.

Brecht a tudomány előrevetítő szerepével párhuzamosan egy másfajta előrevetítéssel is él: nevezetesen az önmagáért való tudomány katasztrófális következményű előretörésének megidézésével. A tudomány mindenek ellenére a létezés terheinek megoldozója, az ember céljainak – humánus céljainak – humánus esz-

köze, végrehajtója és beteljesítője *kell* hogy legyen. Bár kérdés: a brechti koncepció Galileije mennyiben viszi véghez a tudomány által megfogalmazott céljait. Hisz a tudomány mint könnyítő hatalom a dilemma előtt álló embertudós „könnyebbik” utat választó választását is indokolhatja ekképp. A „könnyebbik” út igényének már a puszta megfogalmazása is – s ennek célszerű igényként való kijelentése még inkább – magában rejti a Megtagadás lehetőségét: az etika háttérbe szorul, hisz az etika sohasem a zökkenőmentes ösvény elmélete – ellenkezőleg: a Harcé – azé, mely a Jó érvényesítését a Rossz érvénytelenítésével konkretizálja.

Mindazonáltal az igény szintjén Brecht megkísérli azoknak az etikai rugóknak a mozgásba hozását láttatni, melyek az embert önnön totalitásában – Kant categoricus imperativusának szellemében – mindenmű minőségű tett, történés, folyamat és ok ellenére – meghatározzak. Az igény megfogalmazása – a cél tételes kitzúzése – függetlenül attól, hogy eme konkrét-absztrakt cél helytálló, tényleges-e vagy sem – az erkölcsiség opcionális lecsapódása, hisz csak és csakis a Jóért vágyakozhat, harcolhat és cselekedhet az ember: amennyiben a Rosszért indulna csatába, ez már egyenlő lenne a Rosszal. A teleologikum tehát mindig a Jó várományosa: a cél mindig morális, s ennek a moralitásnak célja mindig a Jó.

A természet föltárásából származó tudás a tudomány alapanyagát képezi. A „tudás a tudásért” elv a tudomány önkonzerváló és önfenntartó funkciójának szempontjából tehát nem elvetendő.

Ha eme tudás önmaga konzerválásának ürügyén mindenfajta moralitást és külsőleges teleologikumot kirekeszt magából, az erkölcsi emberiség szükségképpen szembekerül a tudománnyal.

„Én azt tartom – mondja Galilei Brechtnél –, a tudomány egyetlen célja megkönnyíteni a fáradságos emberi létet. Ha az önző hatalmasságoktól megfélemlített tudósok azzal töltik kedvüket, hogy tudást csupán a tudásért halmoznak – megnyomorítják a tudományt

és kárpád lesz minden új gép. [...] A szakadék egy nap olyan nagy lehet köztetek és köztük, hogy egy-egy új vívmány fölötti örömkialtásokra a gyűlölet egyetemmes jaja lesz a válasz.”⁴⁹

Milyen eszközökkel készíti elő a tudomány – önnön objektív célszerűsége⁵⁰ folytán – a morállal való kiegyezést? Az eszközök a gyakorlatban bizonyítják be életrevalóságukat; a gyakorlat pedig – Blochhal szólva – „nem más, mint a természetnek szegezett kérdés”.⁵¹

Két eszköz áll – virtuális eszköz persze! – a morállal való megbékélés lehetőségének érdekében a tudomány szolgálatában. Az egyik a maga absztraktságában, a másik önnön konkrétságában erősíti meg a tudományt: Galilei és tudománya egyiküket sem nélkülözheti: az *absztrakt* eszköz az *értelem*, a *konkrét* pedig a *távcső*.⁵²

Az értelem s ennek autonóm konkrétuma: a távcső a természethez intézett tudományos kérdés aktív megfogalmazói. Hogy a kérdésre érkezett válasz mennyiben fűdi a valóságot, ez az eszközök dolga; de hogy ez a válasz milyen átstrukturálódáson megy át, milyen célok, eszmények és ideológiák érdekében vettetik be, ez (már) a tudomány – illetőleg a tudomány moralitásának dolga. A tudomány moralitását a tudomány teleologikuma irányítja, ez a teleologikum, mint láttuk, az eszményi moralitás felé tendál. Mindennek ellenére az öncélú – avagy az önmagába bezárkózott – tudomány-modell lehetősége minduntalan kísért. „Az én véleményem szerint nekünk tudósoknak nem szabad magunktól azt kérdezni, hova vezet minket az igazság”⁵³ – mondja Galilei Brechnél.

Az értelem kétféle akcepcióban van jelen. Az egyik fölfogás a Jelentést célozza meg, a másik a jelentést konstruáló funkció betöltését elvégző Eszközt.

Brechnél különös erővel jelentkezik a Galilei személyében összpontosított értelem-kultusz. Az értelem – akár mint az Én funkciója (jelentéskonstruáló eszköze), akár mint az Én motiválásának és hatványra emelésének ideológiai célja (a Jelentés mint az Énre rávilágító cél) – rendkívüli szerepet játszik Galilei

racionalizmusának kidomborításakor. Sőt – esetenként – az Én nagylelkű pátoszának engedve, Brecht-nél Galilei az értelem emberiséggel való azonosítását is kimondja („Én hiszek az emberben, ami annyit tesz: hiszek az emberi értelemben! E hit nélkül ahhoz se lenne erőm, hogy felkeljek reggel az ágyból.”⁵⁴). Hogy e kijelentés mennyire vétetett a pátoszból s ennek az Én paradoxonjaiban kiéleződő feszültségéből, bizonyítja az a tény is, hogy Galilei kijelentése nem a bizonyosság, hanem *expressis verbis* a hit talajáról sarjad. A bizonyosság már az Én belterületén tönkremegy, ami marad, ami kivetítődik, az nem más, mint ami a maga rendjén konstruálónak tételezett Értelem konstruálását véghezviszi: a hit.

Ész és értelem harca tehát már a hit és bizonyosság, lehetőség és valóság ellentétpárjaiban előfeltételezett. Hogy Galilei kissé összemossa a kettőt, az egyéni-eszmei ingadozáson túlmenően a kor eszmeiségének átmeneti jellegéből is származik. Az Arisztotelész és Szent Tamás nevével fémjelzett eszmeiség – Platón (az augusztinizmuson keresztül) Schellingig ható Idea-tanáról nem is beszélve – még igen nyomatékosan érezteti hatását: a racionalizmus nem mentes a megelőző korok túlzásaitól: Descartes azt remélte, hogy az új tudomány fölfedezéseinek gyakorlati alkalmazásával rövidesen az emberi élet hosszúságát lehet tetemesen növelni. Kepler pedig legnagyobb tudományos megvalósításának a szférák zenéjének lekottázását tartotta.⁵⁵

„Atyám! – kiált föl Galilei Brecht darabjában –, az értelem győzött, nem én!”⁵⁶ Brecht Galilei-konceptiójában az értelem nemcsak célként, de okként is tételeztetik: az értelem győzelme az értelem okán teljesedik be, s nem csupán azért, mert a harc célja az értelem. *Hisz a beteljesült cél már nem cél. A cél ekképp a valóságban oldódik föl: az értelem valóságossá – s következésképp megcáfolhatatlanná – válik.* A valósággá lett értelem pedig a történelmi előrelátást végrehajtó Én vezetői elhivatottságát és megkérdőjelezhetetlen bizonyosságát hirdeti. Ennek függvényében az igazság is az értelem – *eme* értelem – függvényévé

válí, *azzá* az igazsággá, mely *ennek* az értelemnek – az Én rációjának – tárgya. „Csak az az igazság győzedelmeskedik – mondja Brechnél Galilei –, melyet mi juttatunk diadalra: az értelem harcát csak az értelmes emberek vívhatják meg.”⁵⁷

Bár az igazság minősége gyakorlati függvénye ugyan az értelemnek – hisz az értelem funkcionális tökéletességétől vagy tökéletlenségétől igen sok függ –, az igazság fogalmi-eszmei-végrehajtó eszköze mégis az értelem. E viszony dialektikája oly tökéletes, hogy bármely alaptagjának méltánytalan előbbrehozásával a viszony egyensúlyát bontanánk meg: igazság és értelem oly hegemonizálódáson megy át, hogy egyik vagy másik előnyben részesítésekor a helyzetszerű, avagy pszichológiai okokon túlmenően elsősorban ideológiai és apologetikai tényezők vehetnek részt, avagy oly meghatározók, melyek nem a bizonyosság – a konkrét bizonyosság: a Tudomány –, de ennek absztrakt változata: a Hit szférájába tartoznak, miképpen történik ez Brecht Galileijében (az értelem hite) és Németh László értelmezésében (az Igazság hite).

Az absztrakt-fogalmi-eszmei eszköz – az értelem – mellett a távcső az a konkrét eszköz, mely – az értelmezésekben föllelhető hiperbolizálástól eltekintve – az Igazság kutatásának és beteljesítésének aktív résztvevője lesz. „[...] ami itt igazán fontos – írja Rossi – és forradalmi változást jelent a tudós magatartásában, az Galilei bizalma egy olyan műszer iránt, amely a kézművesek világában született [...] és amelyet [...] a hivatalos tudomány [...] megvetett.”⁵⁸

Az értelmezések – mind Németh, mind Brecht – a teleszkópot a szimbolikus-allegorikus exegézis szférájába vonják. Németh László egy helyütt „égnek szegzett ágyú”-nak nevezi,⁵⁹ máshelyütt valamiféle laterna magicát lát benne⁶⁰. Brecht pedig erőteljes társadalmi töltettel telítve írja: „[...] kitepték a kezünkből a teleszkópot, és ráirányították kínzóikra”⁶¹; „[...] a tisztelők az ellenségénél is mohóbbak voltak a cél leleplezésében”⁶²; ez a cél manifeszt-kijelentését és szociális távlatokba helyezését jelentette.

Brecht, midőn az igaz és szép összefüggését Galilei személyében feleleveníti, gazdag filozófiatörténeti hagyományok eredményeire támaszkodhat. „[. . .] aki nem ismeri az igazságot, tökfilkó” – mondhatja Galileivel Brecht (s ezzel már egyértelműen a rációra és a filozófiára szavaz), majd hozzáfűzi: „De aki ismeri, és hazugságnak kiáltja ki, gonosztevő!”⁶³ – ezzel pedig tudomány és etika összefonódására tesz pontot. Németh László vallomásértékű kötetcíme – *Szerettem az igazságot* – ugyanerre utal: gnoszeologikum és etikum szerves kapcsolatára.

A Tárgy, a Ráció és az Idea képezik tehát a kérdés alappilléreit: a megismerendő, megismert és fölhasznált Tárgy (a Természet), a Funkciót és a Jelentést magába ölelő Ráció (Brechtnél az Én, Némethnél az Igazság), valamint a Logoszként fölöttünk lebegő Idea (Galilei racionalizmusa folytán ez mind Brechtnél, mind Németh Lászlónál a Rációval esik egybe).*

Galileiben az igazság kutatására serkentő indulat egyfajta categoricus imperativusként munkál: Galileiben – Németh László szavaival élve – „az igazság, mint anyában a gyermek, minden tilalom ellenére ott moco-rog [...], s világra kívánczik.”⁶⁴

Bár Németh László Galileije a következő szavakkal fordul Maculanóhoz: „Isten csak az erkölcs és a szeretet kérdéseiben tartotta fontosnak, hogy mintegy személyesen szóljon, az olyan kérdéseket, mint a természet szerkezete, tévelygő eszünk tornájául hagyta”⁶⁵, a kor szekularizálódó atmoszférájában aligha beszélhetünk keresztény erkölcsről az Egyház keretén kívül. Isten ekkor már erkölcs és igazság kérdését egyaránt az ember belátására bízta. Isten azonban még nem halt meg, még nem is vált deista szuperlényé, ki visszavonult a prosperáló világból. Isten a XVII. század számára még *van*, még létezik *ebben* a világban, még nem lépett ki pihenni a történelemből s a teremtett univerzumból, csupán egyszerűen már nem „érdekes”: erőforrásai apa-

* A keresztény teológiában természetesen a legfőbb igazság-ismérv: Isten.

dóban, energiái kimerültek, s sem etikai, sem kozmikus hatalomként már nem vesz részt a világ vezetésében. Mindenek ellenére *van* – habár *létezése* mind kevesebb és kevesebb evidenciával, erővel és realitással rendelkezik –, mindenek dacára *van*, s eme létnek kísérősei – mint a halál előtti természetellenes megerősödés hullámai – még a barokkban való kiteljesedése, sőt! a Forradalomban való összeomlása után is, egészen Nietzsche vallás- és erkölcsfilozófiájáig – mindig jelen vannak az európai (világi) köztudatban.

Ha igazság és erkölcs kérdéseiben az ember szava nyer döntő súlyt – lett légyen ez akár abból kifolyólag, hogy Isten hatóereje „kimerülőfélben”, akár abból eredően, hogy az Én látványos előretörése alapjaiban átrendezte az európai szellemiség arculatát –, úgy erkölcs és igazság minősége a Középkor egyértelműségéből a görögség poliszemikus olümposzára tér vissza.

Az erkölcs úgyszintén, mint az igazság, a relativizmus szabadságával töltődik fel: Jehova abszolutikuma már a reneszánsz által fölélesztett Profánság szabadoságával cserélődik föl.

Míg a középkori Krisztus-kultuszra – s ennek magában a kultuszban gyökerező tolérance-ára – Isten rettenetes haragja minduntalan rátromfolt, az újkor katolikus Jézus-tisztelete egy merőben más erkölcsi alapállás mellett tesz hitet: itt Isten már-már csak hagyományőrző formulaként van jelen, s mindennek központja az ember-isten lesz, mely definíciószerűen is megfelel a racionalizmus ész- és embervallásának.

Racionalizmus és profanizált Krisztus között természetesen megvannak a divergenciák. Hisz míg a Megbocsátó-Krisztus – melynek alakja a racionalizmus morális személy-szimbólumának előképeként jelentkezik – alapvetően elnéző és Nagylelkű, addig a racionalizmus – akár filozófiai értelemben vett – egoizmusára⁶⁶ nem áll ugyanez. A Bűnbocsátó-Krisztus keresztthalála mintegy előjátéka a racionalizmus keretében történő keresztrefeszítés – az Én keresztrefeszítésével bekövetkező fordulat – bűnbocsánatával: az Én, minthogy a Világmegváltó szerepét sajátította ki ma-

gának, ezzel az összes egyén bűnét megtisztította a lelkiismeret poklától. Krisztus helyét az Én veszi át, s az új istenségben – az Énben – mindenfajta közösség s mindennemű közösségi tételes erkölcs eleve negálva van.

A keresztény erkölcsi Tolérance szinte észrevétlenül átsiklik az Anarchia Szabadságába. Az erkölcs az anarchia erkölcsé lesz, melyben simán megfér egymás mellett az olyan credo, mint „A magamfajta ember csak hason csúszva érhet el egy félig-meddig tisztességes állást. Te jól tudod, megvetem azokat, akiknek annyi eszük sincs, hogy a gyomrukra keressenek”⁶⁷; „Ha az akadályokat nézed, könnyen lehet két pont között a görbe a legrövidebb vonal”⁶⁸, és az olyan, mint „Elárultam a hivatásomat. Olyan embert, aki ezt teszi, nem szabad megtérni a tudósok sorában.”⁶⁹

Galilei Brechnél megjelenő bűnvallósa tulajdonképpen az Egyéni Én által az univerzális Én ellen elkövetett vétek vállalásával egyenlő. Galilei az univerzális Én által megtagadott közösséggel azonosítja egyéni Énjét: az egyéni Én létérdeke – érvel Brecht Galileije – éppúgy, mint a közösségé, az, hogy *fönnmaradjon*; s ez a bűne. Hisz az *univerzális Én* közösségi hatalmat szimbolizáló – valójában nagyon is partikuláris, (Molnár Gusztáv kifejezésével élve) nagyon is „egynemű” – abszolutikus szférája nem engedi meg az *egyéni Én* semmiféle indoklású autonómiáját, s abban az esetben még inkább nem, ha ez a tőle független határozat egy olyan közösségi motivációval társul, mint az önfenntartás.

*

Az a sokat ígérő induló, mely Brecht darabjában a Vándorénekes ajkáról elhangzik, s mely igazság és etikum egymásba játszására oly reményteljesen utal („Ti, kik szörnyű nyomorban éltek itt, / Fel, gyűjtsetek erőt és keljetek fel! / Hallgassátok a jó Galileit, / Mert ő a földi jóra megtanít. / S hogy szolga volt az ember, az kell itt: / Hogy ő legyen az úr és ő maga a mester!”⁷⁰), Németh László darabjában lemondó legyintéssé s erőtlen

nosztalgivá halkul: Galilei „olyan, mint az öreg vívó, elkezd s kiesik kezéből a kard”.⁷¹ „S úgy vagyok, mint aki csatába megy, s fél, hogy nincs hozzá szíve és ereje.”⁷²

Ennek ellenére a magáévá tett igazság oly erővel tölti föl Galileit, hogy ezen igazságtudat talajáról még az etikum gnoszeologikummal való szerves kapcsolata is létrejöhet: „Nem gondolkozott még tisztelendőséged, hogy a kíváncsiság, amely a tudóst teszi, milyen vad tájakra vetheti az embert, csak mert nincs ereje, amit megfogott, elereszteni”⁷³ – mondja Castellinek Galilei Németh darabjában. A „vad tájak” romantikája után a metafizikai nihil kísértetiesen borzongató – pascali – szellője csap meg bennünket Brechtnél: „Az igazság, Galilei úr, mindenféle különös helyzetekbe juttathat minket!”⁷⁴

S bár az „Új tudomány, új etika”⁷⁵ jelszava beigazolódik, az új etika szinte kialakulásának pillanatától devalválódni kezd, s hamarosan – nem várt rohamossággal – összeomlik. A roncok alatt az alaptétel ugyanaz marad, mint az indulás pillanatában. Galilei ugyanazt mondja a Pör előtt és a Pör után is: „[...] én magammal vagyok elégedetlen”⁷⁶.

III. FEJEZET

Edax rerum?

„Az erkölcsan számára fontos [...] – írja Kant –, hogy lehetőleg sem a cselekvésekben (adiaphora), sem az emberi jellemelekben ne ismerjen el átmeneteket.”⁷⁷

A morál tehát a kanti rendszerben nem rendelkezik egy dialektikus diszciplína sajátosságaival: a Jó és a Rossz nemcsak hogy egymástól jól körülhatárolt kategóriaként jelentkezik, de az átcsapás bárminémű lehetőségét is kizárja. A kettő között nincsenek átmeneti formák: az alap a transzcendált Jó, a Rossz pedig ennek bukott állapota, az elárult Jóból kivont Jó terméke. Minthogy a Rosszban nincs és nem lehet a Jó csupán negált formában, a Jó mint eme negáció tárgya

önnön tiszta formájában nem nyilvánulhat meg más-képp, mint abszolút Jó.⁷⁸

Ennek szellemében írja Kant: „A keresztény morálnak az a sajátossága, hogy az erkölcsi jót az erkölcsi rossztól nem mint mennyet és földet, hanem mint mennyet és poklot választja el [...], filozófiailag is helyes.”⁷⁹

Mindazonáltal Kant nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az ember valaha eljusson a schilleri eszméleti (és problematikus) ember regnumába: „[...] mivel a Jóból a Rosszba zuhanás (ha elgondoljuk, hogy ez a szabadságból ered) semmivel sem érthetőbb, mint a Rosszból a Jóba való visszaemelkedés – az utóbbinak a lehetőségét sem vitatjuk. Hiszen lelkünkben ama zuhanás ellenére ugyanúgy zeng a parancsolat: jobb emberekké kell lennünk [...].”⁸⁰ Kant a categoricus imperativusban látja a visszaemelkedés legmegbízhatóbb zálogát. Óhatatlanul fölmerül a kérdés: miként lehetséges eme ugrás, ha mindenféle átmenet – még lehetségszerűen is – eleve ki van zárva? Ha pedig az idő – mint mondja Kant a *Tiszta ész kritikájában*⁸¹ – nem más, mint az intuíció formája, miképpen tekinthetünk el tőle, ha az empiria területén a morális érzület tettebeli eredményeképpen *folyamatos fejlődésről* beszélünk?⁸²

Kant a választ abban látja, hogy az időt változatlanak posztulálja.⁸³ A változást az egzisztencia attribútumának könyveli el: az Idő ekképp a mozgástól s ennek sajátosságaitól tisztítódik meg. Az Idő nem változik, csupán a létezés változik az Időben, illetőleg a változó létezése az, ami a változásokat mintegy elszenved (s itt *változó* és *létező* definíciós-visszaható dialektikája érvényesül). Minden, ami a jelenségben változatlan, azaz minden (létezésbeni) szubsztancia az Időre utal, hisz csak a szubsztanciában határozható meg a jelenségek egymásra következése és egyidejűsége.

E teória veszélye abban rejlik, hogy az Idő ilyenemű abszolutizálása a Nihil abszolútumával való azonosítás lehetőségét hordja magában. Bár Kant ezt azonosítással próbálja áthidalni, hogy az Időt az intuíció

formájának teszi meg – s ezzel belülről is megtámogatja azt, ami kívülről a Nihil felé tartó ellentmondásokkal terhes –, sőt még azt is megengedi, hogy minden jelenség tekintetében az Idő „szükségszerűen objektív”⁸⁴ legyen, ez a próbálkozás mégsem jár elegendő sikerrel: kívülről a változástól való megfosztottság, belülről pedig a szubjektumból való kilépés⁸³ kárhoztatja Nihillel való egybeesésre az Időt.

Schiller részben a kanti modell tisztázását célozza, midőn ezt írja: „A személy tehát kell hogy maga saját alapja legyen, mert a maradandó nem folyhat a változásból;”⁸⁶ s így megkapjuk először is az abszolút, önmagában megalapozott lét fogalmát, azaz a *szabadságot*. Az állapotnak [...], minthogy nem a személy által van, tehát nem abszolút, [...] *be* kell következnie; [...] így megkapjuk [...] minden függő lét vagy létrejövés feltételét, az *időt*. Idő nélkül, azaz anélkül, hogy azzá válnék, sohasem lenne meghatározott lény; személyisége a képesség szerint egzisztálna ugyan, de nem valósággal.”⁸⁷

Idő és Morál dialektikájára Schiller akkor utal, midőn az *állam*⁸⁸ fogalmában a kettő emberbeli lecsapódását dialektikusan kiegyenlítettnek látja a morális, avagy eszmebeli ember javára. Mindez a természeti teremtés morális leképezése:⁸⁹ a fizikai teremtés következménye a *mátság* – az emberi teremtés – a *morál* – *mátságában* kellene megkettőződjön; kellene – de nincs, azaz az ember még nem végezte el a morálteremtés természetteremtéssel adekvát munkáját, még nem teremtett morált, csak *teóriát*. A morál megragad a teória ingoványán, az erkölcs mindvégig csak az opciók síkján mozog, a megvalósítás csak a vágyalom fellegrárában azaz egy merőben transzcendált, belénk vetített képességben, egyfajta átvett morálidea-tanban – létezik, melyből hiányzik a morál alapvetősége – a *föltétlenség* –, s melynek kényszerűségét szabadságnak, adottságát pedig valóságnak képzeljük. Schiller a morál föltétlenségéből – igaz, hogy e föltétlenséget célként, s nem okként veszi – az idő tagadásáig jut el: ekképpen az

idő legyőzésének legfontosabb eszköze éppen a morál lesz.⁹⁰

Kant a transzcendens morál kényszerűségét a categoricus imperativus morálba való szerves beépítésével szentesíti. Ez azonban mit sem változtat a morál transzcendens voltán: a morál minden a priori föltétlen föltételességének következtében – nem az emberi önteremtés szabadságának, de a Természet (*Schiller*), avagy Isten (*Ágoston*) adott és kényszerű transzcendenciájának (emberben mindenképpen degradálódott) kivetítődése.

A schilleri teremtés-koncepcióban igen fontos helyet tölt be a *forma*. Az ember „személyisége [...] – írja – csupán képessége egy lehetséges végtelen megnyilatkozásnak. [...] Igaz, hogy csakis érzékisége teszi képességét hatóerővé, de csakis személyisége teszi működését az ő működésévé. Hogy tehát ne legyen a világ csupán, formát kell adnia az anyagnak; hogy ne legyen forma csupán, valóságot kell adnia a képességnek, amelyet magában hord. Akkor valósítja meg a formát, ha megteremti az időt [...], akkor formálja az anyagot, ha az időt ismét megszünteti [...]”⁹¹

Figyelembe véve az esztétika szerepét a schilleri morál-utópiában, a forma schilleri hangsúlyozása teljesen indokoltnak tűnik. A forma az a konkrétum, mely által egyáltalában tudomást vehetünk magunkról és a világról mint konkrétumokról. „Az ember a maga *fizikai* állapotában csupán elszenvedti a természet hatalmát; megszabadul ettől a hatalomtól az *esztétikai* állapotban, s uralkodik rajta a *morális* állapotban.”⁹² Forma és élet pedig a szépség univerzáléjában összpontosul. „A szép tehát *tárgy* ugyan számunkra, mert az elmélkedés az a feltétel, mely mellett érzetünk van róla, egyúttal azonban *alanyiségünk állapota*, mert az érzés az a feltétel, amely mellett képzetünk van róla. Tehát forma ugyan, mert szemléljük, egyúttal azonban élet, mert érezzük. Egyszóval: egyszerre állapotunk és tettünk.”⁹³

Élet és forma szépbeni dialektikája azonban az egyértelmű morálteremtés empirikus megvalósítását korántsem szavatolja.

Lehetőséget nyújt ugyan rá – hisz az esztétikai állapot tudati meghatározottsága a morális állapot teremtő meghatározottsága felé kiiktathatatlan láncszem –, de ez a lehetőség éppen magánvalóságában képezi a morális állapotra törekvő morális tudat tengelyét, nem pedig magáértvalóságában; a lehetőség magáértvalósága – az empiriában megszületett lehetőség – az esztétikai állapotban már nem lehet benne, hisz az esztétikai állapot még a természethatalomtól való megszabadulás állapota, a morális állapotban pedig – ennek hipotetikus és vegytiszta formájában – még annyira sem lehet benne, mint az esztétikai állapotban, hisz ez már a természethatalom antimorális és empirikus szférája fölött aratott győzelem antiempirikus és hipermorális állapota.

Noha Schiller a moralitás empirikus beteljesítését a morális állapot hipotetikumába próbálja beépíteni – anélkül azonban, hogy eme morális állapot merőben idealisztikus voltát hangsúlyozná –, eme empiria – a morál beteljesítése –, mely ugyanúgy, mint a morális állapot, csupáncsak (hipotetikusan) lehetségszerű – kívül reked a morális állapot posztulált boldogságából. S ez nem csupán abból adódik, hogy mind a *morális állapot*, miképp célállapot, mind az esztétikai állapotban már csiráiban meglévő *morálempiria* nem más, mint hipotetikum, de elsősorban abból ered, hogy a schilleri terminológiában fizikai embernek nevezett ember empirikus morálját éppen egy nem-empirikus morál-koncepció szabályozza. Ekképp a morál föltétlenségét az adja, hogy sohasem valósul meg az empiriában, hisz amennyiben megvalósulna, többé nem lenne szükség a morálra: a morál empiriája a morált magát szünteti meg. Nietzsche erre irányuló, költőien merész kísérlete – mely egyedülállóságában megrendítő – szembe-szökően bizonyítja ezt.

Schiller nem ért tökéletesen egyet a kanti folyamatos fejlődéssel. „A tiszta morális ösztön a feltétlenülre irányul; *számára nincs idő*, s a jövő neki jelenné lesz, mihelyt szükségszerűen kell a jelenből fejlődnie.”⁹⁴

A kanti átmenetnélküliség – mely mind az Idő, mind a Morál síkján megnyilvánul a kanti rendszerben – Schillernél módosul. „Mivel mindaz, ami az időben van – írja Schiller – *egymás után* van, azért az, hogy valami van, kizár minden mást.”⁹⁵ Lényegében ugyan ez a kizárás megy végbe akkor, midőn Kanttal ellentétben az idő megosztását véghezvisszük: „Hogy egy alakot leírjunk a térben, *határolnunk* kell a végtelen tért; hogy elképzeljünk változást az időben, *meg* kell *osztanunk* az idő egészét.”⁹⁶ „Csak korlátok által jutunk tehát a realitáshoz, csak *negáció*, vagyis kizárás által a *pozícióhoz*, vagyis valóságos tételezéshez.”⁹⁷

„[...] az ember a puszta léttel kezdi, hogy formával fejezze be [...].”⁹⁸ Ám „ha az ember *valója szerint* csak forma, akkor *nincs* formája, s az állapottal következésképp megszűnt a személy is”⁹⁹. ... S itt jön be a schilleri lélek-fogalom, mely a valóság szerinti forma sterilizációját az abszolút Én dialektikájával eleveníti meg.

„Az emberi szellem állapota minden meghatározás *előtt* – írja – [...] határtalan meghatározottság. [...] a lehetségesnek e tág birodalmában nincs semmi tételezve, tehát nincs is még semmi kizárva, azért a meghatározásnélküliségnek ezt az állapotát *üres végtelenségnek* lehet nevezni, s ezt semmiképpen sem szabad összetéveszteni a végtelen ürességgel.”¹⁰⁰ „A lélek meghatározható, pusztán amennyiben egyáltalán nem meghatározott; de meghatározható annyiban is, amennyiben nem kizárólagosan meghatározott, azaz meghatározása mellett nem korlátozott. Amaz puszta meghatározásnélküliség (nincs korlátja, mert nincs realitása); emez az esztétikai meghatározhatóság (nincs korlátja, mert egyesített minden realitást). A lélek meghatározott, amennyiben egyáltalán csak korlátozott; de meghatározott annyiban is, amennyiben önmagát korlátozza saját abszolút képességéből. Az első eset akkor áll fenn, ha érzékel, a másik akkor, ha gondolkodik.”¹⁰¹

A kanti elméletből kitagadott *átmenet* jogosságát támasztja alá az a tény is, hogy az embert az abszolút Jóból az abszolút Rossz állapotába juttató *bukás* lényegét tekintve *átmenet*. Amennyiben a Jóról a Rosszra

való átmenet *nem* ment végbe, a bukás aktusa sem létezett.

A Morál nemcsak hogy nem tekinthető ezen okokból átmenetmentesnek, de határolt határozatlanságában sem más, mint átmenet.

A Morál – szintűgy, mint a Bukás – a Jó és a Rossz középútján foglal helyet. S bár a Bukást a Morál tendenciaszerűen „megfordítja” s voltaképpen ugyanazt a híd-funkciót tölti be negatív előjellel, miképp a Bukás, a Morál két lényeges eltérést mutat a Bukással szemben: egyfelől, míg a Bűnbeesés az empiriában jut el a Rosszhoz, a Morál per definitionem csupán aszimptotikusan érinti (s így is csak az absztrakcióban) a Jót; másfelől, s ez szervesen kötődik előbbi megállapításainkhoz, lévén a Morál a Bukás következménye mint az empiria (a Bukás) kiegészítője, a Morál elméleti diszciplínaként sokkal kevesebb nyomatékkal bír, mint a realitásba szervesen beleágyazódott – empirikus – Bukás.

A Morál mint a fatális félrelépés helyrehozatalának teóriája nem léphet be az empiria területére, hisz mi-helyst megtenné, ez egy második Bukással lenne egyértelmű; következésképpen nem tehet mást, mint hogy leképezi önmaga empiriájának ideáját az absztrakcióban. Az irrealitás realitása ekképp a Morálban szentesül: a Morál nem tud átlépni azon, aminek árnyéka – az empirián –, s így az empiria irreális realitás-konstruálása a Morálban teljesül be.

Valójában a Morál tehetetlensége egy második Bukással ér föl. A Morál tehetetlensége a Morál számára *nem* empiria, a Bukás – s az ezzel fémjelzett Realitás – számára viszont egyértelműen az. A morál nélküli ontológiai Bukást – ez az emberiség első morális tette – a Morál ontológiai Bukása egészíti ki – ez pedig az emberiség etemális ontológiai tétével egyenlő.

A Bukás realitását két dolog támogatja: egyrészt a Morált megelőző, Morál-nélküli ember ontológiai bukásának realitása – a halálé – az *eredendő* morális tett, a *bűn* (ez egyértelmű ontológiailag a Halállal); másrészt

a Morál morális kudarcának a realitása – a *Rossz valósága és empíriája*.

A teória az empíria realitása elé állítva szükségszerűen meghasonlik önmagával s kompromisszumot köt az empíriával: ezentúl már nemcsak hogy nem tud, de totálisan nem is akarhat – még önmagában sem – az empíria fölé kerekedni: a Morál elfogadja a Bukás realitását, s anélkül hogy azt vezetni próbálná, megfogja a Rossz kezét.

Idő és Morál összefüggésében a Morál számára minden fatálissá válhat.

Hisz ha az Idő (Kant kapcsán fölvetett) rokonítása a Nihillel helytálló, a Bukás mint az Idő tettlegessége szükségszerűen a Morál (teljes) megsemmisítésére törekszik. Ha tehát a Bukás realitása – lett légyen a halál vagy a Rossz reális formájában – eluralkodik a Morál fölött, s ha a Bukás a Morál sziszifuszi tudatát az elmúlás vagy a Rossz tudatával mintegy reálisan megkísérteni képes, ez a Morál megszűnését jelentené.

A Morál irrealitása következőképpen az az egyetlen realitás a Morál számára, melyet a Bukás önmaga számára mindhiába igyekszik realitássá tenni. Az a morálrealitás, mely nem irreális a Bukás számára, szükségszerűen a Bukás halálban vagy Rosszban konkretizált realitásába torkollik, az viszont, mely a Bukás számára irreális, elidegeníthetetlenül a Morál reáliája.

A Morál föltétlensége irreális realitásában rejlik; ez távolabbról ontológia és morál viszonyrendszerét tükrözi; az ontológia mint a véges végtelenség diszciplináris empíriája megteremti önnön empíria-tudatát, a végtelen végességet tagadó – valójában azonban ezt átélő – teóriát: a Morált. Az empíriát meghaladni pusztán az irrealitásban lehet, ám az irrealitásban eltűnik minden empíria. A Morál minduntalan igyekszik kivonni magát az ontológiával szükségszerűen adódó Bukás, Idő és Realitás empíriái alól, s ez részben sikerül is az irreális realitás megkonstruálásakor (s ekkor voltaképpen nem tesz egyebet, mint hogy az empíria dialektikáját képezi le; lásd Idő és Morál, Morál és Létezés véges végtelen-

ségét), ám pusztán létezésétől fogva távolról sem mentesülhet az empiriával való szembesülés kérdéseinek megfelelése-megválaszolása alól. (A szembesülés kérdései nemcsak a morál ontológiai meghatározottsága okán, de önmaga irreális realitásának morális szempontból megkérdőjelezett tudatosságából fakadnak; a Morálra való morális rákérdezés csak a Morálban mehet végbe.)

Megsemmisítheti-e az Idő – s ennek empiriája – a Morált?

Galilei esetében tudatosodik ennek veszélye.

Mert bár az ontológia empiriáitól eltekintve – és empiriáival egyetemben – mintegy állandó utánpótlásul szolgál a Morál számára, a Kant által megidézett Időbe-zárt ontológia nem képes szétfeszíteni önmaga adottságát, nem képes kitörni az Időből és önmagából. A kísérlet maximuma a *Morál*, minimuma az *élet*.

„[...] az időnek a végtelen lehetőség által meghatározott egész valósága nem más, mint a mindenség”¹⁰² – mondja Schelling. „A véges dolog – folytatja – [...] minden időben az, ami az adott pillanatban lehet, nem pedig az, ami lényege szerint lehetne. Mert a lényeg mindenkor végtelen mindenben, s ennek folytán azok a dolgok végesek, amelyekben különbözik a forma és a lényeg, amaz véges, ez végtelen [...]”¹⁰³ „E végtelen végesség pedig az idő, és a dolog végtelenje az időnek a lehetőségét és az elvét tartalmazza, a dolog végessége pedig a valóságot.”¹⁰⁴ „[...] a véges pedig – bár önmagában egyenlő a végtelennel – olyan isten, ki saját akaratából szenvedővé vált, és alá van vetve az idő feltételeinek.”¹⁰⁵

Az empiria és az absztrakció szintjén a végessel mint konkrétummal nem találkozunk csak a végtelen ontológiai megnyilvánulásának egyedi és egyéni szintjén. Ez a szkepszis „ellenszere”, hisz ha a végességet nem terjeszthetjük ki az ontológia általánosságára, akkor mire irányul a szkepszis? A végtelenre, melynek *konkrétuma* és számunkra *adott valósága* a véges? Avagy a végesre, mely végességében *megszakíthatatlanul* és *állandóan* a végtelenre *utal*?!

Hisz ha a véges leképezi mégoly merőben véges formában is a végtelent, amiképpen ezt teszi s ekképpen a végtelen számunkra való megfogható formáját létrehozza, és ha a véges a leképezésből kifolyólag egyértelműen csak egy valamire – a végtelenre – utal, úgy a szkepszis szükségszerűen csak az abszolút megismerés empiriáját hiányolhatja, ez pedig bármely empirikus tudatban, mely nem fér bele a fichtei Én abszolút lehetőségébe – lehetetlenség.

Az időnek mint végtelen végességnek *kontinuatív* kifejeződése a *történelem*: itt a végesség hangsúlyozott; *diszkontinuatív* kifejeződése – melyben a végtelen nyomatékosul – a *tartam*.

Gnoszeológiaiilag *külső idővel* (az objektum idejével) és *belső idővel* (a szubjektum idejével) számolhatunk. Az objektum ideje – a *külső idő* – a belső időt úgy foglalja magába, hogy a szubjektum pusztán nem meditálhat magára csak mint objektumra; ezért a történelem a külső időben zajlik. A külső időt tehát önmagát objektumnak tételezeten éli meg a szubjektum (s itt nem föltétlenül az emberi szubjektumról, de a létezés „élan”-járól van szó). Kérdéses azonban, hogy találkozunk eme objektiváció olyan változatával, melyből az objektiváció ki lenne iktatva: az objektiváció bármely ideális és pusztán teoretikus-eszmei ideája semmiképpen sem magánvalóan objektivált. Mihelyst a külső időbeli létezőben a szubjektum szubjektumra irányuló következtetései azonképpen alakulnak, hogy a végeredmény egyértelműen az objektumra utal – így a külső időben létező objektum megszűnik a szubjektum számára s csak magánvalóságában létezik –, az idő gnoszeológiai fogalma szükségszerűen a belső idő szférájába kerül át. – Ezzel korántsem zártuk ki annak lehetőségét, hogy a külső időben a szubjektum másra is gondolhatna, mint önnön objektumként tételezett valóságára; ellenkezőleg: a külső idő éppen az objektum ideje, melyben a szubjektum objektum volta csak mint szükségszerű és elengedhetetlen megszorítás jelentkezik.

A belső idő – minden viszonylagos autonómiája mellett – a külső időt tükrözi, s ezt nem azért, mintha a külső időtől nem lenne (lehetne) független, hisz a tükrözés sem a külső, sem a belső idő létezéséből – avagy ennek negációjából (meghaladásából) –, hanem a legáltalánosabb értelemben vett *gnoszeológiai érzékenységből* – mi a szubjektum alapvetősége – származik. A gnoszeológiai érzékenység – mely a szubjektum alapvetésében immár a szubjektum ontológiai státusára is beszédesen utal – a külső időben az ontológiai statuálást végzi el az objektum szintjén (s egyben a szubjektum végességét az objektum végességében láttatja); a belső idő tükrözés-gnoszeológiájában a szubjektum gnoszeológiai végtelenségét posztulálja a szubjektum számára. – Ilyenképp lehetséges, hogy a szubjektum az időt egyrészt *tudja* – a külső időben –, másrészt *megélje* – a belső időben.

Az idő kontinuatív és diszkontinuatív kifejeződései-nek (történelem és tartalom) kategóriái: a *kor*, a *korszak* és az *időpont*.¹⁰⁶

A kor (és korszak) konkrétumai azokra az empíriákra világítanak rá, melyek egyrészt meghaladandóaknak, másrészt egy másfajta moralitás által meghaladottaknak könyveitettek el a morális tudat számára,

Galilei alakjának (világ)irodalmi lecsapódásai a kérdés filozófiai megközelítésének lehetősége előtt tárják tágra a kaput. Galilei sem Németh László, sem Brecht értelmezésében nem reked ki az alapvető bölcséleti jellegű leírás adta igazságok s ezek kritikai vizsgálatának a szférájából; Németh László és Brecht *értelmezése* az irodalmi leképezés esztétikumán túl a filozófiai vizsgálódás aktív – és ezen folyamatban átstrukturált és átstrukturálódott kritikai hozzáállás – konkrét és plasztikus terméke. A két mű esztétikumát – a nyelvi, mimetikus (érzéki), gondolati stb. tényezőkön túlmenően – a két mű morális töltete szabja meg; ebben pedig mind Morál és Idő, mind Morál és Ontológia (s az ide kötődő problémamasorozat) benne van.

Ugyanaz a *konfrontáció*, mellyel a Morál kerül a maga rendjén szükségszerűen szembe, jelentkezik a *morális*

konfrontációban, mely Németh darabjában a *közelítés-azonosítás*, Brechnél az *elidegenítés* szintjén van jelen. Az a konfrontáció, melyben a Morál találhatók, az Én és a Nem-Én, a Hős és a Világ ellentétpárban kettőződik meg újra: a *válasz* csak *morális* lehet – ha az ontológiai válasz pozitívumától: az élettől, avagy ennek ellentététől, a negatív ontológiai választól – az öngyilkosságtól – eltekintünk. Sem az élet, sem az öngyilkosság nem lehet morális válasz (az öngyilkosságnak az *okai* lehetnek csupán morálisak): az élettel kötődő morális válasz – s ugyanígy az öngyilkosság esetében – csupán ennek *szemléletében*, s *nem aktusában* bontakozik elő.

Mindkét darabban a legmegdöbbentőbb az, hogy ha ontológiai öngyilkosságnak nem is, de egy ezzel fölérő *morális öngyilkosságnak* lehetünk tanúi.

A konfrontációt követő válasz moralitása morális válaszban érhető tetten.

Németh László Galileije morális öngyilkosságának oka az Igazság töretlen követése; a morális öngyilkosság mint válasz moralitása az Igazság-követésben merül ki; kérdés azonban, hogy az elveszett morált pótolja-e az így megteremtett morál: az *egy célért mindent* föláldozó morális egyértelműség.

Brechnél a morális öngyilkosság nem annyira okozat mely az Én-kultuszról adódik/adódna. Inkább ok, mely által az Én „erkölcsi” hatalomrajutásának alapzata létrejön. Némethnél a megtagadás a morális öngyilkosság aktusa, melyben az erkölcsi Jót megtestesítő *én* moralitása megsemmisült egy magasabb rendűnek tetelezett moralitás magvalósításáért; Brechnél a morális öngyilkosság már a kezdet kezdetén adott: a megtagadás ennek csak a konkrétumok síkján megnyilvánult orgazmusa; a megtagadásban az Én nemhogy halálán – mint Németh László darabjában –, de hatalma tetőpontján a klasszikus Morált legyőző Én- és önbeteljesítés zenitjén – van.

A morális kérdések kimerítő tanulmányozását e munka keretében elsőrendűen az a tény indokolja, hogy a *megtagadást* – mely a Galilei-problémakör alapját ké-

pezi – másként sem foghatjuk föl, mint *morális* szemszögből. Galilei alakja a megtagadás aktusának premisszáiból és következményeiből vizsgálva lesz ilyené vagy olyanná: mindkét dráma alapvetően a *morál drámája*, s *Galilei* par excellence *morális hős*.

Idő és Morál összefüggéseit villantja föl a műgenezis problematikája is. Németh László egy *sajátos*, Brecht az *általános moralitás történelme* felől közelíti meg Galileit: eme sajátos, illetve általános történelmiség empiriái felől; Brecht az 1938–39-es európai korhangulatban nem interpretálhatja másképp a történelmi empiriákat, mint az általános moralitás szemszögéből, úgy, hogy az elidegenítés eszközén keresztül a sajátos moralitás rovására mond ítéletet; Németh László 1953-as Európájában a sajátos moralitás szüksége és igénylése kerül előtérbe, mely messianisztikus, de mindenképpen őszinte módon megkérdőjelezi a kor morálgyakorlatát s ezzel együtt ennek általános moralitását. Mindez a történelmi morálgyakorlat műgenezisben közrejátszó szerepéből kifolyólag történik egy sajátos és egy általános moralitás égisze alatt; teleológiájukat tekintve a sajátos és az általános moralitás helyet cserél. A Németh László művében megjelenő moralitás általánosabb lesz – hisz az Igazság-keresés moralitásába az Én-vallás moralitása mindenképpen beletartozik –; a Brecht által bemutatott moralitás pedig sajátosabb az általánosabb moralitás (Németh Galileije) viszonylatában. A morálgyakorlat szempontjából azonban sajátosnak (változatlanul) a Németh által, illetőleg általánosnak a Brecht által bemutatott moralitás marad.

Ontológiaiilag természetesen mindkét moralitás egyformán pregnáns. Nem mondhatjuk, hogy egyik általánosabban (szubsztanciálisabban) vagy sajátosabban (akcidentálisabban) létezik, mint a másik. Mindkét moralitás teljesen hatalmába keríti gyakorlóit, s a műveket ennek szellemében rendezi: hős és szerző, szerző és mű – a befogadó moralitásától eltekintve – mindkét esetben egy bizonyos moralitás függvényében alakul át egymást kiegészítő, kölcsönös viszonyrendszerre e moralitástól való alkalmi eltérések, megcsuszamlások és inter-

ferenciák néha-néha fölillantott történései ellenére. – Szerző és mű összefüggésében a moralitás-választás mindig a morálgyakorlat függvényében történik; ilyenképpen a moralitás-választás mindig annak a történelmi morálgyakorlatnak a meghaladásaként jelentkezik, amelyik ezt a moralitás-választást determinálta.

„Galilei [...] arca, mint a szikla, melyről minden fölöslegest lehordott az idő”¹⁰⁷: íme a sajátos moralitásnak a morálgyakorlat által kicsiszolt premisszái; a morálgyakorlat eróziója olyannyira megviseli a Morál egész létezését, hogy ami esetünkben moráleméleti kiindulópontul szolgálhat, az a Morál legzártabb magánvalóságába burkolózik, a Morál végső szubsztanciájába vonul vissza – a legintimebb és legvitálisabb régióba –; innen kell előbányásznia az Írónak azokat az elemeket, melyek a morálgyakorlaton fölülemelkedő moralitást – az Igazság-keresés abszolútikus moralitását – a műben létrehozzák.

Az Idő – s ennek empíriái – minden fölös erkölcsinda előtt elzárják az utat: a terep tiszta marad – jöhet a Morál legmélye, melyet már nem támogat semminemű ideologizált morál-tudat, avagy korumpált morálgyakorlat. A Morál maga tiszta és lényegi formájában – azaz teljes formanélküliségben – kell hogy ténykedjen; eszközképp számára nem állhat más, csak egy steril és éteri moralitás – ez önmaga tudatának konkrétuma –; ez máshoz sem vezethet, mint a csupán önnön tudatában létező Morál konstatálásához. A tiszta Morál – avagy a morálszubsztancia szempontjából – az egyetlen valóban adekvát megnyilvánulási „forma” az önnön (morál)tudatában való létezés formája: ez azonban nem árul el annál többet, mint hogy eme Morál létezik.

Az erkölcsi mély-tudat nincs *hova* fölszínre törjön. Galilei arcáról mindent lehordott az Idő: ami maradt – az arc –, az csupán funkciótlan – üres – forma, mely nem más, mint az Idő játékszere.

„[...] valami prédára hagyott vén bánya vagyok”¹⁰⁸ – mondja Galilei. A Morál kimerült, megszűnt jelenle-

vőnek lenni e Világban, s csak a Múlt végtelen befejezettségében egzisztálhat. A morálgyakorlat megsemmisíti a Morált, s a moráleméletet az Idő – pontosabban a Múlt – szférájába utalja. A morálemélet állandó ámokfutásra ítéltetett: a morálteória – ha az Idő függvénye – sohasem függetlenítheti és sohasem különítheti el reálisan – azaz számára: teoretikusan – magától az Időt; így a morálteória voltaképpen nem igazi elmélet, csupán ennek temporális teste – azaz csak ideologizált és az ideológiától nem függetlenedett teória –, ennyiben pedig épp az elmélet sajátosságainak mond ellent. A teória menthetetlenül átcsúszik az ideológia kategóriájába, amennyiben azonban ideológiáról beszélhetünk, úgy ez a morálteória ideológia-empíriában való megszüntetését jelenti. – Ha tehát a morálteóriát az Időnek rendeljük alá, ideológiába torkollunk, s a morálteória helyét egy ideologizált morálgyakorlat – voltaképpen a Múltba fullasztott Morál morális halála – váltja föl. „[...] csak pislog bennem a jelen s minden pillanatban a múltba esek vissza”¹⁰⁹ – vallja Galilei, s itt már nem a moralitás időbeliségbe empirizált formájával, de az Idő empíriáiból – s empíriái által – kicsiszolódott moralitással – valójában: az Idő moralitásával, a nem erkölcsi értelemben vett amoralitással (egyfajta Morál-nélküli moralitással) – állunk szemközt. Hisz „az öregség nemcsak teher, ilyen esetekben oltalom is”¹¹⁰ – sugalmazza Castelli Galileinek, s Galilei ráhagyja: „Igen. S néha úgy bújok bele, mint ravaszkoldus a rongyaiba.”¹¹¹

Csakhogy míg Brecht Galileijében mindvégig a morálgyakorlat uralja a színt, addig Németh László darabjában egy merőben újszerű morálemélet kivitelezése felé mutat az események láncolata.

Brecht Galileije egy már megteremtett – és a gyakorlat által empirizált-ideologizált – morálgyakorlat talaján áll a darab egészében, mely gyakorlatba ültetett és fejlődésre képtelen zártsága – az ÉN abszolútuma – folytán csak belterjesülni és elsekélyesedni ké-

pes; Németh László színművében azonban a végkifejlet felé nyílegyenesen törekvő morálteória-teremtés tudatos vállalásával – sőt! ennek tudatos radikalizálódásával – számolhatunk, mely épp tárgyának végtelensége – az Igazság aszimptotikus megközelítésének – okán maga is végtelen.

Németh darabjában Galilei *első morális tette* Galilei *utolsó tette* – a megtagadás. Brechtnél nem beszélhetünk ilyenről: Galileinek egyetlen tette sem morális, még az utolsó sem, az, amikor átadja Andreának a *Discorsi* kéziratát.

Bár Németh Galileijének morálteóriájában is égetően fölmerül az a dilemma, melynek szimbólumává Galilei tette meg az utókor („[...] itt az európai tudományról van szó – valami szörnyű szakadás megelőzéséért kéne hadakozni”¹¹²), a dilemma megoldására nem a Galilei egyéni morálteóriája hivatott, hanem az emberiség moralitása, mely azonban konkrétan nem egy univerzális morálteóriából, de egy konkrét morálgyakorlatból áll. Ez azonban nem képes a morálgyakorlatot – azaz önmagát – s ennek erkölcsi szempontú amoralitását meghaladni; ez lehetetlenség, hisz ezt csak a morálelmélet viheti véghez, másrészt ha ez lehetséges is lenne – azaz ha a morálgyakorlat önmaga állandó meghaladásából amoralitását is megszüntethetné –, akkor sem jutna messzire, hisz ez a folyamat új morálgyakorlat életbe ültetését jelentené, mely a maga rendjén önnön amoralitását szükségszerűen kitermelné. Hisz a Morálnak éppen a gyakorlata szüli eme gyakorlat amoralitását; a morálempíria amoralitása a morálgyakorlatban mindennemű morálteória cáfolatát nyújtja. Innen adódik a morálteória állandó megújulása s morálgyakorlathoz fűződő szervesen kapcsolata, valamint alapvető jelentősége a Morálon belül. A Morál – szubsztanciáján kívül – valójában pusztán a morálteóriában egzisztál, a morálgyakorlatban csupán illuzórikus és konvertált formájában – a morálempíriában – van jelen. A tiszta Morál szempontjából – márpedig az igazi Morál csakis

tiszta Morál lehet – a Morál dialektikusan van jelen: azaz létezik is (a morálteóriában), meg nem is (a morálgyakorlatban); a morálgyakorlatban a Morál tehát a maga élettelen és pusztán formális – vagyis semmine-mű szubsztanciát nem tartalmazó – funkciójában jelentkezik, anélkül hogy képes lenne teremtésre vagy szubsztancializálódásra.

Brecht Galileijében az Én-tudat kultikus fejlődése természetesen nem zárja ki egy bizonyos moralitás döntő szerepét. Ez azonban nem a tiszta Morál, de ennek konvertált formája – a morálgyakorlat – talaján állva jelentős. (Ugyanez a helyzet a tudomány teleologikumából adódó moralitással.)

Németh László Galileijének morálteremtése szükségszerű: a pusztá morálgyakorlat szintjéről – s ennek amoralitásából – hogyan indulhatna Galilei harcba egy morális világrend megteremtéséért, ha nem konstruálna Morált és morálteóriát?

Ez a morálteoretikus pedig hős.¹¹³ S bár Németh László némi módosítást iktat közbe („Galilei Torricellivel beszélve meggyőződik, hogy a tudomány fejlődése nincs az ő agya fönmaradásához kötve, azaz hiába áldozta föl becsületét. A darab így drámaibb, görögösebb lett; az általános erkölcs érvénye a kivételes nagy-emberi erkölcs fölött helyreállítatott”¹¹⁴), az Igazságnak az új moralitás célpontjába való állítása érvényes marad Galilei mint hős alakjára vonatkozóan. Az új moralitás célja az általános emberi Morállá való kibővülés, melyben a gyakorlat *nem* válik el az elmélettől, a Morál a morálgyakorlattól, az Idő a Moráltól, hanem mindezek szintézise teremtő létezésben összpontosul.

Ez a Moralitás, ha nem is Empíria, de az Idő Reménye.

Hisz – Grimaldi szavait idézve – „időben létezni annyi, mint vágyni. Vágyni pedig mindig a lehetetlent megcélözva vágyik az ember. Ennek okán nem végződik sohasem az idő. Sem a vágy. Sem a munka. Sem a remény.”¹¹⁵

IV. FEJEZET
Theatrum mundi

A *színház* mint a folyamatban nézett világ dinamizmusának képlete és játéka a *tettbe* és *testbe* transzcendentált emberre alapszik.

Az objektiválás anyaga az *adott* világ: a realitásba hajlott létezés mint végtelen és pusztán önnön adottságában korlátolt univerzum.

Az adottság művészetekbe való beépülése kettős antropomorfizáció eredménye.

A fogalmi valóság egyrészt már magán viseli az antropomorfizáció jeleit, tekintve hogy a valóság – a maga fogalmi formájában – a tudat antropomorf szűrőjében kikristályosodó absztrakció terméke. A művészetben létrejövő objektiválás antropomorf – s itt az alakzatokat nem a szó szoros értelmében kell tárgyalni –; a dezantropomorfítás alapja – ha éppen negáció tárgyaként is – az antropomorfítás. Az „emberalakúság” egy kontemplált tárgy fogalmiságában is ugyanolyan erős, mint az olyan szemléletben, melynek az ember a kizárólagos tárgya; a bárminemű kontempláció már az antropomorfítást is magában hordozza. A filozófia mintegy a szubjektumban tárolja önnön gnoszeológiáját – ha nem is diszciplínaként, de a gnoszeologikum meghatározottságai által körvonalazott fogalmiságként –; a művészet az antropomorfításban jeleníti meg önnön ontologikumát. Az esztétika a megjelenítés formateoretikus és konkretizáló törvényszerűségeit igyekszik megragadni, különös tekintettel a művészet szubsztancialitására, mely a filozófia által tartalmazott gnoszeologikum fogalmiságának reális, létező és szubjektív konkrétuma. A gnoszeologikum fogalmiságának szükségszerűen *van* konkrétuma, s ez a filozófia szubsztancialitásában meg is található; különben nem beszélhetnénk gnoszeologikumról s a maga rendjén ebből adódó fogalmiságról.

A művészetben jelenlevő fogalmi valóság a filozófiai gnoszeologikum szubjektív meghatározottsága folytán is konkrétum; ennek a konkrétumnak művészetben tör-

ténő megjelenítései szükségszerűen az antropomorfizáció törvényei szerint mennek végbe. A folyamat eredménye a művészi objektiválás; itt a művészi megismerés tárgyainak szemléletén túlmenően – mely szemlélet az antropomorfítás egyik létezésformája – a tárgyak dezantropomorfítására – s ezen keresztül objektivitásukra – is történik fogalmi és konkrét utalás egyaránt; a tárgyak dezantropomorf objektivitására, ontologikumára és gnoszeologikumára azonban pusztán a tárgyak maguk – és semmiképpen sem ezek szemlélete – mutathatnak rá.

Ha azt tételeznők: a tárgyak ontologikumára éppen a szubjektív tárgyszemléletből adódó gnoszeologikum utal, ebből a föltevésből arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy a viszony fordítva is fönnáll; eszerint a szubjektum objektíve tárgyként egzisztál, s ha ez így van, úgy a tárgyak szubjektummal – s ebből következőleg az általunk ismert szubjektumtól eltérő sajátosságokat hordozó szubjektummal – rendelkeznek. A föltevésből egyenesen adódik egy objektív (tárgyi) és egy szubjektív (emberi) gnoszeologikum megléte, melynek elméleti lehetőségét – az objektivitás fogalmának a megtartásával – semmiképpen sem zárhatjuk ki. Ha tehát a filozófiában egy gnoszeologikus – azaz szubjektumban tükröződő és szubjektum által véghezvitt –, a művészetben egy antropomorfikus – vagyis a filozófiai gnoszeologikumra támaszkodó – *megismerés* létezését elfogadjuk – mely megismerés részben az objektumtól *függő* és ezt (a szubjektum által és a szubjektumban) leképező megismerés –, annyival inkább el kell fogadnunk egy olyan megismerés létezését is, mely az előbbi függő és relatív megismeréstől *független* realitással bír; ez pedig *tárgyi* és *objektív* megismerés. Ha a tárgy objektíve létezik, úgy valóban objektív, tőlünk független megismerésre is képes kell hogy legyen; a szubjektum a legteljesebb mértékben az objektummal kell hogy azonosuljon, az objektum maga pedig a tárgy, ennek szubjektuma pedig maga az objektum (legalábbis az, amit mi tárgynak nevezünk). Ez távol áll a fichtei Éntől – Fichte ugyancsak szub-

jektum és objektum azonosulását tételezte¹¹⁶ –, hisz esetünkben korántsem az abszolút Énről, de az abszolút Tárgyról esett szó. (Ellenvetésül természetesen az szolgálna, hogy az abszolút Tárgyról éppen az abszolút Én révén szerzünk tudomást; az abszolút Tárgyat azonban nem az abszolút én, hanem éppen – és egyedül – önmaga – az abszolút Tárgy – ismerheti meg.)

Hogy a fönti eszmefuttatások nem fulladnak agnoszticizmusba, bizonyítja az a tény is, hogy a szubjektumot kizáró abszolút Tárgy valósága csupán magánvalóságában létezik, s csupán itt objektív; a szubjektum által tükrözött valóságot igenis megismerhetjük a szubjektumban, s mivel a szubjektum magánvalóságában – s ezen túlmenően is – végtelen, megismerésünk is hasonlatos módon végtelen. (Kétségtelen, olyan ontologikumot, melyből a szubjektum gnoszeologikuma ezen ontologikum abszolút objektivitása okán ki van zárva, nem ismerhetünk meg; mindazonáltal ez az ontologikum létezik magánvalóságában, ám *nem számunkra* – tehát voltaképpen *nem létezik* –, s következésképpen számunkra érdektelen, abban az értelemben, hogy általunk való megismerésére csak egy természetétől idegen formában, számára merőben hamisan – szubjektíven – törekedhetünk.)

Ennek ellenére az abszolút Tárgy által – s korántsem önnönmaga következtében – szubjektumunk – s ennek képei – nem nélkülözik az objektívitás bizonyos ismérveit (így például a szubjektum objektív létezésű s az általa produkált képek szintűgy), valamint az aszimptotikus megismerés objektívitás felé törő tendenciáit.

Az adottság művészetbe való beépülésekor fölmerülő kettős antropomorfizáció egyik pillére tehát a filozófiai gnoszeologikum; másik pillére a tulajdonképpeni, művészeti antropomorfizáció, melynek tárgya éppen a filozófiai gnoszeologikum nyújtotta fogalmi valóság. Ennek a fogalmi valóságnak átstrukturálását és antropomorfizálását végzi el a művészet.

Ugyanerre világít rá Hartmann, anélkül azonban, hogy a filozófiai gnoszologikum genezisére vagy mi-benlétére rámutatna.

„[...] a megjelenési viszonyban – írja – az előbb álló réteg formálása mindig feltétele a mögötte álló réteg megjelenésének; ezzel szemben a műalkotás felépítésviszonyában és az alkotó művész munkájában fordítva, a hátsóbb réteg formálása határozza meg az előtte álló réteg formálását. Mert az előbb álló réteget azért formáljuk éppen így, hogy megjelenítse a mögötte álló réteget. Tehát a formálást a mélyebb belső rétegek határozzák meg. Ezek azok, amelyek miatt a külső rétegek jelen vannak. S ebben az értelemben végső fokon már az érzéki előtér formálását is az utolsó határréteg határozza meg.”¹¹⁷

A művészet szubsztanciája tehát a megjelenítésben és az antropomorfizációban nyilvánvaló módon jelentkezik. Ez a szubsztancia (önnön végtelensége dacára) a megjelenítés végső formájában nyilvánul meg; ezért következtethetünk a forma végességéből a szubsztancia végtelenségére. Ez a következtetés merőben dinamikus és merőben végtelen, egyrészt a szubsztancia végtelensége, másrészt az adottság dinamizmusa folytán, hisz semmiképpen sem képzelhetünk el véges szubsztanciát vagy statikus adottságot.¹¹⁸

„Az objektiváció [...] lényegileg egy tartós, reális képződmény megalkotásában áll – írja Hartmann –, amelyben megjelenhet szellemi tartalom. [...] Az objektiváció törvénye kettős. Először is ezt jelenti: szellemi tartalom csak úgy maradhat fenn, ha reális érzéki matériába van rögzítve, azaz annak különös megformálása által hozzá van láncolva, s így ez az anyag hordozza. S másodszer ezt jelenti: a megformált materia hordozta szellemi tartalomnak állandóan szüksége van az élő, mind a személyes, mind az objektív szellem ellenszolgálatára; mert szüksége van szemlélő tudatra – így is mondhatjuk: megértő vagy újrafölismerő tudatra, amelynek, a reális képződmény közvetítésével, megjelenhet.”¹¹⁹

Az adott világ dinamizmusának egyik, szakdiszciplí-

nába antropomorfizált formája az etika. Minden kétséget kizáróan az etika nem esik egybe a valóságképpel – azaz a filozófiai gnoszeologikum szférájába tartozó fogalmi valóság konkrétumával –, bár az is egyértelműen világos, hogy az etikát létrehozó Morál önnön szemléletiségében – tárgyát természetesen morálissá átstrukturálva – szorosan kapcsolódik a gnoszeológiai-filozófiai valóságképhez. (A művészi kép nem annyira a Morál tárgyát, mint inkább az etikában leképezett Morált magát jeleníti meg.)

Míg a valóságkép az adott világ önállósult lenyomataként a filozófiai gnoszeologikumban állandósul, az etika – a világ adottságát távolról sem firtatva – az adott világ dinamizmusára sarkít, ezt antropomorfizálja, képezi le, és jeleníti meg. Az etika lényegében itt esik egybe a művészi képpel, mely ennek a leképezésnek hathatós és adekvát eszköze lehet. Amennyire kapcsolódik a művészet a valóságképhez, ugyanolyan mértékben fűződik a művészi képhez az etika; az ontologikum előbb gnoszeológiai, majd esztétikai (művészi) megjelenítése tehát morális megjelenítéshez vezet; ennek a megjelenítésnek törvényszerűségét tekintve az esztétikához közelítő, ám valójában a Morálból vétetett és morálmeghatározottságú megnyilvánulása éppen az etika. Az etika megpróbálja empirizálni a Morált; ezért nincs igaza Kantnak, midőn a Morál alapjává a törvényt teszi, hisz a törvény – a categoricus imperativus – nem a föltétlen és tiszta Morálba, de ennek föltételes vetületébe – az etikába – s ennek konkrétumába – a morálgyakorlatba – tartozik bele.

Hogy kapcsolódik mindez a színházhoz?

A művészetben az etika lélektani értelmezéssel gazdagodik. A morális probléma lelkiismereti kérdéssé válik; az, etikában leképezett Morál a lélektanba leképezett etika kérdésföltevésében jelentkezik – itt már a Morál transzcendálásával állunk szemben –; etika és lelkiismeret konfrontációjának eredményeképpen megjelenik a Hős, kiben az etikában leképezett Morál a lelkiismerettel azonosul.

Elméletileg nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy etika és lelkiismeret konfrontációja a Hősben ezek teljes szétválásához vezet. Ám egyfelől a morálgyakorlat meghaladhatatlan empíriái, másfelől a Morál föltétlensége ennek gyakorlati megvalósítását lehetetlenné teszik.

Ugyanakkor a Hős nem tettei, de etikája folytán lesz azzá, ami; ez az etika – mely a Hősé – annak a kívülről rávitt, általános etikának az egyéni változata, mely eredetileg a Morált képezi le önmagában. Míg az általános etika alapvetésében is külsőlegesség – s a törvény is csak ennek külsőlegességében konkretizálódhat –, addig a Hős etikája – az általános etika lelkiismerettel való azonosulása folytán – bensőlegesség, melyben nem a törvény, de a törvény mint lehetőség létezik.

A Hős a Színház „membránja”. A dinamizmus a morálonológiában megteremti az etikát – valójában a Morál hozza eredetileg létre az ontológiában az etikát, ám a Morál kategóriáinak ontologizálása folytán egy ontológiai dinamizmus morálonológiai következményeiről is méltán beszélhetünk –, az etika pedig a Hős bensőleges etikája, valamint az általános etika ehhez való viszonyulásának kibontásából a színház morálonológiai (s részben esztétikai) ismérveit is rögzíti. Az ontológiai dinamizmus morális transzcendálása következtében – melyet elsősorban a Hősben megnyilatkozó etikum láttat – a színház szükségszerűen *etikai műfaj* lesz, s ezt a műfajok dinamikája és polarizáltsága beszédesen szemlélteti: a molière-i haute comédie-t a racine-i mély-tragédia egészíti ki, e kettő szintézisét – a klasszikus drámát – pedig az abszurd dráma.

Ugyanezen fejtegetéseket erősíti meg mítosz és etika összefüggése. Hisz míg a mítosz a tettben megnyilatkozó ontológiai dinamizmus vetületeként megteremti az univerzális embert, addig az etika egyazon ontológiai dinamizmus morális vetületeként az egyéni ember – az egyén – megformálásában vesz részt. Mind a Mítikus Tudat, mind pedig a Morális Tudat – melyből

egyrészt a mítosz, másrészt az etika származik – ugyanazon ontológiai dinamizmus tudatosulásának következményei; de míg az előbbire a mitikus empíriák elfogadása jellemző, addig az utóbbira a morálempíriák teljes tagadása; míg a Mitikus Tudatból származó mítoszra mindez – vagyis a mitikus empíriák befogadása – áll, addig a Morális Tudatból származó etikára mindez csak föltételeességében igaz, ti. az etika önmagában megtagadhatja az empíriát, meghaladni azonban csak áttételesen – a Morálban – képes.

Etika és mítosz fenn föltárt összefüggéseiből adódik az a következtetés, hogy a színház – morális meghatározottsága mellett – mitikus műfaj; benne a tett képezi azt a konkrétumot, mely az ontológiai dinamizmust – ugyanúgy, mint az etika a morálonológiai dinamizmust – megjeleníti. A Hóst tette csak határolja; etikája az, ami kiteljesíti; a tett kívülről, a sajátos-egyéni etika belülről határozza őt meg (innen következhet az, hogy a tett az általános etika külsőlegességével konvergál); a Hős ezenképpen két szempont premisszáiból vizsgálható; az egyiknek – a mitikusnak – kifejeződése a *tett-ember*; a másiknak – az etikainak – a kifejeződése a *cselekvés-ember*. A cselekvésben – mely az elsősorban etikai szempontból determinált ember sajátja – a törvény pusztán lehetőségszerűen – és nem valós létezésben, miként a tettben – van jelen; a cselekvés mint a tett prae-jét képező etikai determináltság meghatározza ugyan a tettet, anélkül azonban, hogy a tett ötöle való függetlenedésének a lehetőségét valamiképpen is korlátozná. A cselekvés-ember az egyéni etika általános etikával való összefüggéseiben létezik (cselekszik); a tett-ember már az etika részleges ignorálásával és az etikával csupán külsőlegességében – azaz általánosságában – találkozó attitűd szellemében cselekszik.

A Hős önmagában – akár a tett-ember, akár a cselekvés-ember oldaláról nézzük – még nem Színház; a történés szükségszerűen valamilyen közegben folyik; ez a közeg a *Szín*. A Hős és a Szín lényegében Idő és Tér dialektikája gyanánt jelentkezik; a Hős időbeliség-

ben, a Szín térbeliségben egzisztál; a Hősben Idő és Etika, a Színben Tér és Tett szembesül,

Esetünkben a Hős – Galilei – mindkét oldalról való megvilágításával számolhatunk. Brecht Galileiben a tett-embert domborítja ki, s bár a tett-embert teljes mértékben meg kell hogy határozza a cselekvés-ember, itt tulajdonképpen más történik: a tett-ember elválik a cselekvés-embertől – pontosabban a keresztény etika meghatározta cselekvés-embertől –, s egyfajta „tett-beni” etikát próbál kikovácsolni magának a racionalizmus szellemében. Brecht racionalista-egoista Galileije számára a morálteória nem a morálgyakorlat meghaladásából, hanem ennek szentesítéséből áll; a morálteória csupán ideologizálja a morálgyakorlatot ebben az akcepcióban, s még a morálgyakorlat teoretizálásáig sem jut el.

Németh Lászlónál viszont a cselekvés-ember az, aki a tett-ember egész mivoltát meghatározza; a cselekvés-ember itt a maga „helyreállított” (Németh) arányai-ban jelentkezik.

A cselekvés-ember Németh László Galileijében a Hősben kialakult egyéni etika követelményeivel tökéletes összhangban áll, sőt – ezen túlmutatóan – eme egyéni etika általános etikával való összekapcsolódását is tartalmazza. A tett-ember mitikus amorálisága itt teljesen eltűnik; a Németh László-i tett-ember az etikai meghatározottságú cselekvés-ember függvénye. A tett-ember itt a cselekvés-emberből származik, nincs különálló vagy autonóm genezise; a tett-ember a cselekvés-ember konkretizálása s objektiválása egyszerre; ez a folyamat (a konkretizálás/objektiválás) azonban nem morális, de ontológiai síkon történik. Ekképp a Morál integritása érintetlen. Galilei a darab végén, még becsületének ontológiai elvesztése után sem marad becsületének morális létezése nélkül; a morális létezés kárpótolja az ontológiai létezést ennek meghasonlásaival szemben; a morális létezés – az általános, a tiszta – minden partikuláris és egyéni morális létezést az ontológiai létezés kategóriájába utal. Galilei minden egyéni kudarca ellenére nem legyőzöttként távozik a színről,

illetve nem valami tőle idegen által legyőzöttként, hisz voltaképpen az diadalmaskodik a maga elvont és általános totalitásában, amelyért Galilei az egyéni és általános etika távlatában – s ennek totalitárius illúzióiban – maga is küzdött.

Brecht – Bécsy Tamás szavaival élve – „nem akar kiindulni valamiből”, hanem „meg akar érkezni valahová”.¹²⁰

S amibe Brecht Galileijének amorális-„morális” Énkultusza – akár a néző moralitásán, akár a brechti V-effektusok révén – beletorkollik, az semmiben sem különbözik attól a moralitástól, mely Németh Galileijében megfogalmazódik, s mely a tett-ember cselekvés-emberben való föloldódását igényli, attól a moralitástól, melynek alapja a bennünk levő (Tiszta) Morál, attól, mely így kiált föl: „Ha idáig napfényem volt az igazság, most a szememre szakadó homályban a lélegzetem lesz... Hisz a becsületemet adtam érte... Az üdvösségemet, ha úgy akarja!”¹²¹