

AZ ONTOLÓGIAI KATEGÓRIÁK ANALITIKUS LEÍRÁSA

BEVEZETÉS

a) A *lét* a szubjektum objektivációja. Az objektiváció „folyamata” (a létben valójában *aktus*) a szubjektum által *szemlélt* folyamat: a szubjektum szemlélete által magába fogadott aktus, melynek folyamatszerűségét – azaz objektivációs konkrétumát – éppen a szubjektum önszemlélete teszi lehetővé.

A szemléltiséget az integrált (a szubjektumba integrált) aktus teszi; a szubjektum ontikus meghatározottságát a szemlélet gnoszeologikuma révén ontologikus meghatározottsággá alakítja át; az objektiváció ontikuma nem lehet szemlélt ontikum csak abban az esetben, ha mindez a szubjektum önszemléletében teljeseedik ki, ez pedig csupán az integrált aktusban mehet végbe. Eszerint a szubjektum objektivációja csupán a szemléletben folyamat – ontikumát tekintve aktus –, s a szemlélet – következésképp a lét folyamatképpen tárgyalása – csupán az aktus integrálásától függő valami. Föltevédik a kérdés: integrálható-e az aktus egyáltalán? Valamint integrálható-e az aktus a létezésben? Az első kérdésre a válasz a lét, a másodikra a létezés meghatározottságában rejlik: ti. az aktus integrálása egyrészt kizárólagosan a szubjektum képessége (a létben az integrálás tárgya – az aktus – éppen a lét, a tiszta lét, mely mentes mindennemű ontológiai gnoszeologikumtól, s mely csupán a tiszta szemléltiség magánvalóságában van), másrészt mivel a létezésben a létnek mindennemű megnyilvánulása ontológiai gnoszeologikumként jelentkezik, nyilvánvaló, hogy a létezésben meg nem nyilatkozó és itt pusztán a létezés által megnyilatkoztatott – azaz a létezés által átvitt, konvertált formában jelenlevő – magánvaló – a tiszta lét – nem integrálhatja magába az aktust, hisz a létezésben minden ontologikumként és nem ontikumként jelentkezik. A konvertált tiszta lét – konkrétumában a létezés – a tiszta lét minden formájától mentes; a szubjektum csupán a létben képes integrálni az aktust,

mivel ez az aktus éppen a lét. A létezés nem integrálja az aktust, hisz ez alapvetően a léthez tartozik, ám jelenvalóságában nem is tagadja az aktus integrálását, hiszen ő maga (a létezés) is ezt a folyamatot támasztja alá; a szubjektum, amellettt hogy az integrált aktus szemléltetésének képességét magába foglalva a létben *van, létezik* is, habár itt – a létezésben – nem a maga létbeli tiszta, de a létezésnek transzcendált formájában. Kétségtelen, hogy ez a transzcendált forma nem ama totalitása a szubjektumnak, mely a létben van jelen, mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül a szubjektum létezésbeni megnyilatkozását abból a nyilvánvaló okból kifolyólag sem, hogy a szubjektum ontológiai formája – a transzcendált szubjektum – képezi azt a gnoszeológiai alapot, melyből a szubjektum ontikus meghatározottságára – a létre – következtethetünk.

Itt szükséges kitérőt kell tennünk az agnoszticizmus vádjának elhárítására. Nem következtethetünk a létezésből a létre – mondja az ilyen célzatú kritika –, ha a létezésben a lét a maga tiszta formájában egyáltalán nem jelentkezik; ha az aktust csak a létben integrálhatja a szubjektum – s a létezésben ez nem következhet be –, nyilvánvaló, hogy az aktus integrálása – s következésképp a lét – a létezés számára teljességgel megismerhetetlen.

Az eme rendszert agnoszticizmussal vádló kritika azonban figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy rendszerünkben az ontologikumot a gnoszeologikummal vontuk egy fődél alá, az ontikumot pedig a szemléltetéssel. Végeredményben az ontológia (s ezen belül az ontikumra való következtetés) egyetlen argumentuma éppen a gnoszeológia, s rendszerünket agnoszticizmussal vádolni abban az esetben, midőn minden kiindulópontunk gnoszeológiai, véleményem szerint botorság. A filozófiai rendszerek összes argumentumai, premiszái, tételei stb. gnoszeológiai jellegűek – ezért valójában nincs és nem is lehet igazi agnoszticizmus a filozófiában –, az pedig, amelyik tételesen is annak vallja magát, voltaképpen nem más, mint önnön következte-

téseitől megrettent, kettébe tört, megtorpant filozófiai rendszer, és ez valójában ugyanolyan kevésbé agnoszticista, mint az, mely nem vallja annak magát, csupán azzal a különbséggel ezekhez viszonyítva, hogy míg emezek önmaguk affirmációját teszik meg alapjuknak, addig az agnoszticizmust hirdető szisztémák önmaguk negálását („kettébe törését”) valósítják meg. Érthető, hogy egy önmagát tagadó rendszer nem hatolhat e tagadást képező határokon túlra tételesen, mindazonáltal eme túllépést az „agnoszticizmus” – immár önnön tételességét negálva – végrehajtja gnoszeológiaiilag; innen adódik az önmagukat agnoszticistának nevező filozófiai rendszerek – a gnoszeologikum dialektikájából következő – meg hasonlottsága. Ennek egyedüli hatóságos orvossága a metafizika ideológiája, melynek állításai azonban éppen oly hamisak, mint az, hogy ezen rendszerek az agnoszticizmus megtestesítői. Filozófiai agnoszticizmusról egyáltalában nem – vagy ha igen, úgy csak hamisan – beszélhetünk; ontológiai agnoszticizmusról pedig sem a lét, sem a létezés – csupán csak a Semmi körében. Gnoszeológiai és ontológiai összefüggései voltaképpen a végtelen dialektikájához vezetnek – azonban itt sem állíthatjuk ennek megismerhetetlenségét, hisz a végtelen ontológiai dialektikáját a végesség gnoszeológiai dialektikája egészíti ki; hogy pedig a gnoszeologikum nem fogja át az ontologikum-ontikum egészét, csak ennek gnoszeológiai totalitását, azt egyrészt a végtelen gnoszeológiai ontologikumára, másrészt meg a végesség ontológiai gnoszeologikumára kell hogy hárítsuk, nem pedig a gnoszeologikum tételes nem-létezésének fiktív okára.

Eme kitérő után az elmondottakból az derül ki, hogy a léten belül a szubjektum az objektivációs folyamatot önnön transzcendentalitásaként kezeli; az integrált aktust – a szemléltiséget – a transzcendált aktus – a szemlélt szemléltiség – követi; ez már transzcendált szemléltiség, s mint ilyen, gnoszeológiaiilag nem más, mint objektivált szubjektum – azaz lét. A léttől csak metafizikusan elkülöníthető szubjektum nemcsak valamiféle konkrétból kirajzolódó kép szubjektuma – azaz

nem csupán csak az adottból posztulált konkrétum tudatosításának az alanya s ezen adottság causa suiként való megidézésének az objektivált-objektíváló folyamánya –, de ugyanakkor az objektívációs folyamatban megjelenő konkrétum (létezésbeni szubjektumtól független) szubjektuma is egyszerre. Ennek tárgyalására természetesen csak akkor térhetünk ki, ha az objektívációs folyamatot nem ontológiai szemszögből, hanem episztemológiai szempontok szerint fogjuk föl. Az episztemológia mindamellet, hogy esetünkben az objektívációs folyamatot teszi meg vizsgálódása tárgyává, nem nélkülözheti eme objektívációs folyamat ontikus tárgyát – a szubjektumot –, bár ennek vizsgálata kívül esik az episztemológián.

Míg a létnek az integrált aktus az alapja, a létezésnek az integrált viszony. Bár a létezésben a viszony integrálását ugyancsak a szubjektum végzi el, ez különbözik a létet képező szubjektum objektívációjától s ezen objektíváció tárgyától; míg a létezésbeni szubjektum a *viszonyban létezik*, addig a létbeni szubjektum az *aktusban van*. Ez azonban nem csorbítja egyik ontologikus szféra jelentőségét sem a másik rovására; a létezés és a lét konkrétuma a szubjektum konkrétumát szavatolja. Csupán míg egyik a magánvalóság konkrétumával él (a lét s az ebbeli szubjektum), a másik a magáértvalóság konkrétumával (a létezés).

A szubjektum a viszonyt mint *forma* valósítja meg. A létezés megnyilvánulási formája alany-állítmányi viszony; ebben a viszonyban az alany a létezés, az állítmány pedig a lét. Hogy a lét a létezésben nem a maga formájában – létszerűen –, hanem konvertáltan – azaz létezésszerűen – jelentkezik, az a létezés, megnyilvánulási formájából – a viszonyból – is alapvetően adódik: a szubsztanciának tekintett létezés attribútuma a lét, és nem fordítva. Ez érthető is, hisz az aktusként beteljesülő lét nem veszi föl a létezés megnyilvánulási formáját, a viszonyt és semmiféle formát sem az aktus ontológiai formáján kívül, mely azonban csak a viszonyban lehet gnoszeológiai forma, különben nem. A viszonyban az aktus szükségszerű deformáción

megy át; az aktus mint gnoszeologikum nem esik tökéletesen egybe az aktus ontológiai formájával. Mivel az aktus ontológiai formája csak a viszonyban nyilvánulhat meg mint gnoszeologikum, az aktus ontológiai formájának megközelítésére szükségszerűen a létezés (a viszony) révén kell hogy törekedjünk. A gnoszeológiai forma fényt vet ugyan az ontológiai formára – hisz erre irányul –, ám az ontológiai forma magánvalóságához csak önnön magáértvalóságában férhet hozzá; önnön magáértvalóságában, és semmiképpen sem ezen kívül. Az ontológiai forma gnoszeologikuma csak gnoszeológiai formában nyilvánvaló. Az ontológiai adottság gnoszeológiai adottságként egzisztál; az ontologikum magánvalósága a gnoszeologikum magáértvalóságaként; mindez aktus és viszony, lét és létezés dialektikáját is magában foglalja. Az, hogy a létezés konvertáltan ugyan, de magában foglalja a létet – illetőleg ennek gnoszeológiai formáját –, már arra is utal, hogy a lét attribútumként való elfogadása a létezésből mint viszonyból folyó következmény; a létezés megnyilvánulási formája azon viszony, melyben a lét a létezés attribútumaként szerepel. Csakhogy a létezés csupán gnoszeológiaiilag integrálhatja az ontikumot! Ontológiaiilag nem beszélhetünk integrálásról a létezésben. Erre csak a lét képes. Annyival kevésbé képes a létezés a létet integrálni; a létezés nemhogy a létet, de *valójában* semmit sem képes tisztán integrálni. A létezésben történő integrálás mindig gnoszeológiai, következésképpen mindig transzcenzus eredménye. A transzcendens integrálás pedig az ontikum szférájába mutat; a transzcendens integrálás létbeli megfelelője a transzcendált szemléltetés. Voltaképpen akkor, midőn a létezésbeni gnoszeológiai integrálás végbemegy, a szubjektum a gnoszeológiai formájában megjelenő aktust nem képezheti le önnön tiszta, ontikus magánvalóságába, csupán ennek konvertált jelenvalóságába, a létezésbeni magáértvalóságba. Viszont a magáértvalóság csak a magánvalóság függvényében az, ami; különben egyáltalában nem beszélhetnénk magáértvalóságról, hisz a magáértvalóság nem lenne *minek* a magáértvalósága le-

gyen. Az a tény pedig, hogy a magáértvalóságban a gnoszeologikum részleges függetlenségre tesz szert a magánvalóságra nézve (s ezáltal az ontologikum lesz a gnoszeologikum tárgya, úgy, hogy a gnoszeologikum a maga rendjén az ontologikum szférájába tartozik bele), semmiképpen sem negálja azt, hogy a magáértvalóság pusztán a magánvalóság függvényében az, ami. Valójában mindaz, amit ontológiának nevez a tudomány, nem más, mint gnoszeológia, és fordítva: minden gnoszeológiai megállapítás, mely igaz, az ontologikum szférájába foglalatik bele. Tárgyát tekintve a gnoszeológia ontológiává válik, midőn (a gnoszeológia) az ontologikumot veszi célba; empiriáit tekintve minden gnoszeológia ontológia, még akkor is, ha tárgya nem kifejezetten az ontologikum.

Az aktus szubjektumba való integrálása a szemléltetés. Ez azonban *csak a létezésben nyilvánul formailag*. Eme szemléltetés a létezésben a viszony; a szemléltetés a létezésben már mint transzcendált szemléltetés jelentkezik, ám ez sem a maga ontikus tisztaságában, de a gnoszeológiai forma nyújtotta konvertáltságban, melyből éppen az ontológiai forma tiszta, ontikus szubjektuma hiányzik.

Gnoszeológiai szempontból:

Létezés (S) est lét (P) GNOSZEOLÓGIAI FORMA

Ontológiai szempontból:

Lét (S) est létezés (P) ONTOLÓGIAI FORMA

Nem mondunk magunknak ellent, ha a fönti vázlat alapján a gnoszeológiai formában jelentkező létezés tapasztalati létrendben megnyilatkozó létformájának éppen a valós létezést (existentia realitas) tesszük meg; az itt szubsztanciális létezésnek a lét gnoszeológiai attribútuma felel meg; ezzel azonban nem bővítettük vagy szűkítettük az ontologikumot, hisz a lét gnoszeológiai szempontból sem tekinthető fajosító mozzanatnak, hanem az ontologikum természetéhez – akárcsak a létezés – alapvetően hozzátartozik, sőt ezt teszi. Ugyan-

ekképpen: a létezés az ontológiai formában korántsem fajosító mozzanat, hanem a metafizikai létrend létformája – metafizikai létezés, ennek abszolútumában és relativumában egyaránt. A gnoszeológiai formában az alany (a létezés) predikátuma a lét, az ontológiai formában a létezés képezi az alany (a lét) predikátumát; a gnoszeológiai formában az alany az ontologikum, az állítmány az ontikum, az ontológiai formában az alany az ontikum, az állítmány az ontologikum szférájába esik. Meg kell jegyeznünk, hogy ez utóbbi ontologikum nem azonos az előbbi értelemben használt ontologikummal: előbb – midőn a fajosító mozzanat érvényességét kizártuk – az ontologikum ítéletbeni általánosságát tekintettük ontologikumnak, azaz előbb az ontologikum mint transzcendáló szerepelt, utóbb pedig az ontologikumot a létformák szerint való sajátos elrendezettség szempontjából alkalmaztuk kategóriaként; az előbbi esetben *transzcendentális-metafizikai*, az utóbbiban *immanens-logikai* ontologikummal állunk szemben. Mindez természetesen – mint már e mű elején utaltam erre – nem a dedukciós, hanem a redukciós metafizika szempontjai szerint. (Az axiológiai metafizika e mű kereteiből már eleve kizárt, hisz a redukciós metafizika nem a létértékelő elmére, de a létismerő elméleti észre alapszik.)

Gnoszeológiai szempontból vizsgálva a forma nem egyéb, mint a szubjektum objektivációs minősége. Az, hogy a gnoszeológiai formában alanyként szereplő létezés tapasztalati létrendben megnyilatkozó létformája éppen a valós létezés (*existentia realitas*), nem mond ellent annak a ténynek, hogy eme szubjektum predikátuma – s egyben *causa finalisa* – éppen egy létformája szerint alapvetően metafizikai létezés: a lét. Nem mond ellent egyrészt, mivel a transzcendentális-metafizikai ontologikum föloldja ezt az ellentmondást, másrészt pedig eme látszólagos ellentmondás, gnoszeológia és ontológia tagadhatatlan dialektikáját figyelembe véve, óhatatlanul eltűnik. Ha pedig eme látszólagos ellentmondás reálissá válna és ellentétbe csapna

át, akkor sem ontológia és gnoszeológia dialektikus kapcsolatáról, sem egyikről vagy másikról külön-külön egyáltalában nem beszélhetnénk. Mikor gnoszeológiai formáról beszélünk, ezen tulajdonképpen a szubjektum objektivációs minőségét értjük, mely nem zárja ki a tapasztalati létrendből történő konkrét utalást – sőt egyfajta meghatározó és betöltő jelenlétet (praesentia definitiva & replativa) sem – egy másfajta – esetünkben: a metafizikai – létrendre vonatkozólag.

Ontológiai szempontból a forma csupán az eszmei létrend síkján, a metafizikai létrendben viszont aktusként, illetve aktusintegrálásként jelentkezik. Míg gnoszeológiai szempontból a forma tapasztalati minőség, ontológiai szempontból a forma nem metafizikai minőségként – hisz ennek mindennemű lehetősége kizárt –, de ideális, eszmei minőségként áll fenn. Az ontológiai forma fönnállását a gnoszeológiai forma valós létezésére – illetve ennek a meghatározó és betöltő jelenlétben való konkrét utalása a metafizikai létezésre – egészíti ki. Eme utalás nem más, mint vonatkozás; a tapasztalati létrend ezenképpen az eszmei létrend által a metafizikai létrendjére vezet. Gnoszeológiai szempontból tehát a forma nem más, mint integrált viszony; ontikailag pedig integrált aktus. Bár a gnoszeológiai forma létformáját tekintve valós létezés, a gnoszeológiai szempontból értelmezett forma integrált viszonyként való fönnállása a gnoszeológiai formát a tapasztalati létrendből – anélkül hogy a gnoszeológiai forma számára ezt megszüntetné – az eszmei létrendbe emeli. Ugyanígy az ontikai forma mint integrált aktus a transzcendált integrálás – azaz a szemlélt szemléltesség – révén az eszmei létrend szférájába kerül mint ideális minőség. Ezenképpen az ontikai forma a gnoszeológiaival az ideális formában esik egybe; mindez az eszmei létrendben.

A viszony szemlélhetőségként jelentkezik. Hisz míg az aktus integráltsága a létre nézve ténylegesség, az integráltság viszonyra vonatkoztatott teljessége képességesség. Ha a létezésre nézve integráltságról – következésképp ténylegességről – beszélhetnénk, azaz ha a

viszony nem pusztán szemléletességként, de szemléltességként jelentkezne ontológiailag, úgy semmi szükségünk sem lenne a gnoszeológiai formára, hisz ez az ontológiával esne tökéletesen egybe. Ám ontológiailag nem tárgyalhatunk integráltságról, csupán integrálhatóságról a létezésre nézve; integráltság csupán a gnoszeologikum szférájában létezik a gnoszeológiai formára nézve.

A viszony mint szemléletesség a létezés számára a létben végbement aktus-integrálás folyamányaként jelentkezik; a viszony szemléletességét az aktus integráltsága teszi lehetővé. Ezen szemléletesség a gnoszeologikumban integráltsággként van jelen; ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy az aktus-integráltság viszonyra vonatkoztatott teljessége – a képességiség – megszűnik. A szemléletesség – minden gnoszeologikumbeli integráltsága ellenére – a képességiség szférájában marad; a szemléletesség gnoszeológiai formája – a viszony – nem mond ellent a képességiség ontológiai formájának. Gnoszeológiai és ontológiai forma ismét kiegészíti egymást: a szemléletesség mint gnoszeológiai forma voltaképpen az ontológiai képességiség gnoszeologikumba integrált formája, s mint ilyen, a képességiség ontológiai formájára törekvő vizsgálódások szerves eszköze.

A képességiség ugyanakkor nemcsak a viszonyra mint szemléletességre utal rá, de – éppen mert a létben végbement aktus-integrálás folyamata – erre az aktus-integrálásra s ekképpen a létre is rámutat. A képességiség mint a ténylegességre való rámutatás, az aktus integráltságán túlmenően, a viszonyra mint a létben végbemenő szemléltetés vetületére – létezésbeni, konvertált képére – is rávezet: a szemléltetés transzcendált szemléltetésként – viszonyként – jelentkezik a létezésben; ily módon érthető, hogy a képességiség mint a ténylegességre való rámutatás, esetünkben a viszony mint szemléletesség mellett a viszonyra mint szemléltetésre is vonatkozik. Ez megegyezik azzal, amit a viszony természetére nézve az előbbiek folyamán kifejtettünk, nevezetesen azzal, hogy a viszony a lét felől

egyrészt szemléltésként – transzcendált szemléltésként – van jelen – mindez természetesen gnoszeológiai szempontból, hisz a szemléltés a létezésben nem nyilatkozhat meg ontológiailag –, másrészt pedig szemléltésként a létezés oldaláról, mely szemléltetés ontologikuma a viszonyra mint transzcendált szemléltetésre vet fényt. Ám kiindulópontunk az ontológiai-ontikus kérdések tárgyalásakor mégsem lehet a viszony mint szemléltetés ontologikuma, hisz ez vizsgálódásaink matériájaként és nem elveként szerepel; bármilyen kutatás elindításakor szükség van egyfajta előzetes, integrált szemléltetésre, mely esetünkben előfeltételezve ugyan, de mindenképpen alapvető – s ez: a viszony, a transzcendált szemléltés gnoszeologikuma. Ebből a transzcendált szemléltésből mint gnoszeologikumból két dolog adódik: a viszony mint szemléltetés ontologikuma és az integrált aktus ontikuma.

A transzcendált szemléltés ekképp lét és létezés összekapcsolódásának legfontosabb pontja; létbeni megfelelője a tiszta szemléltés, létezésbeni megnyilatkozása pedig eme (létbeni tiszta) szemléltés konvertált formája, melyből a tiszta szubjektum hiányzik, s mely csupán a transzcenzus transzcendentáléiban van jelen. A transzcenzus megszünteti a szubjektum tisztaságát, hisz ekképp a szubjektum nem marad meg a lét transzcendenciáján belül, de a transzcenzus révén ezen transzcendenciától elszakad lényegileg és funkcionálisan: a létezés szubjektuma már nem a lét transzcendenciájába, de a lét transzcenzusa által létrehozott létezés transzcendenciájába tartozik. A létezés mint viszony azonban nem szorítkozik pusztán csak konvertálódott szubjektum ontologikumának útmutatásaira, ami a lét mibenlétének a firtatását illeti: a létezéssel mint viszonyal – ennek ontológiai szemléltetésén (kifejlődött képességiségén) túlmenően – a transzcendált szemléltés (adott képességiség) is együttjár. S bár eme adott képességiség merőben gnoszeológiai, ez korántsem zárja ki annak lehetőségét, hogy a kifejlődött képességiséggel karöltve a létezés mint viszony az ontologikus-ontikus problémák megoldását-megválaszolását

tartalmazza. Mindez forma és adott képességiség, valamint viszony és kifejlődött képességiség viszonyára mutat: míg a forma, amellet hogy a szubjektum objektivációs tapasztalati minősége gnoszeológiailag, az integrált aktus eszmei minőségben megnyilatkozó konkrétuma is ontológiailag – mindez az adott képességiségisége alatt –, addig a viszony a kifejlődött képességiség szférájában egyrészt ontológiai szemlélhetőség, másrészt e kifejlődött képességiségen belül transzcendált szemléltetés gnoszeológiailag. A viszony mint transzcendált szemléltetés a formával mint a szubjektum objektivációs tapasztalati minőségével vág egybe: a forma mint az integrált aktus eszmei minőségben megnyilatkozó konkrétuma pedig a viszonytal mint szemlélhetőséggel (esik egybe). Forma és viszony képességbeli, ontológiai-gnoszeológiai dialektikája fejtegetéseinkre szükségszerűen rányomja bélyegét, s ekképp természetszerűen meghatározza ontológiai-ontikai vizsgálódásaink irányát; eme dialektikum figyelmen kívül rekesztésével bárminémű ontológiai rendszer fölállítására törekvő kísérlet hitelét vesztené. (A mindeddig elmondottak érzékletesebb megvilágítására – noha az allegorikus megfogalmazás a tényállásnak csupán halovány és pusztán a tárgyat szemléletesebbé tevő képe lehet – képzeljünk el egy *hidat*, mely egy feneketlen szakadék fölött ível át. A híd végtelen; egyik „végén” a lét, másik „végén” a létezés található. Jómagunk a híd közepén, egy elméleti zéró ponton állunk. Az alattunk tátongó végtelen szakadék [úr] a *Semmi*, a fölöttünk ritkuló úr: a *Nemlét*. A híd konkrétuma a viszony, illetőleg a forma – mindkettő mint képességiség –, absztraktuma pedig a transzcendencia mint ténylegesség. Ilyenmód érthető, hogy a transzcenzus – avagy a híd – ontológia és gnoszeológia dialektikáját magában foglalja; a képességiség a ténylegességgel a transzcenzusban fut össze: mindez pedig a lét transzcenzusban megnyilvánuló transzcendenciájára utal. Ennek függvényében világos,

hogy a transzcenzus konkrét képességéből nem önmagunk felé – vagyis a transzcenzus konkrétuma felé –, hanem a transzcendencia mint elvi ténylegesség felé haladunk, a konkrétól az absztrakt, az ontologikumtól az ontikum felé. Az „elméleti zéró pont” a híd bármely pontján lehet; a híd végtelensége szavatolja középpontosságát. A híd mint a lét transzcendenciáját leképező transzcenzus a létezést következi ki magából, a létezés transzcendentális voltából viszont – melyet a híd transzcenzus jellege kidomborít – a lét transzcendenciájára – s általában a létre – következtethetünk vissza.)

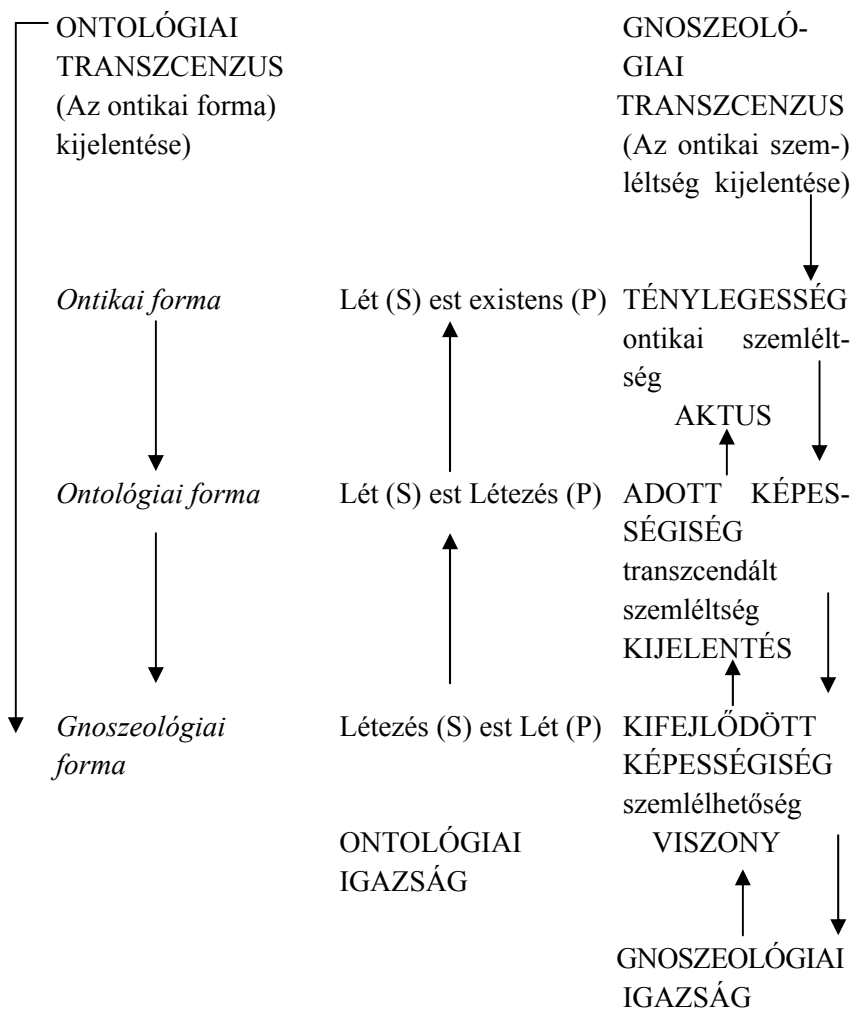
Mindezt azzal a gnoszeológiai ténnyel erősíthetjük meg, hogy az igazság a viszonyból adódik. Bár az igazság nem az adott, de a kifejlődött képességiség szférájába tartozik – s ezenképpen az ontológiai szemlélhetőség felől tárgyalható elsőrendűen –, nem tekinthetünk el az igazság mibenlétét taglalva a transzcendált szemléltéségtől való meghatározottságtól sem, hisz az igazság a viszony függvényében az, ami: a valóságban megjelenő *igaz* a létezés viszony által való kijelentettségét tekintheti alapjának. Ilyenképpen nyilvánvaló, hogy a viszony azonképpen létezik, hogy kijelent, s hogy e kijelentés tárgya a létezés, mely eszerint – a kijelentésben konkretizálódott tárgyszerűsége révén – az igazsággal szervesen összefügg.

A viszony a valóságban jelenti ki a létezést. A valóság *képi létezés*, melynek képiségébe a kijelentés foglaltatik bele; a valóság így nem közvetlen anyag, mint a létezés, hanem éppen eme közvetlenség viszony általi kijelentése. Minthogy a kijelentettre (a létezésben közvetetten megfogalmazódott létre) csak a kijelentésből (a létezésből mint valóságból) következtethetünk, egyrészt a viszony ontológiai szemlélhetősége, másrészt a viszony gnoszeológiai transzcendált szemléltésége által, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy igazságról csak a kijelentett és a kijelentés transzcenzus által meghatározott összefüggésében beszélhetünk; az

igazság a transzcenzus konkrét képességiségéből nem a transzcenzus konkrétumára, de a transzcendencia ténylegességére törekszik; a létezés az igazságot közvetlenül magában foglalja – eme magábefoglaltatás már közvetettség! –, a maga rendjén pedig az igazság közvetetten – önmaga által közvetetten, mely közvetettség a viszonyban konkretizálódik – a lét ontikumát mutatja föl a létezés számára. Az igazság közvetlensége ténylegesség, közvetettsége adottságánál fogva képességiség. Mivel ezt a folyamatot csak a viszonyban, képzelhetjük el, hisz a viszonyon kívül nincs sem ontológiai szemlélhetőség, sem transzcendált szemléltetés, nyilvánvalónak tűnik az az állítás, hogy a viszony *igaz*, ha az igazság csak a viszony körében az, ami; eme utóbbi megállapítás pedig föltétlenül tény, mivel az igazság a viszonytól eltekintve a lét fogalmában oldódik föl. Lét és igazság viszonyon kívül való egybeesésének bizonyítéka voltaképpen az a tény is, hogy a létezés az igazságot közvetlenül – s nem eredeti közvetettségben – foglalja magában, mely a maga rendjén – mint már utaltam erre – a létezés közvetettségében konkretizálódik mint kifejlődött közvetettség; ez pedig a kifejlődött képességiség szférájából az adott képességiségbe transzcendált ténylegesség felé irányul. Ugyanakkor a szemléltetés formától eltekintő szabadsága – a szükségszerűség önmagához eljutott ténylegessége, szubsztancialitása – az igazsággal egyértelmű. A szükségszerűséget az igazság fogalmazza meg a létezés számára, s e szükségszerűség bensőlegessége – melyre a létezés külsőlegességének szükségszerűen törekednie kell – nem más, mint maga a lét. És viszont: mivel az igazság szükségszerű – hisz a szükségszerűséget az igazság fogalmazza meg a létezés számára, mely szükségszerűség egyértelműen önnön bensőlegességére – a létre – utal, a létezés (és lét) valósága is szükségszerűen igaz. S minthogy az önkijelentés több, mint önmaga – viszony –, s mivel a viszonyt a létezés lét általi kijelentése – a transzcenzus – hozza létre, a lé-

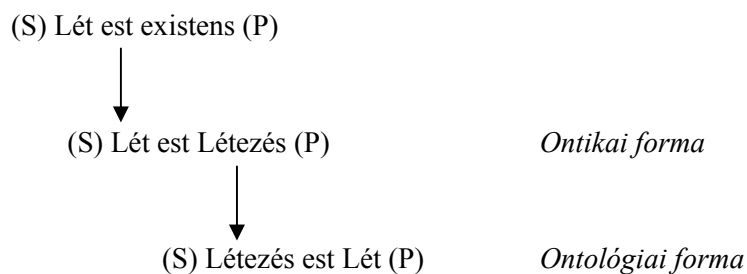
tezés viszony általi kijelentése nem más, mint a valóság.

Midőn azt állítottuk, hogy a létezés az igazságot közvetlenül – s nem eredeti, adott közvetettségében – foglalja magában, mely igazság a maga rendjén a létezés közvetettségében konkretizálódik majd mint kifejlődött képességiség, ezzel voltaképpen arra hívtuk föl a figyelmet, hogy az igazság közvetlensége az ontológiai igazság gnoszeológiai formából (Létezés [S] est Lét [P]) kiinduló meghatározottságából következik. Bár az ontológiai szempontból értelmezett szemlélhetőség a kifejlődött képességiség közvetettségéből a gnoszeológiai igazság közvetettségére is utal, ez nem zárja ki azt, hogy a gnoszeológiai formából induló ontológiai igazság közvetlenségként jelentkezzen a létezésben. Az ontológiai transzcenzus az ontikai formát (Lét [S] est existens [P]) az ontológiai formába (Lét [S] est Létezés [P]), ezt pedig a gnoszeológiai formába (Létezés [S] est Lét [P]) transzcendálja; az ontológiai forma ezenképpen nem más, mint transzcendált ontikai, a gnoszeológiai forma pedig transzcendált ontológiai forma. Az ontológiai transzcenzus lényege éppen a közvetlenség gnoszeológiai formában történő megjelenítése, „létezésre juttatása”, még akkor is, ha ez a közvetlenség a gnoszeológiai forma közvetettségében konkretizálódik. Az ontológiai igazság – noha a gnoszeológiai forma közvetettségéből indul – nem nélkülözi az ontológiai transzcenzus által átvitt közvetlenséget, mely közvetlenségre a gnoszeológiai forma mint transzcendált ontológiai forma is utal; eme közvetlenség éppen ontológiai transzcenzusa folytán lesz az ontológiai igazság részévé. Másfelől a gnoszeológiai transzcenzus a szemléltetés közvetlenségét a gnoszeológiai szempontból transzcendált szemléltetés közvetettségébe transzcendálja, mely az ontológiai forma szintjén a kijelentésben, a gnoszeológiai forma szintjén pedig a viszonyban konkretizálódik, ez utóbbiban mint ontológiai szemlélhetőség.



Jóllehet a gnoszeológiai transzcenzus (az ontikai szemléltég kijelentése) a gnoszeológiai igazságot csak a kifejlődött képességiség – s az ontológiai szemlélhetőség – talajáról indulólag tekintheti a kijelentett-adott képességiség közvettségének, ez semmivel sem kisebbíti meg annak a ténynek a jelentőségét, hogy a gnoszeológiai igazság kijelentésben és viszonyban konkretizálódó megnyilatkozása mint a szemléltég közvetlensége jelentkezzék. Egy tárgy gnoszeológiai igazságáról csak ezen tárgy gnoszeológiai transzcenzusa eredményeképpen beszélhetünk; a viszony és a kijelentés közvettsége (a kijelentett-adott képességiség közvettsége) képezi azt az alapot, melyből ezen tárgy tény-

legességéhez eljuthatunk, ám ez csupán a ténylegesség közvetlenségének gnoszeológiai transzcenzusa folytán lesz lehetőségessé, különben a tárgy nem jelenne meg a viszony közvettségében. Míg a gnoszeológiai transzcenzus körében a gnoszeológiai igazság (a kifejlődött képességiség folytán) a Viszony (S) est Valóság (P) kijelentést tekintheti alapjának, addig az ontológiai transzcenzuson belül az ontológiai igazság a gnoszeológiai forma közvettségét – a gnoszeológiai forma alanyát, a létezést – tekintheti kiindulópontjának. Bár a gnoszeológiai forma alanya a kifejlődött képességiség folytán közvettségként jelentkezik (ezenkívül formailag is közvettség, hisz a szubjektum objektivációs minősége), ha a gnoszeológiai formát egy *közvetlen ítélet* alanyának fogjuk föl – vagyis: Gnoszeológiai forma (S) est Ontológiai forma (P) –, az ontológiai igazság közvetlensége nyilvánvalóvá válik. A gnoszeológiai formának ontológiai formával közvetlen ítéletbe való állítása abból a megfontolásból adódik, hogy a gnoszeológiai forma voltaképpen transzcendált ontológiai forma, az ontológiai forma pedig a maga rendjén transzcendált ontikai forma. S mivel az ontológiai transzcenzus voltaképpen nem más, mint a lét kijelentése ennek transzcendentális-ontológiai értelmében, a gnoszeológiai forma ontológiai formával való ítéletbe állítása – mivel az ítélet princípiuma és archetípusa éppen a transzcenzus – nem tekinthető rendhagyónak, annál is inkább, mivel az ontológiának mint rendszernek az alappillére az ontológiai transzcenzus, melynek konkrétuma az ontikai formának ontológiai formába, az ontológiai formának pedig a gnoszeológiai formába való transzcenzusa.



Az ontikai forma állítmánya voltaképpen önnön alanyának ontológiai formában való megjelenését jelenti ki még az ontikai forma keretén belül. Mivel az állítmány az alanyról egy bizonyos és sajátos értelemben jelent ki valamit¹ – esetünkben az ontikai, ontológiai és gnoszeológiai forma értelmében –, valamint mivel az alany és az állítmány voltaképpen egy és ugyanazon dolgot jelent² – az ontikai forma ítéletében az ontikumot, az ontológiaiában az immanens-logikai ontologikumot, a gnoszeológiaiban pedig a transzcendentális-metafizikai ontologikumot –, a transzcenzus következtében alannyá vált állítmány immár egy másik – az alannyá vált állítmányból folyó – állítmányra juttatja azt az ítéletet, melyben önmaga alanyként szerepel. Az ontológiai forma alanya (a lét) voltaképpen az ontikai forma egyszerű megfordítása nyomán (*conversio simpliciter*) lesz az ontológiai forma állítmányát (a létezést) kijelentő alannyá; a gnoszeológiai forma alanya ugyanígy: az ontológiai forma egyszerű megfordítása folytán. Mindez – mint láttuk – a regresszív bizonyítás (*argumentatio circularis*) szellemében történt; a konverzió mindenekelőtt azért szükséges, mivel az ontikai formában a konverzió már eleve adott („Lét est existens”, illetőleg „Lét est lét”). A kijelentés szintjén végbemenő konverzió azonban már nem az ontikai formát, hanem az ontológiáit alkotja, a viszony szintjén megtörténő konverzió pedig a gnoszeológiai formát; mindez a transzcenzus következtében lehetséges, melynek logikai mozzanatát képezi a konverzió, ontológiai mozzanatát a transzcendált ontikai (ontológiai) és a transzcendált ontológiai (gnoszeológiai) forma, gnoszeológiai mozzanatát pedig a transzcendált szemléltetés mint kijelentés és a transzcendált szemléltetés mint viszony. Amellett hogy az ontikai formában a konverzió eleve adott, eljárásunkat még az a tény is messzemenően alátámasztja, hogy csak az ontikai formában s ennek transzcenzusában lehetséges az, hogy az állítmány, amellyel megjelöljük a bizonyítást, ezt tökéletesen magába is foglalja, s ekképp önmaga és az alany identitását ontikai síkon ítéletszerűen megfo-

galmazza. Az alany magában foglalja a kijelentett állítmányt, de ezenkívül nem állít róla semmit, csak azt, hogy az állítmány hozzátartozik; az állítmány viszont – még ha nem is másként, de pusztán létezésével – voltaképpen az alany létezésére vet fényt, mintegy ezt „állítja”. Az állítmány mint az alanyhoz hozzátartozó valami, ilyen vagy olyan módon szükségszerűen az alany része, s következésképpen szükségszerűen részesült ennek alanyiságából; ez az alanyiság teszi lehetővé azt, hogy egy ítélet állítmánya egy másik ítélet alanyává válhat. Ugyanakkor annak az ítéletnek az alanyisága, melynek állítmánya egy másik ítélet alanyaként állhat, ebben a másik ítéletben logikailag ugyanúgy jelen van, miként az első ítéletben; a logikában az ítélet alanyisága teszi lehetővé az ítéletek transzcenzusát, melynek logikai mozzanatát, mint mondtam, esetünkben a konverzió teszi. Az ítélet alanyiságát a konverzió nemhogy megszüntetné, de éppen kiemeli. Akkor, midőn a gnoszeológiai formát az ontológiai formával állítottuk közvetlen ítéletbe, ezt voltaképpen a konverzió által nyomatékosított alanyiság függvényében tehetjük; az így kapott ítélet közvetlenségében voltaképpen (az alanyiság folytán) újra az alanyiság előtt állunk, mely a maga rendjén nem más, mint az ontológiai igazság közvetlensége.

b) Hegel, bár *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalaiban* a fogalmat úgy tárgyalja, mint lét és lényeg igazságát, s megjegyzi, hogy a fogalom a létet tekintheti alapjának,³ továbbá pedig a fogalomról megállapítja, hogy az egyszerű közvetlenséghez mint léthez visszatért lényeg, nem látja helyénvalónak a fogalom elméleti jelentőségének nyomatékosítását a létre vonatkozó vizsgálódásban. „[...] ahogyan a tapasztalatban nincs meg az általános, éppúgy fordítva az általánosban nem foglaltatik benne a meghatározott – írja –, nem elemezhető ki a fogalomból”⁴. Hegel természetesen mindezt az Eszmével való vonatkozásban állítja. „[...] a tárgyak *igazak*, ha olyanok, (amilyeneknek lenniök *kell*, azaz ha realitásuk megfelel fogalmuk-

nak”⁵ – ezt a megszorítást a hegeli rendszerben csupán az eszme dialektikája képes föloldani. „Az eszme a *magán- és magáért-való igaz* – írja –, a *fogalom és az objektivitás abszolút egysége*. [...] Az eszme az *igazság*; mert az igazság az, hogy az objektivitás megfelel a fogalomnak – nem pedig az, hogy a külsőleges dolgok megfelelnek képzeimnek [...]. Az egyedi magában nem felel meg a fogalomnak; létezésének ez a korlátozottsága az ő végessége és pusztulása.”⁶ „Az eszme lényegileg *folyamat*, mert azonossága csak annyiban a fogalom abszolút és szabad azonossága, amennyiben az abszolút negativitás és ennél fogva dialektikus. Az eszme az a folyamat, hogy a fogalom mint általánosság, amely egyediség, az objektivitássá és ennek ellentétévé határozódik meg, s ez a külsőlegesség, amelynek a fogalom a szubsztanciája, immanens dialektikájavai a *szubjektivitásba* tér vissza.”⁷ Amin Hegel lényegében eszmét ért mint igazságot, azt rendszerünkben az ontológiai igazság keretében tárgyaltuk; a hegeli „helyes képzeteknek” nevezett külsőlegesség pedig a gnoszeológiai igazság szférájába tartozik bele. Az általunk *fogalmaknak* tekintett *formák* – az ontikai, ontológiai és gnoszeológiai forma – azonban nem úgy térnek meg a létbe, hogy objektivitásként határozódnak meg (az objektivitás és ennek ellentéte a transzcenzusban van jelen), hanem úgy, hogy a létet ontológiai igazsággént transzcendálva ennek gnoszeologikumára mintegy rámutatnak, s a gnoszeológiai igazságban ezt be is teljesítik. Hegelnek természetesen igaza van akkor, midőn az igazságot abszolút negativitásnak (és következésképpen végtelenségnek) definiálja, föltéve, ha a Semmit mint ontológiai kategóriát elfogadjuk. Viszont a Semmi a klasszikus ontológiai kategóriák közé aligha iktatható be anélkül, hogy ez a meglehetősen kierősza-kolt és elégtelen rendszerezés a tévedés veszélyét maga után ne vonja; amennyiben a Semmit ontológiai kategóriaként kezeljük, semmiképpen sem kerülhetjük el az egyoldalú teória-konstruálás veszélyét, melynek gyümölcse egy *negatív ontológia*. Következésképpen a filozófia föladatai közül egy *pozitív ontológia* kidolgozá-

sát tarthatjuk számon mint egy, a hegeli ontológiát pontosítani kívánó elmélet szükségességét. Jelen mű célja nem annyira a klasszikus ontológiai fogalmaknak klasszikus (hegeli) dialektikában való bemutatása, mint inkább ezen ontológiai kategóriák analitikus leírása, mely a maga rendjén az ontológiai kategóriák eszmei és metafizikai alap szerint való tanulmányozását tekintheti kiindulópontjának. A negatív ontológia csak a negáció által képzelheti el az ontológiát mint rendszert – az ontológia itt a negáció révén válhat egyáltalán rendszerré –, s ekképp ez az ontológia nem a lét közvetlenségén, de a közvetettségén – a tagadás tagadásán – alapszik, mely ténynek következtében a diszciplína magánvalóságáról egyáltalán nem beszélhetünk. A negatív ontológia középpontjában nem egy afirmatív tartalom kifejtésének lehetősége áll megvalósítandó célként, hanem (a közvetlenség megismerésének az agnoszticista lemondás pozícióira való tételes visszatorzítása folytán) egy negatív tartalom negációban megnyilvánuló jelenvalóságának vizsgálata, mely mindamellett, hogy megengedi önmagán belül – azaz közvetettségében – a közvetlenséget, ezt megismerhetetlennek tételezi. A pozitív ontológia célja eme agnoszticizmus meghaladása s a közvetlenségnek mint afirmatív tartalomnak analitikus bemutatása; itt a közvetettség a közvetlenség formája, mely forma semmivel sem kibővíti meg a közvetlenséget. A tiszta szubjektum átvittsége (konvertáltsága) a transzcenzus formáiban nem a közvetlenség átvittségének következménye, hisz a közvetlenség a transzcenzus formáiban sem lesz mássá (önmaga szubsztancialitását tekintve: közvetettségé); a tiszta szubjektum átvitele, azaz a transzcenzus formáiban való közvetetté válása pedig ennek a szubjektumnak az attribútuma, nem pedig a közvetlenségé. A közvetlenség mint szubsztancia (esse in se) a gnoszeológiai formában ontológiai szemlélhetőségként jelentkezik a viszony keretén belül; a valóság bizonyossága mint kifejlődött képességiség – amellet hogy a gnoszeológiai igazság kiindulópontja – a közvetlenség mint szubsztancia magánvalóságára (substancialitas) is rá-

mutat. A magánállás fokai szerint az ontológiai formában a közvetlenség mint magának-való (suppositum, hypostasis, subsistentia sensu concreto) van jelen, mely önnön magának-valóságára (supposalitas, subsistentia sensu abstracto) a transzcendált szemléltetés kijelentettségében utal (ez persze nincs ellentétben azzal, hogy a szubjektum az adott képességiségben mint közvetlenség jelenik meg); az ontikai szemléltetés-integráltság ténylegessége pedig a közvetlenséget mint magától-valót (esse subsistens, ens a se) az ontikai forma keretén belül a ténylegesség magától-valóságával (aseitas, ipsa subsistentia) támasztja alá.

Minthogy a transzcenzus formáit, pontosabban a transzcendentális formákat logikai fogalmaknak fogtuk föl (conceptus), s minthogy a forma metafizikai létréni meghatározottsága a vonatkozások (eszmei létrend) és a minőségek (tapasztalati létrend) foglalataként jelentkezik, transzcendentális formáinak logikai fogalmaként (conceptus) való kezelésekor a következő megfeleltetésekkel számolhatunk: 1. a fogalom tartalma (comprehensio) az eszmei létrendbe tartozik, hisz az állítmányok egysége valós vonatkozásban (relatio realis) áll, lévén hogy a vonatkozási alap (fundamentum relationis, esse in) a határpontokban (terminus a quo; terminus ad quem) van. 2. A fogalom jegyei (notae) a tapasztalati létrendbe foglaltatnak bele mint külső és belső elrendezettségű minőségfajták. 3. A fogalom terjedelme (extensio) mint az állítmányhordozó tárgyak összessége az eszmei létrendben foglal helyet vonatkozási létként (esse ad).

Minthogy az eszmei létrendben megkülönböztetett létezésény (esse simpliciter, actus existendi) és léttartalom (essentia) a létező egyedet teszi,* az eszmei létrendben létező egyedként megjelenő fogalom terjedelme (extenziója) – mely vonatkozási létként (esse ad) szerepel – az ontológiai forma mint fogalmi létező egyed actus existendijével, a léttel ki is merül. Csak-

* Bár az actus existendi eszmeileg nem tartozik az essentiához, az essentia valóságba helyezése (actus ponendije) logikailag és formálisan egyaránt az actus existendi.

hogy az ontológiai formában az actus existendi nem állítmány, hanem alany, lévén hogy az ontológiai forma essentiája, az immanens-logikai ontologikum az állítmány által képviseltetik. A gnoszeológiai formának tapasztalati létrendben való tárgyalása – ha az eszmei létrendben tárgyalnók ezt, az essentia egybeesne az ítélet alanyával, vagyis a létezéssel – szükségképpen kiegészítője az eszmei létrendben való vizsgálódásnak, mindamellettt hogy a létrendek egymásnak való megfeleltetésének a léten mint univerzálén kívül (s ennek folyományaitól, pl. a formaiságtól eltekintően) aligha vannak egyéb (meggyőző) bizonyítékai. Az eszmei létrendben a fogalom tartalma (comprehensio) az ontológiai forma állítmányával – a létezéssel – azonos, mely a maga rendjén, mint mondtuk, az immanens-logikai ontologikum hordozója is egyben, s ilyenképpen az eszmei létrendben létező – pontosabban: fönnálló – egyed essentiája. Világos, hogy ebben az összefüggésben – az ontológiai forma mint fogalom kontextusában – az extensio nem ad hozzá semmit a comprehensióhoz, viszont, mint már ezt általánosságban hangsúlyoztuk, a comprehensio az extensióban kerül a valóság „vérkeringésébe”, noha az extensio nem eszmeileg – csupán logikailag-formailag tartozik hozzá a comprehensióhoz. Mivel az eszmei létrendben fönnálló egyed – mely esetünkben az ontológiai forma (a fogalom terjedelmének és tartalmának kontextusában) – ítéletiségének folytán vonatkozásként (relatio) fogható föl, eme vonatkozás fölbontása során az ontológiai forma állítmányaképpen szereplő *létezés* az ontológiai forma mint vonatkozási alap *vonatkozási alap*jaként (esse in) jelentkezik, s ez az essentia hordozója; az ontológiai forma alanyát képező *lét* pedig *vonatkozási lét*ként (esse ad) van jelen az ontológiai formában mint relatióban, a fönnálló egyedben pedig actus existendiként; az ontológiai forma mint fogalom terjedelme tehát ezenképpen a vonatkozási léttel, tartalma pedig a vonatkozási alappal esik egybe; a fogalom terjedelmének az egyik ontológiai konkrétum – a lét –, a fogalom tartalmának a másik ontológiai konkrétum – a létezés – felel meg.

Mivel az ontológiai forma esszenciahordozó állítmánya (a létezés) csupán tartalmaz vonatkozási mozzanatokot, de más ontológiai mozzanatokban merül ki (pl. a gnoszzeológiai formában), az ontológiai forma mint fogalom comprehenzióját, tartalmát, vonatkozási alapját (esse injét) nem tekinthetjük másnak, mint átfogó vonatkozásnak (relatio transcendentalis); az ontológiai forma mint fogalom extenzióját, azaz terjedelmét, vonatkozási létként való fönnállását (esse adját) pedig, mivel ez a vonatkozás kimerül a vonatkozási létben, kategóriás vonatkozásként (relatio praedicamentalis) kezelhetjük.

Míg az ontikai formának mint fogalomnak a terjedelme és tartalma az eszmei létrendben bontakozik ki az ontológiai forma által, addig az ontikai forma mint fogalom jegyei (notae) a tapasztalati létrendben adottak tapasztalati minőségekként a gnoszzeológiai forma révén. S minthogy a gnoszzeológiai forma a maga ítéletiségében a szubjektum objektivációs minősége, eme objektiváció gnoszzeológiai konkrétuma – a lét –, mindazon minőségek foglalataként jelentkezik, melyeknek létezése valós létezés (existentia, realitas).

„A létezés oly lét – írja Hegel –, amelynek egy meghatározottsága (die Bestimmtheit) van; ez a meghatározottság közvetlen, vagyis léttel bíró: a *minőség*.”⁸
„A minőség – folytatja – mint *léttel bíró* meghatározottság, szemben a bennefoglalt, de tőle különböző *negációval: realitás*. A negáció többé nem mint az elvont *semmi*, hanem mint a létezés és *valami*, csak ezen való forma: *más-lét* (das Anderssein).”⁹ Hegel tehát a *semmit* nem mint elvont kategóriát építi bele rendszerébe, hanem azzal az előjelváltással, amit egy negatív ontológia eredményezhet, konkrét kategóriává strukturalva át a *semmit*, ezt nem *semmisség*ként, de *valami*ként kezeli; a *semmi* ezenképpen nem magánvalójában (szubsztanciájában), de magánvalóságában (szubsztancialitásában) van jelen a hegeli rendszerben. A lét a negáció által válhat létezéssé, ámde a negáció mint közvetlen és léttel bíró meghatározottság, mint minőség különbözik ettől, bár benne foglaltatik; ha azonban a létezés olyan lét, amelynek egy közvetlen meghatáro-

zottsága van és ez a minőség, akkor a minőségtől különböző negáció nem jelentkezhethet létezőként, de még más-létként sem, még akkor sem, ha ő maga a minőségben benne foglaltatik. A negáció azonosítása a minőséggel már önmagában elegendő az absztrakt Semmi negálásához, hisz eme negálás minőségiségéből tekintve tapasztalati és valós; az azonosítás azonban nem a lét negálásának, hanem a lét transzcenzusának következményeképpen mérvadó, mely transzcenzusban a Semmi-Lét azonosítás is transzcendensként szerepel. Hegel mindezt a dialektikus ellentét égisze alatt képzelel el: „[...] igazi viszony az – írja –, hogy a lét mint olyan nem szilárd és végső valami, hanem mint dialektikus átcsap ellentétébe, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a *semmi*.”¹⁰ Valamint: „A minőség mindenekelőtt a léttel azonos meghatározottság, olyanformán, hogy valami megszűnik az lenni, ami, ha minőségét elveszti.”¹¹ S minthogy Spinozával együtt Hegel is kimondja, hogy „minden meghatározottság alapja a negáció (omnis determinatio est negatio)”¹², nem véletlen, hogy azt állítja: „A lét a fogalom csak *magánvalósága* (das Ansichsein) szerint, meghatározásai *léttel bírók*, különbségükben *mások* egymással szemben, s további meghatározásuk (a dialektikusnak formája) *átmenetel másba*.”¹³

A hegeli rendszer tökéletes dialektikus zártságát a Levés biztosítja: „A levés az első konkrét gondolat s ezzel az első fogalom, vele szemben lét és semmi üres elvonások. [...] A létben tehát benne van a semmi, a semmiben a lét; ez a lét azonban, amely a semmiben önmagánál marad, a levés.”¹⁴ Levés nélkül megmagyarázhatatlan lenne a negáció determináló szerepe s a lét minőséggel való azonosításának a lehetősége, valamint ebből következőleg lét és semmi konceptuális és dialektikus összevonása. Ha a lét nem maradna önmagánál a semmiben, úgy ezzel egy totális nihilizmus argumentumául szolgálva az elvont Semmi totális magátólvalójára (ens a se, esse subsistens) utalna; ez azonban a hegeli rendszerben lehetetlen, mivel a negáció megmarad a determináció eszközi szintjén, s nem jut el önnön magánvalójának koncepciójáig egy különálló

nihil-ontológiában. A hegeli ontológia tehát nem annyira tárgya, mint metodológiája szerint negatív ontológia, s mint ilyen, nem léphet föl a Semmi *totalis* megközelítésének igényével, bár a Semmi módszertanilag a hegeli rendszer szerves része, magánvalójából s e magánvaló magánállásának fokaiból csupán a lét–létezés–levés dialektikájában őriz meg bizonyos, a lét és semmi dialektikájára egyaránt jellemző vonásokat, így pl. a semmi magánvalójának (szubsztanciájának) létmódja (szubsztancialitása) a lét, a semmi magánvalójának (suppositum) a létezés, magától-valójának pedig a levés.

A hegeli koncepció árnyaltságára vet fényt az a megállapítás, melyet Hegel dialektikus triásza (Sein–Nichts–Werden, Dasein–Endlichkeit–Unendlichkeit; Das Fürsichsein–das Eins und die Vielen–die Repulsion und Attraktion; azaz Lét–Semmi–Levés; Létezés–Végesség–Végtelen; Magáért-való-lét–Egység és Sokaság–Vonzás és Taszítás) megtámogatására közbeiktat: „A létnek, valamint a semminek igazsága tehát a kettőnek *egysége*; ez az egység a *levés* [...] – írja. – Éppoly helyes azonban, mint a lét és semmi egysége, az *is*, hogy teljesen-tökéletesen különbözök, hogy az egyik *nem* az, ami a másik.”¹⁵

A léttől a létezésig a semmin s a levésen keresztül vezet az út Hegelnél, hisz „a levésben a lét, mint egy a semmivel, s éppúgy a semmi, mint egy a léttel, csupán eltűnők; a levés a benne rejlő ellentmondása következtében összeesik abba az egységbe, amelyben mind a kettő megszűnten-megmarad.; eredménye ennél fogva a *létezés*.”¹⁶ A kérdés csupán az: mennyiben tekinthető a semmi (Nichts) magánvalónak a hegeli rendszerben? Hisz a semmi elsősorban szubsztancialitása (magánvalósága) szerint az, ami, Hegelnél ez a magánvalóság pedig a lét. Hegel elismeri a semmi magánvalóját az abszolútumban – pontosabban az (abszolútum azonosságában –, miután a létet az abszolútum állítmányaként kimondja.¹⁷ „[...] az abszolútum második definíciója: az *abszolútum a semmi*; valójában benne foglaltatik

abban, ha azt mondják, hogy a magánvaló dolog a meghatározatlan, teljességgel forma- és tartalom nélküli.”¹⁸

A lét logikájának keretén belül a minőség kategóriájában történő dialektikus változások voltaképpen a lényeg logikájának dialektikus leképezései. A Sein–Da-sein–Fürsichsein nem más, mint a Reflexion–Erscheinung–Wirklichkeit (azaz a Reflexió–Fenomén–Valóság) létlogikailag kifejtett alapja. A lényeg dialektikája a lét dialektikáját igazolja, ez pedig előfeltételezi amazt. Mindez a fogalom logikáját eredményezi: a Sein–Wesen–Begriff (lét–lényeg–fogalom) dialektikus triász, mely a fogalom genetikáját tartalmazza, voltaképpen azt a dialektikus átmenetet fogalmazza meg genetikai szinten, amely (a fogalom logikájában) a szubjektív fogalom objektív fogalommá válásában (s ez utóbbinak abszolút fogalommá – Ideává – való átstrukturálásában) mintegy megismétlődik.

c) Midőn az ontikai forma (metafizikai létrendi formaként) fogalmába az (eszmei létrendi) ontológiai formát mint fogalomterjedelmet és fogalomtartalmat magába foglalja, a tapasztalati létrendben elhelyezkedő gnoszeológiai formát pedig mint fogalomjegy-kifejezőt tudhatja a magáénak, ezzel voltaképpen nem tesz egyebet, mint hogy annak a közvetlenségnek teremt formát, mely egyrészt az ontológiai transzcenzus gnoszeológiai formából induló „visszacsatolása” révén az ontológiai igazság tárgyát képezi, másrészt a gnoszeológiai transzcenzus „visszafordítása” által a gnoszeológiai igazság tárgya. Minthogy a közvetlenségből az ontológiai transzcenzus oldalán az ontikai forma kijelentettsége, a gnoszeológiai transzcenzus oldalán az ontikai szemléltetés kijelentettsége adódik, az ontikai forma szemléltetése (eszmeisége és tapasztalatisága) *közvetlenül adott*. Ennek az adottságnak első transzcendentuma a ténylegesesség, mely az ontikai szemléltetést megtestesítve az aktusban konkretizálódik. Második transzcendentuma a képességiség, mely gnoszeológiaiilag transzcendált szemléltetésben kijelentésként fönnáll – ez adott képesség-

giség –; harmadik transzcendentuma pedig a kifejlődött képességiség, mely a viszonyban mint valós létezésben az ontológiailag fölfogott szemlélhetőséget képezi le. Mivel az ontológiai forma eszmei minőség, s mint ilyen az eszmei létrendet képezi le a tapasztalati létrendben az ontológiai transzcenzus által (a gnoszeológiai forma pedig a tapasztalati létrendet transzcendálja az eszmeiben az ontológiai igazság folytán), a közvetlenség adott képességiségben megjelenő transzcendentumának eszmeisége a kifejlődött képességiség transzcendentumának tapasztalatisága felé mutat. S minthogy a gnoszeológiai forma a szubjektum objektívációs minősége, az ontológiai forma a szubjektum eszmei minőségeként, az ontikai forma pedig annak metafizikai minőségeként kezelhető. Ennek megfelelően alakul a létrendi ítéletek (ontikai, ontológiai, gnoszeológiai forma) létformája: az elsőé a metafizikai létezés (az ontikaié), a másodiké a fönnállás (az ontológiai formáé), az utolsóé (a gnoszeológiaié) pedig a valós létezés (existencia, realitas). – A kifejlődött képességiség által reprezentált valóság létmódja a viszony, hisz a *reális forma* ([S] Viszony est Valóság [P] állítmánya az alanyban mint létmódban létezik; az adott képességiségben leképezett transzcendens valóság létmódja a kijelentés, a ténylegességben jelenlevő integrált valóság létmódja pedig az aktus. S miképp a tapasztalati létrendben reális, az eszmei létrendben transzcendentális (kanti értelemben), a metafizikai létrendben meg integrált formáról beszélhetünk, ugyanúgy megállapíthatjuk a gnoszeológiai transzcenzuson belül a valóság sajátos módja szerinti jellemzőket: eszerint az ontikai forma metafizikai létezése *integráltan szemlélt*, az ontológiai forma fönnállása *transzcendentálisan szemlélt*, a gnoszeológiai forma valós létezése pedig (ontológiailag) *szemlélhető* valóság.

A gnoszeológiai transzcenzus megléte két más transzcenzus meglétét előfeltételezi: a *reális* és a *logikai* transzcenzusét. A reális transzcenzus mint integrált forma kijelentése a gnoszeológiai transzcenzusban aktusnak, kijelentésnek és viszonynak megfelelő létmó-

dokat az *integrált valóságossággal*, a *szükségszerűséggel*, a *lehetésséggel* és a *lehetetlenséggel* tölti be különböző formáinak megfelelően: a metafizikai létrend szerint való integrált formának ekképp az *integrált valóságosság*, az eszmei transzcendált-transzcendentális formának a *szükségszerűség*, a tapasztalati létrendű reális formának a *lehetésség*, a nemlétező, azaz irreális formának pedig a *lehetetlenség* felel meg. A *reális igazság* irányultsága megegyezik az ontológiai transzcenzus irányultságával: az ontológiai transzcenzus „ontikai forma–ontológiai forma–gnoszeológiai forma” iránya a reális transzcenzus irányával („integrált forma–transzcendentált-transzcendentális forma–reális forma”) egybeesve a reális igazság irányultságát is megszabja: ezenképpen a reális igazság kibontakozási iránya az integrált valóságosságtól a szükségszerűség, a szükségszerűségtől pedig a lehetésség felé *nyitott*. A logikai transzcenzusban mint a tiszta logikai forma kijelentésében jelenlevő logikai igazság iránya az ontológiai igazság irányával egyezik: a logikai igazság a szillogisztikai formától az ítéleti forma felé tartóan, az ítéleti formától pedig a tiszta logikai forma felé *zárt*, fordítva pedig *nyitott*.

Ebből adódóan az ontológiai és logikai transzcenzus, valamint ontológiai és logikai igazság kapcsolatára nézve megállapíthatjuk: 1. az ontológiai és logikai transzcenzus iránya megegyezik. 2. A logikai és ontológiai igazság irányultsága hasonlóképpen egybeesik. 3. Míg a transzcenzus iránya mindkettőre vonatkozólag *nyílt*, az igazság iránya mind a logikai, mind az ontológiai igazság esetében *zárt*.

Nem tekinthetünk el attól a *nyitottságtól*, mely az ontológiai s a gnoszeológiai igazságra nem áll ugyan, de a reális és logikai igazságnak sajátja. Ezek esetében, irányultságuktól függetlenül, mely irányultság (gnoszeológiai is) adott, az igazság eredeti iránya *simpliciter megfordítható*; az igazság (a reális és a logikai) ezenképpen nem marad meg a zártságban, de nyitottsággá (a reális igazság esetében zártsággá) válik a konverzió eredményeképpen. A logikai igazság esetében az

irányultság P est S (szillogisztikai forma $[P]$ – ítéleti forma $[est]$ – tiszta logikai forma $[S]$) iránya a konverzió eredményeképpen S est P alakúvá válik (tiszta logikai forma $[S]$ – ítéleti forma $[est]$ – szillogisztikai forma $[P]$), s következésképpen nyitottsága is biztosított; a reális igazság esetében a reális igazság eredeti nyitottsága (integrált forma $[S]$ – transzcendált-transzcendentális forma $[est]$ – reális forma $[P]$) a konverzió folytán (P est S) zártsággá válik. – Minthogy a tiszta logikai forma logikuma közvetlenül adott, ennek első *transzcendentuma* a *logikai aktualitás*, mely a maga rendjén ugyanazt a szerepet tölti be a logikum szférájában, amelyet a ténylegesség a gnoszeologikumában; második transzcendentuma az *ítéletiség*, mely a logikai szemléltiséget megjelenítve a logikai kijelentésben konkretizálódik; harmadik transzcendentuma az *ítélhetőség*, mely a logikai szemléltetőséget képviselve a logikai viszonyban képezi le a tiszta logikai formát. A logikai aktualitás a gnoszeológiai transzcenzusban gnoszeológiai ténylegességként, a logikai ítéletiség adott képességként, az ítéletőség pedig kifejlődött képességként jelentkezik. A logikai transzcenzusban tárgyazott logikum ontologikum és gnoszeologikum szerves kapcsolatából eredeztethető, s mindkettő transzcenzusának tárgyát összegezi. A reális transzcenzusban az integrált forma első transzcendentuma az integrált valóságosság, melynek benső létmódja a metafizikai magánállás által strukturált létforma: metafizikai létezés, melynek (képi) létezése az *asszertórikus valóság*; második transzcendentuma a transzcendált-transzcendentális szükségyszerűség, melynek létformája az eszmei létezés (képi létezése: az *apodiktikus valóság*); harmadik transzcendentuma a lehetőségesség (létformája: valós létezés a tapasztalati létrendben; képi létezése a *kontingens valóság*). Az adott képességiség által (a gnoszeológiai transzcenzusban) reprezentált apodiktikus valóság létmódja a kijelentés, ugyanazon okból kifolyólag, miként a reális forma esetében: a transzcendált-transzcen-

dentális forma (Kijelentés [S] est Valóság [P], állítmánya az alanyt nem tekintheti másnak, mint létmódjának. S mivel az integrált forma (Aktus [S] est Valóság [P]) állítmánya az alanyban mint önnön létmódjában létezik, a gnoszeológiai transzcenzusban a ténylegesség által megjelenített asszertórikus valóság létmódja az aktus. (Az előbbieket során a reális transzcenzus formáira egyaránt a „létezés” terminust használtam. Valójában azonban ezek közül csupán a reális forma *létezik valósan* [NB. ennek *képi* létezése az asszertórikus valóság]; a transzcendált-transzcendentális forma *fönnáll*, az integrált forma pedig *metafizikailag létezik*.)

A logikai transzcenzus mint a tiszta logikai forma kijelentése, pontosabban mint a logikai integráltság transzcenzusa nem valamely más transzcenzus mozzanataiban leli föl létmódi meghatározottságát, miként a reális transzcenzus, de mivel mindhárom transzcenzusban jelen van, s mindháromnak alapját képezi, mindhármát szimultán szerves (logikai) egységgé ötvözi önmagában a logikai transzcenzus keretén belül. S mert a szillogisztikai forma szempontjából a tiszta logikai forma terminus minorként szerepel (*S*), önmaga, a szillogisztikai forma terminus maiorként (*P*), az ítéleti forma pedig mediusként, végeredményben mind a négy figurában a conclusio az *S* est *P* alakban fog megállapodni, azaz: tiszta logikai forma (*S*) est szillogisztikai forma (*P*).

A logikai transzcenzus gnoszeológiai transzcenzussal való rokonsága még inkább kitűnik akkor, midőn a kettő összevetésekor a transzcendentumok konkrétuma strukturálisan egybeesik. A különbség pusztán az, hogy míg a gnoszeológiai létmódok a reális transzcenzus konkrétumainak a létmódjai, avagy a reális transzcenzus létmódjai gnoszeológiai konkrétumok (aktus, kijelentés, viszony), addig a logikai transzcenzus konkrétumai (logikai aktus, logikai kijelentés, logikai viszony) magukénak tudhatják mind a gnoszeológiai, mind a reális transzcenzus konkrétumait mint létmódjaikat.

LOGIKAI TRANZSCENZUS
(A tiszta logikai forma kijelentése)



A logikai tranzscenzus ontológiai tranzscenzussal való összefüggése nyilvánvaló, hisz a tiszta logikai forma, a szubsztanciális (egzisztenciális) ítélet (S est S) tulajdonképpen az ontikai formával ($[S]$ Lét est existens $[P]$) azonos, tranzscenzusbani minőségüktől eltekintve.

Míg Hegelnél a tézis univerzalitása az antitézis partikularitásába¹⁹ hajlik, esetünkben az S est S ítélet univerzalitása nem csorbítja az S est P ítéletét, mivel az S est S ítéletben az *est* közvetlenül adott és közvetlenül univerzális. Mivel az ítélet (S est S) „*est S*” része lényegében egy univerzális predikátummal egyenlő, az S est P ítélet állítmánya az S est S ítéletből önként adódik („*est S*” = P). S mivel ahhoz, ami az „*est S* = P ” rész leválasztása után maradt, mint alanyhoz azt a részt rendeljük hozzá állítmányként, amelyet őróla leválasztottunk, új ítéletünk, melyet valójában a *logikon*, az univerzális logikai közvetlenség (EST) révén konstruáltunk, s új ítéletünk univerzalitása sem az alany, sem az állítmány, sem a kopula szempontjából nem válik partikularitássá, sőt az S est S ítélet univerzalitásából közvetlenül adódik.

A logikai tranzscenzus a három logikai formára (tiszta logikai forma: S est S ; ítéleti forma: S est P ;

szillogisztikai forma: $M \text{ est } P/S \text{ est } M$) támaszkodik. A szillogisztikai forma konklúziója ($S \text{ est } P$), a *szillogisztikai kijelentés*, ugyancsak jelentős szerepet játszik a logikai transzcenzusban: a logikai kijelentés konkrétumának, az ítéleti formának ($S \text{ est } P$) a szillogisztikai forma konklúziójába transzcendált változata.

Ugyanakkor meg kell hogy különböztessük a logikai transzcenzus szillogizmusát, melyet nevezünk egyszerűen *logikai szillogizmusnak*, a szillogisztikai forma ($M \text{ est } P/S \text{ est } M$) és a szillogisztikai kijelentés ($S \text{ est } P$) által összeálló szillogizmustól, melyet a továbbiakban *szillogisztikai szillogizmusnak* nevezünk.

A logikai szillogizmus („M” EST „P”/”S” EST „M”/„S” EST „P”) az ítéleti formából mint mediusból és a szillogisztikai formából mint terminus maiorból tevődik össze a praemissa maiorban, a tiszta logikai formából mint terminus minorból és az ítéleti formából mint mediusból az assumptában.

Tehát:

praemissae	{	„M”	EST	„P”
		$(S \text{ est } P)$		$(M \text{ est } P/S \text{ est } M)$
		„S”	EST	„M”
		$(S \text{ est } S)$		$(S \text{ est } P)$
conclusio		„S”	EST	„P”
		$(S \text{ est } S)$		$(M \text{ est } P/S \text{ est } M)$

Mivel a konklúzió állítmánya – „P” – maga is egy konklúziót tartalmaz, mégpedig a szillogisztikai kijelentést ($S \text{ est } P$), a logikai szillogizmus konklúziója az

$$\begin{array}{ccc} \text{„S”} & \text{EST} & \text{„P”} \\ (S \text{ est } S) & & (S \text{ est } P) \end{array}$$

ítélettel a tiszta logikai forma ($S \text{ est } P$) és távolabbról a logikai kijelentés konkrétuma, az ítéleti forma ($S \text{ est } P$) összefüggését mutatja meg, abból az okból kifolyólag, hogy a szillogisztikai kijelentés ($S \text{ est } P$) valójában az ítéleti forma ($S \text{ est } P$) transzcendált kifejtése,

mely kifejtés a logikai szillogizmus praemissa maiorjában meg is fogalmazódik.

A logikai szillogizmus konklúziója, mint láthattuk, a tiszta logikai forma szillogisztikai kijelentéssel való ítéletbe állítása az univerzális logikai közvetlenség, a logikon (EST) segítségével. A logikai szillogizmus mediusa („M”) a tiszta logikai formát mint terminus minornt a logikon révén a szillogisztikai formával mint terminus maiorral kapcsolja össze. Ugyanakkor a szillogisztikai forma (*M est P/S est M*) arra mutat rá, hogy létezik egy „est P” ítélet, mely önmagának és egy „S est” ítéletnek a mediusszal (M) való ítéletbe állítása révén a szillogisztikai kijelentéshez (*S est P*) jut mint konklúzióhoz. Jelen esetben a medius (M) csak azon föltétel alatt az, ami, mely föltétel az (*S est P*) ítéletkonklúzió ítéletességét az aktualitás és az ítéletiség égisze alatt már eleve megfogalmazza.

A logikai szillogizmus mediusa („M”) a tiszta logikai forma („S”) szillogisztikai formával („P”) való összekapcsolását az ítéleti formában konkretizálja; az ítéleti forma (*S est P*) egyfelől tehát a logikai viszony, másfelől pedig a logikai szillogizmus mediusának konkrétuma; a logikai viszony szempontjából *alap-konkrétumként*, a logikai szillogizmus mediusának szempontjából pedig *„fölepítmény”-konkrétumként* szerepel; egyik esetben *„fölszálló pálya”-ként*, másik esetben *„leszálló pálya”-ként* jelentkeznek. – A szillogisztikai forma és a szillogisztikai kijelentés (együttesen a szillogisztikai szillogizmus) voltaképpen ugyanezt a kapcsolatot képezi le önmagában analitikusan és transzcendált módon; ugyanakkor önnön kifejtése által a szillogisztikai szillogizmus (*M est P/S est M/S est P*) egy olyan logikai szintézisre mutat rá, melyet a szillogisztikai analízisben önmagában leképez.

A logikai viszony konkrétumának, az ítéleti formának (*S est P*) szillogisztikai jellege (*S est P*) a logikai szillogizmus („M” EST „P”/”S” EST „M”/”S” EST „P”) univerzalizálására vet fényt; ezt az univerzalizációt nem kisebbíti az a tény, hogy az ítéleti forma a logikai szillogizmus mediusának a konkrétuma is egyszerre. Bár az

ítéleti forma szillogisztikai jellege merőben formai jellegzetesség, ez a formaiság a logikai transzcenzus egyik alapvető törvényszerűségeként jelentkezve a többi transzcenzusban nyilvánuló törvényszerűségekre is rámutat, annál is inkább, minthogy a logikai szillogizmus univerzalitása az univerzális logikai közvetlenség, a logikon révén a transzcenzusokban univerzálisan jelenvaló.

A szillogisztikai forma egyik figurában sem érinti a tiszta logikai formát, A tiszta logikai forma ítéleti formába való transzcenzusa nem a szillogisztikai forma, hanem a logikon következménye; a logikon, mint mondtuk, az „est S” ítélet állító meghatározatlanságát állítmányként rendeli hozzá a logikailag nem létező – de ontológiailag igenis létező – S-hez, mely ontológiailag az ontikai formában van. – A logika csupán az ontológia segítségével képes megoldani azokat a metafizikai nehézségeket, melyek önnön transzcenzusa, a logikai transzcenzus menetében fölmerülnek; az ontológiai transzcenzus törvényei pedig logikai törvényekre vezethetők vissza, melyeknek meg nem létele nélkül nem beszélhetnénk ontológiai szisztémákról,

A logikai transzcenzusban a *Barbarára*, az ontológiai transzcenzusban a *Barbarára* és a *Celarentre*, a gnoszeológiaiban a *Barbarára*, *Celarentre* és *Dariiira*, a reális transzcenzusban pedig az előbbi háromra és a *Ferió*-ra visszavezethető szillogizmusok érvényesek. Ha tehát a bissubban (III) *Bocardót* konstruálok, s ha a *maiort per contrapositionem* egyszerűsíttem, akkor *Barbarát* kapok, melynek érvényessége a logikai transzcenzusban kizárólagos, a többiekben megosztott,

Ha például *Camestrest* konstruálok a *bisprae*-ben (II):

Minden	A	est	B
Egy	Z	non est	B
Egy	Z	non est (sem)	A

úgy, hogy A és Z a *Minden A est B/Egy Z sem B* medi-
dius függvénye legyen, a *mutendur praemissae* után a

propositio maior univerzális tagadó, az assumpta univerzális állító, a conclusio pedig univerzális tagadó lesz (*Celarent*):

				c
				e
(simpliciter)	Egy B sem (non est)	Z		l
	Minden A est	B		a
				r
(simpliciter)	Egy A sem (non est)	Z		e
				n
				t

Szillogizmusunk a reális, a gnoszéológiai és az ontológiai transzcenzusban érvényes; az ontikai formában, a gnoszéológiai aktusban, az integrált formában *metafizikai létezésű*, az ontológiai formában, a gnoszéológiai kijelentésben és a transzcendált-transzcendentális formában *fönnáll eszmeileg*, a gnoszéológiai formában, a gnoszéológiai viszonyban és a reális formában pedig *valós létezésű*.

A logikai transzcenzusban érvényesülő *logikon* univerzalitására és közvetlenségére a *Barbara* utal. Az ontológiai transzcenzusban megmarad eme univerzalitás, azzal a különbséggel, hogy a közvetlenség formája a közvetettség lesz közvetlenül a tagadásban (*Barbara, Celarent*), a gnoszéológiai transzcenzus közvetlen (*Barbara*) és közvetetten-közvetett (*Celarent*) univerzalitása a partikularitással egészül ki (*Darii*), a reális transzcenzus közvetlen-közvetett univerzalitása (*Barbara, Celarent*) pedig a közvetlen (*Darii*) és a közvetett (*Ferio*) partikularitással.

Az univerzális állítás (universalis affirmatio) közvetlensége *közvetlenül* válik közvetettséggé az univerzális tagadásban (universalis negatio) az univerzalitás révén; a tagadás mint közvetettség viszont univerzálisan (= közvetlenül) az, ami: egy közvetlenség közvetettsége.

A reális transzcenzusban érvényesülő *Ferio* közvetett partikularitásában a propositio maior képezi azt az alapot, amelyben a közvetlenség a maga áttételes formá-

jában – mint közvetettség – elsősorban megjelenhet. A propositio minor partikularitása kétszeresen közvetett: egyfelől az univerzalitás felől, hisz a particularis affirmatio úgy jelentkezik, mint az universalis affirmatio közvetettsége, másfelől pedig a particularis negatio oldaláról, mivel a partikuláris ítéletek a partikuláris tagadó ítéletek közvetettségeként vannak jelen (és fordítva). A subcontrariae, amennyiben mindkettő igaz, a konjunkció igazságtáblázata szerint az „igaz” értéket veszik föl a konjunkcióra nézve.* Kérdés azonban, hogy a subcontrariae (i, o) esetében a kizáró diszjunkció eredményezi-e az implikáció azon esetét, melyben mindkét ítélet igaz volta az implikáció igaz voltát adja (ez voltaképpen a konjunkció igazságtáblázatában szóba jövő relációk implikációs átírása). Az implikáció azon esete, midőn hamis A és B-re az implikáció igaz, semmiképpen sem implikálhatja a diszjunkció hamis értékét (azt, melyre mind A, mind B hamis), hisz ha az implikáció szóban forgó esetét F ítéletnek vesszük, mely igaz, s ha a diszjunkció megfelelő esetét G ítéletnek, mely hamis, az $F \Rightarrow G$ implikáció igazságértéke hamis lesz az implikáció igazságtáblázata szerint:

F	G	F => G
I	I	I
I	H	H
H	I	I
H	H	I

Ha azonban A és B hamis, s az implikáció következőképp igaz (F), s ha a diszjunkcióban az A és B igaz

*			
A	B	A \wedge B	
I(i)	I(o)	I	
I	H	H	
H	I	H	
H(i)	H(o)	I	I = igaz H = hamis

értékére a diszjunkció (miképpen következik) igaz, az F implikálhatja G-t,

Azaz:

A	B	A => B	
I	I	I	
I	H	H	(G)
H	I	I	
H	H	I	

és

A	B	A ∨ B	
I	I	I	
I	H	H	(F)
H	I	I	
H	H	I	

akkor $G \Rightarrow F$ igaz, mivel

G	F	G => F
I	I	I
•		
•		
•		

Következésképpen egyfelől a diszjunkció eredményezi (F által) részlegesen az $F \Rightarrow G$ implikációt, úgy, hogy ha A és B igaz, akkor az A vagy B is igaz ($A \vee B = F$), másfelől pedig az implikáció G által (ha A igaz, akkor B is igaz).

*

A krétai paradoxon (Epimenidész krétai költő: „Mind-en krétai mindig hazudik”) megoldásakor fölmerül: egyáltalán paradoxon-é a fönti okoskodás, hisz ha szillogisztikai formában írjuk föl a kérdést, több megoldás

vezet arra a következtetésre, hogy a kérdésfölvetés már alapjaiban hibás.

Hisz a

Minden krétai mindig hazudik
Epimenidész krétai
Epimenidész mindig hazudik

„szillogizmusban” a *propositio maior mediusa* és *terminus maiorja* voltaképpen ugyanazt jelenti: a *propositio maior* tehát egyszerre két szofizmussal él: *in dictione az amphiboliával*, *extra dictionem* pedig a *fallacia accidentis seu a dicto simpliciter ad dictum secundum quiddel*, egyfelől tehát kifejtve kettőzi meg a „krétai” fogalmát (hisz ha ez igaz, akkor a kifejtés általi megkettőzéssel – a „krétai” *medius-* és *terminus maior-*kénti megkettőzésével tulajdonképpen egy azonosságot fog föl különbözőségként), másfelől pedig az alany és állítmány szféráját veszi egynek az alany felől, mely tételezés nyilvánvalóan következetlen a megelőző szofizmára nézve is.

Ugyanakkor a *medius* közvetítő, híd-szerepét a *terminus maior* (P) – esetünkben: „mindig hazudik” – és a *terminus minor* (S) – Epimenidész – között éppen a *propositio maior* igaz vagy hamis volta teszi lehetővé: a „krétai” csak akkor lehet Epimenidész és a „mindig hazudik” között *medius*, ha a „minden krétai mindig hazudik” állításunk igaz.

A *propositio maior* modalitását a *propositio minor* modalitása (asszertórikus) szavatolja, ez azonban *nem* implikálja a *propositio maior* modalitását (mivel ha Epimenidész krétai, ebből nem következik szükségszerűen, sem asszertórikusan, sem kontingens módon az, hogy minden krétai mindig hazudik). A *praemissa maior* modalitásának tisztázása elé továbbá az az akadály gördül, hogy valójában a szillogizmus a

„Minden krétai mindig hazudik”
Epimenidész krétai
Epimenidész „mindig hazudik”

alakban írható föl, ahol a praemissa maior modalitásának tisztázatlan volta a conclusio modalitásának homályosságát erősíti.

A paradoxon megoldása abban rejlik, hogy ha a „Minden krétai mindig hazudik” igaz, függetlenül Epimenidész kijelentésétől, s ha Epimenidész krétai, akkor csak így nyilatkozhat a krétaiakról: „Minden krétai mindig igazat mond.” Ha nem így nyilatkozik, nem krétai.

*

Megjegyzés. A paradoxon megoldására több lehetséges út kínálkozik. Anton Dumitriu említett logikatörténeti munkájának egyik igen nagy érdeme, hogy a syncategoremátákat elemezve azokat az Iskola által szolgáltatott megoldásokat helyezi előtérbe, melyek a modern logika előtt ez idáig kiaknázatlanok maradtak. A syncategoremáták esetében valójában két esettel számolhatunk: 1) *kategoremátikus* (kollektív) értelemmel és 2) *szinkategoremátikus* (disztributív) értelemmel. Ez a megkülönböztetés Petrus Hispanus (*Summulae Logicales*), Albertus Parvus (*Perutilis Logica*), Paulus Venetus (*Logica Magna*) és mások munkássága nyomán máig is helytálló. Az OMNIS (a Skolasztika nyelvhasználatában = jel, SIGNUM) univerzális kvantifikátort elemezve például Petrus Hispanus kimutatja, hogy míg *kollektív értelemben universaléként* értendő az „omnis”, *disztributív értelemben universaliterként*. Petrus Hispanus példamondata az első esetre: „Omnes apostoli dei sunt duodecim”; a másodikra: „Omnes homines naturaliter scire desiderant.” A syncategoremáták (consignificantia) fönti elkülönítése valamennyi „kvantifikátorra” (totus, infinitus, uterque, nullus, praeter, solus, est, non, et, si, nisi etc.) áll.²⁰

Buridan időmegkülönböztetés-megoldása („Loquendo de tempore simpliciter et absolute nullum tempus praeteritum est tempus praesens et nullum futurum est tempus praesens, quia omne tempus praesens est”; ergo), *Szaxóniai Albert* (Albertus Parvus) *impositio* (minősítés) -ismérvei („Nunquam impositio est admit-

tenda, ubi significatio illius, quod imponitur, dependet ex veritate et falsitate propositionis, in qua ponitur”), valamint nagyjából az előbbi elmélyítéséből – és később Wittgensteinnél újrafogalmazott – *Petrus de Alhyaco*-i megoldás (az *insolubiliák* oka: a propositio mentalis propositio vocalisszal és propositio scriptával való összezavarása; a propositio mentalis lehet igaz vagy hamis, ám ezt nem állíthatja önmagára vonatkozóan, valamint egy propositio vocalis [vagy scripta] sem jelentheti önmagát, sem valami mást formaliter, viszont kifejezheti valamely propositio mentalis igazságértékét) egyaránt figyelemre méltó.²¹