

TÁBOR BÉLA

Anselmus istenbizonyítéka és Nietzsche istenkísértése

A most búcsúzó második évezred hajnalát és alkonyát egy-egy istenbizonyíték jelzi. Az előbbit Canterbury Anselmusé, akinek érvelését – a benne elrejtett kérdésbe sűrítve – így foglalhatjuk össze: ha Isten létezése elgondolható, hogyan bírhatná ki az értelem, hogy ez az elgondolható Isten ne létezzen valóságosan is, nemcsak mint gondolható? Az utóbbit Nietzscheé, aki azt kérdezte: ha volna Isten, hogyan bírhatnám ki, hogy nem én vagyok az? Nem bírta ki: így lett a kérdése istenbizonyítékká.

Nietzsche istentagadásnak szánta kérdését. Gondolatmenetünk ezt az ateizmus-bizonyítékot úgy fordította az ellentétébe, hogy meghosszabbította egy láncszemmel: Friedrich Nietzsche személyes sorsával. Nietzsche szenvedélyes kérdése gondolatmenetünk szerint csak a szillogizmus premisszáját tartalmazza, a végkövetkeztést Friedrich Nietzsche tragikus összeroppanása mondta ki – és mindaz, ami ebbe torkollott. Gondolatnak és személyes sorsnak ez az intim egybekapcsolása talán sebezhető kiindulópont; de éppen ez teheti termékennyé. A sebezhetőség az elevenen áramló érzékenység velejárója, s Plutarkhosz méltán hozta összefüggésbe az erósz princípiumával. A vaspáncélba öltözött szív sebezhetetlen, de szerethetetlen is, és így meddőségre kárhoztatott. Erről nem feledkezhettünk meg, mikor olyan kérdéskörbe lépünk, ahol egyre többen engednek a kísértésnek, hogy tudással vértessék fel magukat – a megismerés ellen.

Célszerűtlen és önellentmondó próbálkozás volna védőgátat emelni a félreértések ellen, amelyekre ez a fogalmazás alkalmat szolgáltathat. Az ilyen félreértések eloszlátására – vagy inkább feloldására – csak vizsgálódásunk egésze lehet hivatott. E pillanatban csupán az a feladatunk, hogy megvilágítsuk kiindulópontunkat.

Valóságos kiindulópontunk azonban nem az istenbizonyítékok kérdése, még kevésbé érvényességük vizsgálata, hanem az az *evidencia-váltás*, amely a harmadik évezred küszöbének szellemi helyzetét jellemzi. Ezért tekinthetünk el Anselmus és Nietzsche bizonyítékának ellentétes intenciójától is. Bizonyításukban nem a tudatosan vállalt logikai tartalom érdekel bennünket, hanem korszakjelző funkciójuk: az, ami bennük a harmadik évezred küszöbének szellemi vajúdása felé mutat.

Ha bevezetésünkben istenbizonyítékhoz kapcsolódunk, ezt azért tehetjük, mert az istenbizonyítékoknak, éppúgy, mint az álomnak – és minden olyan szellemi megnyilvánulásnak, amelyet sokszor *tudatosnak* nevezett, valójában azonban csak *periférikus* azonosulási szintünknel mélyebbről fakadó formáló erő hoz létre –, nemcsak manifeszt, hanem latens tartalmuk is van, és ez a rejtett tartalom Anselmus bizonyítéka esetében nem kevésbé, mint Nietzscheében éppen az új ezredfordulóra jellemző evidencia-váltás érlelődése.

Ez az evidencia-váltást érlelő rejtett tartalom az istenbizonyítékoknak két olyan sajátosságában gyökeredzik, amely megkülönbözteti őket minden más bizonyítéktól. Az egyik az, hogy sohasem azt nyújtják, amire vállalkoznak: talán többet, talán kevesebbet, de mindenesetre mást. A másik az, hogy csak akkor van bizonyító erejük, ha a bizonyítás fölösleges – ami azonban mégsem teszi őket fölöslegessé, mert a bizonyítás az istenbizonyítéknak csak egyik funkciója. Másik funkciója éppen abban a „másban” rejlik, amit vállalt célja helyett nyújt.

Hogy az istenbizonyíték kevesebbet is nyújthat, mint amire vállalkozik, nem kíván bővebb magyarázatot. Egy vállalkozás még nem azonos a vállalkozás sikerével, s nem ritka eset, hogy hegyek vajúdnak és neveltséges kis egér születik. Nyújthat azonban többet is: mert abból, hogy – Anselmus szavaival élve – Isten a legnagyobb elgondolható, még nem következik, hogy létezésének *bizonyítása* a legtöbb, amit az emberi szellem nyújthat. Az ilyen állítás még külön bizonyításra szorulna – ha egyáltalában elhangzott volna. De nem hangzott el. Éppoly kevésbé hangzott el, mint Anselmus részéről a *kérdés*, amelyet bevezető sorainkban neki tulajdonítottunk, és Friedrich Nietzsche részéről a *válasz*, amellyel mint végkövetkeztéssel kiegészítettük premisszaként felfogott kérdését. Anselmus *Proslogionjában*¹ nem kérdezte, mit bír ki az értelem és mit nem; csupán annyit mondott, hogy Isten a legnagyobb elgondolható, és aki a legnagyobb elgondolhatót nem valóságosan létezőnek gondolja el, már nem a legnagyobb elgondolhatót gondolta el. A mi átfogalmazásunk az összehasonlítás célját szolgálja: közös nevezőre kívánja hozni Anselmusnak, a hívőnek istenbizonyítékát Nietzscheének, a tagadónak – az istenkísértésével. Igen, mondhatjuk így is: mert Nietzsche, aki oly közel férközött a görög tragédia gyökereihez, nagyon is jól tudta, mi a hübrisz. (Az istenbizonyíték és istenkísértés egyébként közeli rokonok, rejtett közös nevezőjük van.) De Nietz-

¹ Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion*, 1–4. fejezet, in Uő: *Monologion – Proslogion*, ford. Dér Katalin, Religio Könyvek, Budapest, 1991, 141–148.

sche nem istenkísértésnek, hanem ateizmus-bizonyítéknak szánta kérdését. Nem azt állította, hogy ha ő, Friedrich Nietzsche nem bírja ki – vagy pontosabban, ha én, Friedrich Nietzsche nem bírom ki – Isten létezését, akkor létezik Isten, ellenkező esetben viszont nem létezik, nem is szólította fel Istent kihívóan arra, hogy ha létezik, bizonyítsa be létezését azzal, hogy őt, Friedrich Nietzschét összeropantja. Magától értetődőnek tekintette, hogy Isten nincs, és így létezése nem fenyegeti Friedrich Nietzsche létét. Anselmus is, Nietzsche is abból indult ki, ami számára evidens.

Az evidencia a megismerés bontatlansága: hézagmentes viszony a megismerő és tudása között. Az a tudás evidens, amelyet nem választ el semmiféle távolság a megismerőtől. A távolság, amelyről itt szó van, nem azonos a megismerő alany és a megismerendő tárgy közötti szakadékkal. Ez a szakadék már a megismerésen belül húzódik, s bár az evidencia ezt is láthatatlanná teszi, magában az evidenciában az alany-tárgy viszonyt is magába rejtő és tudássá szilárdult megismerés *egészével* kerül a megismerő bontatlan, hézagmentes kapcsolatba. Az ilyen tudás „biztos” tudás: „nem fér hozzá kétség”. Az evidencia lényegét talán akkor közelítjük meg legjobban, ha ezt a kifejezést szó szerint értjük. Ha csak résnyi távolság is van a megismerő és tudása között, a tudáshoz már „hozzáférhet” a kétség. Minden távolság, amely a megismerőt elválasztja tudásától, a tudás „magától értetődőségét” aláásó kérdések tere.

Anselmus és Nietzsche a számukra evidenst akarták mások számára is evidenssé tenni. Úgy mondtuk: bizonyítani. A bizonyítás evidencia-átvitel, vagy pontosabban: az evidencia-átvitel egyik formája. Az ilyen evidencia-átvitel tudást alapoz meg és egyben közösséget alakít. Ez a közösség evidencia-közösség. Tudás és evidencia-közösség egymást meghatározó mozzanatai ugyanannak a relációnak: minden tudás csak egy meghatározott evidencia-közösségen belül jelent tudást.

Anselmus egy hívő korban vállalkozott Isten létezésének bizonyítására. Mikor Friedrich Nietzsche kérdése elhangzott, ez a kor már a múlté volt: Nietzsche egy ateizmusra hajló korban tette fel ateizmus-bizonyítéknak szánt kérdését. A két kor között megváltozott az evidencia-közösség. Ami Anselmus korában evidens volt, Nietzsche korában már nem volt az. Valahol rés támadt az evidencia-közösségen, a közösség és a közösséget konstituáló tudás közt, és ez a rés – az evidenciát aláásó kérdések tere – egyre tágult. Ennek a résnek a keletkezését kíséreljük meg visszakövetni Anselmus istenbizonyítékáig. Nem azt állítjuk, hogy a részt Anselmus istenbizonyítékának elemzése jól megvilágíthatja az evidencia-közösség fokozatos fellazulásának genézisét, és Nietzsche ellentétes intenciójú bizonyítékának elemzésével együtt fényt vethet az új ezredforduló evidenciaváltására is. [...]

Azt mondtuk, hogy az istenbizonyíték mást nyújt, mint amire vállalkozik: bizonyítani akarja azt, ami evidens: „evidensebbé” akarja tenni (ami már önellentmondás); ahelyett, hogy felmutatná Isten létezésének (amit evidensnek tart) az evidenciáját, aláássa ezt az evidenciát, mert hiszen valami „evidensebbre” akarja visszavezetni. Tehát azt mutatja ki, hogy nem ez az evidencia forrása, nem ez az alapevidencia, hanem az, amivel bizonyít.

Azt is mondtuk, hogy az istenbizonyítékoknak csak akkor van bizonyító erejük, ha fölöslegesek. Mint *bizonyítékok* fölöslegesek, mert az evidencia-átvitelre az illető közösségen belül nincs szükség, ez az evidencia eleve (a múltból táplálkozva) megvan a hitben. Most azonban – éppen az istenbizonyíték révén – valami új elem járult ehhez az evidenciához: *bizonyított* evidencia lett belőle. Hogy ami „biztos”, „még biztosabb” lesz: *contradictio in adjecto*. De ez az ellentmondás új dimenzióval bővíti az evidenciát. *Túlcsorduló biztonság* lett belőle, ez pedig az eredeti evidencia lassú átalakulását készíti elő. És éppen itt rejlik az összefüggés az istenbizonyíték másik jellegzetességével, azzal a sajátosságával, hogy mást nyújt, mint amire vállalkozik. Bármily paradoxul hangzik is, ez a „más” éppen a túlcsorduló biztonságon keresztül a *kétkedés* mozzanatát kristályosítja ki: mert a kétkedés feltétele valami túlcsorduló biztonság, többek között a tekintetben, hogy miben lehet, miben kell és miben *érdemes* kétkedni. Első fázisában a kétkedés az önmagában túlcsordulóan biztos hit fényűzése: a hit megengedheti magának a kétkedést, mert olyan tágas a tere, hogy a kétkedés is elfér benne; próbára teheti erejét, mert elbírja ezt a teherpróbát. (Példa rá Jób könyve is!) Annyira élő ez a hit, hogy a válaszok mellett kérdéseket is megengedhet magának: fellazíthatja a válaszokat, anélkül, hogy maga a hit alapjaiban fellazulna. (Példa rá az egész középkori filozófia hívő öntudata.) A bizonyítás azonban a logosz mozdulata; előbb-utóbb felbontja az eredeti mitikus hitet, hogy új formájának egyengetse az utat. A kétkedés *rejtve* megvolt az eredeti hitben is; ez volt az ellenálló pólus, amely a maga latenciájában kiprovokálta a hit minden mást elhallgattató, túlzengő hangsúlyát. Az elfojtott túlkompensálásának ezt a mechanizmusát a modern lélektan is ismeri, bár csak a psziché korlátai közé zárva tárta fel. Az istenbizonyíték latenciájából előhozta, manifesztté tette ezt a kétkedést. Éppen az, hogy az istenbizonyítékoknak bizonyító erejük van, ha fölöslegesek – éppen ez a *felesleg*-voltage szabadítja ki a hitből a kétkedést, a mítoszról a logoszt. Mert a bizonyítás már azt jelenti, hogy van egy autonóm instancia – az értelem, a gondolkodás –, amely előtt igazolja magát a hit; és ezt az instanciát – az autonóm értelmet – szabadítja ki, szabadítja el lehorgonyozottságából az istenbizonyíték. Anselmustól nincs megállás a *sola fides* és *sola ratio* (cogitatio) kettősségéig: Lutherig és Descartes-ig.

A töretlen, sűrű mitikus fázisban nem azért van Isten, mert a legnagyobb elgondolható, hanem azért a legnagyobb elgondolható, mert Isten. A kétely mint tápláló ellenálló pólus itt a művészetben jelentkezik: az észrevétlen individuális módosításokban. Kétely és

egyéniség elválaszthatatlanok egymástól, éppúgy, mint biztonság (evidencia) és személyiség (illetve közösség!) is.²

A kétely az egyéniségek közötti hiátusból fakad. A kétely: a biztonság felejtése. A felejtés az individuumok konstituens mozzanata, testképző, formaképző.

A határrá lett kezdet a forma.³ A határ magában foglalja a biztonságot, a kételyt is (egyesülten!), a személyiséget is és a személyiségtől elszakadó egyéniséget is (az elszakadás és az újra-egyesülés egyetlen közös pillanatában): emlékezés és felejtés egybeesése, egyensúlya.⁴

A legnagyobb elgondolhatóról – vagy, ahogy Anselmus mondja: arról, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni – Anselmus csak annyit mond ki, hogy létezik. Szerinte ez a feltétele annak, hogy a legnagyobb elgondolható valóban a legnagyobb elgondolható lehessen. De vajon nincs-e még egy feltétele ennek? A legnagyobb elgondolhatónak a legevidensebb elgondolhatónak is kell lennie. Ez a további feltétel tehát az volna, hogy a legnagyobb elgondolható létezése az *én egyéni létezőm helyettesíthetlenségének szintjén* lehessen evidens számomra, az elgondoló számára. Ezt fejezi ki a személyiség-szimbólum.

A személyiség-gondolattal szemben támasztott *legmagasabb szintű igényt*, a benne jelentkező *legnagyobb reményt* talán így lehetne összefoglalni: a személyiség tartalma (funkciója) az istenhitnek és a halhatatlanságvágy teljesülésének egysége (azonosulása) az *én egyéni létem helyettesíthetlenségének* evidenciaszintjére leképezve.

*

2 Tábor Béla itt hivatkozik az 1943-as Magyar Zsidó Évkönyvben megjelent tanulmányára: „...maga a Biblia *megköveteli* azt az egzisztenciális kételyt, amely a hitet táplálja, élővé teszi, megóvjá az elizapadosástól.” Lásd Tábor Béla: *Személyiség és logosz*, Balassi, Budapest, 2003, 151.

3 „Mi a határ? Különbséget fenntartó ellenállás. Különbséget (teremtő és) fenntartó ellenállás minden olyan erővel szemben, amely ezt a különbséget megszüntetni, a határt elmosni (átlépni) törekszik. Persze nem szabad megfeledkezni arról, hogy a határ nemcsak elválaszt, hanem össze is köt. A forma a határrá vált kezdet. Ez a két mozzanat, a kezdet és a határ *együttesen* jelenti a formát. A szimbólum is forma, de olyan forma, amelyben a határ kezdet-transzparens.” (Idézet a mű egy másik fejezetéből).

4 Vö. „A személyiség: érzékenységgóc. [...] Az érzékenységekben nyílik meg előttünk a valóság. [...] Valóság csak a személyiség számára létezik. [...] Egészséges az az ember, akiben a személyiség működését nem gátolják falak és ráakódások. [...] Ahol a személyiség szabad, ott az egy szellem, a valóság törvénye súg az embernek. [...] Személyiség csak egyetlen egy van; de hordozója, útja, jele végtelen sok. [...] A személyiség az egy pontban feszülő teljes valóság, amely osztatlanul van meg mindenki benn, aki személy. [...] Az egyéniség a személyiség megnyilvánulása, jele.” (Tábor Béla: *Személyiség és logosz*, 20. skk.) „Az egyéniség a személyiség formája. [...] Minden egyén: személy. Ez azt jelenti, hogy a személyiségből többet-kevesebbet befogad az egyéniségébe. De szemben a személyiséggel (az abszolút személlyel), ebben a személyben az egyéniség túlsúlyban van.” A személyiség és egyéniség eredeti azonossága (Sz=E) itt felbomlott. (Uő: Megismerni: teret teremteni, in *Helikon*, 2010/1–2. Térpoétika, szerk. Szentpétery Márton és Tillmann József, 59.)

I. Mi volt Anselmus számára az az evidens, amit mások számára is evidenssé akart tenni?

- 1) hogy van Isten;
- 2) hogy ez az Isten a legnagyobb elgondolható;
- 3) hogy van olyan elgondolható, aminél nagyobb nem gondolható el;
- 4) hogy ami az értelmén kívül is létezik, nagyobb, mint ami csak az értelemben létezik;
- 5) *evidencia-átvitel*: hogy Isten létezik az értelemben (in intellectu) és az értelmén kívül (in re);
- 6) kimondatlanul: hogy ennek az Istennek a létezése bizonyítható (és bizonyítandó az insipiensnek).⁵

II. Mi volt Nietzsche számára az az evidens, amit mások számára is evidenssé akart tenni?

- 1) hogy nincs Isten;
- 2) hogy ha volna Isten, az olyan (szintű, méretű, erejű, igényű, öntudatú) ember, mint Nietzsche nem bírhatná ki, hogy ne ő legyen az;
- 3) de kibírja; (ez implikálja Istennek azt a meghatározását, hogy „a legnagyobb létező!”)
- 4) *evidencia-átvitel*: hogy nem létezik Isten: nincs olyan létező, amely nagyobb volna, mint az olyan ember, amilyen Nietzsche (olyan létező, amelynek létezését Nietzsche vagy a vele reprezentált ember nem bírja ki, ha nem azonos Nietzschével, illetve ezzel az emberrel);
- 5) kimondatlanul: hogy ez bizonyítható, vagy legalábbis olyan evidencia, amely átvihető másokra.

A két bizonyíték alapelemei:

Anselmusnál:

- 1) Isten létezése;
 - 2) az (Istent elgondoló) értelem;
 - 3) mit nem bír ki a 2) – vagyis az (Istent elgondoló) értelem?
- Ad 3): Amit nem bír ki: az ellentmondás törvényébe ütközik.

Nietzschénél:

- 1) Isten létezése;
 - 2) az (elsőség igényével fellépő) Én;
 - 3) mit nem bír ki a 2) – vagyis az (elsőség igényével fellépő) Én?
- Ad 3) Amit nem bír ki: összeroppanáshoz, örülethez vezet.
- Ad 3) mindkettőnél: amit nem bír ki (az értelem és az Én): az (értelem és az Én) megsemmisüléséhez vezet.

Az 1) és 3) Anselmusnál is, Nietzschénél is (formálisan) közös.

Anselmus szerint vagy Isten is létezik és az értelem is (= a növekvő értelem), vagy Isten sem és az értelem sem.

⁵ Az insipiens, azaz a balga vagy esztelen, aki a zsoltár szerint „azt mondja a szívében: nincs Isten”, döntő szerepet kap Anselmus bizonyításában. Tábor Béla egy másik fejezetben részletesen elemzi e szerepét, és azt, hogy Anselmusnak miért az „insipiens” szóra van szüksége, holott ez „erősen vitatható fordítása a zsoltárban szereplő héber szónak, a »nabal«-nak.”

Nietzsche szerint vagy Isten létezik, vagy Én (= a növekvő ember = „Übermensch”).

Anselmus azt mondja: az *értelem* nem bírhatja ki, hogy a „legnagyobb” ne nőjön túl rajta – de azt sem, hogy ezt az önmagán túlnövő „legnagyobbat” ne foglalja magában.

Nietzsche azt mondja: „én” nem bírhatom ki, hogy a „legnagyobb” túlnőjön rajtam.

Ha Anselmus szerint az *értelem* létfeltétele, hogy a „legnagyobbat” magában foglalja, de ez mégis túlnőjön rajta, úgy az *értelem* nála a *növekvő* értelmet – a „szárnyas értelmet” – jelenti, szemben a *statikus* értelemmel.

Anselmus kérdése tehát:

a) Hogyan bírhatná ki az *értelem*?

b) hogy a *legnagyobb elgondolható* (Isten) ne létezzon valóságosan is (nem csak az *értelem*ben)?

Nietzsche kérdése:

a) Hogyan bírhatnám ki *én*?

b) hogy ne *én* legyek az?

Az elsőben: Isten reláció az *értelem* és az *értelem*ben elgondolt között: létezés. A másodikban: az *én* relációja, érték-relációja önmagához. Evidencia-váltás: a közös *értelem*ről az *én*re. (Vö. Descartes.)

*

Az el nem hangzott kérdés és az el nem hangzott válasz – mint láttuk, ezt a nyomot követve juthatunk el a két istenbizonyíték latens tartalmáig. És ez a latens tartalom a „más”, amit nyújtanak, ahelyett, amire vállalkoznak.

Ebben a „másban” Anselmus arról beszél: *mit bír ki az értelem* – vagyis hol ütközik feloldhatatlan ellentmondásba. Nietzsche arról, *mit bír ki ő, Friedrich Nietzsche* – de nem, nem így mondja, hanem úgy: „mit bírok ki én” (ha ti, Friedrich Nietzsche vagyok).

Ez a „más” Anselmusnál vallomás a bizonyítás mindenhatóságáról; Nietzsche-nél a legénebb *én* – saját, Friedrich Nietzsche-nek nevezett *énem* – mindenhatósági igényéről.

Anselmus a *Proslogion*ban nem kérdezte, mit bír ki az *értelem* és mit nem. Nietzsche nem válaszolta saját kérdésére azt, hogy „sehogy sem bírnám ki”. Ellenben mindketten vallomást tesznek arról, hogy Istenen kívül, vagy Isten mellett, vagy Isten helyett, melyek a legmagasabb értékek számukra. Nietzsche vallomást tesz arról, hogy milyen értéket tulajdonít *énjének* – vagy általában annak az *énnek*, amely öntudatának Friedrich Nietzsche-i fokán áll, tehát Nietzsche önértékelése szerint: a legmagasabb fokon. Hogy mit bír ki az ilyen *én* és mit nem, vagyis mi az, ami szétrombolja.

És mindketten arról, mit jelent számukra ez a szó: Isten. Minden istenbizonyíték implicit istendefiníció.

Nemcsak Anselmus érvelése, hanem Nietzsche kérdése mögött is az a meggyőződés rejlik, hogy Isten létezése – vagy nem-létezése – bizonyítandó (és amelyik a két lehetőség közül igaz: bizonyítható).

Az el nem hangzott kérdések, válaszok és állítások alkotják tehát a „más” tartalmát.

Anselmusnál azt, „hogya a bizonyítás a legtöbb”. És hogy az a döntő, mit bír ki és mit nem bír ki az értelem. A döntő: az ellentmondás-mentesség, az ellentmondás törvénye. Az létezik, ami az értelem számára ellentmondás-mentes. De: in intellectu *et in re!*⁶

Az „in re” az evidenciát tartalmazza. Ami ugyanis csak az intellektusban van meg, azt az intellektus (az értelmező gondolkodás) kétségbe is vonhatja; annak, hogy az igazság *biztosan* igazság, kétségbevonhatatlanul igazság, az intellektuson kívül van a fedezete. (Ez persze felfogható az intellektus, az értelem, az értelmező gondolkodás meghatározásának is!) Ez volna Anselmus álláspontja (illetve: ezt jelentette számára az intellektus). Ez a fedezet, az „in re” evidenciája ez esetben a mítosz valósága: a szimbólum. De *közvetve* a fedezet mégis az intellektuson belül van: mert az intellektus kénytelen belátni, hogy a legnagyobb elgondolható csak akkor a legnagyobb elgondolható, ha benne (az intellektusban) is van és rajta kívül is, a logoszban is és a mítoszban is. A mítosz leválaszthatatlan a logoszról. Amint leválasztják róla, a logosz összeomlik: „az értelem nem bírja ki”, hogy leválasszák róla.

Nietzsche számára ezzel szemben az evidens, hogy az „übermenschli” igénnyel fellépő egyén, a minden értéket átértékelő egyén és „emberfajta” értéke a legnagyobb érték: az értékrendet meghatározó ember értéke.

Anselmus szerint az értékrendet meghatározó (ember) meghatározója: logosznak és mítosznak az egyetlen adekvát szimbólumban lehorgonyozott egysége. Az egyetlen adekvát szimbólum: logosz és mítosz azonosságának szimbóluma. Vagy egyszerűen: logosz és mítosz azonossága. Létezés és gondolkodás azonossága. Anselmus szerint tehát az igazi értékrendet meghatározó embert az az érték-hagyomány határozza meg, amelyet ez a szimbólum sűrít magában: Isten.

Nietzsche csak pszichológiai választ ad arra a kérdésre, mi határozza meg az érték meghatározót. Ezen az sem változtat, hogy ez a pszichológia a történelem dimenzióját is felöleli.

Anselmus nem beszél arról, hogy mit bír ki az értelem, mert ebben már szubjektivitás volna. Arról beszél, hogy ami nem létezik *in re*, az nem a legnagyobb elgondolható: az objektívitás szférája érinthetetlenül érvényes számára. Anselmus istenbizonyítékának az összehasonlítás célját szolgáló átfogalmazása, a „közös nevező” tehát némileg meghamisítja Anselmust: Nietzsche felé tolja el a perspektivisztikus nézőpontot.

Nietzscht pedig talán nem is érdekelte a kimondatlan végkövetkeztetés: ez már objektivitást csempészne gondolatába, ami pedig nem lehetett perdöntő a számára.

⁶ Anselmus gondolatmenetének arról a pontjáról van szó, ahol Anselmus azt mondja, az, aminél nagyobb nem gondolható el, szükségképpen létezik az értelemben és a valóságban is (in intellectu et in re), nem csak az értelemben. (Anselmus, i. m. 146.)

Az egyik számára az objektív volt az evidens, a másik számára a szubjektív.

Nietzschénél a „más”: a „kísértés”, a kísérleti gondolkodás, abban az értelemben, hogy a gondolkodás: kísérletezés az élettel.⁷ Ennek nagy jelentősége van az aktuális patológiának, a jelenkor elemzése és megértése szempontjából: narkotizmus; „Einsatz der Persönlichkeit”; a szellem helyét materiális értelemben vett életmegnyilvánulások foglalják el; szubjektivitás.

A kísértés a személyiség konstituens eleme. [...] A kísértés a bűn ellentéte, vagy pontosabban ahhoz a struktúrához tartozik, ami a bűn ellentéte. Mert „tárgynak lenni bűn”, és egy olyan egzisztencia, amely mellőzi a kísértést, amely érzéketlen iránta: tárgyi egzisztencia.⁸ Nietzsche istenkísértésének jelentősége van a továbbiak szempontjából. Mert Isten nem dolog, és nem objektomorf.

Isten nem dolog, és nem objektomorf, hanem egy evidencia-közösség alap-evidenciája, létértelmezése, mint önértelmezése: a legnagyobb elgondolható és a legnagyobb elgondolhatót elgondoló azonossága.

A legnagyobb elgondolható gondolja el magát bennünk.

De ez a gondolat és elgondolás nem individuális. Semmilyen gondolat nem korlátozható ugyan egyéni gondolati teljesítményre (lásd: Palágyi⁹), de itt éppen ennek a korlátozhatatlanságnak a gyökeréről van szó.

A hit identifikáció a legnagyobb elgondolható és a legnagyobb elgondolhatót elgondoló azonosságával. Nietzsche istenkísértése – az el nem hangzott provokáló felszólítás – egy kor hitének ezt a gyökerét kísértette meg; és ez az el nem hangzott kihívó állítás valóban azt tartalmazza, hogy ha ő, Friedrich Nietzsche, nem bírja ki Isten létezését, ha nem tud megbirkózni az evidencia-közösség és az alap-evidencia viszonyának ezzel a bontatlanságával, önértelmező létértelmezésével, amelyet gyökerében támadott meg kritikájával, ha van olyan igazság, amely túlnő rajta és erősebb nála, s ezzel

7 Tábor Béla jegyzete: vö. Jaspers, Karl: *Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-Lipcse, 1936, 341. A következő idézetekről van szó: „Am mi mások, az értelmet szomjúhozók, nézzünk elményeink szemébe oly szigorúan, mint valami tudományos kísérletnek [...] mi magunk leszünk kísérleteink és kísérleti állataink.” „...A nagy szabadító az a gondolat, hogy az élet a megismerő ember kísérlete lehet.” (Nietzsche: *Vidám tudomány*, ford. Wildner Ö., Világirodalom Könyvkiadó, Budapest, [1923], 218. sk.)

8 Tábor Béla: Kísértés és bűn, in Kozák Gy. – Soóky A. (szerk.): *Vajda Júlia*, Balassi, Budapest, 2003, 219. skk.

9 „Az, amit az egyéni ember legsajátabb tulajdonának szoktak tekinteni: az ő egyéni értelme, egyéni esze, menten megszűnnék értelem vagy ész jellegével bírni, ha nem volna *socialis* jellegű értelem vagy ész. [...] minden megfigyelés, minden ítélet, minden értelmi művelet, bárha egyén végezi azt egyéni lelkének hozzáférhetetlen magányában, mégis lényegesen *socialis* jellegű művelet, vagyis semmi körülmények között nem jöhetett volna létre, ha elménk rejtett magányában minden más elmét önkéntelenül is társul nem fogadtunk volna. [...] A társadalom, melyet rajtunk kívül lévőnek szemlélünk, bennünk él, egyéni lelkünk közepén, úgy, hogy ha azt onnan kiszakítani akarnók, saját egyéni voltunkat szüntetnők meg.” (Palágyi Menyhért: *Marx és tanítása*, VI. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1908/10. 988. sk.)

halálosan megsebzí titáni öntudatát: ha a hagyomány erősebb, mint ő, aki ékként akarja beverni magát a hagyomány testébe, hogy felbontsa (minden avantgárd problémája!), akkor – de csak akkor – létezik Isten.

Hogy a szillogizmust meghosszabbítottuk Nietzsche személyes sorsával, nem önkényes gesztus: hozzátartozik az új történelmi korhoz. Nietzschének azért kellett összeroppannia, mert ebben a korban, évezredek igen-közösségének, szimbólum-közösségének, evidencia-közösségének felbomlása után az egyén hordozza azt a terhet, amit azelőtt az egész közösség hordozott: minden felelősséget a végső kérdésért és válaszáért, és ennek minden következményét. Nincs meg a tehermegosztásnak az a lehetősége, amely az elmúlt korokat jellemezte.

Anselmusnál a kérdés mint szellemi magatartás csak rejtve maradhatott; nem tette kérdésessé a választ: a hagyományt. Ezt a korszakot még a mítosz hordozta. Nietzschénél pedig *minden* válasz rejtve maradt. A szellemi lét *kérdést* jelentett számára: mindent kérdésessé tett: „Umwertung aller Werte.”

Minden kérdésben ott lappang rejtett mozzanatként a kísértés, mint minden találkozásban. A logosz korszakától elválaszthatatlan a kérdésben és a találkozásban rejlő kísértés. A mítosz funkciója egyik metszetében éppen ez: gátat vetni ennek a kísértésnek.

*

Nietzsche azt kérdezi: ha létezne Isten, hogy bírhatnám ki, hogy nem én vagyok az? De elképzelhető lett volna, hogy Nietzsche ismer valakit, akit mindenkinél jobban szeret és többre értékeli¹⁰ – és a kérdése így hangzott volna: hogy bírnám ki, hogy nem te vagy az?

Ha pedig elképzelhető lett volna az a paradoxon, hogy Istennek van egy gyenge pillanata, amikor kételkedik önmagában – önmaga azonosságában önmagával –, azt kérdezhetné magától: „ha léteznék, hogy bírnám ki, hogy ne létezzek?” – vagy: „ha az lehetnék, aki vagyok, hogy bírnám ki, hogy ne az legyek, aki vagyok?” (Mint tudjuk, Isten e helyett azt mondja: „vagyok, aki vagyok”!) De ha distanciálni tudná Isten önmagát önmagától (Petrus Damianiéknak való kérdés¹¹), ezt a paradox kérdést már így is fogalmazhatná: „ha létezne Isten, hogy bírnám ki, hogy nem én vagyok az?”

Nietzsche talán ezzel a paradox szituációval azonosította magát – ezt alá lehetne támasztani összeroppánásának óráiban írt levelével, amelyet így írt alá: „Dionüszosz, a Megfeszített”. Ebben az esetben

10 Tábor Béla jegyzete: vö. Jaspers: lieben und werten. Arra a jaspersi gondolatra utal, amely szerint nem azt szeretjük, akit értékelünk, hanem azt értékeljük, akit szeretünk.

11 Petrus Damiani (1007–1072), Anselmus kortársa. Tanítása szerint Isten nem köti az, ami az ész számára szükségszerű. Így Isten az ellentmondás törvénye sem köti. Ahogy Isten a semmiből világot teremtett, és képes volt arra, hogy szűzből születessen, úgy azt is megteheti, hogy bár Róma megépült, mégis: Róma soha meg ne épült legyen.

abba örült bele, hogy nem tudta végiggondolni a gnózis alapgondolatát.

Anselmus nem harmadik személyben beszélt a legnagyobb elgondolhatóról.¹² Második személyben beszélt róla, *hozzá* beszélt róla. Anselmus az értelemmel azonosította magát. Ha nem is azt mondta: „hogy bírnám ki, hogy nem te vagy az?“, mindenesetre azt mondta: „hogy bírná ki az értelem, hogy nem te vagy az?“ Persze így sem mondta – hiszen nem is kérdezett –, hanem azt mondta: „így tudom megmagyarázni másnak (az insipiensnek), aki nincs veled ilyen személyes viszonyban, mint én, így tudnám megmagyarázni neki, hogy *ki vagy te*.“

De ez az insipiens ő maga is lehetett, azokban a pillanataiban, mikor kiesett a személyes viszonyból. Istenbizonyítéka emlékeztető lehetett önmaga számára, hogy a távollét pillanataiban felidézhesse a személyes viszony közvetlen közelségét. Tehát lényegileg ugyanazt a szerepet töltötte be, mint a rítus vagy az ünnep – vagy legalábbis hasonló szerepet.

Anselmus így – ha kérdését Nietzsche kérdésének csak-szubjektív formájára képezzük le – előre vetítette Nietzsche összeroppanásának rejtett történetét. Mert így leképezve végeredményben azt kérdezte: mivel Isten létezése elgondolható, hogyan bírhatnám ki, hogy ne gondoljam el, és ha elgondoltam, hogyan ne higgyek is abban, amit így elgondoltam, mégpedig mint második személyben, tehát a te létezésedben, akít ebben az elgondolásban megszólítok – mert hogyan is bírhatnám ki ezt a gondolatot énmagányomba zárva?

A közreadók jegyzete

A szöveg, amelyet Tábor Béla *Bevezető fejezetek a valóság őstörténetébe* című művéből itt közreadunk, a műnek abba a nagyobb egységébe tartozik, amely az európai szellem történetében Anselmus és Nietzsche között zajló evidencia-váltást vizsgálja.¹³ Közöljük e rész bevezetőjét, majd az Anselmust és Nietzschét összevető fejezet egy hosszabb részletét.

Tábor Béla nem valamilyen historikus vagy tudományos érdeklődésből foglalkozik ezzel a „szuper-paradigmaváltással“, hanem hogy mélyebben megértse és megértesse „a harmadik évezred küszöbének szellemi vajúdját“.

Az *Őstörténet* egyik fő célja „a harmadik évezred küszöbének szellemi helyzetét jellemző evidencia-váltás“ *leírása*. Természetesen a leírás – és az ettől elválaszthatatlan értelmezés – nem független magának az evidencia-váltásnak a folyamatától, vagyis attól, amit leír. Nem is lehet független, hiszen az, aki leírja, maga is az evidencia-váltás kellős közepén, annak

12 Tábor Béla elemzésében a továbbiakban kulcsszerepet kap az a tény, hogy Anselmus istenbizonyítéka egy Istenhez szóló imába van ágyazva. Neki mondja el, hogyan is bizonyítja be az Ő létezését az insipiensnek.

13 A mű első fejezete a *Szabó Lajosról* című tanulmány, lásd Tábor Béla: *Személyiség és logosz*, 27–76. Ebben a fejezetben is foglalkozik Anselmus istenérvével. Másrészt Anselmusnak döntő jelentőséget tulajdonít a logosz-gondolat kibomlásában, lásd *A biblicizmus két hangsúlya*, in i. m. 203. skk.

eddig legdrámaibb fázisában él. Ám ha ez lenne a legtöbb, amit erről a leírásról állítunk, akkor a *történelem autonómiájába vetett hit*¹⁴ azonban Tábor Béla szerint – mint ezt a kinyilatkoztatás első mondatának („aki kihoztalak téged...”) elemzése kapcsán hangsúlyozza – minden ateizmus (és nihilizmus) forrása,¹⁵ s ezért – mint kvázi bálványt – alapfeladatának tartja rombolni.

Tábor Béla tehát a leírás feladatára abban a tudatban vállalkozik, hogy minél közelebb jut az evidencia-váltás mélyén izzó kérdésekhez, minél mélyebben átszemélyesíti azokat és minél tagoltabban leírja azokat a közvetítő láncszemeket, amelyeken keresztül ez az evidencia-váltás a *személyiségi magra*, az „identifikációs drámára” vonatkoztatható, a leírás annál inkább képes *hatni* ennek az evidencia-váltásnak az irányára.

Mindezt annak a módszertani elvének az alapján teszi, amelyet a preszókratikus szemináriumaihoz írott jegyzetekben így fogalmaz meg: „a meddő historizálást [...] akkor kerülhetjük el, ha a múltat összekötjük a jelennel. Ez nem két történeti pont összekötése, nem párhuzamvonás, hanem trinitárius szerkezetű – formailag tehát hármas szerkezetű – lényegkutatás. Az adott történelmi fázis lényegbeli centrumát a jelen problematikájának lényegbeli centrumával kell összekötni, mégpedig nem »unvermittelt« [...] , hanem mindkét csomópontot közös centrumokra vonatkoztatva: magának a létnek és valóságnak – a lét és valóság dialektikus kapcsolatának – szerkezetén mérve. A spekulatív kutatás akkor produktív, ha kellő intenzitással tudomásul képes venni, hogy ez a centrumszerkezet egyszerre abszolút és perspektivisztikus.”¹⁶ Tábor Béla Anselmus istenbizonyítékában és Nietzsche istenkísértésében az evidencia-váltás két legfontosabb közvetítő láncszemét, „közös centrumokra vonatkoztatható” „csomópontját” látja, mert ezek – részben manifeszt, részben latens – tartalmában fókuszálódnak ennek az evidencia-váltásnak az erővonalai.

Ha tehát az Anselmustól, az ő istenértéktől Nietzschéig vezető folyamat valóban az evidencia-váltás sokszálú, bonyolult történésorának rejtett tengelyét rajzolja ki, akkor annak a *megértése*, ami Anselmusnál, illetve Nietzschénél történik, és annak a *megértése*, ami az egyikőtől a másikig vezet, egyben magát ezt az evidencia-váltást is formálja.

A leírásnak deklarált célján, az új ezredfordulón érlelődő evidencia-váltás megértésén kívül van tehát egy kimondatlan, de tudatos célja is. Előkészíteni egy olyan „történelmi pillanatot”, amelyben „a logosz találkozik a történelemmel”, „kilendíti viszonylag egyenes vonalú, inerciális mozgásából [...] és befordulásra kényszeríti”.¹⁷ Előkészíteni – ennél többről nem lehet szó. Ám az idézett hely úgy folytatódik, hogy „krisztianusnak lenni annyi, mint *most* aión-fordulón élni”. Ennek alapján joggal kérdezhetjük, hogy ha az aión-forduló olyan pillanat, amelyben a logosz találkozik a történelemmel, akkor nincs-e ellentmondás a „*most* az aión-fordulón élés” és egy történelmi pillanat *előkészítése* között? Van – ez az ellentmondás azonban alighanem éppen a logosz történelemhez való viszonyának és az ember szellemi létezésének egyik alapellentmondása. Az ember, az emberi közösség feladata pedig éppen ennek az ellentmondásnak a feloldása. *Most* az aión-fordulón élni nem is lehet másképp, mint minden erőfeszítésünket egy ilyen, a történelmet befordulásra kényszerítő pillanat előkészítésére irányítva. „Az aión-forduló csupa feszülő várakozás: olyan – természetesen

14 Vö. Tábor Béla *A történelem mértékegysége* c. tanulmányával in Uó. i. m. 117. skk.

15 Lásd uó: *A zsidóság két útja*. Pesti Szalon, Budapest, 1990², 118. sk.

16 Uó: *Jegyzetek a preszókratikus szemináriumokhoz* [kézirat].

17 Vö. Szabó Lajosról, in *Személyiség és logosz*, 72.

időtartamtól független – pillanat, amelyben *most, a jelenben* a jövő feszül és nincs is más tartalma, mint ez a jelenben feszülő jövő.” Másrészt „elgondolni valamit [...] annyit jelent, mint múltjában szétszórt (és esetleg: jövőjében lebegő) lét-mozzanatait *jelenünkbe gyűjteni*: tehát nemcsak a múltból a jelenbe, hanem az *ó* múltjából a *mi* jelenünkbe.¹⁸” Az *Őstörténet* célja szabadabbá tenni az utat, hogy *ebből* a kettős perspektívából láthassuk be létünket és formálhassuk magunkat, közösségünket és történelmünket.

*

Az itt közreadott szövegrész nyitó bekezdésében Tábor Béla szándékosan pontatlanul idézi Nietzschét. Természetesen jól ismerte Nietzsche műveit, és tudta, hogy Nietzsche kérdése a *Zarathustrában* nem úgy hangzik, hogy „ha volna Isten, hogyan bírhatnám ki, hogy nem én vagyok az?”, hanem így: „ha volnának Istenek, hogyan bírhatnám ki, hogy én nem vagyok Isten?” Ám – amint írja is – nem az istenbizonyítékok manifeszt tartalma érdekelte, hanem „az, ami bennük a harmadik évezred küszöbének szellemi vajúdása felé mutat”. Márpedig Nietzsche egész életműve centrumában *nem az „Istenek”*, hanem a *Biblia Istene* elleni harc állt. Ezért tartotta nemcsak jogosnak, hanem Nietzsche mondanivalójával adekvátnak kérdését a Biblia Istenére vonatkoztatni.¹⁹ Nietzsche számára elfogadhatatlan volt az ateizmusnak az a formája, amely közömbös Isten létezésére iránt. Tábor Béla egy helyen szarkasztikusan így jellemzi a 20. században ez ügyben kötetett kompromisszumot: „talán létezik Isten, de létezésének nincs jelentősége”.²⁰ Nietzsche e mondat egyik felével sem értett volna egyet. Ő – ahogy Tábor Béla itt is mondja – harcolt Isten ellen, éppen mert Isten létezésének és jelentőségének a kérdését a legsúlyosabb kérdésnek tartotta. Ezért írhatta Szabó Lajos, hogy Nietzsche nem ateista, hanem „Karamazov Iván-i, Isten ellen lázadó *antiteista*”. A feladat annak a „megértése, amit Marx nem, de Nietzsche sejtett: hogy az ő útjuk a *hithez* vezet vissza. S az emberiség számára nincs is a *hithez* visszavezető út, mely kihagyhatná és megtakaríthatná e nagy tékozlók kerülő útjait, tapasztalatait és tanításait. Marx és Nietzsche megértése és méltatása visszavezet a Bibliához, de Marx és Nietzsche megértéséhez is csak Bibliával küszködő ember juthat el.”²¹ Az itt közreadott szövegben Tábor Béla is azt kutatja, hogy mi az Nietzsche mondanivalójában, ami „*kihagyhatatlan*” a „*hithez* visszavezető úton”. Itt kirajzolódó válasza tömören az alábbiakban foglalható össze.

Miután Anselmus bizonyítása során eljutott oda, hogy a legnagyobb elgondolható valóságosan létezik, gondolatmenetét így fejezi be: „és ez Te vagy, Urunk, Istenünk”. Nietzsche viszont esetleg végig elfogadhatná Anselmus gondolatmenetét, de így fejezhetné be: „és ez én vagyok, ó, Friedrich Nietzsche”. Blaszfémia? Nyilván; ám Tábor Béla nem áll meg itt.

18 I. m. 72, 48.

19 A *Zarathustra* idézett fejezetében egyébként is ingadozik Nietzsche szóhasználata: részben nyelvtani okból is olykor *Istenről*, olykor *Istenekről* beszél. A fejezet több helyen is utalást tartalmazhat Anselmus istenérvére („csak *elgondolható* feltevéseitek legyenek”), és az is elképzelhető, hogy a fejezetcím (*A boldog szigetek*) Gaunilónak az anselmisi istenérvet cáfolni próbáló válaszára utal, amelyben a legnagyobb elgondolható helyettesíthetőnek tartja a „Boldogok Szigetével”.

20 Tábor Béla: *Utószó a Vádirat a szellem ellen második kiadásához*, in *Személyiség és logosz*, 141.

21 Szabó Lajos: *Tény és titok*, medio, 1999. 87. Szabó ezzel egyszersmind Tábor Bélával közös szellemi útjukat is leírja.

Rámutat a blaszfém kijelentés mögött rejtőző valós és elevenünkbe vágó kérdésre: mivel „a legnagyobb elgondolhatónak a legevidensebb elgondolhatónak is kell lennie”, vajon nincs-e még egy feltétele annak, hogy Anselmus legnagyobb elgondolhatójának létezése valóban evidens lehessen? „Ez a további feltétel az volna, hogy a legnagyobb elgondolható létezése az *én egyéni létezőm helyettesíthetlenségének szintjén* lehessen evidens számomra, az elgondoló számára.” „Az én: a valóság egyetlen pótolhatatlan pontja”, írja másutt. Ez *közvetlenül* evidens a számomra. Ahhoz, hogy a legnagyobb elgondolható létezése is evidens lehessen a számomra, legalább ilyen szinten kell evidenssé lennie. „Ezt fejezi ki a személyiség-szimbólum.” A személyiség-szimbólum magában foglalja a nietzschei kérdést, de azt az antinietzscheánus kérdést is, amit Anselmus gondolatmenetéből olvas ki Tábor Béla, és abból, hogy Anselmus a bizonyítását Istenhez szóló imával és benne egy hozzá intézett kérdéssel kezdi: „kibírja-e az értelem, hogy a legnagyobb elgondolható érték elférjen benne, *csak benne* legyen? Hogy ezt a legnagyobb elgondolhatót csak önmagából merítse? Hogy ez ne valamilyen rajta kívül levő valóság sugallata legyen? Vagy: ne csorduljon túl az értelmén? Ne fessítse szét az értelem kereteit?” A most közreadott szöveg utolsó részlete éppen azt teszi evidenssé, hogy a személyiség-gondolat nem gondolható el az *énmagányosságomba*²² zárva, csak akkor, ha *létezik számomra egy második személy, akinek létezése ugyanolyan pótolhatatlan pontja a valóságnak, mint én.* „Személyiség: első és második személy csak egymás által léteznek.” Nietzsche: az első személy, az Én abszolút primátusát képviseli. Anselmus gondolatmenetének rejtett értelme a második személy primátusa, amint ezt Tábor Béla az *Őstörténet* egy másik fejezetében – amely azt elemzi, mit jelent, hogy Anselmus *bizonyítani* akarja Isten létezését, hogy egy imába ágyazva akarja bizonyítani, s hogy az *insipiensnek* akarja bizonyítani – kimutatja.

A személyiség-gondolat nem atomizálható, nem zárható semmilyen egyéni lét vagy partikuláris közösségi lét keretei közé. Az *Őstörténet*nek az itt közreadott szöveget tartalmazó egysége ennek megfelelően az *evidencia-közösségek* szerkezetének elemzésével kezdődik. Emellett magában foglalja természetesen Anselmus istenbizonyítékának részletes elemzését, a *bizonyítás* és a Tábor Bélát leginkább izgató *evidencia-átvitel* kérdéskörének a tárgyalását is. Később részletesen foglalkozik idő, történelem és pillanat,²³ történelem és közösség viszonyával. Azért esett az Anselmus és Nietzsche összehasonlító elemzését tárgyaló fejezetre a választásunk, mert a *Pannonhalmi Szemle* a paradigmaváltás problematikájával foglalkozó írást kért Tábor Béla hagyatékából.

Tábor Ádám – Surányi László

22 „Ich-Einsamkeit” – Ferdinand Ebner kifejezése.

23 Erről lásd a Szabó Lajosról szóló tanulmány már idézett helyén (Tábor Béla: *Személyiség és logosz*, 72. skk.).