

A titok feltörésének esélyei

Az ember tragédiája megközelítési kísérlete

„Az én fülemnek hallásával hallottam felőled,
most pedig szemeimmel látlak téged.
Ezért hibáztatom magam és bánkódom
a porban és hamuban.” (Jób 42.5,6)

Madách művének mai értelmezője, úgy tűnik, a majd könyvtárnyi szakirodalom ellenére is egy olyan játéktér részese, amelynek szabályai ugyan jól körvonalazottak, ám maradéktalanul mégsem végigjátszhatók. Mert a recepcióra vetett pillantás nemcsak arról tájékoztat bennünket, hogy egy-egy ilyen értelmezési kísérlet (beleértve e dolgozat írójának mostani próbálkozását is), a tradíció befejezhetetlensége folytán már eleve magában hordja saját esendőségét, de arról is, hogy a szöveggel való találkozás termékeny folyamatában már az interpretáció belügyeiben is inkább szaporodni, mint megoldódni látszanak a problémák.

Tehát míg az értelmezők többségét egyfelől egy teleologikusan motivált lineáris olvasás feltételei irányítják, amelyek mindegyike egy szisztematikus magyarázat megteremtésére törekszik, (1) addig másfelől a szövegben újból és újból kitermelődik egy olyan szupplementum, amely minduntalan kicsúszik az értelmezéseknek ezen hálójából (2).

Ezért e bináris igénynek megfelelően, amely egyszerre követel tőlünk linearitást és alinearitást, könnyen kínálja magát a feltevés, hogy a kérdés kérdésségének problémája kerüljön az elemzés középpontjába, de ezáltal még semmi esetre sem szabadulnánk meg a válasz illúziója elől. Mert így egy polémiát vagy polemizáltságot mint imperatívuszt helyeznénk egy megrendíthetetlen magaslatra, és akaratlanul és tudatlanul is a kérdés kérdésségével szembe a válasz válaszána illúziója kerülne. Így gyümölcsözőbb útnak tűnik, ha dolgozatom sem a véglegesség illúziójával, hanem az illúzió véglegességével íródna, vállalva ideiglenes és kísérleti jellegét. Mert az így felszabaduló olvasói tapasztalat szubjektív térben két szöveg, a *Biblia* és a *Tragédia* beszédmódjainak egymásra olvasásával, amelyet az időtapasztalatok konvergenciája tesz lehetővé, talán meg tudna felelni annak a kettős igénynek is, amely egyszerre lineáris és alinearis, szisztematikus és aszisztematikus.

A *Tragédia* kapcsán felmerült hatásvizsgálatok már sokszor és sokféleképpen rámutattak a két mű kapcsolatára, utalva mindkettő szűkebb és tágabb kultúrtörténeti vonatkozásaira is egyben. (3) Ám ezek többsége csak arra szorítkozott, hogy néhány motívumon prezentálja az egyezést és különbözőést, figyelmen kívül hagyva egy-egy ilyen motívum „művön belüli” kontextuális meghatározottságát, másrészt ezeknek „vendégszöveggént” való megjelenését. Ezért nem is számoltak a két corpus olyan átfogóbb viszonyával sem, amely nagyobb egységeket citálna a *Tragédiába*, mint Ádám, Éva vagy Lucifer alakja. Ezt a felfogást igazolni látszik, hogy Madách csak a keretszíneket helyezte mitikus díszletek közé, a IV. szintől kezdődően viszont a helyszínek megegyeznek az emberiség nagy korszakainak tipikus szintereivel. Lucifer látomása, amelyben a két mitikus összülő elé

tárja jövőjüket, azonban próféciaként is olvasható, hiszen a próféta az események majdani bekövetkeztéről nyújt egy lehetséges tapasztalatot víziójával.

Még tovább növeli a bibliai beszédmódok Madách művére való ráolvasásának az esélyeit, ha figyelembe vesszük az I. szín eseményeit. Az Angyalok kórusa ugyanis a teremtés hogyanjának múltbeli tapasztalatáról ad tájékoztatást, ami a *Bibliában* a *Genézisben* van elbeszélve, de ami ugyanakkor ugyanabban a beszédmódban íródott, mint az *Exodus*. A II. és III. szín, ahol az első emberpár megkísértése zajlik és a XV. szín viszont a *Bibliának* azokkal a részeivel van összefüggésben, amit a hagyomány bölcsességnek nevezett el. Mivel itt az idézés és az idézet vendégszöveggént való megjelenésének a hozadékaról van szó, azért a további vizsgálatokat meg kell hogy előzze e beszédmódok általános jegyeinek a számbavétele, és azok egymáshoz való viszonyának a megfigyelése, mégpedig úgy, ahogy az a bibliai corpuson belül megmutatkozik.

A kinyilatkoztatás akár öt- vagy hétféle szakaszát különböztessük is meg, (4) úgy tűnik, hogy múlt, jelen és jövő mítosza a *Bibliában* három alapvető (a narratív, a bölcsességi és a profetikus) beszédforma szerkezetéhez kötött, amelyekhez – különösen a *Tragédia* esetében – szorosan kapcsolódik a tanúságtétel hitelének problémája.

A narratív formában az elbeszélő az egész közösséget (legyen az népcsoport vagy pedig az egész emberiség) megalapozó múltbeli eseményekről ad számot. Így például a *Genézis* a teremtés folyamatának isteni nagyszerűségéről, az *Exodus* pedig a választott nép felett örökdő Isten gondviseléséről szól. A narratív szerkezethez kapcsolódnak a preskriptív és a himnikus beszédformák is azáltal, hogy ezekből az eseményekből merítik erejüket. A törvények ugyanis csak azáltal tarthatnak igényt jogosságukra, ha egy nép történetének a legbelsejéből szublimálódtak, és magukba foglalják az adott közösség mindaddigi tapasztalatát. A himnikus gyakorlatban viszont a megalapozó események *tartalma* emelkedik egy ÉN–TE viszony költői szintjére, amely ebben az esetben nem más, mint Isten neve, akihez vagy amihez már a *Genézisben* szorosan kötődtek a mindentudás és mindenhatóság fogalmai. (5)

Ezzel szemben viszont a prófécia úgy utal a jövőre, hogy eközben nem kapcsolódik szorosan a narratív formában előadott múlthoz, vagyis a megalapozó események biztonságával és az ebből következő előrelátással szemben egy esetleg homlokegyenesen ellentétes jövőt indukál, s ezzel megrendíti a korábbi tapasztalat feltétlen érvényét (ami így múlt és jövő között éles cezúrát eredményez). (6)

E kettős történelemviszonyulás keretében, amit a narratív és profetikus beszédforma aszinkronitása idézett elő, íródik a bölcsesség, ahol és amiben ethosz és a kozmosz összekapcsolódik az aktívan vállalt szenvedés pátozában. (7) Mert a bölcsesség íróját elidegenedett helyzetének jelenében a saját és közössége létének értelme foglalkoztatja, amely által igyekszik helyreállítani múlt és jövő megszakadt folytonosságát. Célja az, hogy a megalapozó eseményekből szublimálódott törvények segítségével a legkisebbre csökkentse a próféta által meghirdetett jövő bizonytalanságait. (8) Így bár a bölcsesség hiátustöltő szereppel rendelkezik az előbbi két forma között (ami mintha egy teleologikus igényt követne), Isten terve mégsem olvasható vonalszerűen. Mert „ennek a tervnek itt nincsenek vonalai, ez a terv Isten titka”, olám. (9)

Mivel a tanúságtétel kapcsán felmerül a beszéd és az írás kettős szerzőségének az eszméje, hiszen „a kinyilatkoztatás: valaki más beszéde a próféta beszéde mögött”, (10) így e beszédmódok mindegyike egy *double bind* alá rendeződik, amelyben a kötés erőssége szabályozza a próféta kijelentésének hitelét. Mert amennyiben ez lazul, úgy igaz volna kétségessé, amellyel nemcsak a kijelentő, hanem a hang mögötti hang tekintélyének megfellebbezhetetlensége is megkérdőjeleződne.

A narratív formában ez úgy valósul meg, hogy ott Isten kettősen van jelen, mint az elbeszélt események részese, illetve aki ezt az egészet létrehozta (úgy is, mint teremtő, és mint a narráló hang mögötti hang), de ugyanakkor az elbeszélésben már maguk az ese-

mények azok, amelyek közvetítik Istent (mivel az elbeszélte események egyben a történelem jelentős pillanatai is). A bölcsességek írója viszont anélkül, hogy konstruálhatna vagy rekonstruálhatna egy teleológiát, elfogadja vagy megérti, hogy „a bölcsesség megelőzi őt, és hogy úgy lesz bölcsé az ember, hogy részesedik a bölcsességben”. (11) A prófétának pedig vagy maga Isten, vagy pedig egy angyali küldött súgja a fülébe a szavakat, s azok lejegyzésével tesz tanúságot.

E fent tárgyalt beszédmodoknak a *Tragédiára* való ráolvasásával megoldódni látszik egy olyan probléma is, ami általában megoldhatatlan kérdéseket vetett fel az értelmezők többségének. Mert azok, akik a szöveget a drámai műnem kánonjainak megfelelően olvasták, és szorosan ragaszkodtak Madách felvonástagolásához (elképzelhetetlennek tartva egy másfajta szegmentálás lehetőségét), Lucifer színrelépésében dramaturgiai hibát sejtettek. (12) Az első színben ugyanis először az isteni attribútumok (eszme, erő, jóság) előszámlálása zajlik a három főangyal: Gábor, Mihály és Rafael által, amelyek úgy is felfoghatók, mint Isten nevének szinonimái. Am Isten nevének disszeminatív jellegével szemben ezek nagyon is jelentések, mivel az eszméhez a tér, az erőhöz az idő, a jósághoz pedig a bölcsesség megteremtése kötődik. Ezeknek a pároknak a kialakulásáról viszont már nem tudunk meg többet, mint hogy az „Úr egy szavával hívta létre mindent”, ami egy további mozzanat Isten mindenhatóságából.

Legfeljebb csak annyi indokolhatja Lucifer színrelépését, hogy (amellett, hogy az Úr hozzá intézett kérdéseinek az erejét megsemmisíti azoknak a kérdezőre való visszafordításával) a mindenhatóság fenti kapcsolatai nem megmagyarázottak, s így felkelthetik a magyarázat igényét.

Am ennek ellenére a *Tragédiának* ez az egyetlen olyan pontja, amelyet teljes egészében áthat egyfajta dogmatikai bizonyosság, mivel e teremtés egyben Isten abszolút jóságának a bizonyítéka is –

„Ő az erő, tudás, gyönyör egésze,
Részünk csak az árny, melyet ránkvetett,
Imádjuk őt a végtelen kegyért, hogy
Fényében ily osztályrészt engedett”

(I. szín)

– és amelyben a rossz megjelenésének esélyei egyszerűen logikai paradoxonként tűntetnek fel ezt az állítást. Annál is inkább így van ez, mert ha hiba csúszott volna Isten alkotásába, korlátlan hatalmával bármikor helyrehozhatná azt.

„Pillantásától függ ismét a vég.”

(I. szín)

Az angyalok, akik az Úrhoz képest csak másodlagos, azaz teremtett létezőkként értelmezik önmagukat, s így ontológiai státuszuk is meg kell hogy egyezzen a teremtés egészének ontológiai státuszával, létezésükkel állandóan saját teremtőjükre utalnak. Mivel pedig egy eredendően jó szubsztancia produktuma sem lehet más, mint jó, és mivel minden, ami van, ez által a szubsztancia által van, ezért a rossz nem létezhetik. (13) Így Lucifer megjelenése – a teremtés tökéletességének a fényében – esetleges.

Am a dráma játékterén belül maradván az angyalok szerepe hasonlít a görög dráma tragikus karának funkciójához. Mert ott éppen a kar az, amely exponálja az előzményeket és a jelenlegi szituációt egy narratív szerkezetben, amelyre azért van szükség, hogy létrejöhessen a dramatikus mozzanatok olyan viszonyhálózta, amely megváltozásával elindítja a cselekmény szükségszerű kibontakozását. Ezzel szemben Madáchnál ilyen szituációs erőter nem rajzolódik ki az angyalok narratívájából, sőt inkább úgy tűnik, hogy hasonló dramatikus összefüggérendszernek még a lehetősége sem adott.

Ha viszont nem a dráma, hanem a tárgyalt beszédmodok alapján olvassuk a szöveget, minék közvetkeztében elsősorban az epikus elemre kerülne a hangsúly, akkor Lucifer megjelenése sem tekinthető hibának, mivel így nem állhatna rendelkezésünkre egy olyan

teleológia, aminek tekintetében ez a kérdés eldönthető lehetne. Ezek alapján viszont az angyalok monológjai a tanúságtétel narratív formában előadott változataival rokoníthatók. Ugyanis mint az események részesei, vagyis elbeszélőjei már eleve létezésükkel utalnak egy szubsztanciára, s így önmagukat mutatják fel tanúságként, másrészt pedig mint elbeszélők az esemény igazságáról tesznek tanúságot.

A nem-vonalszerűség formájának megfelelően a *Tragédia* szövegében akkor keletkezik repedés, amikor a narratívában szereplő igék grammatikai múlt ideje (híva, vetett, engedett), amelyek mindegyike a teremtés aktusával van kapcsolatban, jelen idejűre változik. Mert bár már Gábor, Mihály és Rafael is jelen időben szólnak, szavaikkal csak az Úr mindenhatóságát és *elsődleges* (ti. korábbi) jellegét konkretizálják, miként maga az Úr is monológjával korábbi cselekvésére utal. Ezzel szemben az ördög párbeszéde Istennel – bármennyire játsszon szerepet továbbra is a teremtés hogyanijának a kérdése – már inkább a jelenre, majd a jövőre mutat. Ugyanis itt már nem egy cselekvéssor menetének a leírásáról van szó, hanem arról az alapvető kérdéstről, melynek tétje a jelenben vagy a jövőben van, hogy *kié* a hatalom.

A korábban vázolt események abszolútnak tetsző dogmatikai bizonyossága így megrendül, akárcsak a *Biblia* történelemtapasztalatát felszabdalo hiátus esetében. Mivel az angyaloktól a biztonság kisiklásának ezen lehetőségéről semmilyen információt nem szerzünk, és Lucifer figurája is már önmagában problematikus, ezért magyarázatra kell hogy szoruljon, miként lehet egy másodlagos teremtett létező rossz, aki egy eredendően jó szubsztanciától nyerte létét. Vagy nem másodlagos létezőről van szó, és így az Úrral szembeni érveknek is meg lenne a jogosultságuk?

Ádám és Éva megkísértése (II., III. szín) szintén a jelenben, azon a talajon zajlik, ahol – úgy tűnik – a jó teremtés predikátumai már nem bírnak feltétlen érvénnyel. Ugyanígy Lucifer, Éva, Ádám és az Úr párbeszéde a XV. színben, amely a voltaképpen „drámai” események színtere is egyben. Mert itt az a kérdés: a megalapozó eseményekből (I. szín, angyalok kórusa) mi válik valóra a Lucifer által nyújtott fenyegető jövőképpel szemben (IV–XIV. szín). Ugyanis az álom a történelemtől itt a jövőről szóló látomás, amely teljes egészében igazolni látszik Lucifert, s egyúttal eliminálni a történelem egész múltbéli tapasztalatát. Azonban míg a *Bibliában* a próféta a jövőről alkotott víziójában Istentől tesz tanúságot, hiszen a jövőbe projektálja az ember elidegenedett helyzetének a korrekcióját Isten gondviselő hatalmának a feltételezésével, addig Lucifer Istennel szemben egy egészen másfajta szubsztancia attribútumait (*semmi, tudás, erő, anyag*) állítja fel, és látomásában is erről a másfajta Istentől tanuskodik. Éppen a megalapozó események abszolút biztonsága és a bűnbeesés okozta megváltozott történelmi helyzet az, amelyre könnyűszerrel rátelepedhet Lucifer negatív előjelű próféciaja, és amely ezzel egyidejűleg Ádám-ban megteremti a múlt és a jövő között feszülő történelem egyenes vonalú kohéziós igényét:

„...világosíts fel,
S hálásan hordok bármi végzetet,
Csak nyerhetek cserében, mert ezen
Bizonytalanság pokol.”

(XV. szín)

Mert a dogmatikai alapszituáció a keletkező hiátussal még nem veszítette el teljesen érvényét, csupán megingathatatlansága lett kérdéssé, azaz azé a kérdésé, amely az Úr mindenható voltából implikálna bizonyos folyamatokat a jövőre vonatkozóan.

Mivel a hivatkozott tekintély, amely a tanúságtétel szavahihetőségét biztosítja, mindkét szöveg (a Luciferé, illetve az angyaloké) esetében különböző, ezért Ádám számára, aki a bölcsesség írójának jelenéből próbálja megérteni a történeteket, a legfontosabb az igaz és hamis próféta megkülönböztetése. Mert a diktáló, aki abszolútumként a tanúságtévő fülébe súgja a leírandókat, esetleg olyan dolgokat állít, amelyek nem megfeleltethe-

tők egy lehetséges tapasztalatnak, vagy pedig nincs is ilyen tekintély, és ezért a személyére való hivatkozás is pusztán fikció.

A feladat nehézségét jól mutatja, hogy Ádám értelmezői pozíciója ugyan alapvetően egy szövegben-léthez kötött, (14) ám a horizontképződést mégsem támogatja semmiféle hagyomány, hiszen éppen az a tapasztalat (és ezen keresztül tekintély) vesztette látszólag érvényét, amely ehhez az alapot képezhette volna. Nemcsak arról van tehát szó, hogy az értelmező jelenléte és múltja között megszakadt a folytonosság, vagyis a jelen már nem tartozik ehhez a múlthoz, hanem hogy még mielőtt ettek volna a tudás fájának gyümölcséből, nem rendelkeztek reflektív emlékezettel, miután pedig megtörtént bűnbeesésük, addigra már múltjuk vált végzetesen távolivá és problematikusává.

Ugyanakkor Lucifer a saját próféciját is megkülönbözteti a valóságtól, s ezzel egy újabb hiátust implikál:

*„Egére egy kicsiny sugárt adok,
Mely bízattand, hogy csalfa tünemény
Egész látás, – s e sugár remény.”*

Az álom csalfa tüneményként való feltüntetése ugyanis nem feltétlenül csak hamis voltára hívhatja fel a figyelmünket, hanem arra a mozzanatra is, amelyet a próféta a jövőről szóló látomásában egyfajta retardációs funkciónak tart fent, és ami viszont így hozzájárul Ádám jövőjével szemben táplált nyitottságának az elmélyítéséhez. Mert a megfeleltetésnek, amely ténylegesen igazolhatná, még várátnia kell magára, mivel a próféta a jövőről tesz tanúságot. Múlt és jövő távollétében azonban az interpretáció feloldódik és teljesen elvész egy fluidumban, mivel hiányzik az a tekintély (egy *kint*), aki vagy ami szavatolná a befogadás koordinátáit:

*„(...) Ez óra
Csodálatos átvizsgálása ám
A gazda nélkül készült számvetésnek.
A hagymázos láz elriasztja mind
Az élet láz csillámló képeit,
Aztán ki tudja, melyik volt a való.”*
(Lucifer, XIV. szín)

A játéktér körülhatárolásának a feltétele Ádám számára a tudás paramétereinek a megszerzésében rejlik, ami elképzelésem szerint nem csupán az igaz–hamis oppozíció eldöntését jelentené, hanem igazságkritériumok kijelölését. Mert csak ezek birtokában dönthető el a kérdés: „Álmodtam-é csak, vagy most álmodom”.

Mivel mindkét szöveg, a narratív és a prófétai az *adequatio* hiányában az álom jellegének természetéhez igazodik, és így irodalmiaknak, illetve figuratívaknak tekinthetők, ami miatt csakis önmagukat engedik érvényesülni, (15) ezért azok az érveléssorok is, amelyek eldönthetnék a „Kié a hatalom?” alapvető és nélkülözhetetlen kérdését, legfeljebb csak ezen figuratív nyelvhasználat retorizáltságának módjában különbözhetnek (16). Ezt használja ki Lucifer, amikor Ádám számára úgy mutatja fel a jelölés ezen alapvető természetét, amit egyébként Éva nyíltan vállal, hogy az csakis álom–való, irodalom–tudomány ellentétpárjainak fókuszában legyen szemlélhető. (17) Mert így az *adequatio* hitelét kölcsönzi eljárásának, amelynek fényében álom és költészet a jel használatának perverzói:

*„Nincsen más hátra, mint hogy a tudás
Tagadja létét e rejtett fonálynak,
S kacagja durván az erő s az anyag.”*
(IV. szín)

Valójában inkább aggodalma hajtja, mivel Éva alakja minduntalan arra emlékezteti, hogy *adequatio*jának a hitele megmarad a kölcsönzés szintjén, hiszen a valóság, amiről

szó van, még nem érkezett el, s ezért hitelét is pusztán a jelölőből meríthetné, mely így maga is csak egy másik jelölőre utalhatna.

„Csak e mindig megijfuló, örökké
Szépnek látása ne zavarja folyvást.
Úgy fázom idegenszerű közegében,
Mely a meztelent is szemérmessé,
A bünt nemessé és a végzetet
Magasztossá teszi rózsáival
S az egyszerűség csókos ajkaival.”

(V. szín)

Éva alakjának e másfajta szerepével szemben pedig, úgy tűnik, a megfeleltetés tehetetlennek bizonyul:

„E vékony szál láttad mily erős,
Kisiklik ujjainkból és ezért
Nem téphetem szét.”

(IV. szín)

Lucifer bináris logikájában, amelyben a metonimikus elem kerül privilegizált helyzetbe, a költészet attribútumai csakis ezen a destruktív ellenfényen keresztül érvényesülhetnek, aminek kiváló példája a londoni szín egyik jelenete. Ott ugyanis ékszereket ad Ádámnak, hogy azokkal próbálja megszerezni Éva szerelmét, de azok a szentkép előtt csúszómászókká változnak. Ebből következik, hogy nemcsak az ékszerek nem valódiak, hanem az Éva által vizionzott szerelem sem lehet igazi, mivel az a valóság utilitarista törekvéseinek alárendelt, és ezért nem is öncél, hanem pusztán *tettetés*. Az ördög példázatának kettős célja van, mert míg egyfelől saját eljárásnak a lenyomatjellegét szimulálja, amelyben a jelölő a dolog közvetlenségében marad, addig a szerelem poétikus oldalának kiemelésével annak látszat voltát állítja előtérbe, amely így egy határok nélküli, ellenőrizhetetlen játéktérben íródik. Azáltal viszont, hogy így szerepét megkülönbözteti, és hegemoniához juttatja a nyelvhasználat „pervertált” módozataival szemben, eljárásának eredendően figuratív jellegéről tereli el a figyelmet.

Ádám, aki több szempontból is kitüntetett helyzetben van – úgy tűnik –, inkább ingadozik a Lucifer által kifejtett ellentét két tagja között. Mert az ő számára az ördög kíséretében a legnagyobb hatással éppen a tudás megszerzése bírt:

„Ne hitess, Lucifer, ne tovább,
Hagyj tudnom mindent úgy, mint megfogadtad.”

(III. szín)

Ezért a szép kanti meghatározásával ő is inkább a tudományos diskurzus ördög által képviselt paramétereit tartja irányadónak a poétikai diskurzussal szemben (18):

„Te csak virág légy, drága csecsebecs,
Haszontalan, de szép, s ez érdeme.”

(IV. szín)

De Éva iránt érzett szerelme, aminek megléte vagy hiánya ugyanakkor Ádámot megbetegítheti, ennek ellenére képessé teszi arra is, hogy kívül kerüljön a luciferi oppozíció hatósugarán, és ez az ördög számára kikezdzhetetlen hatalomnak bizonyul. Mert Éva nemcsak az Éden élő emlékezete Ádám szemében, hanem a hozzá fűződő viszonyát alapvetően meghatározza egy olyan korábbi tapasztalat, amely – úgy tűnik – nem engedelmeskedik a komoly és nem komoly kettős játékának. (19) Az Úr pedig egyenesen kitüntetett szerepet szán ezeknek a tulajdonságoknak, amelyeket viszont Lucifer, látszatjellegük miatt, elutasított:

„E gyöngye nő tisztább lelkülete,
Az érdekek mocskától távolabb
Meghallja (ti. az „égi szót”) és szíverén keresztül
Költészetté és dallá fog szűrődni.”

(XV. szín)

Így Éva alakjához az Úr szavai szerint a költészetten keresztül szorosan kapcsolódik az égi jelleg is, amely kapcsolat az intelligibilis világgal már az athéni színben (V. szín) is megmutatkozott, hiszen ott Ádám–Miltiadesért bemutatott áldozatát az istenek el is fogadták. Bár Ádám kontaktusa ezzel az égi jelleggel Évához fűződő szerelmén keresztül válik szorossá, ami viszont megelőzi bűnbeesésüket, mégis az a próbálkozása, hogy fogalmi szintre hozza az égi szó ezen természetét, úgy tűnik, kudarcot szenved:

„*Mi ismeretlen érzés száll szívembe.*”

Ezért tudása is erről a sajátos tapasztalatról inkább egyfajta nem-tudás, sejtelem, amely viszont Keplerként a tudomány teóriáinak a megtanulása helyett „az ifjúság örömhöz napugara által” dalokhoz és a költészethez vezet el (XII. szín). De ugyanez a bizonyítéka Lucifer tehetetlenségének is e másfajta hatalommal szemben, amely mögött az a felismert paradoxon áll, hogy a nyelv alapvető figurativitásának a természete magának a nyelvnek a segítségével nem kimondható. (20)

A *szent poézis* szakrális minőségét még tovább élezi a XV. színben Lucifer és Éva dialógusa. (21) A „bűnben fogamzott” fiúval ugyanis, akiről az ördög beszél, Káinra, Éva válaszában pedig mintha Jézus lehetséges eljövételére történne utalás. Mert a *Biblia* tiposz-antitiposz logikájának megfelelően az összüllők két gyermeke közül az ártatlanul megölt Ábel Jézus előképének bizonyul, aki majdan „testvériséget hozván a világra” eltörlő a Káin által jelképezett rossz hatalmát.

Am amiként Ádám–Ábel–Jézus egy típus különböző emanációjaként is felfogható, ugyanúgy Éva Máriában való szerepe is megerősödik. Annál is inkább, mivel mindketten mentesek a hús fogalmától, hiszen Éva Ádám oldalbordájából, Jézus pedig Mária gyermekeként seplőtelen fogantatással születik. (22) Sajátos ég és föld közötti helyzetüknek köszönhetően azonban vonatkozásba hozhatók Isten női párjával, Sophiával aki az isteni szubsztanciához talán legközelebb elhelyezkedő feminin alkat. Sophia Istennel házastársi viszonyban van, és azonos a bölcsességgel. Ugyanakkor emberbarát lélek, és Isten szentlélekként küldi, aki viszont mint pszüchopomposz vezet el hozzá. (23) Mindezeket túl – úgy tűnik – egyidős magával az alkotóval, de mindenesetre már a teremtés előtt is létezett. (24) A *Tragédiában* az Úr pedig egyenesen pszüchopomposzi szerepet szán Évának, amennyiben a költészetten és a dalon keresztül ő közvetíti Ádám számára az égi szót. Maga Éva így jellemzi ezt a tulajdonságát:

„*El bennem is mindez, mint tünde álom,*

Mely tán az égből kísért e világra.”

Ádám szerelme is elsősorban ezeket az égi jegyeket kutatja Évában, amelyeken keresztül állandó értékek (*ifjúság, szerelem és szépség*) közvetítődnék. Ezért is retten vissza az eszkimó színben az utolsó ember házastársának animális vonásaitól, mivel ott csak a hús fogalmai dominálnak már.

Ádámot a nőhöz való ilyen viszonya, amelyben a szerelemmel összefonódó bölcsesség a költészetten keresztül jelenik meg, a középkori trubadúrlírában gyakori *fin amor*hoz kapcsolja, amelynek hazai megteremtője *Balassi Bálint* volt. (25) Nála elsősorban a számmisztika révén fonódik össze a szerelem a transzcendenciával, ugyanis a közismert Balassi strófa 6,6,7 osztású sorait, amelyekben szerelmes verseinek többségét írta láthatjuk viszont 18,18,21-es osztásban istenes énekeinek némely darabjában. (26) Ugyanakkor már az ő kötetének 59. versében is megjelenik Sophia és a szerelem, illetve Sophia és Mária azonosítása:

„*S lejt öltözetiben mint a sovány börtben*

Mária képe úgy fénlík” (3. versszak),

majd a negyedik versszakban:

„*Igazán görögül nevet keresztségből*

adtak szép személyére,

Méltán Sófi neve ezért, mert bölcs esze

Vagyon neki mindenre.”

Bár Balassi versvégi időmegjelölése és a kedves emberi vonásai (pl. piros arcú) evilágivá teszik a beszélő alany érzelmeit, viszont maga a szerelmi rítus már inkább egy valóságos szertartásra emlékeztet:

„Ajánlván lelkemet akkor egy szép szűznek
áldozatul keziben.” (27)

A lovagi kultúra szerelemeszményének vonásai érvényesülnek továbbá abban a módban is, ahogyan Ádám Évát „az elérhetetlenség piedesztáljára helyezi”. (28) Nemcsak arról van szó, hogy vonzalmuk jellegét alapjaiban határozza meg a lelkiség, ahol a test és színönimái csakis az ördög látomásában kaphatnak helyet, hanem egész kapcsolatuk a közeledés–távolodás dialektikájára épül. Mert bár Éva alkotánál fogva is eredendően tiszta, mégis mindig valamilyen értékhiányos állapotból érkezik, ahonnan Ádám hiába emeli fel az őt megillető helyre, ezáltal környezetük feltételei még nem változtak meg. Ezért Ádám minduntalan elhagyni kényszerül, hogy egy jobb, hozzá méltóbb kort teremtvé, majdan kapcsolatuk is harmonizálhasson. Így Egyiptomban mint fáraó a rabszolganő Évát hiába ülteti maga mellé a trónra, mert az csakis rabszolgaként szeretheti, s ezért boldogságuk sem lehet teljes.

Másrészt a szerelem Ádám szemszögében összekapcsolódik a szépséggel, ami viszont a fin amors teoretikusai szerint „Istentől ered, és olyan, mint a kör, amelynek központja a jószág”. (29) Magának Istennek a szépségéhez érkezik el általa a szerető, ha az adott test–testek–egyéni lélek–lelkek–világszellem fejlődési soron már végighaladt. Amikor Ádámmal először találkozunk, akkor ő már e fejlődés tetőfokán van, hiszen a Paradicsomban Lucifer megjelenésekor elhallgató égi zengzet tovább szól Éva lelkén keresztül, és egyúttal mindig transzcendens értékek után kutat kedvesében. Számára inkább az adott korban lévő értékevalváció az, amely megakadályozza boldogsága maradéktalan beteljesülését. Itt válik ismét lényegessé a szerelem destruktív felmutatása a londoni színben, mert úgy tűnik, a szövegnek ez az egyik olyan pontja, amelyben a két hatalom a saját természetéhez híven szembesül egymással. Lucifer ugyanis *adequatio* igényével, amelyben a szerelem tettető voltára hívja fel a figyelmet, egy *lefelé* ható mozgást eszközöl, melynek a segítségével az Éva és Ádám közötti viszony látszatjellegét leplezi le. Viszont Éva *felemelésében* és a nő elérhetetlenségéből adódó szerelmi rítusokban a pszüchopomposzi alkat azon vonása érvényesül, amely amellelt, hogy magán viseli a *transzcendens világ* attribútumait, már nem is tart igényt a *földre*, és így a luciferi destrukcióval szemben éppen ellentétes hatósugarú:

„Mit állsz tátongó mélység lábaimnál?
Ne hidd, hogy éjed engem elriaszt:
A por hull csak belé, e föld szülötte,
Én glóriával átállpém azt.”

(XI. szín)

Nietzsche dionüszoszának nevezte a jel ezen használatát, amely felszámolja a princípium individuationis illúzióját, és visszatér egy eredendőbb működéshez. Mert dionüszosziként sohasem téveszti el a játék játékjellegét (= illúzióját), míg a tudományos diskurzus az okság illúzióján keresztül nem ismeri fel saját költészetét. (30)

Mivel Ádám számára jövője a tét, ezért döntenie kell három pozíciója között, amit az Úr, az angyalok és Éva, illetve a luciferi ellentétpár két tagja képviselt. Bizonytalansága azonban annyira elhatalmasodik rajta, hogy – még amikor látszólag a luciferi *adequatio* szabályai működnek is percepciójában – teljesen elmosódnak álom és ébrenlét határai:

„Ti változátok-e el, vagy magam?
Ismertelek, midőn mosolyogtatok.
Mi itt valóság és mi itten álom?”

(VII. szín)

Értelmezéséből pedig mind a narratív, mind a profetikus részek alapvető figurativitása miatt, amelyeket a saját eredetüktől való végzetes eltávolodás jellemez, hiányoznak a horizontképződés feltételei. Ezért saját feladatát, amelyben igazságkritériumok kijelölését, és ezen keresztül határtalannak tűnő játékerének abszolút uralását tűzte ki célul, sem képes egyedül megoldani:

„Uram! Rettentő látások gyötörték,
És nem tudom, mi bennök a való.
Oh, mondd, oh mondd, minő sors vár reám!”
(XV. szín)

Azzal viszont, hogy a *titok feltörésének a lehetőségét* egy legfőbb lény személyéhez köti, aki képes eldönteni a két jelölésmód igazságát, a *Tragédia* Ádámja Kohélet és Jób kései utódjává válik. Mert mindez a szövegnek azon a pontján zajlik, amelyet korábban a bölcsességi beszédmód keretei között próbáltunk leírni, és ahol a megoldás és befejezés Istenhez fűződik. Ám a kikérdezett személye korántsem tisztázott számára, mivel a gondviselés alapvető és megkerülhetetlen problémája kérdésében a grammatikai alany *betöltetlenségében* artikulálódik:

„(...) *Ki fog feltartani,
Hogy megmaradjak a helyes úton?*”
(XV. szín)

Kiváló példája ennek a meghatározatlanságnak, hogy amikor Madách értelmetti az eseményeket, akkor az éppen aktuális narrátort hozza összefüggésbe egy abszolútummal. Így Évát az Úrral, Lucifert pedig az anyaggal. Ádám újabb kérdésével („talán több-é, mint álom a lét”) csak még tovább élezi helyzetének kitettségét, mert így a jelent, amely elszakadt folytonosságától egy olyan Isten uralja, akinek nincs birtokában az *adequatio* hitele, és ezért semmilyen releváns különbséget nem tud felmutatni ellenségével, az ördöggel szemben. Így viszont az is örökre kérdéses marad, hogy valójában ki a narrátor és ki a narratív hang, mivel az ÉN BESZÉLEK és ÉN BESZÉLEK matematikai képlete ezen a módon abszolút mértékben felcserélhető és átjátszható egymásba.

Miután a kibontakozó lehetséges jövő Ádám szemében a múlt fényében jelenik meg, ezért a történelem haladásának iránya, azaz célja is egy okszerűségben gyökerezik. Aggodalmát éppen emiatt a cél körvonalazatlansága katalizálja, a „Hadd lássam, miért küzdök, mit szenvedek”. Felfogásában azonban a mindenhatóság fogalmai összekapcsolódnak az abszolút tudással, amely egyúttal a tervszerűség biztosítója is.

„*Ilyen napnak jöttét képtelenem* (ti. a szeretetét és a szabadságát – Z.T.P.)
*Ha az, ki a nagy művet indítá,
Nem önmaga lett volna a nagy Isten.*”

(VII. szín)

Ezért a történelem menetének a kikérdezettje az a legfőbb hatalom, amely ezzel az abszolút tudással rendelkezik. Ám Ádám nagyon is konkrét kérdéseire, amelyek akár Lucifert vagy akár az Urat veszik is célba, az intelligibilis világ felől mindig kitérő válasz érkezik:

„(...) *Ne kérdd
Tovább a titkot, mit jótékonyan
Takart el istenkéz vágyó szemedtől.*”

Az ember ezen helyzetében viszont, amit Kant vagy az ördög szavaival (31) antropológiai pozíciónak nevezhetünk, és amely, úgy tűnik, alapvetően meghatározza a bölcsességirodalom írójának emberközpontú státuszát is, (32) felmerül annak az esélye, hogy eszének maximáit (az ideákat) egy olyan objektív x-re használja, amely esetleg *éppen nem* vagy *nem úgy* teleologikus. Mert Ádám ebben az esetben, felcserélve az ész regulatív használatának szabályait az értelem konstitutív szerepével, az ész ezen ideáinak alapvetően regulatív jellegét konstitutívan tételezné. (33) Mert az értelem kategóriáinak segítségével fogalmak alá rendezi magát a dolgot, hogy az egyáltalán érzékelhető lehessen, az ész pedig ideái révén szisztematikus egységbe rendezi az értelem fogalmait, (34) de ez utóbbi sohasem vonatkozhat konstitutíve magukra a dolgokra. Ugyanis az ész ezen

törvényeit nem a természetből merítjük, hanem épp fordítva: „az ilyen ideák révén tesszük fel kérdéseinket a természetnek”. (35)

Három ilyen ideája van az észnek: pszichológiai, kozmológiai és teológiai, amelyeknek külön-külön megfelelően egy legfőbb lény illúziója keletkezik. (36) A pszichológiai ideában ezt a szerepet az EN, a kozmológiai ideában az anyagi vagy szellemi (gondolkodó) természet, a teológiaiában pedig maga az Isten tölti be.

Ádám gondolkodásában mindháromra találunk példát. Az első esetben ugyanis az ÉN, azaz Ádám tölti be Isten szerepét („Önmagam levék / Enistenemmé” – III. szín), a másodikban viszont a természet törvényei (amint az a földszellemmel folytatott párbeszédéből és Keplernek az asztromóniához fűzött pánszófikus hitéből kiderül), a harmadikban pedig az Úrhoz való viszonya képezi az alapot. Mindhárom tag mutatja, hogy ez a piramisforma szerveződés egy legfőbb lény *van*-ját implikálja, amely *van* reálisnak tűnhet, „mert realitásának igazolásához semmi egyéb nem kell, csupán az ész szüksége, hogy ezen ideák révén minden szintetikus egység teljessé váljék”. (37) Azonban az a szükségszerűség, amely megteremtené egy terv bármilyen fajta lehetőségét, és ami – úgy tűnik

– szorosan kötődik egy legfelsőbb lény ezen *van*-jához, a tapasztalat szisztematikus egységének megszervezésében ugyan gyümölcsözőnek bizonyult, de konstitutív használatában viszont üres (transzcendens) marad, mivel „nem adható számára érzéki séma, és így nem is lehet inconcrétó tárgy sem.” (38) Ádám éppen bizonytalan helyzetének kompenzációjaként próbál érzéki sémát adni ezeknek az ideáknak, s ezért a saját törvényeit kényszeríti rá egy olyan ismeretlen *x*-re, amelyről *akkor* tulajdonképpen még *semmit* sem tud. Így miközben azért aggódik, hogy a természet működése melyik regulatív ideának lesz megfelelő, azalatt az ellenőrizetlen természet felől állandó meglepetések érhetik.

Mindezek következtében Ádám Istene sohasem jut túl a fogalmi létezésen, a *ki?* még mindig betöltetlen alanyának problémáján. Mert Isten, aki csak egy név a szövegben, akárcsak Lucifer, maga is feltöretlen titok. De nem maga, mert nem is valaki. Inkább befogadó, egy hely, egy térbeliesülés, aminek nincsen jelentése. Csak egy név, s ezért a befogadás sem tulajdonává tesz, mert az *in*-formálás sohasem jelent lefelé hatolást, hanem a beleolvasás felületének mindenkörüli ártatlanságát, (39) mint ahogy ezt egyik versében Madách maga is megfogalmazta:

„Szörnyű rablás történt, oh mesterem,
Mond Isis papjához ifjú segéde,
Én is hibáztam, ah, de megbocsáss,
Mert így jövék csak az átkos merényre.
Fölemelém a leplet, embernek
Érintni melyet tilt hitünk törvénye,
Mely a legszentebb szentséget fedi.
És mely előtt hittel hull a nép térdre.
Elcsábított a dőre tudni vágy,
De óh, mit láttam, semmi nincs alatta.
Hallgass fiam, mond a pap, ép ezért
Mindenki amit hisz, ott feltalálja.” (40)

*Miután a kibontakozó
lehetséges jövő Ádám szemében
a múlt fényében jelenik meg,
ezért a történelem haladásának
iránya, azaz célja is egy
okszerűségben gyökerezik.
Aggodalmát éppen emiatt a cél
körvonalazatlansága katalizálja,
a „Hadd lássam, miért küzdök,
mit szenvedek”. Felfogásában
azonban a mindenhatóság
fogalmai összekapcsolódnak
az abszolút tudással, amely
együttal a tervszerűség
biztosítója is.*

Jegyzet

(1) A jelen keretek között csupán Erdélyi és Arany vitájára utalnék. Bírálatuk alapját ugyanis egy progresszív, illetve regresszív irányú teleologikus séma képezte. A kérdés legutóbbi újragondolása Poszler György akadémiai székfoglaló beszédében hangzott el.

(2) Vö.: „Az ember tragédiája korának leggyötrőbb kérdéseit veti fel, s ahelyett, hogy egyértelmű választ adna rájuk, szövege mindvégig a problematizmus és nem a szisztematizmus közegeiben mozog...” – SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY: *Történelemértelmezés és szerkezet Az ember tragédiájában.* = *Madách tanulmányok*. Szerk.: HORVÁTH KÁROLY. Akadémiai Kiadó, Bp. 1978, 137. old.

(3) Lásd pl. LENGYEL DÉNES: *Az ember tragédiája mint szerelmi dráma.* = *Madách tanulmányok*, i. m., 57–83. old.

(4) Vö.: RICOEUR, PAUL: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása.* = *Bibliai hermeneutika*. Szerk.: FABINYI TIBOR. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp. 1995, 13–33. old.; FRYE, NORTHROP: *Kettős tükör*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1996, 185–186. old.

(5) RICOEUR, PAUL: *A kinyilatkoztatás eszméjének...*, i. m., 20. old.

(6) Uo., 19. old.

(7) Uo., 24. old.

(8) FRYE, NORTHROP: *Kettős tükör*, i. m., 210. old.

(9) RICOEUR, PAUL: *A kinyilatkoztatás eszméjének...*, i. m., 24. old.; FRYE, NORTHROP: *Kettős tükör*, i. m., 216. old.

(10) RICOEUR, PAUL: *A kinyilatkoztatás eszméjének...*, i. m., 15. old.

(11) Uo., 25. old.

(12) Ebből származhatott az az elképzelés, mely szerint a *Tragédia* lényegi vonulatát a történelmi színek képviselik. Ettől némileg eltérően gondolkodik Bernstein Béla és Heller Bernát, akik a két mű strukturális hasonlóságára hívják fel a figyelmet. – BERNSTEIN BÉLA: *Az embert tragédiája és a zsidó irodalom*. IMIT Évkönyv, Bp. 1896, HELLER BERNÁT: *Madách Mózese és Az ember tragédiája*. Uo., 239. old.

Az előző álláspontra lásd TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE: *Ádám és Ahasvérus. Az ember tragédiája fordításaihoz és értelmezéséhez*. Bp. 1947.

(13) Vö.: AUGUSTINUS: *Vallomások*. Gondolat Kiadó, Bp. 1982, 198–201. old. Augustinus és Madách lehetséges kapcsolatára lásd még: WALDAPFEL JÓZSEF: *Isten három attribútuma Az ember tragédiája I. színében*. EPhK, 1900, 176–179. old.

(14) „Úgy látjuk tehát, hogy a két ítélet vagy per keresztezi egymást: az isteni predikátumainak alakítása közben kizárjuk a hamis tanút, az igaz tanúkat felismerve azonosítjuk az isteni predikátumait.” – RICOEUR, PAUL: *A kinyilatkoztatás eszméjének...*, i. m., 48. old.

(15) GADAMER, HANS-GEORG: *A szó igazságáról.* = Uő.: *A szép aktualitása*. Athenaeum Könyvek, T-twins Kiadó, Bp. 1994, 112. old.

(16) A retorizáltság tonikájának az elemzésére lásd: DERRIDA, JACQUES: *A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről.* = KANT, I.–DERRIDA, J.: *Minden dolgok vége*. Századvég Kiadó, Bp. 1993, 45–48. old.

(17) A komoly és nem-komoly beszédmód bővebb elemzésére lásd: DERRIDA, JACQUES: *Khóra.* = Uő.: *Eszszé a névről*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1995, 125. old.

(18) Vö.: KANT, IMMANUEL: *Az ítélőerő kritikája* megfelelő részeivel.

(19) Ádám ugyanis már a megkísértés előtt a nőhöz kapcsolja a költészet és az égi világ attribútumait: Vö.: Éva (II. szín):

„...Reszketek

Az égi zengzet is elhallgatott.”

Ádám:

„Itt kebleden, úgy tetszik, hallom azt még.”

(20) Lucifer (IV. szín):

„E vékony szál láttad mily erős,

Kisiklik ujjainkból és ezért

Nem téphetem szét.”

(21) Lucifer:

„S te dőre asszony, mondd, mit kérkedel?

Fiad édenben is bűnben fogamzott,

Az hoz földedre minden bűnt s nyomort.”

Éva:

„Ha úgy akarja Isten, majd fogamzik

Más a nyomorban, aki eltörüli

Testvériséget hozván a világra.”

(22) Ennek a tiposz–antitiposz logikának megfelelően Isten szavai a kígyóhoz (Mózes I.k. 3-15.: „ellenségeskedést szerzek közötted és az asszony között, valamint a kígyó magva és az asszony magva között”), szinte szó-

ról szóra visszatérnek Jézus tanítványaihoz intézett felszólításában (Lukács 10. 18, 19.: „Látám a Sátánt, mint a villámlást lehullani az égből. Imé, adok nektek hatalmat, hogy a kígyókon és a skorpiókon tapodjatok, és az ellenségek minden erején, és semmi nem árthat nektek.”)

Mindemellett Ádám Isten által közvetlenül teremtetett, és ezrét ő is közel helyezkedik el hozzá.

(23) Lásd JUNG, CARL GUSTAV: *Válasz Jób könyvére*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1992, 39. old.

(24) Vö.: *Példabeszédek*, 8. 22-35

(25) Balassival kapcsolatban vö.: HORVÁTHIVÁN: *Balassi költészete*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1982, 192–275. old.

(26) Bővebben lásd: uo., 66–79. old.

(27) Lásd *Balassi Bálint és a 16. sz. költői I.* Szerk.: VARJAS BÉLA. Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp. 1979, 146. old.

Szerelem és bölcsesség összekapcsolására Madách *Szív és ész* című költeménye még egyértelműbb példa:

„Bölcsesség van, nő a szerelemben
Örülésnek nézze bár az ész,
Életünk folyóján révbe vinni
Egyedül szívünk szerelme kész.

Fontol az ész, kételkedik, keresve
Halvány gonddal biztosabb utat,
Mely Isten rendelő szavára
Mindörökre mély titok marad.”

(28) SZERB ANTAL: *Az Udvari Ember*. = Uő.: *Gondolatok a könyvtárban*. Magvető Könyvkiadó, Bp. 1971.

(29) CASTIGLIONE, CRISTOPHORO: *Az Udvari Ember*. Franklin Társulat nyomdája, Bp. 1940, 357. old.

(30) NIETZSCHE, FRIEDRICH: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. „...első ízben Szókratészsal jelene meg a világon a rendíthetetlen hit, miszerint az okság vezérfonalán haladó gondolkodás az élet legmélyebb szakadékáig is lehatolhat, s a létet nemcsak, hogy megismerni, de megváltoztatni is képes. E fennkölt metafizikus örület ösztönként adatott a tudománynak, ez vezérli, míg újra meg újra a saját hatáiraiba nem ütközik, ahol ezután művészetbe kell átcsapnia: művészetbe, melyet e mechanizmus már jó eleve a tudomány voltaképpeni céljával tűz ki.” – Európa Kiadó, Bp. 1986, 123–124. old.

(31) Lucifer (II. szín):

„A szellemország látköröd – kívül van,
És ember az, mi legmagasb neked.”

(32) Jób 9. 32, 33.: „Mert nem ember ő, mint én, hogy néki megfelelhetnék, és együtt pörbe állhatnánk. Nincs is közöttünk igazlátó, a ki kezét közbe vethesse kettőnk között.”

(33) „...eszünk használatának alapszabályai és maximái teljességgel olybá tűnnek föl, mintha objektív elvek lennének, s így a fogalmaink – értelmünk céljait szolgáló – összekapcsolódásának szubjektív szükségyszerűségét a magukban való dolgok meghatározásához tartozó, objektív szükségyszerűségének véljük.” – KANT, IMMANUEL: *A tiszta ész kritikája*. Ictus Kiadó, Bp. 1995, 290. old.

(34) Uo., 501. old.

(35) Uo., 502. old.

(36) Uo., 518. old.

(37) Uo., 481. old.

(38) Uo., 514. és 471. old. (Vö. még 522. old.: „A realitás, a szubsztancia, a kauzalitás, mi több, a létezésben foglalt szükségyszerűség fogalmait, ama használatukon kívül, melynek révén valamely tárgy empirikus megismerését lehetővé teszik, nem illeti meg jelentés, mely meghatározna valamiféle objektumot. Így tehát e fogalmakat módunkban áll arra használni, hogy az érzéki világba foglalt dolgok lehetőségét megmagyarázzuk, ám arra nem használhatjuk őket, hogy magának a világegyetemnek a lehetőségét magyarázzuk meg, mert az utóbbi magyarázat alapja óhatatlanul kívül esnék a világon, és ennél fogva nem lehetne tárgya semminemű lehetséges tapasztalatnak.”) Ádám észhasználati hibájának további kifejtését lásd HITES SÁNDOR dolgozatában (kézirat).

(39) A név disszeminációjának felidézéséhez: DERRIDA, JACQUES: *Khóra*. = Uo. *Esszé a névről*, i. m., 107–157. old.

(40) MADÁCH IMRE: *Hit és tudás*. = *Madách Imre összes művei I.* Révai, Bp. 1942, 388. old.