

Platón „A Perzsa” versus Arisztotelész „A Görög”

VIRGIL CIOMOŞ

1. *Kairós és döntés. A determináció in-determinációja* – Az antikvitás emberének sors történeti, így alapvető problémája annak a kérdésnek az eldöntése marad, hogy a kairotikus pillanat eseménye vajon emberi hatalom alá rendelhető-e, avagy kívül esik-e ezen hatalom szféráján. Arisztotelész erre vonatkozó válasza két kongruens mozgásban látszik artikulálódni. Így például részlegesen szabad – azaz bizonyos körülmények által mégiscsak determinált – aktusok esetében a cselekvő szabadsága csupán részleges: „Tehát arról, hogy valami saját akaratunkból fakad-e, vagy akaratunk ellenére történik, a cselekvés időpontjának megfelelően kell beszélnünk. Márpedig az ember saját akaratából cselekszik, hiszen a testrészek mozgásának kiindulópontja az ilyen cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van; aminek pedig őbenne van a kezdete, annak végrehajtása, illetve végre nem hajtása is rajta fordul meg. Tehát az ilyenféle tettek saját akaratunkból fakadóak; a konkrét körülményektől elvonatkoztatva talán akaratunk ellenére történnek, mert önmagában véve senki sem választana semmi ilyen cselekedetet.”¹ Az analógia a *Fiziká*-ban elemzett esettel – az önmagát kezelő orvos esetével (amelynek igencsak pertinens kommentárjára akadhatunk

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, III, 1, 1110a, 14–19.

Heidegger *A phüszisz fogalma és lényege* c. írásában) – nyilvánvaló. Itt arra történik utalás, hogy a princípium megléte egy hordozóban (azaz a princípiumot differenciálóban) egyáltalán nem jelenti azt, hogy a hordozó valamiképpen „hatalommal bírna” maga a princípium fölött.

Ha ellenben „totálisan” szabad aktusok esete érvényesül, a cselekvő szabadsága szintén teljesnek mutatkozik: „Az elhatározás nyilván saját akaratunkból fakadó dolog”². Viszont, állítja Arisztotelész, úgy egyik, mint másik esetben, a döntés alapján meghozott (szabad) választás pontosan a megfelelő (kairotikus) pillanat Jö általi pre-determinációjának eredménye. Ilymódon a kairotikus pillanat megválasztása magának a döntésnek a problémájává válik, amely elsődlegesen nem annyira a különböző (nyilvánvalóan előre adott) variánsok közötti választás eredményére vonatkozik, mint a *kairotikus pillanat Világként való projekciójára*. Egyébiránt a Lélek eredeti döntése nem elő-feltételezi a különböző (valamiképp preegzisztens) világonbelüli határoltságai közötti választást, lévén, hogy ő maga egy ilyen jellegű döntés megtétele előtt mindvégig semmis marad. Ha viszont valami mégis, pontosan Önmaga és a Világ közös határa az, ami igényli ezen választást, ami valójában egybeesik saját világi transzcendenciájával (mint eredeti Világban-létének par excellence módozata). Ennek értelmében a döntés pillanata megfelelést mutat a világbeli pro-jekció pillanatával. Mivelhogy, eredetibben magánál a világon-belüli választásnál is, *van* az aktus, amely által a Világ világol (vagyis világgá lesz [se mundaneizeazá]): „Az elhatározottság a maga ontológiai lényege szerint mindig egy mindenkori faktikus jelenvalólet elhatározottsága. Az elhatározottság csak mint megértő, magát kivetítő elhatározás „egzisztál”. Az elhatározottság fenomenjének teljes félreértése lenne azt gondolni, hogy az nem más, mint az elénk kerülő, ajánlkozó lehetőségek fellelvő megragadása. *Az elhatározás először éppen a mindenkori faktikus lehetőség feltáró kivetítése és meghatározása. Az elhatározottsághoz szükségképpen hozzátartozik a meghatározatlanság, mely a jelenvalólet minden faktikusan belevetett lennitudását jellemzi. Az elhatározottság csak mint elhatározás bizonyos önmagában. De az elhatározottság egzisztens magát mindenkor csak az elhatározásban meghatározó meghatározatlansága egyszersmind egzisztenciális meghatározatlansággal rendelkezik*”³. A heideggeri szövegben (egy decizionális nyelvezet keretei között) rálelünk a Lélek önaffekciójának egy sajátos

² *Ibidem* III, 2, 1111b, 6–7.

³ M. Heidegger: *Lét és idő*, Bp., 1989, ford.: Vajda Mihály, 498.

a-ffektív hangoltságon keresztül nem-specifikus specificitására, amely hangoltság ek-sztázisa megnyitja a Lélek Világban(-ként) vett faktikus egzisztenciája (ugyancsak nem-specifikus) specifikumának lehetőségét.

Fennáll következőképpen a *kairotikus pillanat vonatkozásában egy (eredendő) Elsőbbség mindenrendű közönséges pillanathoz képest*, melynek temporális (valójában eónikus) meghatározottsága immáron nem az időn-belüliséget illeti, hanem ennek *eszkatológikus határát*. Ez tulajdonképpen megfelel a teremtés pillanatának (mint ahogy Platón *Parmenidészében* megtalálható, avagy a változás pillanatának, melyet Arisztotelész elemez a *Fizikában*) amelyben „megtörténik” aktív értelemben Teremtés és Teremtmény, Idő és Örökkévalóság, Lélek és Test, Mozgás és Mozdulatlanság, stb, stb. A kairotikus pillanat *paradoxális* motívuma a (neo)platonizmus szálain és a késő arisztotelianizmus szálain keresztül később az arab hagyományban érvényesíti magát, ahol a legtisztább (immáron összebékített) platónikus-arisztotelészi stílusban a *Világ Teremtésének és a Teremtés „visszavételének” [Creația și de creația simultană a Lumii] egyidejű pillanataként* jut kifejezésre. Minden jel arra utal, hogy ezen motívum megőrzésének tekintetében a leginkább elkötelezve a *Damaszkuszi irányában* vagyunk, azon utolsó nagy neoplatonikusnak, aki pályáját... Arisztotelész híveként végzi majd. Ő volt az, aki a Lélek kardinális (vagy: zenitális) értékét (saját) paradoxális „idején” keresztül tudta definiálni: „Mielőtt részesedne az időből, a Lélek *időtlen és azonnali* (kiemelés tölem – V.Ciomoș), Egy és Nem-Egy”⁴.

Ezen azonnalisága – amely az ellentétek közös tárházába „helyezi” – teszi, hogy a maga során a *kairós szintén paradoxális*: „oszthatója oszthatatlan, oszthatatlanja pedig osztható”⁵.

2. *Diodórosz Krónosz argumentuma.* – A Lélek kardinális „helyzete” a fenomenalitás Világához képest eszerint (saját) kariatikus pillanatának zenitális „helyzetére” vezethető vissza az idő(n)bel(ül)i pillanatok vonatkozásában: „A kariatikus pillanat, amely az idővel egyszerre emelkedik és süllyed, és a Lélek a maga egészében megakadályozza végülis ez utóbbit, hogy azonosuljon az általa megélt ellentétek valamelyikével, és pedig az erénnyel, példának okáért, avagy pedig a »végsővel a rossz fokozatai közül.«” A kairotikus pillanat olymód adja [produce] a tapasztalat dirempcióját és indukálja [induce] redempcióját, hogy eközben

⁴ Damascius: *Dubitationes* (Ruelle), II, 399, 250.

⁵ *Ibidem*, II, 405, 262–263.

„nem mint statikus középpont, ellenkezôleg, mint saját (a tapasztalat dirempciójának és redempciójának) sugari vonalán szaladó centrum nyilvánul meg, anélkül, hogy ezen sugár pontjainak bármelyikével is egybeolvadna. Mint egyszerre mindenüttvaló és seholnemlévô, a processzió kezdete és a konverzió vége – saját negációin keresztül pedig mindenfajta „most”-tól elkülönül. (...) Az azonnali(ság) negációi a transzcendesre vonatkozókkal rokonulnak. Csakugyan, a kairotikus pillanat maga (...) rejtett és transzcendens okok által veszi kezdetét”.⁶ A zenitális pillanat ezen magaslatából a Lélek Uralkodóként vonatkoztatja magát a Világra, egyidejûleg tartózkodván ennek határain belül és valamiképpen mégiscsak rajta kívül. Vagy, méginkább, a Lélek – a Sztagirita szavaival – *uralja a Világot, ô maga lévén ezen Világ határa.*

A különbség a kairotikus és az idôn-belüli pillanat közt viszonylag késôn válik a modern filozófia témafelvetésévé. Elmondhatni, hogy a filozófiai kérdésfelvetés területén belül csupán a hegelianizmus kritikus szemrevételezésének pillanata után nyer újra érvényt, mégpedig Hegel ellenlâbasával, a protestâns(-âló) Kierkegaard-dal egyidôben. Ezen vonatkozás nyilván nem kerülhet el Heidegger figyelmét, aki Lét és Idô „viszonyának” felvetését pontosan az ifjúkori Luther írásai által indítva kísérli meg, mely írások az ôskeresztények eszkatológikus élményeinek értelmét vizsgálják. Nos, pontosan ezen teológiai-filozófikus kontextus keretein belül idézi meg Kierkegaard a filozófia érdeklôdését a Feltámadás teljesen egyedi *kairósa* iránt, mely pillanat elvi (eszkatológikus) ellentételezetséget mutat mindenrendû anakronikus tételezetséghez képest, melyek a sorstörténeti aktusra való puszta vissza-emlékezésre vezethetôek vissza: „Az elhatározottságban nemcsak, hogy visszahozzuk a jelent gondoskodásunk legközelebbi tárgyában való szétszórtságából, hanem egyben a jövôben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni idôbeliségben tartott, tehát a *tulajdonképpeni* jelent nevezzük *pillanattal*. Ezt a terminust aktív értelemben, eksztázisként kell felfognunk (...). A pillanat fenoménjét *alapvetôen nem* lehet a *most*-ból megvilágítani. A *most* olyan idôbeli fenomén, mely az idôhöz, mint idôbelüliséghez tartozik hozzá.”⁷

A kairotikus pillanat ilyenképp fennálló eredendôsége az idôbelüliség pillanatával való viszonylatában már Arisztotelésznel is egy alapvetô változáshoz kellett volna, hogy vezessen azon

⁶ J. Combès: *Etudes néoplatoniciennes*, Coll. „Krisis”, ed. J. Million, Grenoble, 1989, 113–114.

⁷ M. Heidegger, id. mű, 553–554.

módozat tekintetében, ahogyan a kommentárokból részeseült és végül is elfogadásra került egy bizonyos fajta – immáron klasszikus – interpretációja Diódorosz Krónosz argumentumának, amely a későbbiekben a *domináns argumentum*ként vált híressé. Általunk ismert formáját Epiktétoszon keresztül nyeri el ezen argumentum: „Nos, íme hát melyek lennének meglátásom szerint azon lényegi pontok, melyeknek megfelelően a *Dominánsnak* nevezett argumentum beszédünk tárgyát képezheti: a következő három kijelentés ellentmondásban áll egymással, mégpedig az első két kijelentésnek a harmadikkal való ellentmondása révén, a következőféleképpen: „Bármely, a múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű kijelentés is. A lehetetlen nem következik logikusan a lehetségesből. Lehetséges az, ami aktuálisként nem igaz, illetve nem is válik egykoron azzá.” Diódorosz, ezen konfliktusra felfigyelve az első két kijelentés hasonlóságát annak a kijelentésnek a bizonyítására használja, melynek értelmében: „Semmi nem lehetséges, ami ne bírna aktuális igazsággal és ennek megfelelően ne lenne igaz a jövő tekintetében is.” Egy másik, ugyancsak az előbbi kettőt használva kiindulási pontként, arra a következtetésre kell, hogy jusson, miszerint: „Lehetséges az, ami sem aktuálisan nem igaz, se nem válik egykoron azzá; a lehetetlen nem következik logikusan a lehetségesből.” Ekkor viszont nem tekinthető helyesnek a kijelentés, miszerint minden, a voltra vonatkozó kijelentés egyben szükségszerű is; a végeredmény tekintetében ezzel látszik megegyezni Kleánthész és iskolája, akár csak Antipáter, aki a lényegét illetően ugyanezt a nézetet osztja. Mások viszont (Krüszipposz név szerint – a szerző) az utóbbi két kijelentés hívei: „Lehetséges az, ami nem igaz a jelen tekintetében, és nem is válik majdan igazzá; bármely, a múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű is”; így viszont a lehetetlen logikailag a lehetségesből következik. Semmi szín alatt nem tartatható fenn egyidejűleg a fenti három kijelentés, lévén, hogy az egyik, illetve a másik két kijelentés örökérvényű ellentmondásban fognak állani egymással.”⁸

Ha most szigorúan Arisztotelésznek a *domináns argumentum* megoldására vonatkozó álláspontjára hivatkozunk, el kell mondanunk, hogy amit (valójában több helyen) a magáénak vall a három lehetséges speciális következtetés tekintetében, az a kijelentés lesz, amelynek megfelelően minden múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű is. Másszóval, a lehetséges nem a—ffektálja a múltat. Erről esik szó a Nikomakhoszi Etikában is: „Márpedig senki sem fontolgat olyan dolgokat, melyek másképp

⁸ Cf. J. Vuillemin: *Nécessité ou contingence*, ed. Minuit, Paris, 1984, 15.

mint ahogy vannak, úgysem lehetnek”⁹. Máshelyütt pedig sokkalta egyértelműbben: „Az elhatározás tárgya nem lehet olyasmi, ami már megtörtént: azt senki sem határozhatja el, hogy Ilioszt feldúlta, hiszen a megfontolás sem vonatkozhatik már megtörtént, hanem csak jövőre és még lehetséges dolgokra; márpedig ami megtörtént, az nem válhat meg nem törtéنتté; „az egyetlen dolog, amire még az istennek sincs hatalma: meg nem törtéنتté tenni azt, ami egyszer már végbement”¹⁰. Láthatólag, jóllehet a kairitikus pillanat zenitális „magaslata” az idő-beliség mindhárom ek-sztázisát – *beleértve a múltét* – meg kellene hogy illesse, a Sztagirita az *Óvilág polgárának bizonyul, amelyben az örökkévalóság sorsszerűsége a múlt időbeli lenyomatát viseli magán. Egy erősebb Istenségre* volt hát szükség, amely az *eredendő pillanatot megszabadítja mindenrendű ana-krónikus „üledéktől”*, amely tehát egy másrendű *kairó*st in-situál, melyen keresztül a múlt maga egyenesen érvényen kívül helyeződik az *Új Kezdet* megmentő pillanata révén. Az örökkévalóságnak a múlt örve alóli felszabadítása eképpen a Világ „feloldozása” mindannak tekintetében, ami régi, ennél fogva tehát a Régi Világ megbocsátása. De a felszabadítás maga semmiképpen nem képezheti egy teljesen időn-belüli múltnak egy ennek megfelelő időn-belüli jövővel való behelyettesítését. Mégpedig azon oknál fogva, hogy az Új Világ nem annyira a jövő el-jövetele mint a *kairós* eseménye [... Lumea Nouă nu va fi atît aceea a ad-venirii viitorului, cât a sur-venirii *kairosului*]. Az Új pedig nem a történelmi mozzanatok progresszióját telíti jelentéssel, hanem magának a történelemnek az eseményét: „A jelenvalólét „összefüggésére” vonatkozó kérdés a jelenvalólét történéseinek ontológiai problémája. Ha hozzáférhetővé tettük a *történe*struktúrát és annak egzisztenciális-időbeli lehetőségfeltételeit, akkor eljutottunk a *történetiség ontológiai megértéséhez*”¹¹.

3. *A dualisztikus gnózisok filozófiai színeváltozásai.* – Nagyon keveset tudhatunk eddigelé Platónnak az antik Keleten tett utazásairól. Jóllehet jópár spekuláció született az antik Egyiptom vagy az akkori Közép-Kelet meditációs tradíciójával való (többé-kevésbé „földalatti”) kapcsolata margóján – mely kapcsolat meglétét illetően egyébként feltevést szolgáltathat a görög diaszpórának az emberiség számára eme sorsdöntő régiókban való történelmi jelenléte –, ma (több, mint két évezred múltán) az egyetlen lehet-

⁹ Arisztotelész, id. mű, V, 7, 1139a, 13–14.

¹⁰ *ibidem*, 1139b, 5–13.

¹¹ M. Heidegger: id. mű, 604.

séges eljárás, hogy rekonstruáljunk egy ilyen jellegű származtatást, arra kell szorítkozzon, hogy, szerényen, maguknak a szövegeknek a megfejtését kísérelje meg (ami mégsem kis dolog). E tekintetben pedig a *Dialógusok* hermeneutikája egy kétségtelen ténnyel helyez szembe – jelesül, hogy a végső formáját illetően az Ideák platonikus felfogása egy eléggé éles *dichotómiát* állít elénk, egyfelől a *szellemi transzcendencia világa* – amely a Jó világaként tételeződik – illetve a *testi immanencia világa* (a Rossz világának megfelelője) közt –, másfelől a Létre vonatkozó (és nemcsak) filozófiai érvelés Platón esetében végeredményben *két elentétes onto-lógiai és gnoszeo-lógiai princípium* tételezéséhez vezet. Ha ezen egyszerű (ellenben egyáltalán nem egyszerűsítő) következtetés fogadtatásra lel, (Platón azon törekvésének ellenére, hogy feloldja e végzetes válságot, melyet a Lét princípiumainak heterogenitása jelent, lévén a Lét egyedi, így hát homogén), az a felismerés adódik, hogy az antik Kelet mindenrendű szellemi hagyományai közül az *iráni* az, mely a legközelebb áll a platónizmushoz. Ez pedig azon tényállás folytán, hogy, mint köztudott, Irán szellemi pozíciója az, mely azonosulni látszik a Lét princípiumainak dichotómiájával, azaz Jó és Rossz meghaladhatatlan kettősségével. E tekintetben nem fogadható el pusztán véletlenként, hogy ugyancsak az ókori Irán területén tematizálódik *örökkévalóság és idő ontológiai differenciájának* kérdése. Egyébiránt az antikvitás vallásainak és mentalitásainak minden történése megegyezni látszik a tényt illetően, hogy az *Aión* görög értelme az iráni származás (elismert) jegyét viseli magán.

Fentemlített ontológiai differencia görög megfelelést mutat (többek közt) az igeidő struktúráján belül, lévén, hogy az ógörög nyelvben fennáll a maiak által relatív igeidőnek nevezett időnek (heideggeri terminológiával időn-belüliségnek) egy meghatározó pre-determinációja magához a verbális *aspektushoz* képest. Nos, a verbális aspektus az, mely a pillanatok vonalszerűségének vízszintes perspektíváját behelyettesíti az eseményszerű pillanat függőleges perspektívájával. Emlékeztetnénk arra, hogy a görög befejezett múlt, távol attól, hogy pusztán egy, a múltra vonatkozó behatárolt értékkel bírna (ahogyan a modern nyelvek esete például), a Jelen(lét) értékét viselhette magán, ahogyan határeselekben jelölhette magának az idő Eredete Tökéletességének Jelenlétét. *Az Eón a Jelenlét szinonimájává válik.* Ennélfogva a görög szellem lényegi kérdését azon aspektuális értékkel bíró pillanat fogja jelenteni, *mely maga az idő eseményének pillanata.* Az idő eseményének kérdését vizsgálni viszont nem jelent mást, mint valamiképpen *idő és örökkévalóság határán* helyez-

kedni el, vagyis e kettő *szimultán* eseményének pillanatában. Elmondhatjuk tehát, hogy jóllehet a platóni filozófia általános keretén egy igencsak erős iráni tradíció befolyása érezhető, a platonizmus rejtett tétje mindezek ellenére jóval meghaladja az effajta dichotómikus perspektívát, jelesen először is magának a pillanatnak mint idő és örökkévalóság közös határának – *tó exaíphnēs – a tematizálásával*, (még hozzá koherens formában, amint a *Parmenidész* példázza). E tekintetben Platón nem más, mint Görögország utolsó „perzsa” filozófusa, ezzel egyidőben pedig Perzsia (és nemcsak) – ha a hellenizmus utólagos elterjedésére gondolunk – első igazán „görög” filozófusának – Arisztotelésznek – Mestere, annak, akinek végre sikerült meghaladnia a Lét princípiumainak dichotómiáját ezek paradoxális azonosságának fevállalása által.

Idő és örökkévalóság közös határvonalának görög tematizálása az antikvitás ontológiai és gnoszológiai paradigmájának alapvető megváltozásához vezetett – Heidegger fordulatával élve „magának a Létre irányuló kérdésnek a metamorfózisához” – lévén hogy az örökkévalóságnak az időbe való „belejátszása” [aderenta eternitătii la timp] megköveteli az örökkévalóság időben fennálló Jelen(létének) tematizálását, ekként pedig az örökkévaló megnyilatkozását magán a meg-vonáson keresztül, melyben elénk-tartja a temporalitást [o dez-văluire a eternului prin chiar în-văluire cu care sus-ține temporalul].

E mozgás eredményeképpen az érzéki valóság a maga egészében *fenomenális* jelleget ölt, azaz az örökkévaló temporális (jóllehet részleges) megnyilatkozásának paradigmájává válik. Az Irán területén érvényesített és Platónnal implicit megerősített ontológiai differencia maga is egy olyan átalakulást szenved, melynek eredményeképpen az örökkévalónak mint időbeliségnek a differenciája lepleződik le, egy olyan változás folyamánként, mely... a változás mint olyan tematizálásához vezet az elkövetkezőkben, és, ami a leginkább lényeges, e változás *kezdőalapító* [in-augural] pillanatának tematizálásához.

A görög *lógos*, mint a differenciálódás elve, rövidesen a mozgásra, a fenomenalizációra, ilyenként pedig a temporalizációra vonatkoztatódik majd. Csak egy hasonló kontextuson belül érvényesíthető egy majdhogynem „természetes” kapcsolat *Aión és fenomén* közt, mely kapcsolat a görög mitológiában az *Aión – Phánēs* istenpáron keresztül fejeződik ki.

Idő és örökkévalóság iráni dichotómiája, ugyanaz, mely a görög és latin kultúrában *pillanat* és *eón* különbségeként jelentkeznek, egy olyan metamorfózison megy át, amely a jelentés-váltás

horizontján belül a pillanatnak a temporalitás határvonalaként az eón fenomenalizációjának eseményét fogja jelölni. Ennek eredményeképpen a *Kairós* és *Aión* közti (tipikusan „iráni”) polaritás eltöröltetik, épp kettőjük közös határban-való-osztozásának révén. Mindazonáltal a görög ikonográfia még megőrzi, a „tehetetlenségi erő” által, a fiatal *Kairós*nak mint az örök Éretlen szimbólumának arcát, minden opportunitás foglyáét, jöllehet az idő maga, az ősrégi, *poliós*-ként, „fehérhajúként” volt jelen, amely, mai szóhasználatlaltal, az „örök Emlékezet-fölötti [Imemorial] időnbélüli szimbóluma”.

Az Emlékezet-fölötti viszont már mindig is belejátszik az Éretlenbe. E két szimbólum szintézise, és ily módon a görög gondolkodás (főképp az arisztotelianizmus) sorsküldésének beteljesülése – mely gondolkodás alapvető próbálkozása a *Test mint Lélek kairotikus eseményének* felfejtése – csak a kereszténységen belül teljesül ki, melynek kélő tradícióján belül fentemlített szellemi filiáció megszemélyesítőjének Arca – János evangélistáé – az örökkévaló Krisztus időbeli ana-logonja és a Lélek Világban való *el-jövetelének Kairósa* –, az ősz haj keretezte ifjúként ábrázolódik. Emlékezet-fölötti és Éretlen eme *egybe-játszása*, amely Régi (*Ótestamentum*) és Új (*Újtestamentum*) egybejátszásával analóg, nemcsak a közös határ tematizálását teszi majd lehetővé – ahol Krisztus maga jelenik meg határként –, hanem a *lógos*nak mint egy teljességgel sajátos kairotikus idő kitüntetett helyeként való felvetését - egyszóval magának a hermeneutikának a tematizálását (függetlenül, hogy régi vagy új szövegek interpretációjára történik kísérlet). Ez viszont akkor válik lehetségessé, ha a *lógos* maga kairotikus jelleget ölt, mégpedig mint az a „nem-hely” [ne-loc], mely lehetővé teszi az önmagunk időbeni, azaz történeti projekciójára vonatkozó döntést. Ami viszont a beszédre (a megszólalásra) – ideértve a valamiről való beszédet – irányuló döntést illeti, vagyis a di-fferenciálásra irányuló döntést, ez nem másra, mint az örökkévalóság kairotikus ana-lógonjaként érvényesülő státusnak a felvállalására vezethető vissza. Ilyenformán maga a Nyelv, mint az örökkévaló időben történő kairotikus diszlokációjának „nem-helye” nyilatkozik meg. Mi több, miként a Test, a Lélek kairotikus analogonjának re-prezentációja, ennek természetes modalitásaként, a Nyelv ennek mesterséges analogonjaként kell, hogy meg-jelenüljön. Amennyiben pedig a mesterséges nyelv a természetes *Lógos* fonetikus kifejeződéseként konstituálódik, a *Lógos* szükségképpen a Testben (által) nyerheti el sajátos kairószát. Hisz alapvetően mindkettő a határ (kairotikus) tematizálásának kifejeződése. (Nem csupán az Ige jön Világra,

hanem maga a test is. Ami pedig Világra jön, a Világ határát illusztrálja.) Ennek folytán a száj egyidejűleg a beszéd és a rágás szerve.

Idevonatkozó adalékként meg kell még említenünk *Hermés* teljességgel egyedi *státusát* a görög Pantheónon belül, aki mint „hírvivő”, azaz „angyali” Istenség az örökkévaló és a változó *határán* egyben (korántsem véletlenül) a *lógos* Istene is, hisz a *lógos* az Istenek és az ember találkozásának, egyáltalában pedig a vertikális Ég és a horizontális föld találkozásának helye. *Hermés* nevét – mely két indoeurópai szógyök: a **ker* és a **men* névjegyét viseli – ugyancsak e két gyökből származtatható a szanszkrit *Ráma*, az iráni *Ahura Mazda*, a gót *Irmis*, a géta *Sármis*, a latin *Cerus manus*, de a *romanus*, *germanus*, *sarmatus* avagy a *rohman*, *armán* is – az „Égi Embernek” lehetne fordítani. Mint a határ megjelenítője, Hermész az utak (a tér) és az idő kereszteződésének istene, a be- és kilépés küszöbének (határának), a kairotikus idő világba való betörésének istensége, azaz az örökkévalóság időbeli analogonja. Hermész hermetikus értelmezésének lehetőségei azonban túlságosan szerteágazóak és gazdagok, mintsem hogy kimeríthetnénk a jelenlegi keretek közt. Legyen elegendő arra szorítkoznunk, hogy Hermésszel megelőlegeződik a tér horizontális keresztjének és az idő vertikális pilaszterjének egybeesése (az „Égi Ember”-t a *hermai* formáján keresztül is megjelenítették), ami egyféléképpen a föld keresztjének az Égi zenit irányába történő „felállítására” vezethető vissza.

Fordította Gál József