Turay Alfréd

A LEGÚJABB KORI BÖLCSELET

A filozófia története IV.

A filozófia története IV. • A legújabb kori bölcselet

A filozófia története IV.

A LEGÚJABB KORI BÖLCSELET

Írta
TURAY ALFRÉD

Írta
Turay Alfréd

Szerkesztette és lektorálta
Bálint Erzsébet

Felelős kiadó
© Turay Alfréd

ISBN 978-615-02-1178-7

E-könyv [PDF]

2025

BEVEZETÉS

A legújabb kori bölcselet jellemzése, főbb korszakai és irányzatai

A bölcselet legújabb korán (más elnevezéssel: modern korszakán) a 19. századtól kezdődő és a 20. század végéig terjedő időszakot értjük.

A legújabb kori bölcselet történetének főbb irányzatai és az irányzatok fő képviselői a következők voltak:

I. A német idealizmustól eltávolodó filozófia (A. Schopenhauer és L. Feuerbach, 19. sz.)

II. A dialektikus és történelmi materializmus (K. Marx, Fr. Engels és V. I. Lenin, 19-20. sz.)

III. A fenomenalizmus

1. A pozitivizmus (A. Comte, 19. sz.)
2. A logisztika vagy logikatudomány (B. Russell, 20. sz.)
3. A neopozitivizmus (R. Carnap, M. Schlick, O. Neurath, K. Gödel és K. Popper, 20. sz.)
4. A fenomenológia (E. Husserl, 19-20. sz.)
5. A strukturalizmus (F. de Saussure, 19-20. sz.; Cl. Lévi-Strauss, 20. sz.)
6. Az analitikus nyelvfilozófia (L. Wittgenstein, 20. sz.)

IV. Az egzisztencializmus (S. A. Kierkegaard, 19. sz.; K. Jaspers, M. Heidegger és J.-P. Sartre, 20. sz.)

V. Az életfilozófia (Fr. Nietzsche, 19. sz.; H. Bergson, M. Blondel és P. Teilhard de Chardin, 20. sz.)

VI. A transzcendentális tomizmus (J. Maréchal, J. de Finance, E. Coreth és K. Rahner, 20. sz.)

VII. A perszonalizmus (E. Mounier, M. Buber és G. Marcel, 20. sz.)

I.

A NÉMET IDEALIZMUSTÓL ELTÁVOLODÓ FILOZÓFUSOK A 19. SZÁZADBAN

A NÉMET IDEALIZMUS MEGSZŰNÉSE

A legújabb kori filozófiatörténet kezdetének első jelensége: elszakadás a német idealizmustól. Olyan gondolkodók lépnek fel, akik szembefordulnak Kant és Hegel idealista filozófiájával.

Kant azt tanította, hogy csak a jelenségeket ismerhetjük meg, az önmagában fennálló valóság (ném. *Ding an sich*) rejtve marad a tudat előtt. – Hegel mindent az eszme (idea), a természet és a szellem egységéből akart levezetni. Azt hirdette, hogy ami valóságos, az észszerű, s ami észszerű, az valóságos. Túlzottan bízott az ész erejében, s úgy vélte, hogy logikusan felépített dialektikus pánlogista rendszerével hiánytalanul feltérképezte az egész valóságot (gör. *pan:* minden; *logosz:* logika).

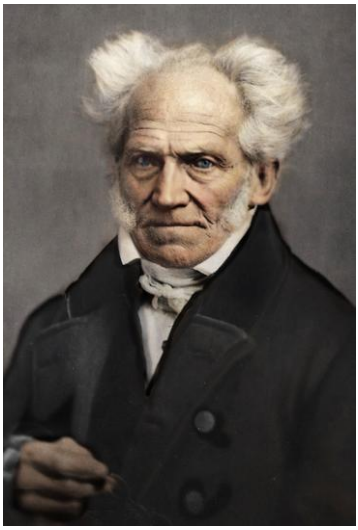
A Kant bölcseletével szembeforduló gondolkodók közül kiemelkedik a német Arthur Schopenhauer († 1860) alakja. Ő elfogadta a königsbergi filozófusnak azt az állítását, hogy a világ csak jelenség (gör. *phainomenon*). Kanttal ellentétben azonban úgy vélte, hogy a jelenségek mélyén rejlő valóság (ném. *Ding an sich*) is megismerhető. A világ mint akarat és képzet című művében azt mondja: a jelenségek fátyla mögött rejlő valóság valamiféle egyetlen Akarat (ném. *Wille*). Ezen egyfajta vak kényszertörekvést ért, amelyet időnként az élet akarása névvel is illet.

A hegeli filozófiát bíráló bölcselők között főként Ludwig Feuerbach († 1872) számít jelentős gondolkodónak. A német Feuerbach Berlinben még Hegel előadásait hallgatta, de már akkor sem tetszett neki Hegel pánlogizmusa, idealizmusa és vallásmagyarázata. Szerinte az ész egyetemességét hirdető Hegel csak általánosságokat fogalmazott meg, s elhanyagolta az egyedi emberi létet. A hegeli idealizmust sem tartotta elfogadhatónak. Úgy vélte, hogy Hegel mindent az eszméből (az ideából) akart levezetni. A materialista előfeltevések alapján gondolkodó Feuerbach szerint azonban nem az eszméből kell levezetni az anyagot, hanem fordítva: az anyagból kell származtatni az eszmét vagy ideát. Feuerbach a hegeli vallásfilozófiát is elutasította: nézete szerint ugyanis a Hegel által hirdetett Isten nem létezik, hanem csupán egy kivetítési folyamat (ném. *Projektion*) eredménye, mely folyamatban az ember saját felnagyított lényegét vetíti ki valamiféle földöntúli szférába.

I.1 ARTHUR SCHOPENHAUER

1. Élete és művei

Arthur Schopenhauer Danzig (ma: Gdańsk) városában született 1788-ban. Apja kereskedő, anyja írónő volt. Ifjúkorában először apja szándékának megfelelően kereskedelmi tanulmányokat folytatott. Apja halála után elhagyta a kereskedői pályát, s 1809-től Göttingenben, majd Berlinben az egyetemen filozófiát tanult. Berlinben Fichtét és az evangélikus teológust, Friedrich Schleiermachert († 1834) is hallgatta. Fichtét homályosnak tartotta, de a liberális teológia atyjaként emlegetett Schleiermacher eszméi sem nyerték meg tetszését. Jénában avatták a bölcselet doktorává. Rövid ideig Weimarban élt, ahol Goethével († 1832) is ismeretségbe került. 1820-tól rövid ideig Berlinben oktatott, de az ugyancsak ott tanító Hegellel nem tudott versenyre kelni, s ezért abbahagyta a tanítást. 1833-ban Frankfurt am Mainban telepedett le, s itt folytatta tudományos munkásságát. Elmélyülten tanulmányozta a távol-keleti (buddhista, brahmanista) bölcseletet. A pályáját kísérő közöny és érdektelenség is hozzájárult ahhoz, hogy elkeseredett, pesszimista emberré vált. 1860-ban halt meg.



ARTHUR SCHOPENHAUER

Főbb művei: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Az elégséges alap törvényének négyféle gyökeréről) = röv. Wurzel. Ez a mű Schopenhauer doktori disszertációja. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (A világ mint akarat és képzet) = röv. Die Welt; *Kritik der kantischen Philosophie* (A kanti filozófia kritikája) = röv. Kritik; *Über den Willen in der Natur* (Az akarat a természetben) = röv. Über den Willen; *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (Az emberi akarat szabadságáról); *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Az etika két alapproblémája); *Parerga und Paralipomena* (Mellékesek és Toldalékok) = röv. Parerga; *Der handschriftliche Nachlaß* (A kéziratos hagyaték). – Műveinek gyűjteményes kiadása: *Sämtliche Werke* 1–16. (szerk. Deussen, P., Leipzig, 1911–1942).

2. Tanítása az emberi ismeretről

Schopenhauer a disszertációját Kant hatása alatt fogalmazta meg. A tapasztalati világ a fenomének (jelenségek) világa: tárgy az alany számára. A jelenségek világa képzeteink (ném. *Vorstellungen*) összessége. E képzetek sosem izoláltan jelentkeznek, hanem szabályos összefüggésekben más képzetekkel. A tudomány éppen e szabályos relációkra vonatkozó ismeret.[1] E relációknak és a szabályosságnak elégséges alapja kell hogy legyen. A fenoménekre vagy objektumokra irányuló ismereteink irányítója az elégséges alap elve.

Az elégséges alap elvének előzetes kifejtéseként Schopenhauer a német racionalista filozófus, Chr. Wolff († 1754) által megszövegezett formulát idézi. Eszerint: „semmi sincs annak alapja nélkül, hogy miért van, s miért nincs inkább (lat. *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*).[2] Ezt követően a tárgyak fő típusait vagy osztályait, illetve az alapok fő típusait mutatja be. Majd azt a következtetést vonja le, hogy az elégséges alap elvének négy alapvető formája van,[3] és hogy az elv általános megfogalmazásában elvonatkoztat ezektől. Erre utal disszertációjának címében is, amelyben az elégséges alap elvének négyféle gyökeréről beszél. Az ismerettárgyak négy fő osztálya: az intuitív képzetek, az absztrakt képzetek (azaz az elvont fogalmak), a tér és idő mint a priori formák, valamint az akarás alanya.

Az ismerettárgyak vagy képzetek első csoportja az intuitív képzeteink osztálya. Köznapi nyelven fogalmazva: ezek a fizikai tárgyak, amelyek térben és időben okságilag összefüggenek egymással, s amelyeknek formája alkotja a természettudományok (fizika, kémia stb.) tárgyát. Schopenhauer szerint a tárgyak térbeli, időbeli és oksági egymásra vonatkoztatása az emberi szellem műve, amely szervezi a fenoméneket vagy érzeteket. Kant azt állította, hogy ezt a szervező munkát az értelem végzi el az eleve (lat. *a priori*) adott 12 kategóriája segítségével. Schopenhauer Kantot követi, de az értelmi kategóriákat egyre, nevezetesen az okságra redukálja. Az intuitív képzeteink rendezése a levés elégséges alapjának elve (lat. *principium rationis sufficientis fiendi*) szerint történik.[4]

A tárgyak második osztálya az absztrakt képzetekből, azaz az elvont fogalmakból áll. A fogalmak közti viszonyokat itt az ítélet alkotja. Az ítélet azonban csak akkor fejez ki ismeretet, ha igaz. Az igazság: az ítélet relációja valami tőle különböző dologra, amit alapjának nevezhetünk. Ám nem szabad összekeverni a valósan létező ok értelmében vett alapot (lat. *causa*) azzal, amit a logikai ítélet alapjának (lat. *ratio*) nevezünk. A logikai ítélet alapja is fogalmi jellegű. Ez azt jelenti, hogy a formális logikában az alapozás megmarad a fogalmak világában. Schopenhauer elutasítja a logikát és az ontológiát azonosító hegeli felfogást. Hegel azt mondta, hogy ami észszerű, az valóságos, s ami valóságos, az észszerű. Ezzel azt fejezte ki, hogy ha logikusan elgondolunk valamit, az a valóságban is létezik. Schopenhauer elutasítja ezt a nézetet. Ezért nem fogadja el például az ontológiai istenérvet sem, amely szerinte Isten fogalmából akarja kihámozni Isten valós létezését.[5] Ha az ítélet alapja csak egy másik ítélet vagy fogalmi következtetés, akkor az alapot, amelyre támaszkodva az ítéletet megfogalmaztuk, a megismerés elégséges alapjának elve (lat. *principium rationis sufficientis cognoscendi*) névvel illetjük.[6]

A tárgyak harmadik osztálya a külső és belső érzékek a priori formái, a tér és az idő.[7] A térnek és időnek olyan természete van, hogy bennük minden rész meghatározott módon kapcsolódik a másikhoz. S azt a törvényt, amely alapján a tér és idő részei meghatározzák egymást, Schopenhauer a lét elégséges alapjának elve (lat. *principium rationis sufficientis essendi*) névvel illeti.[8] Az idő esetében például ez a törvény az irreverzibilis egymásra következés törvénye; s az idő részeinek ezen összefüggésén alapul minden számolás.[9] Másként fogalmazva: az aritmetika az idő részei közti relációkat irányító törvényen alapul, míg a geometria a tér részeinek egymáshoz való viszonyát szabályozó törvényen nyugszik. Azt mondhatjuk tehát, hogy a tárgyak harmadik osztályát a matematika objektumai alkotják, s az aritmetikai és geometriai ismereteinket irányító elvek (az elégséges alap elvei) itt azok a törvények, amelyeknek megfelelően az idő és a tér részei egymással vonatkozásban állnak.

A tárgyak negyedik osztályát egyetlen tag alkotja: ez az akarás alanya, amelyet a megismerő alany tárgyának tekintünk.[10] Ez az objektum tehát az én mint az akarás forrása vagy szubjektuma. S az az elv, amely az eme szubjektum és akarásai közti relációkra vonatkozó ismereteinket irányítja, a cselekvés elégséges alapjának elve (lat. *principium rationis sufficientis agendi*), azaz a motiváció törvénye.[11] Schopenhauer karakterdeterminizmust vall, azaz azt állítja, hogy a jellem határozza meg a cselekedetet. Az ember motívumok szerint cselekszik, s e motívumok elégséges alapjukat az ember karakterében bírják. Akkor értjük meg az ember (mint az akarás szubjektuma) és a mérlegelő akciói közti relációt, ha az akciókat a szubjektum karakteréből fakadó aktusoknak látjuk. Schopenhauer szóhasználata eltér ugyan Kantétól, de alapjában véve ugyanazt tanítja, mint a königsbergi filozófus. A világ fenomén: tárgy az alany számára. Itt a szükségszerűség uralkodik. Kétségtelen, Schopenhauer különféle szükségszerűségekről beszél. Az akarás szférájában például a morális szükségszerűség szabályoz, amely különbözik mind a fizikai, mind a logikai szükségszerűségtől.

Az elégséges alap elvét a filozófus csak a fenomének világára alkalmazza. Úgy véli: az elv nem alkalmazható az önmagában fennálló, a fenomének mögötti valóságra, bármilyen legyen is az. Szerinte az elégséges alap elve nem vonatkoztatható a jelenségvilágra mint totalitásra sem. Ez az elv ugyanis csak a fenomének közti relációkat szabályozza. A filozófus tehát úgy véli, a jelenségek világának egészéből kiinduló és az Istenre mint okra vagy elégséges alapra következtető kozmológiai érvek nem rendelkeznek bizonyító erővel. E ponton egyetért Kanttal, de abban már nem követi Kantot, hogy az Istenbe vetett hit a gyakorlati vagy morális ész posztulátuma.

3. A világ mint képzet

Schopenhauer fő műve A világ mint akarat és képzet címet viseli. Ez a mű a következő megállapítással kezdődik: „képzetem a világ”.[12] Ez azt jelenti, hogy az egész látható világ, a tapasztalat adatainak teljes összege objektum egy szubjektum számára: valósága egy szubjektumnak való megjelenésében, illetve abban áll, hogy egy szubjektum észleli. A filozófusnak ez a nézete hasonlít Berkeley († 1753) felfogásához, aki azt mondta: az érzékelhető dolgok léte (lat. *esse*) egyenlő tényleges észleltségükkel (lat. *percipi*).

Láttuk, hogy Schopenhauer különbséget tesz az intuitív képzetek (ném. *intuitive Vorstellungen*) és az absztrakt képzetek (ném. *abstrakte Vorstellungen*) között, mely utóbbiak a fogalmak. S amikor azt mondja, hogy képzetem a világ, az intuitív képzetekre gondol. Nem azt állítja tehát, hogy az általam észlelt fa például egyenlő a fáról alkotott elvont fogalmammal. Inkább azt mondja: az általam észlelt fa csak a hozzám mint észlelő alanyhoz való relációban létezik.

> Álláspontját a következő módon világíthatjuk meg: Elvont fogalmai csak az embernek vannak; ezzel szemben intuitív képzetekkel a magasabb rendű állatok is rendelkeznek. A jelenségvilág nemcsak az ember, de az állat számára is létezik. Hiszen e világ lehetőségi feltételei (a tér és az idő mint az észlelés a priori formái s az okság mint az értelem kategóriája) a magasabb rendű állatok tudatában is megvannak. Bennük is van értelem (ném. *Verstand*), s a levés elégséges alapjának elve bennük is működik: például a kutya számára is létezik az okságilag összefüggő jelenségek világa. Az állatok azonban nem rendelkeznek ésszel (ném. *Vernunft*), azaz az elvont fogalmak megalkotásának képességével. A kutya például térben és időben fogja fel a dolgokat, s észlel konkrét oksági összefüggéseket. Ebből azonban nem következik, hogy a kutya elvont fogalmakat is tud alkotni a térről, az időről és az okságról.

Ám ha a világ az én képzetem, testemnek is képzetemnek kell lennie, hiszen látható dolog. Továbbmenve: ha igaz, hogy csak szubjektum számára levő objektumként létezik a világ, az is igaz, hogy az objektum feltételezi az észlelő szubjektumot. Schopenhauer felfogásában az anyag (objektum) és az intelligencia (szubjektum) elválaszthatatlanul egymáshoz tartozik, egyik a másik számára létezik, s így mindkettő viszonylagos. Együttesen alkotják a világot mint képzetet, amely nem más, mint a kanti jelenség.

Schopenhauer bírálta ugyan Kantot, de tisztelte is a königsbergi filozófust,[13] s követőjének vallotta magát. Az empirikus valóság fenomenális jellegére vonatkozó tanítását azonban a kanti filozófián kívül az indiai filozófiai irodalom tanulmányozása is befolyásolta. Idős korában az Upanisádok bölcseleti szövegein elmélkedett. Nem véletlen tehát, hogy a világra mint képzetre vonatkozó tanítását a hindu Májá-tannal asszociálta. A hindu vallásfilozófus, Ádi Sankara (8-9. sz.) szerint az igazi valóságból, a Brahmanból kiáramló és sokszerűségben megmutatkozó világnak nincs igazi léte: az anyagi világ a Brahman létéhez képest csak káprázat, a valóság látszatát keltő hamis vagy csalóka megjelenés (szanszkrit: *Májá*). A világ olyan, mint az álom, amely jön, képeiben változik, aztán elmúlik. Ám ha a világ csak jelenség (gör. *phainomenon*), felvetődik a kérdés, mi az igazi, az önmagában fennálló valóság (gör. *noumenon*). Mi az a valóság, amely a Májá fátyla mögött van?

4. A metafizika lehetősége

A schopenhaueri metafizikában a világ az Életakarat (ném. *Lebenswille*) megnyilvánulása.[14] Kant szerint az önmagában levő valóság (ném. *Ding an sich;* gör. *noumenon*) megismerhetetlen. Schopenhauer azonban megmondja, hogy

ez mi. Véleménye szerint ez az akarat (ném. *Wille*): „A Ding-an-sich azt jelenti, ami észlelésünktől függetlenül létezik, röviden azt, ami voltaképpen van. Démokritosz számára ez a formált anyag volt. Lényegében ugyanez volt Locke számára is. Kant számára ez az X volt. Számomra ez az Akarat.”[15] A Májá fátyla mögötti metafizikai valóság valamiféle egyetlen Akarat. Sokaság ugyanis csak a tér-időbeli világban, csak a fenomének szférájában létezhet. A jelenségek mögötti, az önmagában levő valóság csak egyetlen lehet. Másként fogalmazva: a világ belseje egyetlen valóság, míg külseje, azaz a belső valóság megnyilvánulása, véges jelenségekből áll.

Hogyan jutott Schopenhauer arra az álláspontra, hogy az önmagában levő valóság Akarat? Véleménye szerint a metafizikai valóságot megnyitó kulcsot önmagunkon belül kell keresnünk. A tudatosságban, a befelé irányuló észlelésben van ugyanis az igazságra nyíló keskeny kapu.[16] A tudatosságban válik nyilvánvalóvá, hogy a testi cselekvés, amelyet az akarás következményének mondunk, nem különbözik az Akarástól, hanem egy vele. Másként fogalmazva: a testi cselekvés a tárgyiasított Akarat vagy Akarás: e cselekvés az ideává vagy képzetté váló Akarat. Végső fokon az egész test sem más, mint tárgyiasított, azaz a tudat számára képzetté váló Akarat. Schopenhauer szerint ezt mindenki felfoghatja, aki belép önmagába. S ha rendelkezik ezzel az alapvető (nem fogalmi jellegű) intuícióval, kezében van a valóságot megnyitó kulcs. Csupán annyit kell tennie, hogy ezt a fölfedezést kiterjeszti a világ egészére.

A filozófus az egyetlen Akarat megnyilvánulását látja a mágnes észak felé fordulásában, a vonzás és taszítás jelenségeiben, a gravitációban, az állati ösztönben, az emberi vágyban stb.[17] Kérdés, hogy ha az önmagában levő valóság (ném. *Ding an sich* vagy gör. *noumenon*) olyan különböző jelenségekben nyilvánul meg, mint a gravitáció és az emberi akarás, miért nevezzük Akaratnak? Helyesebb volna erőnek vagy energiának nevezni. Annál is inkább, mert Schopenhauer szerint ez az Akarat tisztán önmagában nézve „megismerés nélküli és csupán vak, feltarthatatlan kényszertörekvés”.[18] Ezt a vak impulzust vagy törekvést a voluntarista szemléletű Schopenhauer zavaró módon a racionalitást alárendelt szerepben magában foglaló akarat szóval jelöli, s ragaszkodik e szóhasználathoz.

> A latin *voluntas* (akarat) szóról elnevezett voluntarizmus az az ismeretelméleti szemlélet, amely az ember két szellemi képessége (az akarat és az ész) közül az akaratnak tulajdonít elsőbbséget. A voluntarizmussal szemben az intellektualista felfogás képviselője az *intellectus* (ész) képességének elsőbbségét hirdeti. Schopenhauer voluntarista, hiszen az észt (ném. *Intellekt*) az akarat szolgájának (ném. *Diener*) nevezi.[19]

Ez a metafizikai Akarat (mint vak impulzus, vég nélküli törekvés stb.) az élet akarása. Az empirikus világ mint a metafizikai realitás megnyilvánulása mindenütt mutatja az életakarat működését. A madár fészket épít utódai számára,

amelyekről nincs képzete; a rovar olyan helyre teszi tojásait, ahol a lárva táplálékot találhat; stb. Az életakarás mindenütt jelen van a természetben. A méhek és a hangyák szorgalmas munkáját a faj életben tartásának „akarása" vezérli.[20] Ugyanez az akarás nyilvánul meg az ember ipari, kereskedelmi tevékenységében, technológiájában stb.

Megjegyzés: az Akarat szerepét hangsúlyozó Schopenhauer metafizikája, illetve e metafizika megalapozása nem meggyőző erejű. A filozófus úgy gondolta, hogy az empirikus valóság fenomenális jellegére vonatkozó tanítása összhangban van azzal, amit az Akaratról hirdetett. Úgy vélte, ha el is fogadjuk Kanttól az ismerettárgyaink jelenségszerű voltára vonatkozó tanítást, továbbmehetünk, s következetlenség nélkül föltárhatjuk a jelenség mögött rejtőző metafizikai valóság természetét. Azt gondolta, hogy bár csak a jelenségekről lehet intuitív tudásunk, ez az elve nem vonatkozik arra a tudásra, amelyben saját akaratunkról tudunk. Az akaratunkról (mint önmagában lévő valóságról) olyan ismeretünk van, amely nem intuíció ugyan, de hasonlít rá, s valóságosabb, mint minden más ismeret. Ezért az akaratunkra vonatkozó ismeretet a filozófus az igazság szűk kapujának nevezi.[21]

5. Az ember

a) Az emberi lét az Akarat szolgaságában

Schopenhauer bírálja a célirányossági (teleologikus) szemléletet, illetve azokat a filozófusokat, akik a világban a tervszerűség és az isteni gondviselés nyomait vélik felfedezni. Bírálja Leibniz könnyű optimizmusát és a német idealistákat (különösen Hegelt), akik átsiklanak az emberi lét sötét oldalai fölött, vagy racionálisnak tekintik ezeket.[22]

Bírálata abból a helytelen előfeltevésből táplálkozik, amelyben összekeveri a célirányosság (gör. lat. *teleologia;* lat. *finalitas*) és a hasznosság (lat. *utilitas*) fogalmát. Nem gondol arra, hogy a célirányos (teleologikus) folyamatokból a tervszerűen teremtő Istenre következtető gondolkodók Arisztotelész nyomán csak azt hangsúlyozzák: „az akadálytalanul működő természet nem tesz semmit céltalanul", azaz érthető struktúrák létrehozásán „fáradozik". Ezzel nem azt akarják mondani, hogy ezek a struktúrák (például a földrengés folyamatát szabályozó érthető törvényszerűségek) minden esetben hasznosak is az ember földi boldogulása szempontjából.

A pesszimizmusra hajló filozófus elsősorban az ember földi boldogulása tekintetében haszontalannak, célszerűtlennek látszó eseményeket tartja szem előtt, amikor a világot a kínlódó Akarat megnyilvánulásának és a konfliktusok mezejének nevezi. Az élet semmisségéről és szenvedéséről értekezve azt mondja: minden egyedi dolog az egyetlen Élet-akarás tárgyiasulásaként más dolgok rovására törekszik állítani saját létezését. Így a világ konfliktusok mezeje, s ezek a konfliktusok mutatják az önmagával ellentétben levő, kínlódó Akarat természetét. A konfliktusok példái láthatók az anorganikus szférában, az organikus világban és az ember világában. Egyik állatfaj egyedei zsákmányul ejtik a másik faj egyedeit. Az ember számára a legnagyobb rossz maga az ember: az

ember embernek farkasa (lat. *homo homini lupus*).[23] Schopenhauer szerint a világ rosszabb, mint Dante Pokla.[24]

A filozófus azt állítja, hogy az ember az Akarat fogságában, szolgaságában élő lény. Ezt az állítását a következő módon magyarázza: A metafizikai Akarat mint feltartóztathatatlan és vak törekvés nem találhat kielégülést és megnyugvást. Mindig megmarad törekvésnek. S a metafizikai Akaratnak ez a lényegi vonása a tárgyiasultság szintjén mindenütt megnyilvánul az emberi életben. Az ember kielégülést, boldogságot keres, de sosem éri el ezeket. Amit boldogságnak, örömnek nevezünk, az csupán a vágy időleges megszűnése. S a vágy mint a hiánynak vagy a szükségletnek kifejeződése a szenvedésnek egyik formája. A boldogságérzet sosem lehet több, mint „megszabadulás valami fájdalomtól, ínségtől”:[25] „tulajdonképpen s lényegien mindig csak negatív, és egyáltalán nem pozitív soha”.[26] Hamar unalommá válik, s a kielégülés utáni vágy újraállítja magát. „Akarás és elérés között telik el tehát minden emberi élet. A kívánság természete szerint fájdalom; az eléres hamarosan telítettséget hoz: a cél csak látszólagos volt; a birtoklás megfoszt a vonzerőtől: új alakot öltve a kívánság, az igény megint jelentkezik; ahol nem, ott sivárság, üresség, unalom áll be, melyek ellen a harc ugyanolyan gyötrelmes, mint az ínséggel vívott.”[27]

b) Az Akarat szolgaságából szabaduló ember

A rossz forrása tehát az életakarásnak való alávetettség. Schopenhauer szerint azonban az emberi szellem szert tehet olyan többletenergiára, amely meghaladja a biológiai szükségletek kielégítéséhez szükséges energiát, s így kiszabadulhat a törekvés, az egoisztikus önállítás és a konfliktusok világából.

A szabadulásnak két módja van: az egyik ideiglenes, a másik maradandó. Az első az esztétikai szemlélődés (a művészet) útja, a másik pedig az aszkézis, az üdvösség útja.

Az ideiglenes szabadulás

Az esztétikum élvezésében az ember érdek nélküli szemlélővé válik. Amíg a szép dolgot a vágy tárgyaként vagy vágyat ébresztő dologként fogja fel, még érdekei fűződnek hozzá, s még az Akarat szolgálatában áll. Ha azonban csupán szépségében gyönyörködik, legalábbis átmenetileg megszabadul az Akarat szolgaságából. A természeti vagy művészeti szép szemlélése felszabadíthatja az embert. Schopenhauer ezt a tanítását platonikus jellegű ideatannal kapcsolja össze. Szerinte az Akarat közvetlenül ideákban tárgyiasítja önmagát, melyek úgy viszonyulnak a természeti egyedi dolgokhoz, mint az archetípusok (ősképek) a másolatokhoz. Ezek az ideák „valamennyi természeti, mind szervetlen, mind szerves erőnek meghatározott fajai vagy eredeti, nem változó formái és tulajdonságai, s szintugyanúgy a természeti törvények szerint megnyilvánuló általános erők”.[28]

A természeti erőknek (mint a gravitáció) éppúgy vannak ideái, mint a fajoknak (lat. *species*). A nemeknek (lat. *genus*) azonban nincsenek ideái. A fajok ideáit nem szabad összekeverni a dolgok belső formáival. Valamilyen faj vagy természetes osztály egyedi tagjai az ideának empirikus megfelelői.[29] Az idea örök archetípus. Schopenhauer ezeket az ideákat a platóni formákkal vagy ideákkal azonosította.

A filozófus nem ad magyarázatot arra, hogy a vak Akarat vagy vég nélküli törekvés miért és hogyan tárgyiasul közvetlenül platóni jellegű ideákba. Mindenesetre azt állítja, hogy a művész képes ezeknek az ideáknak megragadására és kifejezésére. Hasonlóképpen a szemlélő is részesül az ideák megragadásának élményéből. Ebben az élményben a változó és időleges fölé emelkedik, s az örök, változatlan valóságot szemléli. Magatartása ilyenkor szemlélő (kontemplatív) és nem vágyakozó (nem appetitív) jellegű. Az esztétikai élmény idején a vágy lecsendesül. Az esztétikai szemlélődésben az ember felülmúlja azt az ismeretet és ismeretmódot, amelyet a vágy révén szerezhet az Akaratról. Az esztétikai szemlélő „a megismerés tiszta, akarattalan szubjektuma, mely többé nem követ az ok elve szerint relációkat, hanem az adott objektumra irányuló szilárd kontemplációba merül, minden mással való összefüggésen kívül nyugszik, ebben feloldódik teljesen”.[30] Ha a kontempláció tárgya egyszerűen a forma, az észlelésben mutatkozó idea, a széppel (ném. *Schöne*) állunk szemben. Ha pedig a kontempláció tárgya félelmetes, fenyegető jellegű, a szépet fenségesnek (ném. *Erhabene*) nevezzük (anélkül, hogy hatalmába kerítene bennünket a félelem). A szép és a fenséges szemlélésében az emberi szellem megszabadul a vágy és kielégülés közvetlen szolgálatából, s objektív, érdek nélküli ismeretben közelít a valósághoz.

A művészetek felosztását Schopenhauer az Akarat tárgyiasulásának fokozatai szerint végzi el. Így például az építészet olyan alacsonyabb rendű ideákat fejez ki, mint a nehézség, összetartozás, merevség és keménység. A hidraulikus művészet, miként a források vagy a mesterséges vízesések, a folyékony anyag ideáit fejezi ki. A kertművészet a vegetatív élet magasabb rendű ideáit jeleníti meg. A festészet és a szobrászat elsősorban az ember ideáját ragadja meg és fejezi ki. A költészet minden fokozat ideáját meg tudja jeleníteni. A borúlátó Schopenhauer számára a költészet csúcsa a tragédia, mert ez ragadja meg az emberi élet alapvető jellemzőjét: „ennek a legmagasabb rendű költői teljesítménynek a célja az élet rettentő oldalának ábrázolása, hogy a névtelen fájdalom, az emberiség jaja, a gonoszság diadala, a véletlen csúfoló hatalma s az igazak és ártatlanok menthetetlen bukása vonuljon el képekben előttünk”.[31] A legmagasabb rendű művészet mégsem a tragédia, hanem a zene. A zene ugyanis nem ideákat vagy ideát jelenít meg, hanem magát az Akaratot, a magánvaló belső természetét. A zene hallgatása közben az embernek közvetlen revelációja (lat. *revelatio:* feltárás, kinyilatkoztatás) van – jóllehet nem fogalmi formában – a fenomének mögötti valóságról.[32]

A maradandó szabadulás

Amíg az esztétikai szemlélődés csak ideiglenesen szabadítja ki az embert az Akarat szolgaságából, addig az életakarásról való lemondás (az aszkézis) tartós

szabaduláshoz vezet. Schopenhauer szerint az egoizmusban, az önállításban, a gyűlöletben és konfliktusokban megnyilvánuló életakarás minden rossznak a forrása. Úgy véli, valamennyiünk szívében vadállat lakozik, amely mások elpusztítására tör.[33] Ez a vadállat, ez a gyökeresen rossz az életakarás közvetlen kifejeződése. Ezért a erkölcsiségnek, ha egyáltalán lehetséges, az életakarás tagadását kell magában foglalnia. S minthogy az ember az Akarat tárgyiasulása, a tagadás az ember saját létének tagadása: aszkézis, önsanyargatás.

6. Az erkölcs

Schopenhauer azt állítja, hogy az ő filozófiájában a világnak erkölcsi jelentősége van. Mit ért ezen? A létezés, maga az élet bűn: ez az eredeti bűnünk. S ezt elkerülhetetlenül a szenvedés és a halál által vezekeljük le. Így azt mondhatjuk, hogy az igazságosság uralkodik, s Hegelt követve állíthatjuk, hogy „a világ maga a világ törvényszéke”.[34] Ebben az értelemben van tehát a világnak erkölcsi jelentősége. „Ha a világ minden siralmát odahelyezhetnénk az egyik mérlegtányérba, és mind a világ összes adóssága-bűne kerülne a másik serpenyőbe, egyensúlyt mutatna a mérleg nyelve”.[35] Schopenhauer úgy beszél, mintha az Akarat volna a vétkes, s ő viselné el a büntetést is. Tárgyiasítja ugyanis önmagát, s szenved tárgyiasulásaiban. Schopenhauernek ez az állítása azonban eléggé homályos. Előfeltevései alapján ugyanis az emberek szenvedései a jelenségvilágba tartoznak, s így a szenvedés aligha érintheti a magánvalót, az Akaratot. Mindenesetre azt állítja, hogy a létezés vagy maga az élet bűn, s a moralitásnak, ha lehetséges, az életakarás tagadásában kell állnia.

Úgy látszik, mintha a filozófus azt sugallná, hogy a legfőbb erkölcsös aktusnak az öngyilkosságban kellene állnia. Schopenhauer szerint azonban az öngyilkosság inkább alávetődés az Akaratnak, s nem tagadása annak. Aki ugyanis öngyilkosságot követ el, a rossztól akar szabadulni. S ha ezt más módon is megtehetné, nyilvánvalóan úgy tenné. Így az öngyilkosság paradox módon a rejtett életakarás kifejeződése. Következésképp: a tagadásnak nem az öngyilkosságban kell állnia.

Kérdés, hogy lehetséges-e erkölcsiség Schopenhauer determinisztikus filozófiájának keretén belül. Az egyedi emberi létező az egyetlen Akaratnak tárgyiasulása, s cselekedetei determináltak. A filozófus különbséget tesz az érthető (lat. *intelligibilis* vagy *noumenalis*) és az empirikus karakter között. A metafizikai Akarat tárgyiasítja önmagát az egyedi akaratba, s ha ezt önmagában és aktusait megelőző állapotában tekintjük, ez az érthető vagy noumenális karakter. Az egymást követő aktusokban megnyilvánuló egyedi akarat pedig az empirikus karakter. A tudat tárgyai az akarat részleges aktusai. Ezek az aktusok egymást követően jelennek meg. Az ember így fokozatosan és tökéletlenül ismeri meg saját karakterét: elvileg olyan helyzetben van, mint a kívülálló.

Nem látja előre jövőbeli akarati aktusait, hanem csak a megtett aktusainak van tudatában. Ezért látja szabadnak önmagát. S ez a szabadságérzés természetes. Az empirikus aktus azonban valójában az érthető karakter megnyilvánulása. Az empirikus aktust az érthető karakter determinálja szükségszerűen. A szabadság érzése annak a következménye, hogy nem ismerjük aktusaink determináló tényezőit. – Mindezek alapján nem látszik világosan, hogyan tagadhatná az ember az életakarást. Hiszen az ember aktusait az érthető karaktere determinálja. E karakter pedig az Akarat tárgyiasulása: azaz éppen az élet akarásának tárgyiasulása.

Schopenhauer ennek ellenére azt mondja, hogy a karakterdeterminizmus nem zárja ki az életvitel változtatásának lehetőségét. Tételezzük fel: hozzászoktam, hogy számító módon mindig anyagi hasznomat keresem. Egy napon valaki meggyőz arról, hogy a mennyben gyűjtött kincsek értékesebbek, mint a földi kincsek. E meggyőződés alapján megváltoztatom magatartásomat. Ahelyett, hogy megragadnék minden alkalmat arra, hogy a másik ember rovására meggazdagodjak, átengedem neki a lehetőségeket. Barátaim erre azt mondják, megváltozott a karakterem. Valójában azonban ugyanolyan típusú ember maradtam, mint korábban voltam. Cselekedeteim különböznek ugyan korábbi tetteimtől, de karakterem nem változott. Mert ugyanolyan motívum alapján cselekszem, mint korábban, hiszen saját hasznomat keresem (jóllehet most már másban látom valódi javamat). Másként fogalmazva: az érthető karakter determinálja, hogy milyen motívum alapján cselekszem, s a motívum ugyanaz marad.

A fenti példa sem teszi érthetővé, hogyan lehetséges az életakarás tagadása, mert éppen az egoizmus megmaradását illusztrálja, s nem önmagam tagadását. Mindenesetre a nézőpont megváltoztatásának lehetősége fontos szerepet kap Schopenhauer filozófiájában. Schopenhauer számol azzal, hogy az ember a Májá fátyla, azaz a jelenségek világa mögé tekinthet. S az erkölcsi előrehaladás mértékét szerinte az szabja meg, hogy az ember milyen mértékben fedezi fel a Májá jelenségfátyla mögötti valóságot.

Az egyed jelenségszerű. A noumenon, az önmagában fennálló valóság: egy. Egyedek sokasága csak a jelenségszerű szubjektum számára létezik. Az ember képes arra, hogy áthatoljon az egyediség illúzióján oly mértékben, hogy a másikat egy szintre helyezi önmagával, s nem károsítja meg. Ebben az esetben igazságos emberré válik, ellentétben azzal, aki oly mértékben belebonyolódik a Májá fátylába, hogy önmagát állítja mások rovására.[36] Ám tovább is léphet. Oly mértékben is áthatolhat a Májá fátylán, hogy fölfedezi: valójában minden egyed egy, mert mindegyik az osztatlanul egy Akarat jelenségszerű megnyilvánulása. Ekkor a részvét etikai szintjére lépett. Jósággal vagy erénnyel rendelkezik, amelyet a másik iránti szeretet fémjelez. Az igazi jóság nem a kategorikus imperatívusznak való engedelmesség (pusztán a kötelesség kedvéért), hanem

szeretet (gör. *agapé;* lat. *caritas*), szemben az erósz önösségével. „Minden valódi és tiszta szeretet részvét, és minden olyan szeretet, amelyik nem részvét, önösség. Az önösség az erósz; a részvét az agapé.”[37] – Schopenhauer fejtegetéseiből látszik, hogy a hindu Májá-tant az éntelenségre, a maradandó és a változatlan én hiányára vonatkozó buddhista tanítással is ötvözi.

Még tovább is lehet azonban jutni. Az emberben és az ember által az Akarat oly világos önismeretre juthat, hogy borzadállyal fordul el önmagától, s tagadja önmagát. Ekkor az emberi akarat megszűnik bármihez is ragaszkodni, s az ember az aszkézis, a szentség útjára lép. Schopenhauer ebben az összefüggésben magasztalja az önkéntes tisztaságot, a szegénységet és az önsanyargatást, s azzal biztat, hogy a halál teljesen megszabadít az Akarat, az életakarás szolgálatából.

Megjegyzés: A filozófus tudatában van annak a nehézségnek, hogy az Akarat önmaga-tagadására, illetve e tagadás lehetőségére nincs megfelelő magyarázat. Az a tény, hogy a fenoménekben megnyilvánuló Akarat önmagát tagadja, azaz elutasítja az életakarást, Schopenhauer szerint is önellentmondás. Ennek ellenére úgy véli, hogy ez az önmaga-tagadás igenis bekövetkezik, jóllehet többnyire csak kivételes esetekben és ritkán. Az önmagában levő Akarat szabad. Nincs alávetve az elégséges alap elvének. S a totális önmaga-tagadásban az Akarat lényegi szabadsága válik nyilvánvalóvá a jelenségek világában. Másként fogalmazva: Schopenhauer megenged egy kivételt a determinizmus elve alól. A szabad metafizikai Akarat „miközben a jelenség alapját képező lényeget ’feloldja’, mialatt azért maga ez, a jelenség, az időben fennmarad, megteremti a jelenség önmagával való ellentmondását”.[38] Ez azt jelenti: a szent emberben az Akarat nem úgy tagadja meg önmagát, hogy megöli az embert, hanem úgy, hogy a szent ember tovább létezik az időben, teljesen elutasítja azonban azt a valóságot, amely őt mint jelenséget megalapozza. Ez ellentmondás ugyan, de épp ez az ellentmondás mutatja, hogy az Akarat felülmúlja az elégséges alap elvét.

7. A halál, a túlvilág és Isten

Schopenhauer nem teszi világossá, hogy az erényes vagy szent élet milyen célhoz vezet. Nyilvánvaló, hogy az az ember, aki megtagadja az Akaratot, illetve akiben az Akarat tagadja önmagát, a világot semminek tekinti. A világ ugyanis csak ama Akarat látszata, jelensége, amelyet ő megtagadott. Az ilyen emberek számára ez a mi oly nagyon is valóságos világunk „a maga összes napjával és tejútjával – semmi”.[39] Kérdés, hogy mi történik a halálban. A halál teljes kioltódás, vagy nem az? A halálban a semminek tekinthető világot hagyjuk el, de ami megnyílik előttünk, az is semminek látszik: a halálban „előttünk nem marad más… csak a semmi” – mondja Schopenhauer.[40] E kijelentéséből arra lehetne következtetni, hogy a filozófus szerint nem lehet szó keresztény értelemben vett túlvilágról, illetve személyes halhatatlanságról. Ugyanakkor azonban Spinoza szavait idézve azt is állítja: „érzékeljük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”.[41] Önellentmondásosnak látszó kijelentéseinek értelmezéséhez figyelembe kell vennünk, hogy amikor a semmiről beszél, nem a megsemmisülésre

(lat. *annihilatio*) gondol, hanem arra az állapotra, amelyet a hinduk a szanszkrit *nirvána* (páli: *nibbána*) kifejezéssel jelölnek. Azt írja, hogy a halálban az ember „lemond arról a létről, amelyet mi ismerünk: s helyette azzá válik, ami a mi szemünkben semmi; mert a mi létünk ahhoz képest semmi. A buddhista hit ezt nirvánának nevezi”.[42] A keleti vallásbölcselet tanulmányozásában elmélyülő Schopenhauer tisztában van a nirvána (nibbána) szó különféle jelentéseivel. Ezek közül megemlíti a következőket: kioltódás; a bűnös vágyak tagadása; a nyomorúságból való eltávozás; az állandó újraszületések, a sóvárgás, a vágyakozás, a káprázat és a változékony formák (a születés, az öregedés, a megbetegedés és a halál) tagadása.[43] Szavaiból kiviláglik, hogy a halált nem megsemmisülésnek tekinti, hanem a földi nyomorúságból való szabadulásnak, illetve belépésnek a tökéletes szabadság birodalmába, abba a földöntúli állapotba, amelyet Pál apostol a szabadság birodalmával, az Úr Lelkével, azaz Isten felfoghatatlan misztériumával azonosít (vö. 2Kor 3,17).

Isten létének kérdését illetően Schopenhauer nem fogalmaz egyértelműen. Homályos kijelentései miatt sokan ateistának tartják őt. Valójában azonban inkább bizonytalankodó, az istenproblémával viaskodó és a kételyeit megfogalmazó gondolkodók közé tartozik. Az Akaratot, amelyet az intuícióhoz hasonló szemléletben negatívumként, önmaga, illetve a jelenségvilág tagadásaként ismerünk meg, nem meri minden további nélkül Istennek nevezni. Ugyanakkor beszél olyan ismeretmódról is, amelyben az ember az Akarat pozitív tulajdonságait is megragadhatja. Ez olyan ismeretmód, amelyet a misztikus élményekben részesülők extázisnak, elragadtatásnak, megvilágosodásnak vagy Istennel való egyesülésnek neveznek.[44] Megjegyzi azonban, hogy ez az ismeret nem hasonlít az alany-tárgy osztottságban szerzett tudáshoz, és kizárólag egyéni tapasztalat, amelynek tartalma nem közölhető másokkal. A filozófus tehát nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a misztikus tapasztalatban az ember olyan pozitív tulajdonságait is megragadhatja az Akaratnak, amelyek alapján az Akaratot Istennel lehet azonosítani.

Az Isten létét tagadni látszó kijelentéseiből pedig kiviláglik, hogy nem a történeti Jézus által megrajzolt istenképet utasítja el, hanem annak eltorzított változatait. Tagadja például annak az istennek létét, aki csak nyomorúságos, szenvedésekkel teli világot tudott teremteni. Erről tanúskodik sokat idézett kijelentése is: „Ha egy isten alkotta volna ezt a világot, akkor nem szeretnék ez az isten lenni: megszakadna a szívem a világ jajgatásától”.[45] Ehhez a mondathoz a keresztény ember a következőket tudja hozzáfűzni: Schopenhauer nem gondol arra, hogy a Jézus által hirdetett Atyának is „megszakadt a szíve”, amikor tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta megmentésünk és üdvözítésünk érdekében (vö. Róm 8,32).

I.2 LUDWIG FEUERBACH

1. Élete és művei

Ludwig Andreas von Feuerbach 1804-ben jogászcsalád gyermekeként született a bajorországi Landshutban. Protestáns teológiát tanult Heidelbergben, majd Berlinbe ment, ahol Hegel előadásait hallgatta, és a filozófia tanulmányozására szánta magát. 1828-ban magánoktató lett az erlangeni egyetemen. Minthogy azonban az akadémiai pályafutásban nem nyíltak számára előrehaladási távlatok, a magántanulmányok és az írás világába vonult vissza. A halálát († 1872) megelőző időszakban Nürnberg közelében élt.

LUDWIG FEUERBACH

Főbb művei: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza* (Az újkori filozófia története Bacontól Spinozáig); *Philosophische Kritiken und Grundsätze* (Filozófiai kritikák és alapelvek) = röv. Kritiken; *Über Philosophie und Christentum* (A filozófiáról és a kereszténységről); *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (A jövő filozófiájának alapelvei) = röv. Grundsätze; *Das Wesen des Christentums* (A kereszténység lényege) = röv. WChr; *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (A hit lényege Luther értelmezésében); *Das Wesen der Religion* (A vallás lényege) = röv. WR; *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (Előadások a vallás lényegéről).

Műveinek gyűjteményes kiadása: *Ludwig Feuerbach's Sämmtliche Werke*, 10 Bände, 1846–1890.

2. Ismeretelmélete

Feuerbach a szenzualista ismeretelmélet talaján áll. Csak azt fogadja el valóságnak, amit az érzékelés (ném. *Sinnlichkeit*) megragad: „csak az érzéki olyan világos, mint a nap; csak ahol az érzékiség kezdődik, ott szűnik meg minden kétség és vita. A közvetlen tudás titka az érzékiség”.[1] „Igazság, valóság, érzékiség azonosak.”[2]

A filozófus szerint „tudat a legszigorúbb értelemben csak ott van, ahol egy lény számára saját filozófiai értelemben vett neme [ném. *Gattung*], nembeli lényege [az emberi lény esetében: embersége] tárgy. Igaz, hogy az állat mint egyén tárgy önmaga számára – ezért van önérzése –, azonban nem mint 'nem' [állati mivolta] tárgy – ezért hiányzik nála az a tudat, amely nevét a tudásból származtatja."[3] Az ember saját lényegét (történelemben megvalósuló és történelmi méretű nemét) végtelennek tudja.[4] Az egyén korlátolt, de a 'nem' végtelen.[5] „A 'nem' mértéke az ember abszolút mértéke, törvénye és kritériuma."[6]

Megjegyzés: A szenzualista beállítottságú Feuerbach a tudat létrejöttének és természetének leírásában többnyire a filozófiai hagyomány fő vonalát követi. Szemléletében és szóhasználatában azonban jelentősen el is tér attól. Azt mondja, hogy az érzék (ném. *Sinn*) ragadja meg a végtelent. Bár beszél az ész (ném. *Vernunft*) képességéről is, de szemlátomást ezt is érzékinek tartja. A platóni és az arisztotelészi hagyományt követő filozófusok e zavaros szemlélet és szóhasználat ellen feltehetően tiltakoznának. Szerintük ugyanis nem az érzék, hanem csak az érzékelést lényegesen felülmúló szellem, az ész képes a végtelent megragadni.

3. Ontológiai előfeltevései

Feuerbach meggyőződéssel vallja, hogy a hegelianizmus a korszerű filozófia legmagasabb rendű kifejeződése: „a hegeli filozófia a spekulatív szisztematikus filozófia csúcspontja".[7] Úgy gondolja azonban, hogy Hegel spekulatív látásmódját, amely az elvont eszméből akarja levezetni a konkrét érzékelhető valóságot, el kell utasítani, és meg kell fordítani: „A spekulatív filozófiának eddigi menete az elvonttól a konkréthoz, az ideálistól a reálishoz fordított út. Ezen az úton sohasem jut el az ember az igaz, objektív realitáshoz, hanem mindig csak saját elvonatkoztatásainak realizációjához…"[8]

Feuerbach szerint az alapvető valóság nem az eszme vagy a gondolkodás, hanem a tér-időbeli érzékelhető természet. Az eszme, illetve a gondolkodás csak másodlagos és származékos valóság. Kétségtelen, hogy a természet létét csak a tudatos szubjektum ismerheti fel, de a létező, amely megkülönbözteti magát a természettől, tudja, hogy ő nem a természet alapja. Ellenkezőleg, az ember a természetet úgy ismeri meg, hogy megkülönbözteti magát alapjától, érzékelhető valóságától. „A természet… alapja az embernek".[9] A filozófusnak az érzékelhető alapból, a természetből kell levezetnie mindent. Ez más szavakkal ezt jelenti: „A filozófia kezdete nem Isten, nem az abszolútum, nem a lét mint az abszolútumnak vagy az eszmének állítmánya – a filozófia kezdete a véges, a meghatározott, a valóságos. A végtelen nem is gondolható a véges nélkül."[10]

4. A vallás magyarázata

Feuerbach azt állítja, hogy írásainak fő témája a vallás és a teológia. Ezzel az állítással azonban nem azt szándékolja mondani, hogy hisz az emberi szellemen

kívüli Isten objektív létében. Inkább arra gondol, hogy ő fő feladatának tekinti annak tisztázását, hogy materialista szempontból mi a vallás valós jelentése és funkciója az emberiség életében. Számára a vallás nem valamiféle jelentéktelen kísérőjelenség, nem valamiféle darabja a babonának, amiről azt mondhatnánk, hogy jobb lett volna, ha sosem létezik, és hogy hatása egyszerűen csak az emberi fejlődés késleltetése. Ellenkezőleg: a vallási tudat Feuerbach szerint az általánosságban vett emberi tudat fejlődésének szerves állomása. Ugyanakkor az isten-ideát az ember önmagáról alkotott eszményképe kivetítésének tekinti, és a vallást az emberi tudat fejlődésében csak átmeneti, bár lényeges állomásnak tartja.

A vallás lényege című művében, amelyben a vallást történetileg szemléli, a filozófus a hangsúlyt a természettől való függőség érzésére helyezi, és ezt tekinti a vallás alapjának. A kereszténység lényege című művében isten ideájára összpontosít, és ezt az emberi öntudat kivetítésének tartja.

a) A vallás és a függőségi érzés

Az evangélikus teológus, Fr. Schleiermacher († 1834) szerint a vallás alapja a függőségi érzés (ném. *Abhängigkeitsgefühl*). Ezt Feuerbach is elfogadja: „Az ember függőségi érzése a vallás alapja." Hozzáteszi azonban azt is, „az azonban, amitől az ember függ és függőnek érzi magát, eredetileg semmi más, mint a természet".[11] A természet a filozófus felfogásában összefoglaló kifejezés azoknak a lényeknek, dolgoknak és tárgyaknak jelölésére, amelyeket az ember önmagától és alkotásaitól megkülönböztet, és a közös természet névvel foglal egybe, de nem valamiféle általános, a valóságos dolgoktól elvonatkoztatott, elkülönített, megszemélyesített és misztifikált lényeg.

Így a vallás – ha történetileg nézzük, és nem csupán a keresztény teista formájában – elsődleges tárgya a természet. A természeti vallások a különféle tárgyak (élőlények, források stb.) istenítésétől jutnak el az istenség ideájához, akit úgy fognak fel, mint a természeti dolgok fizikai okát. A filozófus felfogását jól illusztrálja az a képzeletbeli párbeszéd, amelyet A vallás lényege című művének egyik lábjegyzetében olvashatunk. A párbeszédben egy indián azt kérdezi a misszionáriustól: Tudsz te füvet sarjasztani? Majd ő maga válaszolja meg a kérdést: aligha hiszem, hiszen ezt senki sem tudja megtenni a nagy Manitun kívül.[12] Feuerbach hangsúlyozza: a természeti vallás minden fázisában az alap az embernek a külső, az érzékelhető valóságtól való függőségi érzése. „Az isteni lény, amely a természetben megnyilatkozik, semmi más, mint maga a természet."[13]

b) Isten ideája mint kivetítés

A szenzualista ismeretelmélet talaján álló Feuerbach a vallást és a vallási képzeteket (Isten, menny stb.) emberi kivetítésnek (ném. *Projektion*) tartja. Az egyed korlátozott, de felismerheti korlátlan lényegét, s ehhez viszonyítva értel-

mezheti önmagát. A viszonyítási alap azonban hozzá tartozik. E végtelen 'tér' és saját léte feszültségében ember az ember. – A kivetítésben az ember elvonatkoztatja saját lényegét, és transzcendens szférába helyezi.[14] „Az ember azonban a vallásban saját, titkos lényegét tárgyiasítja. Ki kell tehát mutatni, hogy ez az ellentét, ez a kettéhasadás isten és ember között, amellyel a vallás kezdődik, tulajdonképpen az ember meghasonlása saját lényegével."[15] „Az isteni lény nem más, mint az emberi lény, vagy helyesebben: az ember lényege, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz valóságos, hús-vér ember korlátaitól, tárgyiasítottak, azaz amelyet úgy tekintenek és úgy tisztelnek, mint egy másik, az embertől különböző, sajátos lényt – az isteni lény összes meghatározásai ennélfogva az emberi lény meghatározásai."[16] „A végtelen szellem, ellentétben a végessel, ennélfogva semmi más, mint az egyéniség és testiség korlátaitól – mivel egyéniség és testiség elválaszthatatlanok – elkülönített intelligencia, a magáértvalósága szerint tételezett vagy gondolt intelligencia."[17] – A monoteizmus, amelyben az isten morális attribútumokat kap, az egyedi ember projekciójának eredménye, aki az egyetlen istenben saját végtelen nembeli lényegét látja.

c) A függőségi érzés és a kivetítés kapcsolata

A vallás eredetének kétféle magyarázatát Feuerbach megpróbálja összhangba hozni. A külső valóságtól való függőségének tudatában levő ember eleinte a természet erőit és a különleges természeti jelenségeket kezdi tisztelni. Önkivetítés nélkül azonban még nem jut el a személyes istenek vagy isten fogalmához. A politeizmusban azok a minőségek istenítődnek emberformájú (antropomorf) istenségek sokaságában, amelyek egyik embert a másiktól megkülönböztetik. Ezért ezeknek az isteneknek mindegyike sajátságos jelleggel rendelkezik. A monoteizmus egyesíti az embereket, mert itt az embernek mint embernek lényegét vetítik ki egy transzcendens szférába, és ezt istenítik. A monoteizmus bizonyos formáihoz való átmenetet hatékonyan segíti az a tudat, hogy a természet nem csupán szolgálja az ember fizikai szükségleteit, hanem szolgálni képes azokat a célokat is, amelyeket az ember szabadon tűzött maga elé. Ily módon az ember úgy kezd gondolni a természetre, mint valamire, ami előtte van, mint valami egységre, ami valamiféle célt foglal magában, és értelmes teremtő alkotása.

Az ember a természetet tárgyként szemlélni csak azáltal tudja, hogy megkülönbözteti önmagát tőle. Ő maga pedig reflektálni tud önmagára is, szemlélni tudja önnön természetét, saját nembeli lényegét. S ez a lényeg nem más, mint „az ész, az akarat, a szív. A tökéletes emberhez hozzátartozik a gondolkodás ereje, az akarat ereje, a szív ereje".[18] Az ész, az akarat és a szeretet egysége alkotja az ember lényegét. Továbbá, ha bármelyiket gondoljuk e három tökéletesség közül, határtalannak gondoljuk. Ha például a tudatot (észt) vesszük alapul, ez végtelen: „a tudat lényegében mindent átfogó, végtelen természetű. A végtelen tudata nem más, mint a tudat végtelenségének tudata".[19] Az emberi gondolat

tehát nem szorítkozik csupán erre vagy arra a tárgyra. Ugyanez vonatkozik az akaratra és a szeretetre (a szívre) is. Ha pedig e három tökéletességre mint végtelenre gondolunk, birtokoljuk már isten ideáját, azaz a végtelen tudás, a végtelen akarat és a végtelen szeretet ideáját. – A filozófus tehát úgy véli, hogy amikor az ember a Teremtőre gondol, saját lényegét vetíti ki egy földöntúli szférába. S ha lehántjuk az isten-ideáról mindazt, ami ennek a kivetítésnek eredménye, akkor egészen egyszerűen újra a természetnél vagyunk. Így, jóllehet a vallás végső fokon az embernek a természettől való függőségi érzésében alapozódik, a végtelen személyes istenség fogalmának megalkotásában mégis az a döntő, hogy az ember kivetíti saját lényegét.

d) Kivetítés és elidegenedés

Feuerbach szerint az önkivetítés az embernek önmagától való elidegenedését (ném. *Entfremdung*) fejezi ki. „A vallás az ember önmagában való megkettőződése: önmagát mint ellentétes lényt szembeállítja istennel. Isten nem az, ami az ember – az ember nem az, ami isten. Isten a végtelen, az ember a véges lény; isten tökéletes, az ember tökéletlen; isten örökkévaló, az ember mulandó; isten mindenható, az ember tehetetlen; isten szent, az ember bűnös. Isten és ember végletek: isten az abszolút pozitívum, minden realitás foglalata, az ember a negatívum, kiváltképpen minden semmisség foglalata.”[20] Így, midőn az ember saját lényegét a transzcendens szférába vetíti és istenként objektiválja, önmagát szánalmas, nyomorult, értelmetlen lénnyé redukálja. A vallás elidegenít: „Az embernek el kell szegényednie, hogy istent gazdagabbá tehesse; hogy isten minden lehessen, ahhoz az embernek semmivé kell válnia”.[21] – Feuerbach nem gondol arra, hogy ezt a felfogást már a 13. századi Aquinói Tamás is elutasította. Ő ugyanis azt állította, hogy minél közelebb van Istenhez valami, annál inkább irányul önmaga megvalósítására.[22]

e) A vallás szerepe

Bár Feuerbach bírálja a vallást, megállapítja, hogy a vallás fontos szerepet játszott az emberiség történelmében: az ember önnön lényegének az isten-ideába való tárgyiasítása az emberi öntudatra jutás folyamatának jelentős állomása. Az embernek először objektiválnia kellett lényegét, hogy azután annak mint saját lényegének tudatára ébredhessen. S a legmagasabb rendű vagy legtökéletesebb vallási formában, nevezetesen a kereszténységben, ez az objektiváció eléri azt a pontot, amely az embert önmaga felülmúlására szólítja fel. Az ember társadalmi lény, s a szeretet ereje lényegéhez tartozik. Az ember nem más, mint „egy Én relációban egy Te-vel”. S a keresztény vallásban ennek a ténynek tudata kivetített kifejeződést kap a Szentháromságtanban. Továbbá, a megtestesülés tanában „a keresztény vallás az istenember egyetlen nevében az ember nevét összekapcsolta az Isten nevével – az ember nevét tehát a legmagasabb lény attribútumává emelte”.[23]

f) A keresztény teológia antropológiává alakítása

Feuerbach véleménye szerint a keresztény teológia az emberséget (az ember nembeli lényegét) istenivé tette. Úgy véli azonban, hogy meg kell fordítanunk ezt a szemléletmódot, és az istenséget kell emberséggé tennünk.[24] Ez más szavakkal azt jelenti: meg kell szüntetnünk a vallás elidegenítő szerepét azzal, hogy az istenről beszélő teológiát – a keresztény jelző elhagyásával – az emberről szóló antropológiává alakítjuk.

5. Kritikai megjegyzések Feuerbach vallásértelmezéséhez

a) A szenzualista ismeretelmélet alapján álló Feuerbach illetéktelen az istenkérdés taglalásában, mert a vallás Istent nem tartja érzékelhető valóságnak.

b) A filozófus téved, amikor azt mondja, hogy az ember végtelennek éli meg magát. Az embernek ugyanis még történelmi méretekben sem lehet olyan élménye, hogy ténylegesen és minden szempontból végtelen. A filozófiai hagyomány szerint nem az ember ismeri fel magát végtelennek, hanem szellemének és akaratának minden határon túlmutató dinamikája alapján ismeri fel a végtelent.

c) Arra a kérdésre, hogy az ember miért vetíti ki saját lényegét, Feuerbach nem, vagy csak nagyon felszínesen válaszol.

d) A feuerbachi kivetítés nem cáfolja Isten létének tételét. Hegel dialektikus gondolkodásában a vallás az abszolútum önközlése és a róla való gondolkodás képzetek segítségével. Feuerbach nem figyelt eléggé Hegelre, s nem vette észre, hogy a dialektika leszálló ága (Isten önközlése) és felszálló ága (a róla való gondolkodás kivetített képekben) jól megfér egymással. Nem gondolt arra sem, hogy bizonyos szempontból a matematika is kivetítés. A matematikai konstrukcióknak mégis megfelel valami a valóságban. Ennek magyarázata pedig az, hogy a valóság és a tudat összhangban van egymással. Mindez érvényes lehet Isten önközlése és a Róla való 'kivetítő' gondolkodás összefüggésében is. – A kivetítéselmélet legfeljebb annyit igazolhat, hogy az Istenre vonatkozó kifejezéseink antropomorf jellegűek. Ezt azonban a vallások általában nem tagadják.

e) Az ember függőségi érzése gyökeresebb annál, mint ahogyan ezt Feuerbach gondolja. Nem csupán a természettől és a társadalomtól függünk, hanem valamiféle feltétlen valóságtól is. Ennek jele: a természetet és a társadalmat is esetlegesnek, azaz létében és milyenségében további magyarázatra szoruló adottságnak tartjuk.

f) Feuerbach következetlennek bizonyul, amikor eleve kizárja az abszolút lét (Isten) lehetőségét. Isten lehetőségét elveti, közben azonban éppen ő állítja, hogy „egy lénynek valamennyi korlátja csak egy másik, kívüle és felette álló lény számára létezik… Az a levél, amelyen a hernyó él, számára egész világ, végtelen tér".[25]

1. Irodalom A német idealizmus megszűnése című fejezethez

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III.* New York, 1985, Image

Durant, W.: *A gondolat hősei.* Bp., 1990, Göncöl

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II.* Freiburg, 1976, Herder

Kecskés Pál: *A bölcselet története.* Bp., 1981, SZIT. Online: http://www.ppek.hu/k200.htm

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése.* Bp., 1973, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Nyiri_Tamas_A_filozofiai_gondolkodas_fejlodese_facsimile.pdf

Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I–III.* Berlin, 1909, Mittler

Forrásmunkák – A. Schopenhauer:

Schopenhauer, A.: *A halálról. A faj élete. A tulajdonságok öröklése.* Bp., 1992, Hatágú Síp Alapítvány

Schopenhauer, A.: *A nemi szerelem metafizikája. Az élethez való akarat igenléséről. Az élet semmiségéről és gyötrelméről.* Bp., 1992, Hatágú Síp Alapítvány

Schopenhauer, A.: *A világ mint akarat és képzet.* Bp., 1991, Európa

Schopenhauer, A.: *A zene esztétikája.* Bp., 1992, Hatágú Síp Alapítvány

Schopenhauer, A.: *Az akarat szabadságáról.* Bp., 1991, Hatágú Síp Alapítvány

Schopenhauer, A.: *Életbölcselet.* Bp., 1993, Hatágú Síp Alapítvány

Schopenhauer, A.: *Schopenhauer Kantról.* Bp., 1920, Franklin. Online: https://real-eod.mtak.hu/7883/

Schopenhauer, A.: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Leipzig, 1864, Brockhaus. Online: https://archive.org/details/ueberdievierfac00schogoog/page/n6/mode/2up

Schopenhauer, A. – Deussen, P. (szerk.): *Sämtliche Werke 1–16.* München, 1911–1942, Piper. Online ld.: https://archive.org/search?query=external-identifier:"urn:oclc:record:848556050"
Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke 1–2.* Online:
https://archive.org/details/smtlichewerke01scho/page/n7/mode/2up
https://archive.org/details/smtlichewerk02scho/page/n5/mode/2up
Kritik der kantischen Philosophie. In: *Sämtliche Werke 1.*, 489. o. Online:
https://archive.org/details/smtlichewerke01scho/page/488/mode/2up
Parerga und Paralipomena. In: *Sämtliche Werke 4–5.* Online:
https://archive.org/details/smtlichewerke04scho/page/n5/mode/2up
https://archive.org/details/smtlichewerke02scho/page/n5/mode/2up
Über den Willen in der Natur. In: *Sämtliche Werke 3.* Online:
https://archive.org/details/smtlichewerke03scho/page/n5/mode/2up

Schopenhauer, A. – Grisebach, E. (kiad.): *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass: Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern. 4. Band.* Leipzig, 1892, Reclam. Online: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b7333&seq=6

Forrásmunkák – L. Feuerbach:

Feuerbach, L.: *Das Wesen der Religion.* Leipzig, 1849, Wigand. Online: https://archive.org/details/daswesenderreli01feuegoog/page/n7/mode/2up

Feuerbach, L.: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Stuttgart, 1922, Frommann. Online: https://archive.org/details/philosophiederzu00feue/page/12/mode/2up

Feuerbach, L.: *Philosophische Kritiken und Grundsätze.* In: *Sämmtliche Werke, 10 Bände.* Leipzig, 1846–1890, Wigand. Online: https://archive.org/details/smtlichewerke02feue/page/n5/mode/2up

Feuerbach, L.: *Sämmtliche Werke, 10 Bände.* Leipzig, 1846–1890, Wigand. Online ld.: https://archive.org/search?query=external-identifier:"urn:oclc:record:848550494"

II.

A DIALEKTIKUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

A DIALEKTIKUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS FOGALMA

A dialektikus materializmus kifejezés a görög-latin *dialektika* (párbeszéd; vitatkozás; a mozgásnak és fejlődésnek ellentmondásokon és kölcsönhatásokon alapuló folyamata; egymással szemben álló érvek vagy tényezők kölcsönhatása stb.) és a latin *materia* (anyag, ősforrás, kútfő) szavak összetételéből származik. A dialektikus és történelmi materialista gondolatrendszer megalkotói és vezéralakjai a 19-20. században Karl Marx, Friedrich Engels és Vlagyimir Iljics Lenin voltak. Az ő munkásságukra utalva illetjük a dialektikus és történelmi materializmus gondolatrendszerét a marxizmus vagy a marxizmus–leninizmus névvel is.

A dialektikus materializmus a 19. századtól kezdődően olyan filozófiai jellegű irányzatot jelent, amelynek képviselői az érzékelhető világ kizárólagos alapjának nem az (isteni és emberi) eszmét vagy szellemet, hanem az anyagot tekintik. Ez a materializmus tehát egyrészt szemben áll a platóni objektív idealizmussal, amely az eszmét (az ideát, az isteni elgondolást) tartja elsődlegesnek, s az anyagot, a természetet csak az eszme származékának, megnyilvánulásának tekinti. Másrészt szemben áll minden olyan szubjektív idealizmusnak nevezhető irányzattal is, amelynek képviselői agnosztikus (a valóság megismerhetőségét kétségbe vonó) módon gondolkodnak, s azt állítják: nem azt ismerjük meg, hogy a természet milyen önmagában, hanem csak azt, hogy emberi korlátaink között milyennek látjuk azt. A természettel, az anyagi valósággal kapcsolatos érzeteinket vagy észleleteinket ugyanis határok közé szorítják megismerőképességünk korlátai, és átszövik az emberi szellem rendező tevékenységéből (fogalmaiból, képzeteiből) eredő tényezők.

A dialektikus materializmus nevében szereplő „dialektikus” jelző azt jelenti, hogy az irányzat képviselői szerint az öröktől fogva mozgásban, változásban és fejlődésben lévő anyagi világ a dialektika, azaz az egymással ellentétben lévő természeti tényezők harcában és kölcsönhatásában bontakozik ki. E filozófiai irányzatnak alapfogalma tehát nem a lét (ném. *Sein*), hanem – miként Hegelnél – a változás, a levés (ném. *Werden*). Az irányzat képviselői nyíltan bevallják, hogy a dialektikus változás gondolatát Hegeltől veszik át, aki azt tanította, hogy a valóság az isteni eszme (tézis) és a természet (antitézis) kölcsönhatásában jut el a szellem (szintézis) állapotába. Ugyanakkor bírálják is az idealista Hegelt. Úgy vélik, Hegelnél a dialektika fejtetőn áll, mert a filozófus az eszméből (az

ideából) akarta levezetni az érzékelhető természetet (az anyagot). Szerintük e hegeli dialektikát talpára kell állítani, azaz a természetből kell kiindulni, s ebből kiindulva az anyagi természet származékának, másodlagos kísérőjelenségének (epifenoménnek) kell tekinteni az eszmei, illetve szellemi világot.

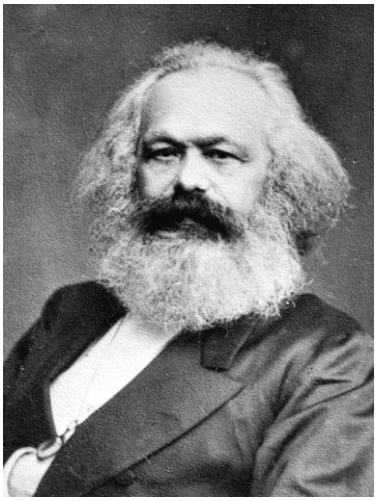
A történelmi materializmus az ember és a történelem fejlődésének vizsgálatában alkalmazott dialektikus materialista szemlélet. A 'történelmi' jelző arra az elgondolásra utal, miszerint nemcsak az anyagi természet, hanem annak szerves részeként az ember, az emberi gondolkodás, a társadalom és maga a történelem is a dialektika törvényei szerint bontakozik ki.

Megjegyezzük, hogy a dialektikus és történelmi materializmus valójában nem filozófia, hanem filozófiai jellegű ideológia. A filozófia a valóság természetét és végső alapját kereső alaptudomány. Az ideológia különféle (filozófiai, szaktudományos, politikai stb.) eszmékből összeállított tanítás a fennálló társadalmi-gazdasági rend igazolása vagy megdöntése céljából. A fennálló kapitalista társadalmi és gazdasági rend megdöntését célzó marxista ideológia képviselői Marxszal együtt azt vallják: a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk. A dialektikus materializmus ideológia jellegére utal az a tény is, hogy a marxizmus egyik legkiemelkedőbb értékelője és bírálója, Gustav A. Wetter († 1991) nem filozófiának, hanem ideológiának nevezi a marxista–leninista gondolatrendszert.[1]

II.1 A DIALEKTIKUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS FŐ KÉPVISELŐI

1. Karl Marx

Karl Marx 1818-ban Németországban, Trier városában született zsidó családból. Mindkét szülője előkelő rabbinikus család sarja volt. Jogtanácsos apja a fiát is jogi pályára szánta. Az ifjú Marx Bonnban kezdte meg tanulmányait, majd Berlinben folytatta. Itt azonban a jogtól a hegeli filozófia felé fordult a figyelme, s annak hatása alatt kezdte tanulmányozni az ókori filozófiát.



KARL MARX

Politikai publicistaként egy ideig a Rheinische Zeitung (Rajnai Újság) folyóirat szerkesztője volt. Németországban a politikai viszonyok nem kedveztek ahhoz, hogy szabadon fejthesse ki politikai és gazdasági nézeteit. Ezért életének hátralévő éveit Németországon kívül töltötte önkéntes száműzetésben. Először Franciaországba költözött, ahol részt vett a munkásmozgalomban. 1843 júniusában feleségül vette Jenny von Westphalent, akitől hét gyermeke született.

Párizsban megismerkedett és munkatársi kapcsolatba került Friedrich Engelsszel. Közösen írták A Kommunista Párt kiáltványát (1848), amelyben a kommunista mozgalom céljaként az osztálynélküli társadalom eszményét hirdették meg. 1849-ben Londonba emigrált. Abban a városban élt, amely függetlenséget és biztos menedéket nyújtott a politikai száműzötteknek. Itt lehetősége nyílt a világ legfejlettebb kapitalista gazdaságának tanulmányozására és bírálatára is. Felesége halálát (1881) követően sokat betegeskedett. 1883 márciusában halt meg Londonban.

Filozófiai szempontból jelentősebb művei: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége); *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (A hegeli jogfilozófia kritikájához); *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre*

1844 (Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből); *Kommunismus des „Rheinischen Beobachters”* (A „rajnai megfigyelő” kommunizmusa); *Thesen über Feuerbach* (Tézisek Feuerbachról); Engelsszel együtt: *Die deutsche Ideologie* (A német ideológia); *Das Kapital* (A tőke); *Kritik des Gothaer Programms* (A gothai program kritikája); Engelsszel együtt: *Manifest der Kommunistischen Partei* (A Kommunista Párt kiáltványa).

Műveinek összkiadása magyar nyelven a *Marx és Engels Művei 1–48* (= MEM) sorozatban jelent meg (Budapest, 1957–1988, Kossuth).

2. Friedrich Engels

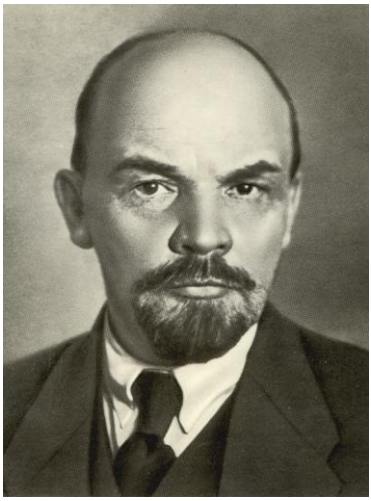
Friedrich Engels 1820-ban Németországban, a Rajna-vidéki Barmenben született gazdag gyáriparos családból. Kálvinista szellemben nevelték. Atyja kívánságára kereskedői pályára lépett: Barmenben, Brémában, majd az angliai Manchesterben tanult. 1839 márciusában szerkesztői munkatársa lett a Telegraph für Deutschland (Távirat Németországnak) című lapnak. 1844-ben Párizsba látogatott, ahol találkozott Marxszal, s ettől kezdve munkatársi kapcsolatban maradt vele. Az 1848/49-es forradalmat követően Angliában telepedett le. 1864-ben Londonban tevékenyen részt vett a munkásosztály nemzetközi politikai tömegszervezetének, az I. Internacionálának létrehozásában. 1893-ban végigutazta Németországot, Ausztria-Magyarországot és Svájcot. 1895-ben Londonban halt meg. Hamvait végakaratának megfelelően Eastbournenél a tengerbe szórták.

FRIEDRICH ENGELS

Főbb művei: *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (Vázlatok a politikai gazdaságtan kritikájához); *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (A munkásosztály helyzete Angliában); Marxszal együtt: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (A szent család vagy a kritikai kritika kritikája); Marxszal együtt: *Manifest der Kommunistischen Partei* (A Kommunista Párt kiáltványa); *Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft* (Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása) = Anti-Dühring; *Dialektik der Natur* (A természet dialektikája); *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége).

Műveinek összkiadása magyar nyelven a *Marx és Engels Művei 1–48* (= MEM) sorozatban jelent meg (Budapest, 1957–1988, Kossuth).

3. Vlagyimir Iljics Lenin



VLAGYIMIR ILJICS LENIN

Vlagyimir Iljics Uljanov (aki a szibériai Léna folyóra utaló Lenin nevet csak később kezdte használni) 1870-ben született a Volga menti Szimbirszk (ma Uljanovszk) városában. Zsidó ősökkel rendelkező orosz kispolgári családból származott. Őt magát az orosz ortodox egyház szertartása szerint keresztelték meg. Középiskolái végeztével 1887-ben beiratkozott a Kazanyi Állami Egyetemre. Ám nem sokkal később joghallgatóként részt vett egy diáktüntetésen. Ezért kicsapták az egyetemről, s csak magánúton, a szentpétervári egyetemen fejezhette be tanulmányait. Egyetemi évei alatt megismerkedett különféle baloldali politikai eszmékkel, s olvasta Marx A tőke című művét is. Az ügyvédi diploma megszerzését követően Szamarában kezdett dolgozni ügyvédbojtárként.

Rendszerellenes, felforgató tevékenység vádjával a cári hatóságok 1895-ben letartóztatták, majd 1897-ben három év szibériai száműzetésre ítélték. Itt vette feleségül egy korábbi munkatársát, az ugyancsak száműzetésben élő Nagyezsda Krupszkaja munkásiskolai tanítónőt. Száműzetése leteltével 1900-ban belépett az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspártba, amelyet két évvel korábban hoztak létre Minszkben különféle baloldali szervezetek egyesítésével. A párt tagjaként emigrált, és Svájcban, Németországban, valamint Angliában is lakott. A párt 1903-ban Londonban tartotta második kongresszusát, ahol a párttagok önálló véleménynyilvánításának kérdése nyomán szakadás következett be a szabadabb hozzáállású mensevikek (kisebbségiek) és a Lenin által vezetett bolsevikok (többségiek) között.

Az 1905-ös forradalom idején Lenin hazatért az emigrációból. Az év januárjában Szentpétervárón a munkások egy pópa vezetésével a Téli Palota elé vonultak, hogy békésen kérjék a cárt a munkások nyomorának enyhítésére. A rendőrség és a katonaság azonban a tömegbe lőtt, és fegyvertelen emberek százait ölte meg. Bár a cár nem tartózkodott akkor a fővárosban, sokan őt tették felelőssé a véres eseményért, amely óriási tiltakozási hullámot váltott ki az egész birodalomban. Egymás után több városban is általános sztrájk kezdődött, ami lassan megbénította a hatalmas országot. Ez a forradalom azonban még nem hozta el a cári rendszer összeomlását. Az Orosz Birodalom alkotmányos monarchiává alakult: bár a cárnak továbbra is nagy hatalma volt, létrejött egy törvényhozó

testület, az Állami Duma is, amelybe minden párt küldhetett képviselőket. Az eredményekkel elégedetlen Lenin újra emigrációba ment.

Az 1914-ben kitört első világháború éveit Lenin jórészt a semleges Svájcban töltötte.

1917 februárjában a pétervári ipari munkások sztrájkjával újabb forradalmi hullám vette kezdetét Oroszországban. II. Miklós cár kénytelen volt átalakítani kormányát, majd márciusban lemondott trónjáról: Oroszországban véget ért a cárizmus korszaka. Ideiglenes kormány alakult. Ám ennek a kormánynak kevesebb volt a tényleges hatalma, mint a munkások, parasztok, katonák és matrózok közvetlenül választott tanácsainak (orosz: *szovjet*), amelyek a városokban, gyárakban és laktanyákban működtek. A cár lemondásának hírére az emigrációban élő Lenin és több más bolsevik vezető tárgyalni kezdett a német kormánnyal. E tárgyalás eredményeként a német titkosszolgálat 1917 áprilisában visszajuttatta őt és társait hazájukba azzal a szándékkal, hogy gyengítsék a központi hatalmakkal, így a Német Császársággal is szemben álló orosz birodalmat. Lenin és bolsevik társai júliusban puccsot kíséreltek meg az ideiglenes kormány ellen. A puccs nem hozott sikert: Lenin Finnországba távozott, a többi bolsevik vezető pedig börtönbe került.

1917. október 25-én (a Gergely-naptár szerint: november 7-én) a bolsevikok a Finnországból hazatérő Lenin irányításával fegyveres felkelést indítottak a Téli Palota ellen, és megdöntötték az ideiglenes kormányt. 1918-ban a tanácsok (szovjetek) összorosz kongresszusa tanácsköztársasággá kiáltotta ki Oroszországot: létrejött Szovjet-Oroszország. Megalakult az első szovjet kormány, a Népbiztosok Tanácsa, amelynek elnöke Lenin lett.

> Az új kormány bevezette a nyolcórás munkaidőt és az üzemekben a munkásigazgatás intézményét; elismerte a volt Orosz Birodalom minden népének egyenjogúságát és teljes önrendelkezési jogát; államosította az iskolákat; ingyenessé tette az orvosi ellátást; 1918-ban bevezette a Gergely-naptárt; létrehozta a Vörös Hadsereget; az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt bolsevik szárnyának az Oroszországi Kommunista (bolsevik) Párt nevet adta; aláírta a breszt-litovszki békeszerződést, amellyel Szovjet-Oroszország kilépett az I. világháborúból; júliusban – feltehetően Lenin jóváhagyásával – Jekatyerinburgban kivégeztette az ott fogva tartott cári családot.

Az 1917-es forradalom győzelme után belháborús konfliktus alakult ki az országban: sorozatos összecsapások voltak a mérsékelt baloldali pártok, a bolsevikok, az ország különféle nemzetiségei, valamint a cári rendszer hívei között. A háborús viszályokon 1920-ra a forradalmi terrort bevezető szovjet kormány kerekedett felül. A Vörös Hadsereg legyőzte a fehéreknek nevezett ellenfeleit, és visszaszorította a külföldi intervenciót. Lenin, aki több ellene irányuló merényletet is túlélt, felszámolta a pártokat, megtorolta a belső elhajlásokat, lázadásokat, és kivezette Szovjet-Oroszországot a nemzetközi elszigeteltségből.

1922 decemberében Lenin irányítása alatt létrejött a Szovjetunió. Ezt a szövetségi államot az a négy (orosz, belorusz, ukrán és kaukázusontúli) szovjetköztársaság hozta létre, amelyeknek mindegyike az Oroszországi Kommunista (bolsevik) Párt vagy az ennek befolyása alatt álló helyi kommunista párt irányítása alatt állt.

Lenin 1922 májusában szélütést szenvedett. Egészségi állapotának romlása miatt decemberben lemondott hatalmáról, visszavonult a politizálástól, és haláláig egy Moszkva közelében található szanatóriumban élt. 1924 januárjában halt meg. A forradalmár testét bebalzsamozták, és holtteste a mai napig megtekinthető a Vörös téri Lenin-mauzóleumban.

Művei: Lenin hatalmas irodalmi munkásságot fejtett ki. Írásainak egyik gyűjteményes kiadása: *Polnoje Szobranyije Szocsinyenyij 1–55* (Moszkva, 1958–1965, Roszijszkaja Nacionalnaja Bibliotyeka). Ezek a művek túlnyomórészt pártpolitikai, ideológiai írások és propagandairatok. Filozófiai szempontból három jelentősebb alkotása van: *Matyerializm i empiriokrityicizm* (Materializmus és empiriokriticizmus); *Gaszudarsztvo i revoljucija* (Állam és forradalom); *Filoszofszkije tyetragyi* (Filozófiai füzetek).

II.2 A DIALEKTIKUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS TANÍTÁSA

1. A dialektikus materializmus ismeretelmélete

A dialektikus materializmus megalkotói ismeretelméleti realizmust hirdetnek. Ez a realizmus szerintük a következőket jelenti: az anyagi valóság a tudattól függetlenül létezik, azaz nem valamiféle isteni tudat teremtménye, és nem is az emberi tudat terméke; a dolgokkal kapcsolatos érzeteink és fogalmaink fő forrása az önmaga erejében létező és a tudatunktól függetlenül fennálló valóság. A marxisták a visszatükrözés, az igazság és az igazság próbakövét jelentő gyakorlat kulcsfogalmainak keretében fogalmazzák meg realista ismeretelméletüket.

a) A visszatükrözés

A marxizmus vezéralakjai az emberi megismerést az anyagi valóság tudati megjelenítésének, visszatükrözésének tekintik. Lenin szavai szerint „a materialista Friedrich Engels, Marx ismert munkatársa és a marxizmus megalapítója, műveiben állandóan és kivétel nélkül a dolgokról és azok gondolati reprodukcióiról vagy visszatükröződéseiről (ném. *Gedanken Abbilder*) beszél, és ezeknek a mentális képeknek, magától értetődően, nincs más eredetük, mint az érzékelések."[1] Érzeteink lemásolják, lefényképezik, visszatükrözik az érzeteinktől függetlenül is létező valóságot.[2]

Megjegyzés: A reprodukció, lemásolás, lefényképezés és visszatükrözés szavak zavaró használatával a marxisták azt a benyomást keltik, hogy szerintük nem a valóságot, hanem annak képeit ismerjük meg. Valójában azonban azt akarják mondani, hogy a tudattól függetlenül létező valóságot ismerjük meg, s nem csupán „érzetkomplexumainkat", illetve tudatunk kivetített „termékeit". E megtévesztő szóhasználat mellett nem teszik érthetővé a fényképezőgép és a tükör, valamint a tudat működése közti lényeges különbséget sem: nem adnak kielégítő választ arra a kérdésre, hogy az emberi tudat a fényképezőgéptől és a tükörtől eltérően miért tudja is azt, hogy „fényképez", illetve „visszatükröz". A visszatükrözéssel kapcsolatban Lenin csak annyit ismer el, hogy ez nem holt tükrözés, hanem olyan folyamat, amelybe a tudat tevékenysége is belejátszik: „Amikor az (emberi) elme az egyes dologhoz nyúl, amikor másolatot (= fogalmat) készít róla, ez *nem* egyszerű, nem közvetlen, nem tükörszerűen holt, hanem bonyolult, kettéhasadt, cikcakkos aktus, amely *magában foglalja* azt a lehetőséget, hogy a képzelet elrepül az élettől; sőt mi több: azt a lehetőséget, hogy az elvont fogalom, az eszme *átalakul képzeletté* (végső fokon = Istenné) (méghozzá úgy, hogy az ember észre sem veszi, nem ismeri fel az átalakulást). Mert a legegyszerűbb általánosítás-

ban, a legelemibb általános eszmében („asztal" általában) is *van* egy darabka *képzelet*."[3] Burkoltan a tudat (a tükör) tevékenységét állítja akkor is, amikor vitatkozik azokkal a fizikai idealistákkal, akik az anyag eltűnéséről beszélnek. Helyesen jegyzi meg, hogy az atomi, elemi részek kutatása közben nem az anyag tűnt el, hanem a makroszkopikus anyaggal kapcsolatos fogalmaink bizonyultak használhatatlannak: „Az »anyag eltűnik« azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig az anyagot ismertük, és tudásunk elmélyül. Az anyag azon tulajdonságai, amelyek korábban abszolútnak, megváltoztathatatlannak, ősinek tűntek (áthatolhatatlanság, tehetetlenség, tömeg stb.), eltűnnek, ma már relatívnak ismerik el, és csak bizonyos halmazállapotokra jellemzőek. Mert az anyag egyetlen »tulajdonsága« objektív valóságnak lenni, a tudatunkon kívül létezni."[4] Lenin tehát tudásunk elmélyülésével magyarázza az anyagról alkotott képünk változását. Ezzel azonban elismeri, hogy nemcsak az anyag objektív lététől, hanem tudatunk tevékenységétől is függ az, hogy milyennek látjuk az anyagi világot.

A dialektikus materialisták a szubjektív idealistákkal és az empiriokriticizmus híveivel szemben hangsúlyozzák ismeretelméleti realizmusukat. Úgy vélik ugyanis, hogy ezek a gondolkodók nemcsak az anyag megismerhetőségét, hanem létezését is tagadják.

Lenin a szubjektív idealisták közül elsősorban Berkeley († 1753) püspököt bírálja, aki a létet az észlelt léttel azonosította, s azt állította, hogy az emberi vagy isteni tudattól független anyag nem létezik.

Az empiriokriticizmus (a tapasztalat kritikája) az a 19. századi tudományfilozófiai irányzat, amely Richard Avenarius († 1896) német-svájci filozófus és Ernst Mach († 1916) osztrák fizikus és filozófus nevéhez fűződik. Ők egyrészt azt hirdették, hogy a megfigyelt tárgy nem létezik a megfigyelő nélkül, s ezzel Berkeley nyomába léptek. Másrészt azt hangoztatták, hogy a tapasztalat leírását meg kell tisztítani a szubsztancia, az okság és más hasonló a priori fogalmak alkalmazásától. A tudománynak a közvetlen tapasztalatok, mérési eredmények, matematikai összefüggések stb. leírásával szabad csak foglalkoznia.

Lenin Berkeley és Mach ellenében fogalmazza meg realista ismeretelméletét. Mindkét gondolkodót azzal vádolja, hogy szolipszizmust hirdet, azaz olyan felfogást, amely szerint egyedül a megismerő egyedi tudat (lat. *solus ipse:* egyedül ő maga) létezik, s a világ minden létezője ennek az egyedi tudatnak elgondolása, észlelése vagy képzete. Ő maga el akarja kerülni a szolipszizmust, és ezért teszi hangsúlyossá, hogy az emberi tudat a valóságosan létező anyagot tükrözi vissza.

Megjegyezzük, hogy Lenin félreérti Berkeley-t és Machot is. Ezeket írja velük kapcsolatban: „Ha a testek »érzetkomplexumok«, ahogy Mach mondja, vagy »érzetkombinációk«, ahogy Berkeley mondta, ebből elkerülhetetlenül az következik, hogy az egész világ nem egyéb, mint az én képzetem. Ebből a tételből kiindulva saját magunk létezésén kívül lehetetlen más emberek létezését is elismerni: ez színtiszta szolipszizmus."[5] A valóság azonban az, hogy egyikük sem volt szolipszista. – Kétségtelen, hogy Mach a dolgokat érzetkomplexumoknak

nevezte, de ez nem jelenti azt, hogy a dolgokat csak ezeknek tekintette, s még kevésbé azt, hogy a világot saját elképzelésének tartotta. Ő csak annyit akart mondani, hogy a tapasztalat magyarázatában érzetkomplexumaink leírásából kell kiindulnunk, s tudományos magyarázatukban kerülnünk kell minden olyan fogalmat (szubsztancia, önmagában fennálló valóság stb.) amely nem utal közvetlen tapasztalati adatra. Álláspontja összeegyeztethető lenne Lenin fölfogásával, nevezetesen azzal, hogy tudatunk tevékeny módon tükrözi vissza az anyagi világot. – Az érzetkombinációk kifejezést használó Berkeley pedig kifejezetten hangsúlyozta, hogy a 18. századi materialisták és a közte folyó vitában nem az a kérdés, hogy a dolgoknak van-e valódi létezésük ennek vagy annak a személynek az elméjén kívül, hanem az, hogy van-e abszolút létezésük, amely különbözik az Isten által észlelttől és minden elmén kívül esőtől.[6] Más kérdés, hogy az Isten létét eleve kizáró Lenin ezt a berkeley-i megjegyzést nem tudta értelmezni.

b) Az igazság

Az igazság az objektív valóság, illetve a valóságnak és a tudatnak a megegyezése. E megegyezés értelmében vett igazságról írják a marxista szellemű Filozófiai kislexikon szerzői azt, hogy az „igazság az objektív valóság adekvát visszatükrözése, amikor a megismerő szubjektum az objektumot, a megismerés tárgyát úgy reprodukálja, ahogyan az a tudaton kívül és attól függetlenül létezik.”[7] Lenin szerint az objektív igazság azonos az objektív valósággal. Így például az az állítás, hogy a Föld az emberiség előtt is létezett, objektív igazságot fejez ki.[8]

Különbség van a relatív és az abszolút igazság között.[9] A marxisták a relatív igazságról ezt vallják: „A tudományos igazságok a történelmi fejlődés minden szakaszában az objektumot csak bizonyos változó határok, feltételek, viszonyok között tükrözik. Ebben az értelemben az igazság nem teljes, nem meríti ki az objektum teljes tartalmát, megközelítő, azaz relatív, viszonylagos.”[10] Az abszolút igazság „a világról alkotott teljes ismeret (amely aktuálisan soha nem érhető el egészében véve).”[11] – Az abszolút igazság relatív igazságokból tevődik össze: „A relatív igazság nem állítható szembe… az abszolút igazsággal. A megismerés haladása arányában az emberiség egyre inkább leküzdi az igazság viszonylagosságát, ha nem is képes azt teljesen leküzdeni. Minden relatív igazság, amennyiben objektív, magában foglalja az abszolút igazság elemeit.”[12]

c) Az igazság próbaköve: a gyakorlat

A marxisták szerint az igazság próbaköve a gyakorlat (gör. *praxisz*). Ez a kifejezés a következőket jelenti: „A gyakorlat az embereknek a társadalom létezését és fejlődését biztosító tevékenysége”.[13] E tevékenységgel kapcsolatban írja – Engelst idézve – Lenin: „A puding próbája az, hogy megeszik. Abban a pillanatban, amikor… a dolgokat észlelt tulajdonságaiknak megfelelően saját céljainkra felhasználjuk, ugyanebben a pillanatban érzéki észleleteink helyességét vagy helytelenségét máris csalhatatlan próbának vetjük alá.”[14] Megjegyzi azonban azt is: „Emellett persze nem szabad elfelejteni, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem erősíthet vagy cáfolhat meg teljesen semmiféle emberi képzetet.”[15]

2. A dialektikus materializmus ontológiája

A dialektikus materializmusban a hagyományos ontológiák létfogalmát az állandó mozgásban lévő anyag vagy természet fogalma váltja fel.

Engels megállapítja: „A világ egysége nem létében van, noha léte egységének egyik előfeltétele, mert hiszen előbb lennie kell, mielőtt egységes lehet… A világ valóságos egysége anyagiságában van."[16] Majd a természetnek nevezett anyagról ezt mondja: „A természet minden filozófiától függetlenül létezik; a természet az az alapzat, amelyen mi emberek, magunk is a természet termékei, sarjadtunk; a természeten és az emberen kívül semmi sem létezik, s a felsőbb lények, melyeket vallásos fantáziánk teremtett, csak saját lényünk fantasztikus visszatükröződései."[17] Engelshez hasonlóan Lenin is azt állítja, hogy az anyag az egyetlen végső valóság: „A materialista [filozófus] érzeteinket az egyetlen és végső objektív valóság képmásainak tekinti – a végső objektív valóságot nem úgy értve, hogy már végleg megismertük azt, hanem úgy, hogy kívüle nincs, és nem is lehet más valóság."[18]

a) Az anyag fogalmának háromféle értelme

A dialektikus materialisták Lenin nyomán három különféle értelemben használják az anyag kifejezést: a fizikai anyagra, a szellemi tudatra mint anyagi származékra és az ontológiai értelemben vett anyagra utalnak vele.

A fizikai értelemben vett anyag

Mindazt, ami van, amit az arisztotelészi hagyományt követő filozófusok a lét szóval jelölnek, Lenin anyagnak mondja. Arról a tudatunktól független létről, amelyet ő fizikai anyagnak nevez, a következő leíró jellegű meghatározást adja: „Az anyag: filozófiai kategória az objektív valóság megjelölésére, amely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, és amely az érzeteinktől függetlenül létezik."[19]

> Megjegyzés: Lenin nagyon homályos értelemben használja az anyag, illetve a fizikai anyag kifejezést. Az arisztotelészi hagyomány az anyagot képességi lételvnek (puszta lehetőségnek) tekintette, amely a valós lételvvel, a formával együtt alkotja a fizikai anyagot. Lenin nem beszél formáról, és az anyagot a valós léttel, a fizikai anyaggal azonosítja. Ám nem mondja meg, hogy ha az anyag nem képességi lételv, akkor valójában micsoda. A fizikai anyag körülíró meghatározásában sem arról beszél, hogy mi az anyag, hanem csak annyit mond róla, hogy a tudatunktól függetlenül létező valóság.[20]

A tudat mint anyagi származék

Bár a marxisták a szellemi tudatot és a gondolkodást nem nevezik anyagnak, anyagi természetűnek, illetve anyagi származéknak tekintik, amennyiben az emberi agy termékének, funkciójának, tulajdonságának tartják. Ez azt is jelenti, hogy megkülönböztetik a fizikai értelemben vett anyagtól. Lenin megállapítja: „hogy a gondolat és az anyag is 'valóságos', azaz létezik, ez igaz. De a gondo-

latot anyaginak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és az idealizmus összekeverése irányában."[21] E megkülönböztetésével azt akarja kiemelni, hogy a tudat más értelemben anyagi természetű, mint az érzékeink által visszatükrözött fizikai valóság. Ez a más természet azt jelenti, hogy a tudat, a gondolat másodlagos értelemben anyag, amennyiben az elsődleges értelemben vett fizikai anyag terméke, illetve belőle származik: „Érzet, gondolat, tudat – a különleges módon szervezett anyag legmagasabb rendű terméke. Ez általában a materializmus… felfogása."[22] A tudatnak erre a származékos voltára utal Engels is, amikor az anyagot természetnek nevezve így ír: ha „azt kérdezzük, mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, hogy az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék, amely környezetében és környezetével fejlődött."[23]

Megjegyzés: A marxista tanításból nem világos, hogy a tudat milyen értelemben anyagi eredetű és természetű valóság. Tapasztalatunk szerint a tudat nemcsak az anyagról, hanem önmagáról is tud. Másként ismeri meg a fizikai anyagot, mint önmagát. Az öntudatban a tudó szellem (a tükröző) és a tudott szellem (a tükrözött) azonos egymással. Lenin is felfigyel erre, s ezért mondja, a tudatot ne nevezzük anyagnak: javaslata az, hogy a tudatot csak anyagi származéknak nevezzük. Nem teszi azonban világossá, hogy ha el is fogadjuk, hogy a tudat az anyagból bontakozott ki, vajon miként származhatott a nem tudatos fizikai anyagból, és természetét illetően miért különbözik lényegesen ettől a forrásától.

Az ontológiai értelemben vett anyag

Lenin azt állítja, hogy jóllehet ismeretelméleti szempontból szembeállítjuk egymással a fizikai anyagot és az anyagi világ származékának tekintett tudatot, „e szembeállításnak nem szabad szertelennek, erősen nagyítottnak, metafizikusnak lennie…"[24] A marxisták szerint Lenin ezzel a figyelmeztetéssel azt sugallja, hogy a fizikai értelemben vett anyag és a tudat ismeretelméleti különbözősége ontológiai azonosságukon belül értelmezendő: „Az anyagmeghatározás… csakis azon az úton történhet, hogy szembeállítjuk ellentétével, az emberi tudattal, illetve a szubjektummal, tudatosítva ugyanakkor, hogy a köztük levő ellentét csak ismeretelméleti vonatkozásban áll fenn, hiszen ontológiai szempontból nézve természetesen az ember, a megismerő, a megismerő szubjektum és tudata az anyagi világ része, fejlődésének szükségszerű eredménye."[25]

A marxisták ezt az ontológiai értelemben vett anyagot a végtelenség, az önmagát megalapozás és az örökkévalóság „isteni tulajdonságaival" ruházzák fel.

Az anyag, illetve a természet végtelenségével kapcsolatban Lenin a következőt mondja: „Az elektron éppoly kimeríthetetlen, mint az atom, a természet végtelen, de létezése is végtelen, és éppen az emberi tudattól és érzékeléstől független létezésének ez az egyedül kategorikus, egyedül feltétlen elismerése különbözteti meg a dialektikus materializmust a relativista agnoszticizmustól és az idealizmustól."[26]

Megjegyezzük, hogy az anyagi világ tér-időbeli végtelenségének kérdése a tudomány számára mind a mai napig nyitott kérdés. Ez a magyarázata annak, hogy a világegyetem tér-időbeli végtelenségéről tárgyaló 1965-ös moszkvai szimpóziumon volt olyan marxista filozófus, aki Lenin véleményét felülbírálva azt állította: a világmindenség valamennyi modelljét (végtelen térben is, időben is; véges térben, de végtelen időben; végtelen térben, de véges időben; véges térben is, időben is) össze lehet egyeztetni a dialektikus materializmussal.[27]

Engels a mozgást és az anyagot megteremthetetlen, elpusztíthatatlan és önmagát megalapozó valóságnak tartja: „A mozgás… éppúgy megteremthetetlen és elpusztíthatatlan, mint maga az anyag; amit a régebbi filozófia (Descartes) úgy fejez ki, hogy a világon meglevő mozgás mennyisége állandóan ugyanaz.”[28] Másutt ezt írja: Az „anyag… teremthetetlen, tehát a maga saját végoka.”[29]

Megjegyzendő, hogy a tudomány azt sem igazolhatja, hogy az anyag önmagát megalapozó szükségszerű valóság. Azok a marxisták, akik a megmaradási törvényekre hivatkoznak, nem veszik figyelembe, hogy ezek a törvények csak zárt (véges) rendszerben érvényesek. Ezért következetlenség részükről az, hogy e törvényekkel éppen azt akarják igazolni, hogy az anyagvilág nyílt (végtelen) rendszer. Arra sem gondolnak, hogy a tudomány legfeljebb az anyag asszertórikus szükségszerűségéről beszélhet, de nem állíthatja apodiktikus szükségszerűségét. Asszertórikus (tényként állított) szükségszerűséggel létezik az, ami azért van vagy következik be, mert megvalósultak feltételei. Apodiktikusan (feltétlenül) szükségszerű ellenben az, ami lehetetlen, hogy ne legyen, vagy ne olyan legyen, amilyen. A tudomány vizsgálja és leírja a ténylegesen létező anyagot, de sosem igazolhatja róla, hogy apodiktikusan szükségszerű és önmagát megalapozó valóság. Az anyag a filozófiai látásmódban mindenkor az esetlegesség benyomását kelti. Ez azt jelenti: mindenkor meg lehet kérdezni vele kapcsolatban, hogy miért létezik, és miért nem létezik inkább, illetve miért olyan, amilyen, és miért nem más jellegű.

Az anyag örökkévalóságáról beszélve Lenin megállapítja: a marxisták úgy gondolják, hogy a világ örökké mozgásban levő és fejlődő anyag, amelyet a fejlődő emberi tudat visszatükröz.[30]

Megfontolandó, hogy a tudomány az anyag örökkévalóságát sem bizonyíthatja. Az anyagvilág keletkezésére vonatkozó tudományos hipotézisek általában nagyon hosszú, de véges időfolyamról beszélnek, és megalkotóik azt is bevallják, hogy az anyagvilág tudományos szempontból kezdetinek tekintett állapotáról semmit sem tudnak. Ezzel Lenin is tisztában van, s talán azért is fogalmaz óvatosan, amikor a bizonyítás igénye nélkül jelenti ki: ’a marxisták úgy gondolják’, hogy a világ örökké mozgásban lévő és fejlődő anyag.

A dialektikus materializmus ontológiai értelemben vett anyagfogalma meglehetősen homályos. A marxisták valójában nem mondják meg, hogy mi az anyag, azaz mi a fizikai anyag és a tőle ismeretelméletileg különböző tudat közös gyökere, illetve alapja. A végtelenség, az önmagát megalapozás és az örökkévalóság anyagi tulajdonságait többnyire a szaktudományokra hivatkozva állítják. Nem gondolnak azonban arra, hogy a tudomány sosem bizonyította, és nem is bizonyíthatja ezeknek az állításoknak igazát. – Nem véletlen, hogy az ontológiai anyagfogalom tisztázatlanságát látó marxista ideológusok jóval Lenin halála

után is így nyilatkoznak: „A legutóbbi évtizedek marxista filozófiai irodalmában felvetődött az a gondolat, hogy szükség volna az anyag további, ontológiai szempontból történő meghatározására, a marxista filozófia egzaktabb rendszerezése céljából.”[31]

b) Az anyag mozgásának dialektikus törvényei

Engels egyetért Hegellel abban, hogy az anyag alapvető tulajdonsága a mozgás (a levés). Mozgáson Arisztotelészhez hasonlóan a változást, a lehetőségi létnek megvalósulásba való átmenetét érti. „A mozgás az anyag létezési módja. Soha és sehol anyag mozgás nélkül nem volt és nem lehet… Anyag mozgás nélkül éppoly elgondolhatatlan, mint mozgás anyag nélkül”.[32] Az idealista filozófushoz hasonlóan azt is vallja, hogy a mozgás csak dialektikus ellentmondásként (egymással ellentétes állapotok vagy tényezők kölcsönhatásaként) írható le. Hegel azt mondta, hogy az önmozgás „nem más, mint hogy valami önmaga és önmagának hiánya, negatívuma egy és ugyanabban a tekintetben.”[33] Engels átveszi ezt a szemléletmódot, és az anyag önmozgását hirdeti: azt állítja, hogy a mozgás az anyagnak nem kívülről (nem az első mozdulatlan Mozgatótól) kapott tulajdonsága, hanem elidegeníthetetlen sajátja. Az anyag önmozgását feltételezve mondja: az anyagot uraló dialektikus mozgástörvények a természetben, az emberi társadalomban és az emberi gondolkodás világában egyaránt érvényesek.[34]

A természet dialektikája című művében három alapvető dialektikus mozgástörvényt említ. Ezek a következők: a mennyiség minőségbe átcsapásának törvénye; az ellentétek áthatásának törvénye; a tagadás tagadásának törvénye.[35]

α) A mennyiség minőségbe átcsapásának törvénye azt mondja ki, hogy a pusztán mennyiségi fokozódás vagy csökkenés bizonyos meghatározott csomópontokon minőségi ugrást eredményez az anyagban.

> A mennyiségi meghatározottság a létezőknek matematikailag leírható, számokkal jellemezhető vonásait jelenti: nagyság, súly, tér- és időbeli kiterjedés, térfogat, ütem stb. A minőség a létezők lényegi meghatározottsága: az, aminek révén a létező az, ami, és nem más, aminek révén más létezőktől különbözik. A marxisták minőségen azt értik, amit az arisztotelészi hagyományt követő filozófusok lényegnek (szubsztanciának, formának, érthető szerkezetnek vagy programnak) neveznek. Az átcsapás szóval a lényegi (szubsztanciális) változásra utalnak: miközben a minőségileg meghatározott létező mennyiségi változása eléri, illetve átlépi a rá jellemző mértéket vagy határt, ugrással új minőség jön létre. Az ugrás a létező gyökeres, minőségi változása, azaz a régi minőségnek új minőségbe való átcsapása.[36] A minőségi változások magyarázatában azt is hangsúlyozzák, hogy a minőség nem vezethető vissza a mennyiségre, azaz nem magyarázható meg hiánytalanul belőle.[37] Ehhez hasonlóan a minőségeket sem lehet levezetni egymásból.

Engels egyik példája szerint e törvény érvénye jól látszik a „hevített vagy lehűtött víz esetében, ahol a forráspont és a fagyáspont azok a csomópontok, amelyeknél – adott nyomás mellett – az új halmazállapotba való ugrás végbemegy, ahol tehát a mennyiség átcsap minőségbe.[38] Egy másik művében a szén-

hidrogének láncára hivatkozik: e láncban minden új tag (új elem vagy minőség) egy atom szénnek és két atom hidrogénnek az előzőhöz való hozzáadódása révén jön létre. Utal Mengyelejevre († 1907), aki kimutatta, hogy a rokon elemek atomsúlyok szerint elrendezett soraiban különböző hézagok találhatók, és ezek arra utalnak, hogy itt még új elemeket lehetne felfedezni. Engels szerint az orosz tudós a mennyiség minőségbe való átcsapását megfogalmazó dialektikus törvény érvényének megsejtése alapján tudta megalkotni a nevéhez fűződő periódusos rendszert.[39]

β) Az ellentétek áthatásának törvénye az anyag önmozgását jellemzi. Engels a hegeli felfogást idézve mondja: „Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltoztató mozgás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszersmind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És ennek az ellentmondásnak a folytonos tételezése és egyidejű megoldása éppen a mozgás."[40] Mivel pedig az anyag elidegeníthetetlen tulajdonsága az önmozgás, ez a törvény nem csak a mechanikai helyváltoztató mozgásra, hanem mindenfajta anyagi mozgásra érvényes.[41]

γ) A tagadás tagadásának törvénye a fejlődés folyamatosságát, illetve azt fejezi ki, hogy az anyag fejlődése olyan 'levés', amelyben a magasabb rendű állapotok a hegeli tanításnak (vö. *Aufhebung*) megfelelően megszüntetett, megőrzött és felemelt állapotban tartalmazzák az alacsonyabb rendűeket. Engels egyik példájában az elvetett árpaszem fejlődésére hivatkozik: az elvetett árpaszem a talajban megváltozik (tagadtatik), s helyébe az árpaszem tagadásaként a növény lép, amely virágzik, megtermékenyül, új szemeket hoz; végül a kalász elhal, most ő tagadtatik. A tagadás tagadásának eredménye: az árpaszem új, megsokszorozott formában.[42]

Kritikai szempontból megjegyezzük, hogy a dialektikus törvényekről szóló tanítás problémákat vet fel. Ezek egyrészt a törvények leíró jellegével, másrészt a törvényeknek az anyag egészére való kiterjesztésével állnak kapcsolatban.

Probléma, hogy a dialektikus törvények csak leírják, de nem magyarázzák az anyagnak azt a fajta önmozgását, amelyet fejlődésnek nevezünk. A marxizmus szerint a fejlődés az anyagi világ jelenségei önmozgásának az alacsonyabb rendűtől (egyszerűbbtől) a magasabb rendű (bonyolultabb) felé irányuló folyamata.[43] Úgy is fogalmazhatunk, hogy a fejlődés önfelülmúlás, azaz olyan folyamat, amelyben a kevesebből több lesz. Hasonlattal szemléltetve: egymástól különböző betűk összekapcsolásából szavakat, érthető szókapcsolatokat, majd egy teljes könyv érthető szövegét alkotjuk meg. Ebben és az ilyen folyamatban a kevesebből több lesz: növekszik a rend, új betűkapcsolatok (új minőségek) jönnek létre, amelyek nem vezethetők vissza az előzményekre, azaz nem magyarázhatók meg hiánytalanul a megelőző betűkapcsolatokból (minőségekből). A marxisták állítják, hogy fejlődési folyamatban jött létre például a tudat. Ez Engels szerint az egyre bonyolultabban szerveződő anyag terméke: „tudatunk és gondolkodásunk, bármily érzékfelettinek látszik is, egy anyagi, testi szervnek,

az agynak a terméke."[44] Lenin hasonlóképpen vélekedik. Mármost az anyag szerveződésére, pontosabban arra, hogy a fejlődés folyamán az egyszerűbb szerveződési formák miért válnak egyre bonyolultabbá, a dialektikus törvények nem adnak választ. E törvények csak leírják a fejlődés tényszerű kísérőjelenségeit, de nem adnak választ arra, hogy miért van fejlődés, illetve miként lehetséges az, hogy a kezdetlegesen szervezett anyagból (a betűkből, az érthető szavakból) magasrendűen szervezett anyag (egy teljes könyv érthető szövege) lesz. Az idealista filozófusok ezt a kérdést azzal a feltételezéssel válaszolják meg, hogy a fejlődés végső irányítója az isteni elgondolás vagy eszme, amely minden érthetőség végső forrása. Szerintük az emberi tudat (az önmagáról és a végtelenségről tudó program) létrejöttét is az abszolút tudat (Isten) teszi lehetővé. Az abszolút szellemi tudat feltételezését a dialektikus materializmus képviselői azonban egy bizonyíthatatlan filozófiai előfeltevés alapján hibás hipotézisnek tartják, és elutasítják. Nem gondolnak azonban arra, hogy pusztán a dialektikus törvényekre való hivatkozással nem lehet megválaszolni a fejlődés és főként az emberi tudat kialakulásának végső lehetőségi feltételére vonatkozó filozófiai kérdést.

Probléma az is, hogy a marxisták egy része a dialektikus törvények érvényét az anyag egészére (az ontológiai értelemben vett anyagra) is ki akarja terjeszteni.[45] Ez a kiterjesztés egyrészt azért problémás, mert az anyag egészéről a marxisták szerint sem lehet teljes, kimerítő ismeretünk. Lenin azt mondja, hogy az anyag legkisebb részeiben és egészében is végtelen, kimeríthetetlen. Ugyanakkor azt is állítja, hogy a természetre vonatkozó és egyre jobban elmélyülő tudományos ismeretek csak „időleges, viszonylagos, megközelítő jellegű" útjelzők.[46] Kérdés tehát, hogy a marxisták milyen alapon állíthatják azt, hogy a dialektikus törvények egyetemesek, azaz az anyagvilág egészére érvényesek. – Másrészt a kiterjesztés azért is kétes értékű vállalkozás, mert ha a törvények érvényét az egészre is kiterjesztik, beleütköznek a parmenidészi problémába: nem tudnak magyarázatot adni a fejlődésben jelentkező léttöbbletek eredetének kérdésére. Az idealisták (például Aquinói Tamás, 13. sz.) szerint az egész világ fejlődése a részesülés (lat. *participatio*) tanával magyarázható: a világ egészének fejlődésében jelentkező léttöbbleteket Isten eredményezi azáltal, hogy részesíti teremtményeit az ő abszolút (nem fejlődő) létteljességéből. A marxisták ezt a gondolatot materialista előfeltevésük alapján nem tudják elfogadni. Ezért inkább az ellentmondásos megoldást választják: olyan világmagyarázati modellt feltételeznek, amely szerint az anyag minden részében fejlődik, egésze azonban mégsem fejlődik. Ellentmondásos és pusztán világnézeti előfeltevéssel indokolt álláspontjukat így fogalmazzák meg: „A fejlődés kategóriája a marxista filozófia értelmezésében nem terjeszthető ki a világegyetem egészére mint olyanra, mivel ez a kiterjesztés a keletkezés, kifejlődés, stagnálás, elhalás mozzanataival logikailag valamiféle teremtést tételeznek fel."[47]

3. A marxista antropológia

a) Az ember mint anyagi lény

A történelmi materializmus megalkotói elutasítják a platóni és a descartes-i dualizmust, amely szerint az ember két önálló szubsztancia, önmagában is fennállni képes szellemi lélek és test laza szövetsége.[48] Az embert egyetlen anyagi szubsztanciának tekintik. Jóllehet ismeretelméleti szempontból különbséget tesznek az anyag és a szellemi tudat között, a tudatot a különleges módon

szervezett anyag (az agy) termékének és funkciójának tartják. Engels így fogalmazza meg ezt a nézetet: „ha azt kérdezzük, mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, hogy az emberi agy termékei…”[49] Lenin ehhez hasonlóan nyilatkozik: „Érzet, gondolat, tudat – a különleges módon szervezett anyag legmagasabbrendű terméke.”[50]

Megjegyzés: A marxizmus nagyon egyoldalúan értelmezi az ember valóságát. A marxista gondolkodók nem számolnak az ember háttéri tapasztalatával, a személyes halhatatlanság és a korlátlan boldogság utáni vágyával, amelyet a vallásos ihletésű filozófiák a halálon túli lét és a boldogsággal azonos Isten utáni vágyaknak tekintenek. Nem gondolnak arra sem, hogy az e világi mulandó anyagi és szellemi javak elnyerése már pusztán a halál tudata miatt sem teheti hiánytalanul boldoggá az embert. Szűk látókörű, az ember transzcendens irányultságát figyelmen kívül hagyó antropológiájukban ezért nem tudják elfogadni annak a felismerésnek igazát sem, amelyet az Isten felé forduló Szent Ágoston (4-5. sz.) így fogalmazott meg: „Magadnak teremtettél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned.”[51]

Filozófiai szempontból nehezen értelmezhető az a tanításuk is, amelyben az arisztotelészi hagyományokra épülő lélekfogalom helyébe a tudatot helyezik, és ezt különleges módon szervezett anyagnak nevezik. Ha a különleges módon szervezett anyag kifejezésen azt értjük, hogy az agy érthető programok, algoritmusok alapján épül fel, illetve működik, a marxista felfogás összhangba hozható az arisztotelészi hagyományokra épülő emberszemlélettel. Ez utóbbi szerint ugyanis az ember nem két szubsztancia, hanem két lételv, forma (érthető szerkezet, program, algoritmus) és anyag egymást feltételező egysége. E lételvek egymás nélkül nem állhatnak fenn. Ám az az állítás, amely szerint ez az önmagáról, tevékenységéről és a valóság egészéről is tudó program a tudat nélküli anyag terméke, semmiképpen nem egyeztethető össze az ókori filozófus elgondolásával. A fejlődést leíró dialektikus törvények ugyanis nem teszik érthetővé, hogy miként lehet a kevesebből a több, azaz miként származhat a tudat nélküli anyagból a szellemi tudat.

b) Az ember mint társadalmi lény

Marx az embert Arisztotelészhez hasonlóan társadalmi lénynek tartja: „az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”[52] Az ókori filozófustól eltérően azonban az ember társas életét (a társadalmi viszonyok összességét) materialista módon értelmezi. Az emberek közötti viszonyokat nem a közösségi tudaton (a politikai, jogi, erkölcsi, vallási stb. nézetazonosságokon vagy -különbségeken) alapuló kapcsolatoknak, illetve ellentéteknek tartja, hanem olyan viszonyoknak, amelyek az anyagi javak termelési és elosztási módjának megfelelően jönnek létre. Materialista szemléletére utalnak a tanítását értelmező követői is. Ők a társadalmi lét fogalmát így határozzák meg: „a társadalmi lét a társadalom anyagi élete, az anyagi javak termelése és azoknak a viszonyoknak az összessége, amelyek e termelés folyamatában az emberek között kialakulnak.”[53]

A társadalom életének materialista értelmezése tükröződik az alap és a felépítmény összefüggéséről szóló marxista tanításban is.

A marxizmus alapnak nevezi a termelési viszonyok összességét, amely a társadalom gazdasági struktúráját alkotja. A termelési viszonyok az emberek kölcsönös viszonyait jelentik a termelési folyamatban elfoglalt helyük alapján (főként a munkamegosztás, az anyagi javak cseréje s elosztása szempontjából). A termelési viszonyokat elsősorban a termelési eszközök tulajdonviszonyai határozzák meg, vagyis az, hogy kinek a tulajdonában van a föld, a nyersanyag, a gépek stb. – A felépítmény a társadalomban élő emberek politikai, jogi, erkölcsi, esztétikai, tudományos, filozófiai és vallási nézeteit, azaz a társadalmi tudatformákat jelenti.[54] – Bár az alap és a felépítmény a marxisták szerint dialektikus kölcsönhatásban van egymással, Marx és Engels fontosabbnak tartják az alapnak (a gazdasági életnek) a felépítményhez tartozó tudatformákra gyakorolt hatását. Erre utalnak A német ideológia című közös alkotásukban: „Nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot.”[55]

Megjegyzés: Az a marxista tétel, amely szerint az élet (ti. a gazdasági alap) határozza meg a tudatot (például a vallási eszmét), nem igazolható egyértelműen. Megfontolandó, hogy a felépítményhez tartozó zsidó és keresztény vallás éppen a tudathoz tartozó eszméivel adott lendületet az alap megváltoztatásához. Azzal, hogy a világot nem Isten szent és sérthetetlen testének, hanem Istentől különböző teremtménynek tekintette, felszabadította az embert a föld megmunkálására. Azzal pedig, hogy ezt a megmunkálást Istentől kapott feladatnak (vö. Ter 1,28) mondta, vallási indítékot is adott a termelési eszközök fejlesztését, a társadalom gazdasági alapjának megváltoztatását célzó munkához.

c) Az ember mint történelmi lény

A marxizmus Hegelhez hasonlóan hangsúlyozza, hogy az ember történelmi lény. Történelmisége azt jelenti, hogy nem egyszer s mindenkorra kész adottság, hanem az időfolyamban, a történelemben kibontakozó és változó valóság. A marxisták azonban Hegeltől eltérően e kibontakozás alapját nem különféle eszmék keresésében és követésében, hanem az ember anyagi szükségleteiben, illetve e szükségletek munka általi kielégítésében látják. Azért van történelem és történelmi haladás, mert az ember anyagi szükségleteinek kielégítése egyúttal mindig növeli is az igényeket és szükségleteket; a megnövekedett szükségletek újabb kielégítést követelnek. Szükségleteit az ember munka által elégíti ki, amelyet osztálytársadalmak keretei között, a szükségszerűség és a véletlen dialektikájában viszonylagos szabadsággal végez.

A munka

Az igények kielégítése munkával történik. A munkatevékenységben az ember kifejleszti képességeit, és igényeinek megfelelően alakítja a természetet. Marx megállapítása szerint „az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése.”[56] A munka tudatos és szabad élettevékenység, és ez különbözteti meg az embert az állattól.[57] Engels arra hívja fel a figyelmet,

hogy a történelmet elsősorban a munka és az anyagi javak elosztása szempontjából kell értelmezni: „az összes társadalmi változások és politikai forradalmasodások végső okai nem az emberek fejében, az örök igazságba és igazságosságba való növekvő bepillantásukban keresendők, hanem a termelési és cseremód változásaiban; nem az illető korszak filozófiájában, hanem gazdaságában keresendők.”[58]

Megjegyzés: Ha el is fogadjuk, hogy a munkának és a gazdasági életnek fontos szerepe volt az ember történelmi kibontakozásában, akkor sem tudjuk belátni annak az engelsi állításnak igazát, amely szerint a társadalmi változások végső okai nem az emberek fejében, az örök igazságba és igazságosságba való növekvő bepillantásukban keresendők, hanem a korszak gazdaságában. A német közgazdász és szociológus, Max Weber († 1920) például éppen ennek az ellenkezőjét állítja. Ő azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy az ’emberek fejében lévő eszme’, a hasznot hajtó észszerű munkát vallási értéknek tartó protestáns etika járult hozzá jelentős módon a kapitalizmus szellemének és magának a kapitalista gazdasági rendszernek a kialakulásához.[59]

Az osztálytársadalmak

A marxizmus azt tanítja, hogy az ember munkatevékenységéhez kapcsolódóan, a termelési módok és a tulajdonviszonyok változásainak következtében jönnek létre a különféle társadalmi alakulatok és osztályok. A történelem ezeknek az alakulatoknak és osztályoknak az időbeli egymásra következése.

A marxista felfogás szerint „Marx és Lenin öt társadalmi-gazdasági alakulatot jelölt meg, amelyek az emberi társadalom fejlődésének egymás utáni fokozatait alkotják. Ezek: az ősközösségi rend, a rabszolgatartó társadalom, a feudalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus, amelynek első szakasza a szocializmus.”[60]

Az emberek ezeknek az alakulatoknak mindegyikében különböző módon lépnek kapcsolatba a természettel és egymással, amennyiben az anyagi javakat különféle módokon osztják el egymás között. Ennek megfelelően jönnek létre a különféle társadalmi osztályok és a köztük lévő kibékíthetetlen érdekellentétek.

Az ősközösségben még nincsenek társadalmi osztályok, s így legfeljebb az egyének érdekei ütköznek. A rabszolgatartó társadalomban, a feudalizmusban és a kapitalizmusban a tulajdonviszonyoknak és az anyagi javak megosztási módjának megfelelően gazdasági érdekellentétben álló osztályok jönnek létre: rabszolgatartók és rabszolgák, földesurak és jobbágyok, nagytőkés burzsoák és bérmunkából élő proletárok.

Megjegyzés: A társadalmi alakzatokról és osztályokról beszélő marxista gondolkodók túlzottan leegyszerűsített, egyoldalú (csak a gazdasági tényezőkre ügyelő) és történelmileg kellőképpen nem igazolható módon tagolják az emberi társadalmat. Ezért leírásuk nem alkalmas az egymást követő társadalmi alakulatok általános jellemzésére. A történeti igazolhatóság hiányának ők is tudatában vannak, hiszen megjegyzik: „Az emberiség történelmében egymást váltó társadalmi-gazdasági alakulatok létezése nem azt jelenti, hogy fejlődése során minden népnek keresztül kell mennie ezeken az alakulatokon. Egy-egy nép esetében elő-

fordul, hogy a történelmi fejlődési lánc néhány szeme (a rabszolgaság, a feudalizmus vagy a kapitalizmus) nem fejlődik ki teljesen."[61]

Az osztálytársadalmak jellemzői

Az ellentétes osztályokra tagolódó társadalmi alakulatok egyik jellemzője az, hogy bennük az elnyomott osztály tagjaként végzett munka olyan tevékenységgé válik, amely elidegeníti az embert önmagától és embertársaitól. Marx elsősorban a kapitalista társadalmi alakulattal kapcsolatosan elemzi az elidegenedés jelenségét. A munkatermék, az emberi tevékenység és az emberek egymástól való elidegenedéséről beszél. A munkatermék elidegenedésén azt érti, hogy a kizsákmányoló társadalomban a munka eredménye, a munkás tevékenységének gyümölcse nem az övé, hanem idegenként, mint áru vagy tőke kerül szembe vele, miközben ő maga is áruvá, árutermelő eszközzé silányul: „A munkás annál szegényebb lesz, minél több gazdagságot termel, minél inkább növekszik termelése hatalomban és terjedelemben. A munkás annál olcsóbb áruvá lesz, minél több árut hoz létre. A dolgok világának értékesedésével egyenes arányban nő az emberek világának elértéktelenedése."[62] A munkatevékenység elidegenülésének azt nevezi, hogy jóllehet a munkatevékenység az ember lényegéhez tartozik, a kizsákmányoló társadalomban az ember mégsem érzi lényegéhez tartozónak. Ebben a társadalomban „a munka a munkás számára külsőleges, azaz nem tartozik lényegéhez, … munkájában magát nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek".[63] Marx úgy véli: a kizsákmányoló társadalomban elkerülhetetlen az egyik embernek a másik embertől való elidegenülése is. Ha ugyanis valaki csak idegen hatalomnak tekintheti munkájának termékét, és saját munkáját nem érezheti saját emberi lényegéhez tartozó tevékenységnek, akkor a többi embert is csak dolognak, árutermelő eszköznek fogja tartani. Marx meggyőződése ugyanis az, hogy „ami áll az embernek a munkájához, munkája termékéhez és önmagához való viszonyáról, az áll az embernek a másik emberhez, valamint a másik ember munkájához és munkájának tárgyához való viszonyáról."[64]

Megjegyezzük, hogy az elidegenedés okainak feltárásában Marx szűk látókörű elemzőnek bizonyul. A jelenséget pusztán a kapitalista rendszer hiányosságaiból eredezteti. Nem gondol arra, hogy az elidegenedést elsősorban a kapitalisták erkölcsileg kifogásolható, igazságtalan eljárásmódja okozza, s nem az erkölcsi szempontból közömbös, de gazdaságilag észszerűnek látszó rendszer. Elemzése kérdésessé teszi azt a marxista tételt is, amely szerint a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vétele automatikusan megszünteti majd a kizsákmányolást és az elidegenedést. A történelem igazolta, hogy ez az állítás téves. A magántulajdon megszüntetése ugyanis nem szünteti meg az elidegenedés jelenségét, amely a szocialista társadalomban is jelentkezik. George Orwell († 1950) angol író az Állatfarm című szatirikus meséjében a Szovjetunió szocialista társadalmát jellemzi. A mesebeli társadalom-

ban az eredeti jelszó: minden állat egyenlő. Ez a jelszó azonban hamarosan így változik meg: minden állat egyenlő, de egyes állatok egyenlőbbek a többinél.[65]

Az osztálytársadalmak másik jellemzője az, hogy tagjai a történelem folyamán mindig harcban állnak egymással. A harc formái a konkrét történelmi körülmények függvényében sokfélék. Legismertebb válfajai közé tartoznak: a tüntetés, a sztrájk és a fegyveres forradalom. Erre utal Marx és Engels A Kommunista Párt kiáltványában: „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története. Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött."[66] – A marxista elgondolás szerint a szocializmusban és a kommunizmusban a magántulajdon eltörlésével megszűnnek az egymással gazdasági érdekellentétben álló társadalmi osztályok. A szocializmus olyan társadalmi alakulat, amelyben a termelési eszközök (föld, nyersanyag, gépek stb.) köztulajdonban vannak, és mindenki teljesítménye alapján részesül a közösen megtermelt javakból. Az eljövendő kommunizmusban ez annyiban változik, hogy az emberek nem teljesítményük szerint, hanem a képességeiknek megfelelő munka alapján részesülnek a javakból. Marx szerint ebben a társadalmi alakulatban a „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint" elv alapján történik majd az anyagi javak elosztása.[67]

Kritikai szempontból megfontolandó, hogy a szocializmus osztálynélküli társadalma nem váltotta valóra Marx, Engels és Lenin álmait. A magántulajdon eltörlése és az osztályharc megszűnése önmagában véve még nem tette lehetővé, hogy az emberek teljesítményük alapján és igényeiknek megfelelően részesülhessenek a közösen megtermelt javakból. S ez a tény arra enged következtetni, hogy a kommunista társadalom létrejöttét sem tarthatjuk másnak, mint utópisztikus álomnak.

Szükségszerűség, véletlen és emberi szabadság

A történelem a szükségszerűség és a véletlen dialektikájában bontakozik ki. Ebbe a dialektikába illeszkedik bele az ember viszonylagos szabadsága. „A szükségszerűség a jelenségek belső lényegéből fakad, és azok törvényét, rendjét és struktúráját fejezi ki. A szükségszerűség az, aminek adott feltételek esetén okvetlenül be kell következnie."[68]

A felismert szükségszerűség az erkölcsi állásfoglalásnak is útmutatója. Lenin szükségszerűnek és így erkölcsösnek tartja például azt, hogy a kapitalista kizsákmányoló rendszert adott esetben csak erőszakkal (fegyveres forradalommal és véráldozattal) lehet megdönteni.[69] Marx és Engels szerint a kommunisták azért nem prédikálnak valláserkölcsöt, mert a felismert szükségszerűség időnként olyan magatartást javall, amely ellentétben áll a vallási erkölcs által hirdetett értékkel: „Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: Szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb.; ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus... éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája."[70]

„A véletlen alapja nem a jelenségek belső lényege, hanem más jelenségeknek az adott jelenségre gyakorolt hatása; a véletlen az, ami bekövetkezhet, de nem okvetlenül következik be.”[71]

A szabadság a marxisták szerint a természeti szükségszerűség felismerése, illetve e felismerés alapján való cselekvés. Engels megfogalmazásában: „A szabadság… a természeti szükségszerűségek megismerésére alapozott uralomban áll önmagunk és a külső természet felett; így szükségképpen a történelmi fejlődésnek terméke.”[72] A szabadság a marxista felfogás szerint korlátozott: „Az emberek nem szabadok tevékenységük objektív feltételeinek megválasztásában, de van bizonyos szabadságuk céljaik megválasztásában… Végül többé-kevésbé szabadok eszközeik megválasztásában is… Következésképpen a szabadság nem abszolút, hanem viszonylagos, és egy meghatározott cselekvési terv megválasztásában és realizálásában ölt testet.”[73]

Megjegyzés: A marxisták feltételes vagy tényként állított (asszertórikus) szükségszerűségről, azaz olyasmiről beszélnek, ami azért van vagy következik be, mert megvalósultak feltételei. Nem veszik észre, hogy az ilyen szükségszerűség, illetve ennek felismerése nem lehet az emberi szabadság végső lehetőségi feltétele. Beszélnek ugyan viszonylagos szabadságról, de nem gondolnak arra, hogy ezt a szabadságot csak a feltétlenül (az apodiktikusan) szükségszerű valóság alapozhatja meg.

A kereszténységet értelmező filozófiák szerint ez a valóság az Isten, aki az asszertórikus szükségszerűség és a véletlen dialektikájában kibontakozó világot teremtette. Ő alkotta az embert is, akinek végtelenbe mutató boldogságvágya tanúsítja, hogy nem a mulandó anyagi és szellemi értékek birtoklása, hanem csak a Teremtőjével való találkozás teheti őt hiánytalanul boldoggá. Az ember azért szabad, mert – ha ennek nincs is mindig tudatában, vagy nem akar tudni erről – szükségszerűen a végtelen boldogsággal azonos Isten vonzásában él, akitől lehetőséget kapott e vonzás szabad felismerésére, illetve az asszertórikusan szükségszerű véges értékek közötti szabad választásra. Aquinói Tamás ezt a gondolatot így fogalmazta meg: az akarat természetes (azaz nem tudatos) vágya Istenre irányul, s ha az ember tudatos döntéseiben is ezt a természetes irányulást követi, a szó legteljesebb értelmében szabad. Másként fogalmazva ez azt jelenti: minél közelebb van a teremtmény Istenhez, annál inkább önmaga meghatározója, azaz annál inkább szabad.[74] Isten a lelkiismeret szaván keresztül tájékoztatja szabad teremtményét. Ha az ember erre az isteni tájékoztatásra, lelkiismeretének szavára figyel, beláthatja például azt, hogy a kizsákmányoló rendszer erőszakos (vérontással járó) forradalom útján való megdöntése vagy az egoizmus – a marxista klasszikusok véleményével ellentétben – nem tartozik a történelmi szükségszerűségek közé.

4. A marxista valláskritika

A Feuerbach elgondolását követő marxista gondolkodók úgy vélik, hogy a vallási képzetek (Isten, túlvilági lények stb.) pusztán a társadalmi tudat kivetítései. Engels megfogalmazásában: „a felsőbb lények, melyeket vallásos fantáziánk teremtett, csak saját lényünk fantasztikus visszatükröződései.”[75]

Megjegyzés: Kivetítéselméletükkel a marxisták csak felszínesen és egyoldalúan mutatják be a vallás jelenségét. Hegel a vallási tapasztalatból kiindulva azt mondta, hogy a vallás az abszolútum (Isten) önközlése és a róla való gondolkodás képzetek segítségével.[76] Ő a kivetítés alapját és magyarázatát abban látta, hogy az embernek háttéri tapasztalata van Istenről, de erről a tapasztalatról csak antropomorf módon, az emberi világhoz igazodó képzetek segítségével tud beszélni. A marxisták nem adnak magyarázatot arra, hogy miért vetít ki az ember. A hegeli dialektika felfelé mutató irányát, a kivetítést hangsúlyozzák, s nem gondolnak arra, hogy ezzel még nem cáfolják a dialektika lefelé mutató irányát, az isteni önközlést.

Marx filozófiai, gazdasági és politikai szempontból bírálja a vallást.

a) A vallás filozófiai jellegű bírálatában egyrészt felszínesen elemzi a filozófiai istenérveket, másrészt szaktudományos feltevésekre támaszkodva akarja cáfolni azokat a vallási tételeket, amelyek szerint a Földet, az életet és az embert Isten teremtette. Az istenérvekkel kapcsolatban kijelenti: „Isten létének bizonyítékai… nem egyebek, mint üres tautológiák – például az ontológiai bizonyíték nem mond mást, csak annyit: amit valóságosan elképzelek, az valóságos elképzelés számomra.”[77] A Föld és az élet Isten általi teremtéséről szóló vallási tanítást illetően megjegyzi: „A Föld teremtése hatalmas csapást kapott a geognóziától, azaz attól a tudománytól, amely a Föld képződését, a Föld létrejövését folyamatnak, önlétrehozásnak ábrázolja. A *generatio aequivoca* [az ősnemződés hipotézise, amely szerint élettelen anyagból is létrejöhet szerves lény] a teremtéselmélet… gyakorlati cáfolata.”[78] Úgy véli, az ember teremtéséhez sem kell Istent feltételezni: az ember ugyanis a munka által emelkedett ki az állatvilágból, és így szemléletes bizonyítéka van az önmaga általi születéséről.[79]

Megjegyzés: A hagyományos filozófiai istenérveket Marx csak nagyon felszínesen elemzi, és valójában nem cáfolja ezek érvényét. Az ontológiai érv esetében például nem veszi figyelembe, hogy az érv első megfogalmazója nem az Isten fogalmából, hanem a vallási tapasztalatra épülő istenfogalomból indul ki. Nem azt állítja tehát, hogy Isten fogalmából következik a léte. Ezért érve nem minősíthető olyan tautologikus állításnak, miszerint ha Isten van, akkor Isten van.

A Föld, az élet és az ember keletkezésére vonatkozó szaktudományos jellegű marxi hivatkozások nem tekinthetők cáfolatoknak azzal a vallási tanítással szemben, amely szerint a kozmosz létrejövésének és az evolúciónak alapja a teremtő isteni elgondolás. Marx nem veszi észre, hogy a világ jelenségeire adott szaktudományos magyarázatok nemhogy nem teszik feleslegessé, de filozófiai szempontból egyenesen követelik az istenproblémával, az érthetőség végső alapjának kérdésével való szembesülést. A szaktudományos és a filozófiai szemlélet nem kizárja, hanem kiegészíti egymást.

A Föld kialakulására vonatkozó Kant–Laplace-elmélet (18. sz.) megalkotói például – jóllehet szaktudományos hipotézisükben tudományos módszertani meggondolások alapján nem hivatkoztak a Teremtőre – hittek Istenben, a kozmosznak és a kozmosz fejlődéstörvényeinek megalkotójában.

Az élővilág evolúciójának magyarázatában J-B. Lamarck († 1829) és Ch. R. Darwin († 1882) föltevése sem zárta ki a fejlődés transzcendens okát, azaz nem lépett föl azzal az igénnyel,

hogy feleslegessé teszi a világ Teremtőjére és Kormányzójára vonatkozó hitet. A fajok eredete című művének első kiadásában Darwin még nagyszerűnek mondja azt a felfogást, „amely szerint a Teremtő az életet a maga különböző erőivel eredetileg csak néhány vagy csak egyetlen formába lehelte bele; és… ebből az egyszerű kezdetből végtelen sok szépséges és csodálatos forma bontakozott ki, s bontakozik ki még most is."[80]

Az ember eredetének kérdésében Marx – amellett, hogy figyelmen kívül hagyja a szaktudományos és a filozófiai szemléletmód különbségét – a „hibás logikai kör" klasszikus példáját is adja. A tudat megjelenését a (tudatos) munkával magyarázza, a munkát pedig tudatot feltételező tevékenységként írja el. Egyrészt azt állítja, hogy a munka tette az embert emberré, azaz a munka eredményezte az emberi tudatot.[81] Másrészt, amikor a munkáról beszél, kijelenti, hogy „a tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől."[82]

b) A vallás politikai bírálatában Marx azt állítja, hogy a keresztény vallás káros jelenség, mert a visszás (a kizsákmányoláson alapuló) társadalmi viszonyok szentesítője, és egyben az elnyomottak kábítószere, amely a társadalmi változások helyett illuzórikus boldogságot hirdet: „A kereszténység szociális elvei igazolták az ókori rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágyságot… A kereszténység szociális elvei az összes gazságoknak… kiegyenlítését az égbe helyezik át, s ezáltal igazolják e gazságok további földi fennmaradását."[83] „A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása…, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. …A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke… A vallás a nép ópiuma. …A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni."[84]

Megjegyzés: Marx szemmel láthatóan nem az evangéliumi keresztény vallást, hanem az abból csinált ideológiát bírálja. Nem veszi észre, hogy amit bírál, az nem a keresztény tanítás és nem a helyes keresztény gyakorlat, hanem a keresztény vallást megcsúfoló politikai eszmerendszer. Nem ügyel arra, hogy amikor a kereszténység alapítója az embertárs iránti tevékeny szeretetet és a szükségben szenvedők bajainak enyhítését teszi meg az üdvösség feltételévé (vö. Mt 25,31–46), alapjaiban ítél el mindenféle kizsákmányoló rendszert és társadalmi igazságtalanságot. Ő is társadalmi változást szorgalmaz, jóllehet célját nem politikai eszközökkel (nem erőszakkal vagy fegyveres forradalommal), hanem az isteni igazságosságot elfogadó hitre buzdító szavaival akarja elérni. A mennyországra vonatkozó tanításával pedig nem illuzórikus boldogságot hirdet, hanem azt a földi boldogságot mondja illuzórikusnak, amelyet az ember itt a földön Isten útmutatását mellőzve és isteni segítség nélkül akar elérni. Szavaiból egyértelműen kiderül: ő sokkal gyökeresebben elítéli a társadalmi igazságtalanságot, mint az általa alapított vallás helytelen gyakorlatait bíráló Marx.

c) A vallás gazdasági bírálatában Marx a kapitalista gazdasági életből vett hasonlatokkal próbálja megvilágítani a vallás eredetét, születési mechanizmusát. Hangoztatja, hogy a tőkés termelési viszonyokban a munkatermék elidegenedik a munkástól: minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb

lesz ő maga, az ő belső világa. Szerinte „ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember Istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában.”[85]

Megjegyzés: A vallás gazdasági bírálatában említett marxi hasonlatok nagyon erőtlenek a vallás magyarázatára. A tőkés társadalmi alakzatot szem előtt tartó marxi kijelentések egyrészt nem teszik érthetővé a vallás eredetét olyan korban, amikor még nem volt tőkés társadalom. Másrészt Marx nagyon rossz prófétának bizonyult, amikor például a kereszténységet meghatározott társadalmi-gazdasági viszonyok termékének tekintette. A Marx óta eltelt időszak gyakorlata ugyanis elégségesen igazolta, hogy a kereszténység nincs meghatározott – ti. a szocializmust megelőző – társadalmi-gazdasági formákhoz kötve, s hogy a szocializmus „áttekinthető és igazságos” viszonyai között a vallás éppúgy él, mint bármilyen más viszonyok között. A vallás elidegenítő szerepét illetően is tévedett. A keresztény vallás dialektikája szerint ugyanis minél többet helyez az ember Istenbe, minél inkább elfogadja Istent, annál gazdagabb, több lesz ő maga. Az eredeti keresztény tanítás mindig az volt, amit a II. Vatikáni Zsinat így fogalmazott meg: „a végső kifejletbe vetett remény nem csökkenti a földi feladatok jelentőségét, hanem új indítékokkal sürgeti teljesítésüket”.[86]

2. Irodalom A dialektikus és történelmi materializmus című fejezethez

Filozófiai kislexikon. Bp., 1980, Kossuth

Marx – Engels – Lenin: *A vallásról.* Bp., 1975, Kossuth

Wetter, G. A.: *Sowjetideologie heute, 1–2. Bd.* Frankfurt am Main, 1965, Fischer

Forrásmunkák – K. Marx és Fr. Engels:

Marx és Engels Művei 1–48 (= MEM 1–48). Bp., 1957–1988, Kossuth

Engels, Fr.: *A természet dialektikája.* In: *MEM 20.* Bp., 1963, Kossuth, 319–572. o.

Engels, Fr.: *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása [Anti-Dühring].* In: *MEM 20.* Bp., 1963, Kossuth, 1–318. o.

Engels, Fr.: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége.* In: *MEM 21.* Bp., 1970, Kossuth, 249–293. o.

Marx, K. H.: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége.* In: *MEM 40.* Bp., 1980, Kossuth, 163–247. o.

Marx, K.: *A gothai program kritikája.* In: *MEM 19.* Bp., 1969, Kossuth, 9–30. o.

Marx, K.: *A hegeli jogfilozófia kritikájához.* In: *MEM 1.* Bp., 1957, Kossuth, 378–391. o.

Marx, K.: *A „Rheinischer Beobachter” kommunizmusa.* In: *MEM 4.* Bp., 1959, Kossuth, 182–194. o.

Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* In: *MEM 42.* Bp., 1981, Kossuth, 41–155. o.

Marx, K.: *Tézisek Feuerbachról.* In: *MEM 3.* Bp., 1960, Kossuth, 7–10. o.

Marx, K. – Engels, Fr.: *A Kommunista Párt kiáltványa.* In: *MEM 4.* Bp., 1959, Kossuth, 437–470. o.

Marx, K. – Engels, Fr.: *A német ideológia.* In: *MEM 3.* Bp., 1960, Kossuth, 11–538. o.

Forrásmunkák – V. I. Lenin:

Lenin, V. I.: *Állam és forradalom (1918).* Bp., 1971, Kossuth

Lenin, V. I.: *Filozófiai füzetek.* Bp., 1972, Kossuth

Lenin, V. I.: *Materializmus és empiriokriticizmus (1909).* Bp., 1949, Szikra

Lenin, V. I.: *Polnoje Szobranyije Szocsinyenyij 1–55.* Moszkva, 1958–1965, Roszijszkaja Nacionalnaja Bibliotyeka

V. I. Lenin összes művei 1–55. Bp., 1963–1980, Kossuth

Idézett egyéb művek:

Berkeley, G.: *Three Dialogues between Hylas and Philonous.* In: *A New Theory of Vision and other writings* (= röv. Three dialogues). London, 1910, Dent, 197–303. o. Online: https://archive.org/details/newtheoryofvisio00berk/page/196/mode/2up. Ld. még: https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/ETextsTCD.html

Darwin, Ch.: *A fajok eredete.* Bp., 1973, Helikon

Halatnyikov, I. M. – Kazjutyinszkij, V. V. – Naan, G. I.: *Végtelenség és világegyetem.* Bp., 1974, Gondolat

Hegel, G. W. Fr.: *A logika tudománya I–II* (= röv. L I–II). Bp., 1957, Akadémiai Kiadó. Online: http://real-eod.mtak.hu/17007/

Hegel, G. W. Fr.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (= röv. E III). In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten. 18 Bde.* Berlin, 1832–1845, Duncker und Humblot. Online: https://hegel.net/hegelwerke/Hegel_Werke_Bd07-2_Enzyklopaedie_Bd3_Geist_1845.pdf

Orwell, G.: *Állatfarm.* Bp., 1989, Európa

Weber, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Bp., 1924, Franklin

III.

A FENOMENALIZMUS

A FENOMENALIZMUS FOGALMA

A fenomenalizmus kifejezés a görög *phainomenon* (jelenség, fenomén) szóról kapta nevét.

Ezt a szót Immanuel Kant tette népszerűvé a filozófiában. Ő azt állította, hogy az ember nem az önmagában fennálló valóságot ismeri meg, hanem a valóságnak csak a felszínét, illetve csak azt a módozatát, ahogyan a valóság a tudatban megjelenik. Az önmagában fennálló, az érzékelő tapasztalaton túli valóságról – azon kívül, hogy van – semmit sem tudhatunk. Ennek oka szerinte egyrészt az, hogy tudatunk korlátokkal rendelkezik, másrészt pedig az, hogy a megismerés közben saját fogalmait, gondolkodási törvényeit is beleszövi az érzéki észlelet adataiba, s ezzel az önmagában fennálló valóságot jelenséggé alakítja. A jelenség tehát nem látszat, hanem a tevékeny emberi tudat korlátai között megjelenő valóság. Kant szerint az önmagában vett valóság megismerését feltételező hagyományos metafizika is lehetetlen: rejtve marad mindaz, amit a korábbi filozófiák nem érzékelhető, nem tapasztalható világnak, metafizikai valóságnak neveztek.

A fenomenalizmus képviselői elfogadják a königsbergi filozófus szemléletmódját, s abból indulnak ki, hogy az ember csak jelenségeket ismerhet meg. A létezők érzékfeletti létalapját feltételező metafizikai valóságokat, ha nem is tagadják, megismerhetetlennek tartják: ezért ezekkel legfeljebb utalásszerűen, jelentéstani szempontból foglalkoznak. A filozófiai vizsgálódást a létezők megjelenési módjának leírására korlátozzák.

A fenomenalizmus irányzataihoz tartozik a pozitivizmus, a logisztika (vagy logikatudomány), a neopozitivizmus (logikai pozitivizmus), a fenomenológia, a strukturalizmus és az analitikus nyelvfilozófia.

A FENOMENALIZMUS FŐBB IRÁNYZATAI

1. A pozitivizmus

A latin *positiv* (valóságos, tényleges) szóról elnevezett pozitivizmus az a filozófiai irányzat, amelynek képviselői szerint a filozófia csak az érzékelhető (és elképzelhető) jelenségekkel, az érzékelő tapasztalat adottságaival, illetve csak a szaktudományok által is igazolható tényekkel foglalkozhat. A pozitivizmust Auguste Comte (1798–1857) francia filozófus fejlesztette ki és alakította átfogó rendszerré. Fontosabb művei: *Cours de philosophie positive* (A pozitív filozófia tanfolyama); *Discours sur l'Esprit positif* (Beszéd a pozitív szellemről).

AUGUSTE COMTE

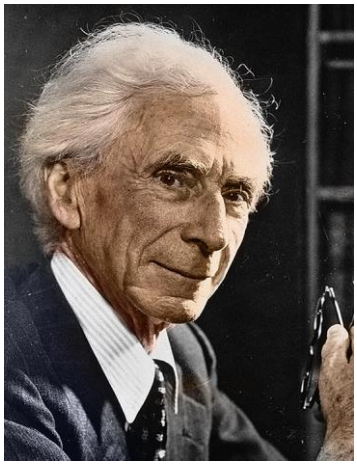
Comte az emberi gondolkodás történetében három különböző és egymást követő szakaszt különböztet meg: „a teológiai vagy fiktív állapotot; a metafizikai vagy absztrakt állapotot; a tudományos vagy pozitív állapotot."[1] A teológiai szakaszban az ember a világ jelenségeit elképzelt természetfeletti lények (szellemek, istenek) beavatkozásával magyarázza. A metafizikai szakaszban az elképzelt természetfeletti lények helyébe filozófiai fogalmak (első ok, lényeg, természet stb.) lépnek. A tudományos vagy pozitív állapotban a magyarázat az érzékelt tények tudományos vizsgálatára korlátozódik.

A pozitív állapot gondolkodója lemond a létezők végső okainak kutatásáról, s beéri az érzékelhető jelenségek megismerésével, jóllehet tudatában van annak is, hogy ezekről sem szerezhet kimerítő, teljes ismeretet. Comte így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Pozitív vizsgálódásainknak minden területen annak értékelésére kell szorítkozniuk, ami [érzékelhető vagy elképzelhető módon] van, lemondva bármely dolog eredetének és végső céljának feltárásáról. Mi több, nem szabad elfelejtenünk, hogy a jelenségek kutatása sohasem eredményezheti abszolút megismerésüket, hanem vizsgálódásunknak szükségképp társadalmi szervezetünkre és helyzetünkre vonatkoztatottnak kell maradnia."[2] A pozitivista valójában a szaktudományok kutatási módszereit állítja az arisz-

totelészi értelemben vett filozófiai vizsgálódás helyébe: nem a metafizikai okokat keresi, hanem csak a jelenségek közötti állandó kapcsolatok feltárására és leírására törekszik. Comte szavai szerint: „A döntő forradalom, amely szellemünk éretté válásának korát jellemzi, abban nyilvánul meg, hogy a szorosan vett okok meghatározására irányuló meddő törekvés helyébe mindenütt a törvényeknek, azaz a megfigyelt jelenségek között fennálló állandó kapcsolatoknak a keresése lép."[3] A metafizikai valóságok (Isten, lélek, filozófiai okság stb.) kutatását Comte meddő törekvésnek tartja, jóllehet tartózkodó álláspontra helyezkedik e valóságok elutasítását vagy elfogadását illetően: „Nem dönthető el sem igenlően, sem tagadólag semmiféle olyan, a képzeletünkben keletkezett koncepció, amely természeténél fogva hozzáférhetetlen a megfigyelés számára."[4]

2. A logisztika

A logisztika (vagy logikatudomány) az a filozófiai irányzat, amely a jelenségvilág adatait vizsgálva arra törekszik, hogy a jelenségek közti kapcsolatokat logikai alapelvekre visszavezetve magyarázza. Ennek az irányzatnak kiemelkedő képviselője Bertrand Russell (1872–1970) angol matematikus és logikatudós.


BERTRAND RUSSELL

Főbb művei: *Principia Mathematica* (A matematika alapjai) című munkája, amelyet Alfred North Whitehead († 1947) angol matematikussal és filozófussal közösen írt; *The Problems of Philosophy* (A filozófia alapproblémái); *Why I Am Not a Christian* (Miért nem vagyok keresztény?).

Russell elfogadja, hogy a jelenségvilág magyarázatára szorítkozó logika nem alkalmas a jelenségeken túli (metafizikai) valóság igazolására és leírására.

> „El kell ismerni, hogy bizonyos értelemben sohasem tudjuk bizonyítani önmagunkon és tapasztalatainkon kívül más dolgok létezését. Semmiféle logikai lehetetlenség nem származik abból a feltevésből, hogy a világ önmagamból, gondolataimból, érzelmeimből és érzeteimből áll, és hogy minden más puszta képzelődés. Álmaink egy egészen bonyolult világ jelenlétének élményét is nyújthatják, felébredve mégis úgy találjuk, csalódás volt az egész; vagyis úgy találjuk, hogy az álombeli érzéki adatok nem feleltek meg olyan fizikai tárgyaknak, amilyenekre érzéki adatainkból természetes módon következtetni szoktunk… Nincs logikai lehetetlenség abban a feltevésben, hogy az egész élet olyan álom, amelyben az összes elénk kerülő tárgyat mi magunk teremtjük."[5]

Saját fenomenalista szemlélete alapján bírálja azoknak a gondolkodóknak logikáját, akik a jelenségvilágból kiindulva következtetnek a metafizikai valóság

létére. Tévesen állapítja meg: „a katolikus egyház dogmaként fektette le azt a tételt, miszerint Isten létezését be lehet bizonyítani kizárólag észérvek alapján.”[6] Ez a megállapítás azért téves, mert az I. Vatikáni Zsinat nem azt állította, hogy Isten létét bizonyítani lehet, hanem azt, hogy Isten léte „a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető.”[7] E megfogalmazást illetően Russell megfontolhatta volna, hogy a biztos megismerés nem azonos a minden kétséget kizáró bizonyítással. Például amikor Aquinói Tamás bizonyítékokról beszél, akkor ezeken az Istenbe vetett hit észszerűségét bemutató érvekre, s nem szoros értelemben vett tudományos bizonyítékokra gondol. A skolasztika fejedelme nem véletlenül mondja azt, hogy „az isteni dolgok megismerésében még akkor sem felesleges a hit, ha értelmileg beláttunk valamit ezekből”.[8] Russell azonban nem törődik e megkülönböztetésekkel, és fenomenalista logikája alapján kezdi bírálni a bizonyítékoknak minősített hagyományos istenérveket. Az első okra hivatkozó érvről például ezeket írja: „Ha mindennek oka kell legyen, akkor Istennek is oka kell legyen. Ha létezhet bármi, aminek nincs oka, az a valami éppúgy lehet a világ, mint Isten, az érvelés tehát nem lehet érvényes… Nincs rá ok, hogy a világ ne jöhetett volna létre ok nélkül; másfelől arra sincsen ok, hogy miért ne létezhetne öröktől fogva.”[9]

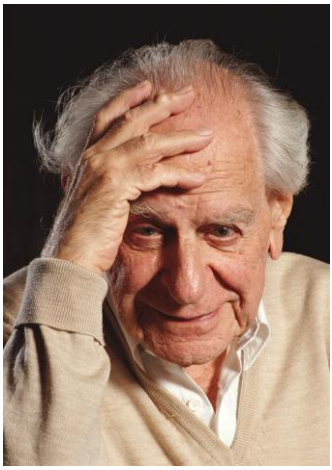
Úgy gondolja, a vallás gyökere a félelem és a biztonságvágy: „a vallás… elsősorban és főképpen a félelmen alapul. Részben az ismeretlentől való rettegésről van szó, részben pedig… arról a vágyról, hogy valami ’idősebb testvér’-félét érezzünk magunk mellett, aki minden gondunkban, konfliktusunkban velünk van.”[10] Elkerüli azonban figyelmét, hogy jóllehet a félelem és a biztonságvágy az állatokban is megvan, az állatoknak mégsincs vallásuk.[11] Szűk látókörű filozófiai előfeltevései miatt nem vizsgálja a vallás transzcendentális lehetőségi feltételét. Nem gondol arra, hogy az ember – az állatoktól eltérően – háttéri tapasztalatában sejtésszerűen megismeri a félelmeket eloszlató és a teljes biztonságot ígérő létalapot (Istent) is, és vallása éppen e létalap (az Isten) utáni vágyakozás tanújeleként születik meg.

3. A neopozitivizmus

A neopozitivizmus vagy logikai pozitivizmus a pozitivizmusból született filozófiai irányzat: tagjai egyetértettek Comte felfogásával abban, hogy a filozófiának az érzékelhető és a tudományosan igazolható tényekkel kell foglalkoznia. Irányzatuk annyiban mondható újnak, hogy ők főként tudományfilozófiát műveltek: vizsgálódásaikban elsősorban arra a kérdésre helyezték a hangsúlyt, hogy a tudományos állítások miként igazolhatók.

A neopozitivista gondolkodók közül kiemelkednek a bécsi kör tagjai és a velük kapcsolatban lévő tudományfilozófusok. A bécsi kör (ném. *Wiener Kreis*) a múlt század 20-as és 30-as éveiben az európai filozófia talán legmeghatáro-

zóbb filozófuscsoportja. Legismertebb tagjai közé tartozott: a logikai pozitivizmus vezéralakjaként Rudolf Carnap († 1970) német filozófus; Moritz Schlick († 1936) osztrák fizikus és Otto Neurath († 1945) osztrák tudományfilozófus. A Körrel szoros kapcsolatban állt Kurt Gödel († 1978) osztrák matematikus és tudományfilozófus. Karl Popper († 1994), az osztrák származású brit bölcselő nem volt tagja a bécsi körnek, de a kör tudományfilozófiájának bírálójaként kapcsolatban állt a bécsi filozófusokkal.



KARL POPPER

RUDOLF CARNAP

A bécsi kör tagjai egységesen vallották, hogy a tudományos kijelentéseknek empirikusan ellenőrizhetőknek kell lenniük – és ez ismérve a tudományosságnak: ami nem ellenőrizhető, az nem tudományos. Ezért a tudományos állítások igazolhatóságának (lat. *verifacabilitas;* ném. *Verifizierbarkeit*) módját keresték. Nem tudtak azonban dűlőre jutni abban a kérdésben, hogy mit kell az ellenőrizhetőség kritériumának tekinteni. Ez másként fogalmazva azt jelenti: az ellenőrzés vagy igazolás (lat. *verificatio;* ném. *Verifikation*) fogalmát nem sikerült egyértelműen tisztázniuk.

A körhöz tartozó bölcselők többnyire az induktív bizonyítási eljárást tartották célravezetőnek. Beleütköztek azonban abba a Hume által is felvetett problémába, hogy a jelenségeket vizsgáló tudományban a teljes indukció nem végezhető el. Az indukció (lat. *inductio:* bevezetés) az a következtetési módszer, amelyben egyedi esetek megfigyeléséből kiindulva jutunk az általános érvényű tételhez (példa: megfigyelünk több fekete hollót, majd megfogalmazzuk a ’minden holló fekete’ általános érvényű tételt). Minthogy azonban a teljes indukciót nem végezhetjük el, az általános érvényű tételben legfeljebb csak valószínűséget jelenthetünk ki (valószínű, hogy minden holló fekete). – Az induktív igazolási mód elégtelenségét látó Karl Popper az indukció helyett a deduktív igazolási módot javasolta. A dedukció (lat. *deductio:* levezetés) az indukcióval ellentét-

ben olyan következtetési módszer, amelyben az általános tételből indulunk ki, és jutunk az egyedi esetekhez. Popper javaslata szerint az általános tételt (például: minden holló fekete) csak hipotézisként állítsuk föl, és deduktív módon vizsgáljuk fölül, hogy vajon kiállja-e az empíria próbáját. A felülvizsgálat úgy történik, hogy ellenpéldákat keresünk. Ha az általános tételre (például: minden holló fekete) találunk ellenpéldát (például: fehér hollót), a hipotézisünket cáfoltuk, hamisnak találtuk, ezért el kell vetnünk. Ám mindaddig, amíg nem találunk ellenpéldát, az általános tételt tudományosan igazoltnak tekinthetjük. Popper úgy gondolta, hogy bár ez a módszer sem oldja meg az igazolás problémáját, valamivel mégis jobb, mint az induktív módon történő igazolás. Ezt az igazolási módot egyébként a latin *falsatio* (hamisítás, hamisnak nyilvánítással való cáfolat) szó alapján falszifikációnak (ném. *Falsifikation*) nevezte.[12]

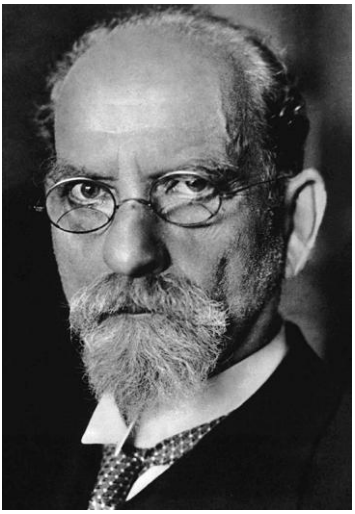
Tekintettel arra, hogy a neopozitivisták az induktív igazolási módot az empirikus világhoz kötötték, a jelenségeken túli (a metafizikai) valóságra vonatkozó állításokat nem tartották tudományosan igazolható kijelentéseknek. A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül című művében Carnap azt mondta, hogy minden metafizikai állítás értelmetlen.[13] A neopozitivista tudományfelfogás szempontjából ugyanis csak azoknak az állításoknak van értelmük, amelyek empirikus módon igazolhatók. Márpedig például az az állítás, hogy Isten van, nem igazolható az érzékelő tapasztalat alapján. Carnap vélhetően nem gondolt arra, hogy amikor a metafizikai állításokat értelmetlennek nyilvánította, ezzel maga is metafizikai állítást fogalmazott meg, amely empirikusan nem verifikálható.

A bécsieket bíráló Karl Popper is szkeptikus volt a metafizikai állításokat (például a filozófiai istenérveket) illetően. Igaz, ő a tudomány fogalmát nem korlátozta a tapasztalati tudományokra, s nem tartotta a metafizikai állításokat értelmetlennek. Célja az volt, hogy a tapasztalati tudományokat elhatárolja a metafizikától.[14] Ezt az elhatárolást (ném. *Abgrenzung;* ang. *demarcation*) azonban nem tudta meggyőző módon végrehajtani. A tapasztalat fogalmát homályban hagyta, mivel nem tett különbséget az érzékelő és a transzcendentális tapasztalat között. S azáltal, hogy a tudományos állítások igazolásának kritériumát (a cáfolhatóságot) csak a jelenségvilágra vonatkoztatta,[15] nem volt képes magyarázatot adni arra, hogy a metafizika elméleti tételei miként lehetnek tudományosak (azaz miként cáfolhatók). Egyik művében használta a „valószínűségi metafizika” (ném. *Wahrscheinlichkeitsmetaphysik*) kifejezést.[16] Ebből arra következtethetünk, hogy a metafizikai állításokat talán olyan értelemben tartotta értelmesnek, mint a valószínűségeket megfogalmazó, de még kellően nem igazolt (illetve nem cáfolt) tudományos feltevéseket. Mindenesetre látszik, hogy nem tudott mit kezdeni a minden ember számára adott háttéri tapasztalat értelmezésével. Ez világlik ki abból a válaszából is, amelyet egy alkalommal a hite

felől érdeklődő újságírónak adott: „Bár vallásom szerint nem vagyok zsidó, mégis eljutottam arra a következtetésre, hogy nagy bölcsesség rejlik a zsidó parancsolatban, miszerint 'Isten nevét ne vedd hiába'. A szervezett vallással szemben az a kifogásom, hogy az hajlamos Isten nevét hiába venni. Nem tudom, hogy Isten létezik-e, vagy sem. Tudhatjuk, hogy milyen keveset tudunk, de ezt nem szabad egy kifürkészhetetlen titok létezésének pozitív tudásává változtatni vagy torzítani."[17]

4. A fenomenológia

A görög *phainomenon* (jelenség) és *logosz* (tudomány) szavak összetételével alkotott fenomenológia kifejezés a jelenségek tanulmányozását, elemzését és lényegének megragadását jelöli. A fenomenológiai irányzatot Edmund Husserl (1859–1938) zsidó családból származó német filozófus teremtette meg, és az ő nevéhez fűződik a tudati jelenségeket vizsgáló fenomenológiai módszer kidolgozása is.


EDMUND HUSSERL

Husserl így fogalmazza meg a fenomenológia alapelvét: „Egyetlen elképzelhető elmélet sem vezethet félre bennünket az összes elvek elvét illetően: hogy minden eredeti szemlélet (intuíció) a megismerés törvényszerű forrása, hogy minden, ami eredetileg (úgymond testi valóságában) intuícióban mutatkozik meg előttünk, egyszerűen elfogadandó olyannak, amilyen, de csakis azokon a határokon belül, amelyekben létezik."[18]

A tudattartalmak vagy tudati jelenségek elemző leírásában Husserl a tudat intencionális jellegéből indul ki. A latin *intentionalitas* (valamire irányulás, szándékolás) fogalma az ő szóhasználatában azt jelenti, hogy a tudat mindig valaminek a tudata: valamit észlelek, valamit elképzelek, valamit kívánok, valamit feltételezek, valamiben kételkedem, stb. Ennek alapján a fenomenológiai leírás alapjául szolgáló élményt nem az „én gondolkodom" (Descartes), hanem az „én gondolom a gondoltat" (lat. *ego cogito cogitatum*) formulában foglalja össze.[19] Ebben a formulában az én (*ego*) nem az empirikus ént, hanem az empirikus lélektani befelé tekintésben mutatkozó tudat alapjául szolgáló transzcendentális ént jelenti. A gondolom (*cogito*) szó minden tudatos tevékenység (elméleti ismeret, megkívánás, ítélet, feltételezés, kételkedés, értékelés stb.) jelölésére szolgál. A gondolt (*cogitatum*) szóval Husserl a tudat jelenségnek mondott tartalmait (észlelt asztal, elképzelt hétfejű sárkány, antropomorf

istenkép stb.) jelöli. A fenomenológiai elemzés fontos jellemzője az a módszertani korlát, emelyet a filozófus az ítélet felfüggesztésének, az ítélettől való tartózkodásnak (gör. *epokhé*) vagy zárójelbe helyezésnek (ném. *Einklammerung*) nevez: a fenomenológus csak a tudati jelenségekkel foglalkozik, s módszertani szempontból nem ítél arról, hogy a jelenségeknek van-e tudaton kívüli alapjuk, illetve zárójelbe teszi a jelenségek tudaton kívüli forrásainak kérdését.

A fenomenológia nem metafizika-ellenes, hanem inkább közömbös a metafizikai kérdésfeltevésekkel szemben. A fenomenológus önként szabta módszertani korlátai miatt nem foglalkozik ilyen kérdésekkel. A tudaton kívüli, azaz a tudathoz viszonyítva metafizikai valóságok (önmagában fennálló szubsztancia, világ, Isten) ugyanis nem lehetnek jelenségek, illetve csak annyiban lehetnek azok, amennyiben tudattartalmakként (legalábbis homályos horizont gyanánt) a tudatban megjelennek.

Amennyiben a filozófus túllép az epokhé vagy a zárójelbe helyezés korlátain, a fenomenológiát a metafizika propedeutikájának (előkészítő jellegű tudományának) tekintheti. Ez a túllépés jól látszik Edith Stein († 1942) munkásságában, aki Husserl tanítványa, majd egy ideig asszisztense volt: a karmelita apáca bölcseletében jól össze tudta egyeztetni a fenomenológiai módszert Aquinói Tamás metafizikájával.[20] Úgy látszik azonban: maga Husserl sem idegenkedett attól, hogy időnként foglalkozzon a zárójelbe tett metafizikai témákkal is. A tudat egységesítő tevékenységének és a tudatok közösségében élés (ném. *Intersubjektivität*) élményének végső alapját kereső Husserl egyik írásában kiveszi a zárójelből az oda helyezett Istent, és metafizikusként beszél róla. A tudattól függetlenül létező, jóllehet az emberi tudatokban titokzatos módon jelenvaló Istent az „Össz-én” (ném. *Allich*) kifejezéssel illeti. Majd megállapítja: „Persze az Össz-ént (*Allich*), mely minden ént és minden valóságot magába foglal és semmit ki nem zár, nem képzelhetjük el empirikus énként, hiszen végtelen élet, végtelen szeretet, végtelen akarat, végtelen élete az egyetlen tevékenység, s hozzá még végtelen beteljesedés és végtelen boldogság… Isten mindenütt ott van, Isten élete él minden életben”.[21]

5. A strukturalizmus

A latin *structura* (összefűződés, szerkezet, érthető kapcsolatrendszer) szóról elnevezett strukturalizmus nem filozófiai rendszer, hanem kutatási módszer a kulturális jelenségeket vizsgáló területeken. Képviselői a kulturális jelenségeket jeleknek tekintik, s feltételezik, hogy ezeknek a jeleknek használatát és értelmezését valamilyen rejtett mélystruktúra vagy hálózat szabályozza. Példával szemléltetve: a közlekedési lámpák és táblák együttese jelrendszer, amelyben az egyes jelek jelentését és értelmezését rejtett szerkezetként a KRESZ szabályai teszik érthetővé. Azt, hogy a közlekedés résztvevői miért viselkednek meghatá-

rozott módon a jelek láttán, vagyis hogy az egyes jeleket miért értelmezik azonos vagy hasonló módon, csak a rejtett szerkezet ismerete alapján tudhatjuk meg.

A strukturalisták ennek az előfeltevésnek alapján törekszenek a jelenségvilágban megmutatkozó emberi tevékenységek magyarázatára: a mélystruktúrák alapján értelmezik az ember kultúrát teremtő elméleti tevékenységét (gör. *theória*), művészetét és munkáját (gör. *poiészisz*), valamint erkölcsi cselekvését (gör. *praxisz*).

A mélystruktúrák fogalmát nem határozzák meg, de írásaikból úgy látszik, hogy ezek a metafizikai struktúrák vagy rendezőelvek olyanok, mint a Kant által említett értelmi kategóriák, azaz olyan strukturáló formák, amelyek a tartalom (az érzéki szemlélet anyagának) tagolására és rendezésére szolgálnak. Hasonlattal élve azt mondhatjuk, hogy a struktúrák a valóságot fürkésző emberi tudat „látóeszközei", amelyek megszabják, hogy az ember milyen elrendezésben, mélységben és milyen korlátok között ismerheti meg jelenségként a világot.

A modern fizikai világban ilyen „látóeszköznek" vagy „speciális szemüvegnek" tekinthetjük például a 3D-s képmegjelenítésre alkalmas szemüveget, amely a mélységérzet keltésével a mozivászon síkján megjelenő képeknek térbeli látását teszi lehetővé.

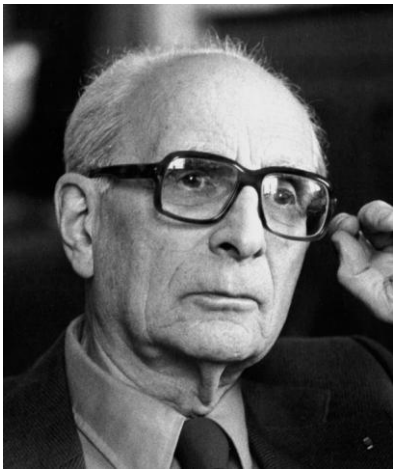
A strukturalisták tehát azokat az érthető összefüggéseket akarják feltárni a kulturális jelenségek mélyén, amelyeket az emberi tudat visz bele a valóságba. Feltételezik, hogy a kanti kategóriákhoz hasonló rendezőelvek egyetemesek, azaz minden ember tudatához – tudatalatti világához – hozzátartoznak, és így valamennyi ember gondolkodását és tevékenységét egységesen befolyásolják. Az a feltételezés, hogy az emberiség valamiféle közös logika alapján gondolkodik és tevékenykedik, a középkori arab bölcselők (Avicenna és Averroës) elgondolására emlékeztet. Az arab filozófusok azt tanították, hogy az Arisztotelész által említett alkotó ész (lat. *intellectus agens*) nem tartozik lényegileg az egyedi lélekhez, hanem elkülönült, számszerűen egyetlen, örök és minden ember számára közös valóság. Ez az elkülönült és egyetemes alkotó ész fénysugárként teszi világossá minden ember számára az érzékelhető adatokban rejlő érthető tartalmakat, miként a Nap fénye napvilágra hozza a színeket. A strukturalisták szerint ilyesféle „alkotó ész" a minden ember tudatalatti világához tartozó kategóriarendszer vagy struktúrarendszer (mint speciális látóeszköz), amely lehetővé teszi a jelenségvilág felfedezését, a jelenségek osztályozását, tagolását és a jelenségvilág emberi átalakításának különféle módjait.

A strukturalizmus két kiemelkedő képviselője: Ferdinand de Saussure (1857–1913) svájci nyelvész és Claude Lévi-Strauss (1908–2009) belgiumi születésű francia etnológus és antropológus.

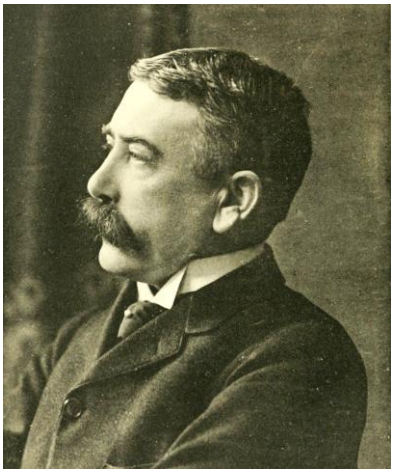
Ferdinand de Saussure megkülönbözteti a nyelvet mint rendszert a beszédtől, azaz az írott vagy beszélt nyelvtől.[22] A nyelv mint rendszer (fr. *langue*) láthatatlan láncolat (struktúra), nyelvtani szabályok összessége, amelyet a nyelvtan-

könyvek mutatnak be. A beszéd (fr. *parole*) ezzel szemben a beszélt vagy írott nyelv, amely érzékelhető jelenségként a láthatatlan struktúrára épül. A nyelv és a beszéd különbségét Saussure a sakkjáték szabályrendszere és a sakkfigurákkal való konkrét lépések közti különbséghez hasonlítja.[23] Hangsúlyozzuk, hogy csak hasonlatról beszél. Azt ugyanis sehol sem állítja, hogy a nyelvet ugyanolyan szigorú szabályok irányítják, mint a sakkot. A sakkban elképzelhetetlen, hogy nem szabályos lépésekkel játszunk és megnyerünk egy játékot. Az ellenben nyilvánvaló, hogy viszonylag problémamentesen kommunikálhatunk anélkül, hogy minden részletében betartanánk a nyelvtani szabályokat.

Saussure feltételezi, hogy van valamiféle általános, minden beszélt emberi nyelv számára közös szabályrendszer (struktúra), amelyet egyetemes nyelvtannak lehetne nevezni. Úgy véli, hogy a strukturalista kutatás feladata ennek a közös nyelvi struktúrának a feltárása. Szerinte a minden nép számára közös nyelvtanhoz tartozik például az a tény, hogy a különféle népcsoportok általában a kétértékű logika (fr. *logique binaire*) alapján, azaz kettes szembeállításban alkotják meg és osztályozzák nyelvi jeleiket (igaz-hamis, jobb-bal, ég-föld, rend-káosz, jó-rossz, meleg-hideg stb.): ez azt jelenti, hogy például a meleg minden nyelvben a hideggel való szembenállása alapján nyer jelentést, és fordítva.



CLAUDE LÉVI-STRAUSS



FERDINAND DE SAUSSURE

Claude Lévi-Strauss a strukturalista kutatási módszert a beszélt nyelven túlra, a kultúra minden intézményére kiterjeszti. Intézményen (fr. *institution*) nemcsak a nyelvet, hanem az ember minden elméleti tevékenységét, művészi és munkatevékenységét, valamint erkölcsi cselekvésmódjait (szokásait) is érti. Ezeknek az intézményeknek tudattalan rendezőelveit, struktúráit keresi. Strukturalista kutatási programját így fogalmazza meg: „Ha… a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák

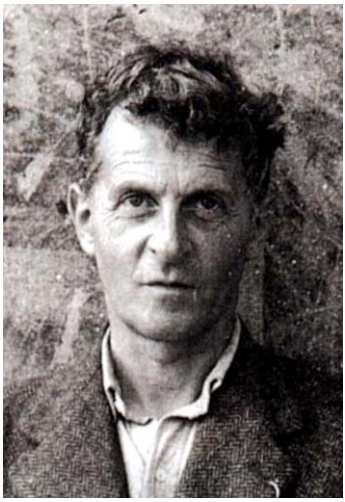
alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden ember számára…, szükséges és elégséges megtalálni azt a tudattalan struktúrát, amely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál, hogy érvényes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, feltéve persze, hogy az elemzést továbbvisszük."[24]

Lévi-Strauss feltételezi, hogy az emberi faj tagjai változatosságuk ellenére is nagyjából hasonló minták szerint gondolkodnak, illetve cselekszenek.[25] Azt mondja például, hogy a mágia és a tudományos gondolkodás logikája nem szemben áll egymással, hanem hasonlítanak egymásra: szerinte a mágiát és a tudományt két olyan ismeretmódnak kellene tekintenünk, amelyek „gyakorlati és elméleti eredményeikben egyenlőtlenek, de nem azok a mentális műveletek tekintetében."[26] Azt állítja, hogy a kunyhót építő primitív ember és a modern építész egyaránt tudattalan struktúrák (eszmék vagy programok) alapján építkezik. Kettejük tevékenysége ennyiben megegyezik egymással. Ugyanakkor a két tevékenység különbözik is egymástól. A primitív ember a „barkácsolás" (fr. *bricolage*) módszerével (alkalmasnak látszó gallyak, fűcsomók stb. összeillesztésével próbálkozva) fedezi fel és valósítja meg a szellemében tudattalanul meglévő eszmét (a fűkunyhó szerkezetét). A modern építész ellenben a mérnökhöz (fr. *ingénieur*) hasonlóan gondolkodik: korábbi tapasztalatokból készült tervek alapján ismeri fel, és célirányosan kiválasztott építőanyagok összeillesztése révén valósítja meg a szellemében a priori meglévő eszmét (a modern épület struktúráját).

A strukturalisták a jelenségek struktúráinak vizsgálatára szorítkozó módszertani előfeltevésük miatt nem tesznek fel metafizikai jellegű kérdéseket. Vizsgálják például a mítoszok mélyén rejlő bináris struktúrákat, de a struktúrák metafizikai eredete felől nem érdeklődnek. Nem teszik fel például azt a kérdést, hogy a mítoszt alkotó ember miért e kétértékű struktúrák – a jó és a rossz vagy a rend és a káosz – szembenállásában fogalmazza meg mítoszainak képeit mindenütt a világon. A strukturalisták módszertani korlátaik miatt nem tudnak mit kezdeni azzal a metafizikai jellegű állítással sem, amely szerint a mítoszokban nem a struktúrák teremtik meg az isteni világot, hanem az isteni világ nyilvánul meg a struktúrákon keresztül.[27] Ám a strukturalizmus művelői bármennyire igyekeznek is kerülni a metafizikát, nem tudnak szabadulni a metafizikai kijelentésektől. Már az alapfeltevésük is metafizikai jellegű állítás. Amikor azt mondják, hogy a jelenségek mélyén struktúrák (érthető összefüggések) rejtőznek, olyasmit feltételeznek, amit Arisztotelész úgy fogalmazott meg, hogy az érzékelhető létezők szerkezete az anyag-forma metafizikai fogalompárral írható le. Nem nehéz észrevenni, hogy az arisztotelészi szóhasználatban szereplő, metafizikai értelemben vett forma (program, érthető szerkezet) ugyanolyan típusú – metafizikai – jelentéssel bír, mint amit a strukturalisták struktúrának neveznek.

6. Az analitikus nyelvfilozófia

Az analitikus nyelvfilozófia (ném. *analytische Sprachphilosophie*) nem közvetlenül a valóságról beszél: azt a nyelvet elemzi, mellyel a jelenségként megnyilvánuló valóságról beszélünk – vagyis a nyelv felől közelíti meg a jelenségvilágot. A nyelvfilozófus tehát nem tudományelmélettel, vallási vagy erkölcsi kérdésekkel foglalkozik, hanem a tudomány, a vallásfilozófia és az erkölcstan által használt nyelv logikai elemzésével. A nyelvfilozófiát a nyelvanalitikusok a jelenségeket leíró nyelvre, s nem a metafizikai állítások elemzésében alkalmazták. Általában kerülték a metafizikát. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lettek volna metafizikai előfeltevéseik, jóllehet ezeknek nem mindig voltak tudatában.



LUDWIG WITTGENSTEIN

Az analitikus nyelvfilozófia kiemelkedő képviselője Ludwig Wittgenstein osztrák filozófus (1889–1951). Főbb művei: *Tractatus logico-philosophicus* (Logikai-filozófiai értekezés) = röv. TLP; *Philosophische Untersuchungen* (Filozófiai vizsgálatok) = röv. PU; *Tagebücher 1914–1916* (Naplók, 1914–916) = röv. Tagebücher.

Wittgenstein fő célkitűzése azt volt, hogy logikai elemzéssel megtisztítsa a nyelvi kifejezéseket a homálytól, a kétértelműségtől és a zavart keltő metafizikai előfeltevésektől. Két alkotói korszakában két különböző szemlélet, előbb a leképzéselmélet, majd a nyelvjátékelmélet alapján elemezte a nyelvet.

a) A leképzéselmélet

Első alkotói korszakában a leképzéselméletet vallotta. Az volt a felfogása, hogy gondolataink leképezik az empirikus tényeket és körülményeket, nyelvünk pedig egyértelműen ki tudja fejezni gondolatainkat. A Tagebücher egyik naplófeljegyzésében a kijelentést (ném. *Aussagesatz*), vagyis azt a nyelvi egységet, amellyel valamilyen tényállást kifejezünk, olyan próbababákból és játékautókból álló összetételhez hasonlította, amelyet a bíróságon azzal a céllal hoztak létre, hogy egy közlekedési baleset feltételezett lefolyását modellezze.[28] Ebben az alkotói korszakában a filozófus még azt állította, hogy a „tények logikai képe a gondolat”,[29] a gondolat pedig a kijelentésben válik érzékelhetővé.[30] Nem figyelt arra, hogy az emberek különféle módokon gondolkodnak és tesznek kijelentéseket ugyanarról a valóságról (gondoljunk például egy közlekedési baleset szemtanúira). Ezért azt állította, hogy a kijelentés a valóság képe.[31] Ezt azonban

csak a jelenségszerű valóságokat (empirikus, tényszerű összefüggéseket) leíró nyelvi kijelentésekre, illetve a természettudományos nyelvre vonatkozóan tartotta érvényes állításnak. Erre utalt, amikor kijelentette: „az igaz kijelentések összessége az egész természettudomány”.[32]

A leképzéselmélet szerint a metafizikai kijelentések nem értelmesek, mert olyan valóságokat feltételeznek (Isten; lélek; etikum, azaz az erkölcsi cselekvés alapja), amelyeket empirikus adatok és ellenőrzés híján nem tudunk világosan elgondolni, s így ezeket nyelvi jeleinkkel sem tudjuk egyértelműen kifejezni. Ezért mondja Wittgenstein: a legtöbb kijelentés és kérdés, amelyet filozófiai problémákról leírtak, nem hamis, hanem értelmetlen.[33] Tehát nem a metafizikai válaszokat kell elutasítanunk, hanem már a metafizikai kérdéseket is.

A filozófus természetesen nem azt akarja mondani, hogy mindaz, ami nem fejezhető ki természettudományos világossággal, az nem is létezik. Tisztában van azzal, hogy pusztán természettudományos állításokkal nem tudjuk megoldani valamennyi életproblémánkat.[34] Életünk legfontosabb kérdéseire – a Kant által felvetett „mit lehet tudnom?”; „mit szabad remélnem?”; „mit kell tennem?” kérdésekre – legfeljebb a metafizika, a misztikum világából érkező jelzésekből kaphatunk választ.

„Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük.”[35] Ezek szigorú értelemben elgondolhatatlanok és kimondhatatlanok. A filozófia mégis érinti őket. A nyelvfilozófiának körül kell határolnia a gondolhatót és ezáltal a nem-gondolhatót is. „A nem-gondolhatót belülről kell elhatárolnia, a gondolhatón keresztül.”[36] Ezt a nem-gondolhatót nevezi Wittgenstein misztikumnak.

Wittgenstein szerint a misztikum világa jelen van életünkben: igaz, hogy sajátos, fogalmilag nem érthető módon jelentkezik, de kétségtelenül megmutatkozik (ném. *zeigt sich*).[37] Ám a misztikum elképzelhetetlen, s ezért csak úgy tudjuk leírni, hogy elhatároljuk attól, ami nem misztikum, azaz attól, ami világosan elgondolható és kimondható:[38] „a filozófia jelezni fogja a kimondhatatlant azáltal, hogy világosan ábrázolja a megmondhatót.”[39]

Tudhatom-e, hogy van Isten? Wittgenstein az Isten kifejezést a világ értelmével kapcsolja össze. Misztikum a világ mint egész a létében: „nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van.”[40] Misztikum a világ értelme is: „a világ értelmének a világon kívül kell lennie.”[41] „A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül fekszik.”[42] A világ értelmének jelölésére használja Wittgenstein az Isten kifejezést: hinni egy Istenben, az az élet értelmének megértése; hinni Istenben azt jelenti, mint belátni, hogy az életnek van értelme.[43] A hitben feltételezett Isten tehát metafizikai valóság, akit nem tudunk világosan elgondolni, nem tudunk róla világosan beszélni. Márpedig a leképzéselmélet szerint: „amiről az ember nem tud beszélni, arról hallgatnia kell”.[44] E kijelentéssel kapcsolatban jegyezte meg Karl Rahner († 1984): az Isten „szó mindig ki van téve Wittgenstein tiltakozásának, aki azt kívánta, hogy amiről nem tudunk világosan beszélni, arról hallgassunk; ámbár saját maga sérti meg ezt a maximát azzal, hogy kimondja”.[45]

Szabad-e remélnem azt, hogy halhatatlan lelkem van? Ez a kérdés is a misztikum világához vezet. A feltételezett lélek ugyanis metafizikai valóság: nem tudjuk elképzelni, s ezért értelmesen a lélekről sem tudunk beszélni. – S ugyanez vonatkozik az erkölcs (az etikum) világába tartozó „mit kell tennem?" jellegű kérdésekre is. Wittgenstein szerint a „meg kell tenned" típusú kijelentéseket nem szabad utilitarista (lat. *utilis:* hasznos) módon értelmezni, tudniillik úgy, hogy ha ezt megteszed, elnyersz valami mást. Az etikának semmi köze a haszonelvűséghez, a hétköznapi értelemben vett büntetéshez és jutalomhoz.[46] Kell ugyan léteznie valamiféle etikai jutalomnak és etikai büntetésnek, de ennek magában a cselekedetben kell rejlenie. Másként fogalmazva: az erkölcsi problémák nem oldhatók meg tudományos alapokon: „Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani".[47]

b) A nyelvjátékelmélet

Második alkotói korszakában Wittgenstein feladta a leképzéselméletet, és a nyelvet a játékhoz hasonlítva bevezette a nyelvjáték (ném. *Sprachspiel*) fogalmát. A nyelvjátékok az ő szóhasználatában a tág értelemben vett irodalmi műfajokat jelentik. A játék kifejezéssel a nyelvi és nyelven kívüli szabályok összjátékára utalt.

Azt mondja, ha a nyelvet játéknak tekintjük, ez alapjában véve két dolgot jelent: egyrészt tudatosítjuk, hogy egy szó jelentését csak a nyelvi és életösszefüggések keretében ragadhatjuk meg; másrészt figyelembe vesszük, hogy a nyelv vagy a szó nem a dolgok világát fejezi ki (nem a dolgok képét nyújtja), hanem a dolgokra vonatkozó és a dolgokkal foglalatoskodó tevékenységünket. Állítását példával világítja meg.[48] Egyszerű nyelvjátéknak tekinthetjük a kőműves és a segédje között lezajló négy szóból álló párbeszédet. Ennek az egyszerű nyelvnek szavai: kocka, oszlop, födém, gerenda. Nem szükséges, hogy a mester teljes mondatot vagy parancsot fogalmazzon meg ahhoz, hogy megértesse magát a segédjével. Elég, ha annyit mond, „födémet!" A két ember nyelvjátékában ugyanis ez azt jelenti, „hozz nekem egy födém-elemet!" Más összefüggésben (más nyelvjátékban) ugyanez a szó egészen más dolgot, illetve tevékenységet jelent.

Az életnek számos területe és helyzete van, amelyben a szavak fölléphetnek. Ez azt jelenti, hogy sokféle nyelvi világ létezik. Ezek különbözősége alapján változik a szavak értelme, illetve jelentése. Így például a „te" kifejezésnek más jelentése van, ha szeretetkapcsolatban hangzik el, és ismét más, amikor fenyegető módon ejtjük ki a szót. Az élethelyzetek és a bennük elhangzó szavak, kijelentések stb. különféle komplexumai a különféle nyelvjátékok. Példaként Wittgenstein a következőket említi: parancsot adni és parancsok szerint cselekedni, egy tárgyat szemre vagy mérések alapján leírni, egy tárgyat egy leírás (rajz) alapján előállítani, egy folyamatról beszámolni, egy folyamatról feltételezéseket megfogalmazni, egy hipotézist felállítani és ellenőrizni, egy kísérlet eredményeit táblázatok és diagramok segítségével ábrázolni, egy történetet kitalálni és olvasni, színházat játszani, körjátékot játszani és énekelni, rejtvényt

fejteni, tréfálkozni, viccet mesélni, egy alkalmazott számtanpéldát megoldani, egyik nyelvről a másikra fordítani, kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni, imádkozni.[49] – Wittgenstein úgy gondolja: az a tény, hogy egy nyelvjátékot játszanak, elegendő e nyelvjáték létjogosultságához.[50] Az értelmességnek nincs minden nyelvjátékra kiterjedő egyetemes kritériuma. Az, ami az egyik nyelvjátékban (például valamilyen tudományterületen) értelmetlen, egy másik nyelvjátékban (például a mesében) értelmes lehet.

A nyelvjátékelmélet hátterében az az ismeretelméleti előfeltevés húzódik, hogy a gondolat (kijelentés) és a valóság között nincs szigorú párhuzam, azaz a valóság egyértelmű leképzésének hipotézise még a természettudományok területén sem állja meg a helyét. Wittgenstein e második korszakban – anélkül, hogy a metafizikától való idegenkedését elhagyná – bizonyos értelemben a metafizika nyelvét is legitimálja. Immár úgy véli, hogy a nyelvfilozófia feladata nem az, hogy a nevekhez, kijelentésekhez megtalálja a tárgyakat vagy tényeket (vagy kimutassa, hogy adott esetben ezek hiányoznak), hanem hogy feltárja, milyen funkciókat töltenek be a szavak és kijelentések az életben. Nem az a fontos, hogy a szó kimondása kiváltsa valamilyen tárgy képzetét, hanem az, hogy hallása nyomán megfelelően tudunk-e cselekedni. Amikor a kőművesmester a „kocka", „oszlop", „gerenda" stb. szavakat kiáltja, a szavaknak itt elsősorban nem az a funkciója, hogy felidézzék egy-egy objektum képét a segéd fejében, hanem hogy meghatározott cselekedetet jelezzenek.[51] A segéd megértette a szavakat, ha odaviszi a kockát, a gerendát stb.

Ennek hasonlóságára a metafizika vagy a vallás nyelve is értelmes, ha megfelelő gondolat- vagy cselekvéssort vált ki az emberben. Ugyanakkor Wittgenstein szerint el kell vetni azt a hiedelmet, hogy a metafizika bármit is megmagyaráz. A metafizikum megnyilvánul ugyan, de a nyelv (s így a gondolkodás) csak azt fejezi ki, hogy mit csinálunk vagy gondolunk vele kapcsolatban. Ezért az Istenről szóló beszéd is csak akkor lehet értelmes, ha nem magyarázni akarjuk Őt, hanem a vallási nyelvjáték keretében beszélünk Róla.

E véleményével kapcsolatban érdemes felfigyelni Aquinói Tamás (13. sz.) felfogására, aki Istent fogalmilag felfoghatatlan és leírhatatlan misztériumnak tartotta. A misztérium megismerhetőségét illetően kijelentette: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Ő felülmúlja mindazt, amit belátunk róla."[52] A skolasztika fejedelme metafizikai teológiájában mégis nagyon sokat beszélt Istenről: magyarázta az isteni természetet. Magyarázatait tudományos jellegű állításoknak tartotta. Kétségtelen, hogy ezeket a magyarázatokat analóg fogalmak és kifejezések használatával fogalmazta meg. Tudatában volt ugyanis annak, hogy az isteni természetet bemutató beszéd sosem lehet egészen világos: szerinte az Isten tulajdonságaira vonatkozó állításaink nem egyértelműek, nem többértelműek, hanem analóg jellegű kijelentések.[53] – Ez azt jelenti, hogy jóllehet a vallási nyelvjáték világában fogalmazta meg az Istenről szóló metafizikai tanítását, az analógia segítségével magyarázatokat is tudott adni Istenről.

3. Irodalom A fenomenalizmus című fejezethez

Dethlefsen, T.: *Oidipusz, a talány megfejtője.* Bp., 1997, Magyar Könyvklub

Levine, S.: *Phenomenology Glossary.* 2020. Online. https://faculty.umb.edu/steven.levine/Courses/Meaning and Being/ Phenomenology Glossary.pdf

Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata.* Bp., 1997, Osiris

Rahner, K.: *A hit alapjai.* Bp., 1983, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Karl_Rahner_A_hit_alapjai_facsimile.pdf

Stein, E.: *Endliches und ewiges Sein.* Freiburg, 2013, Herder

Varga Péter – Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl.* Bp., 2013, ELTE Eötvös Kiadó. Online: https://mek.oszk.hu/15200/15205/15205.pdf

Forrásmunkák – A pozitivizmus:

Comte, A.: *Cours de philosophie positive.* Paris, 1892, Société Positiviste. Online: https://archive.org/details/coursdephilosoph01comt/page/n9/mode/2upb. Ld. még: http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/la_science_sociale_extraits/2_cours_philo_positive/cours_philo_positive.pdf

Comte, A.: *Discours sur l'Esprit positif.* Paris, 1908, Société Positiviste Internationale. Online: https://archive.org/details/discourssurlesp00comt/mode/2up

Forrásmunkák – A logisztika:

Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (= röv. DH). Bp., 2004, SZIT

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten. 18 Bde. Berlin, 1832–1845, Duncker und Humblot. Online: https://hegel-system.de/de/editions.htm. Bd. 6–7.1–7.2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III* (= röv. Enzyklopädie)

Russel, B.: *The Problems of Philosophy.* New York, 1912, Henry Holt. Online: https://archive.org/details/problemsofphilo00russuoft/page/n5/mode/2up

Russel, B.: *Why I Am Not a Christian.* New York, 1957, Simon and Schuster. Online: https://archive.org/details/why-i-am-not-a-christian/page/n3/mode/2up. Magyar fordításban (ford. Szilágyi András): http://www.szabadgondolkodo.hu/ateizmushonlap/whynot.html

Whitehead, A. N. – Russell, B.: *Principia Mathematica I.* Cambridge, 1925, University Press. Online ld. még: https://lesharmoniesdelesprit.files.wordpress.com/2015/11/whiteheadrussell-principiamathematicavolumei.pdf

Forrásmunkák – A neopozitivizmus:

Altrichter Ferenc (szerk.): *A bécsi kör filozófiája.* Bp., 1972, Gondolat

Barzaghi, A. – Corcó, J.: *Stephen Jay Gould and Karl Popper on Science and Religion.* In: *Scientia et fides.* Universidad Navarra 4 (2) 2016, 417–436. o. Online: https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/42856/1/08.pdf

Carnap, R.: *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül.* In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény.* Bp., 1999, Áron Kiadó. Online: https://hps.elte.hu/~kutrovatz/tudhat/03_carnap.pdf

Carnap, R.: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.* In: *Erkenntnis*, 2. Bd. (1931), 219–241. o. Online: https://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/21419_105434.pdf

Popper, K.: *Logik der Forschung.* Wien, 1935, Springer

Forrásmunkák – A fenomenológia:

Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen.* Hága, 1960, Martinus Nijhoff. Angolul: Cairns, D. (ford.): *Cartesian Meditations.* Hága, 1982, Martinus Nijhoff. Online: https://ia800101.us.archive.org/15/items/CartesiamMeditations/12813080-husserl-cartesian-meditations.pdf

Husserl, E.: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937).* New York, 2014, Springer. Ld.: *Husserliana,* Hua 42: 168/786, online: https://ophen.org/series-506

Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.* Halle, 1922, Max Niemeyer. Online: https://archive.org/details/ideenzueinerrein00unse/page/n10/mode/1up

Husserl, E.: *Kartéziánus elmélkedések.* Bp., 2000, Atlantisz

Forrásmunkák – A strukturalizmus:

Lévi-Strauss, C.: *Anthropologie structurale.* Paris, 1958, Plon. Online: https://archive.org/details/anthropologiestr00levi/page/n5/mode/2up

Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage.* Paris, 1962, Plon. Online: https://archive.org/details/lapenseesauvage00levi/page/n7/mode/2up

Saussure, F. de: *Cours de linguistique générale.* Paris, 1971, Payot. Online: https://archive.org/details/f.-de-saussure-cours-de-linguistique-generale-texte-entier/mode/2up

Forrásmunkák – Az analitikus nyelvfilozófia:

Wittgenstein, L.: *Geheime Tagebücher 1914–1916.* Wien, 1991, Turia und Kant. Online: https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/Tagebücher_1914-1916

Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe in 8 Bänden,* Band 1, 231–485. o. Online. https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/Philosophische_Untersuchungen

Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus.* Paris, 1961, Gallimard. Angol fordításban ld. online: https://archive.org/details/tractatuslogicop1971witt/page/n5/mode/2up

IV.

AZ EGZISZTENCIALIZMUS

AZ EGZISZTENCIALIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

Az egzisztencializmus (exisztencializmus) filozófiai irányzata a latin *existentia* (létezés, egzisztencia) szóról kapta nevét. A kifejezés a latin *existo* (előáll, előlép valamiből) igéből származik.

Az Aquinói Tamás felfogását követő skolasztikus filozófiában a létezés (lat. *existentia, esse*) és a lényeg (lat. *essentia*) a véges létezők két metafizikai lételve: minden véges létező létezés és lényeg egysége.

Az egzisztencialista filozófusok a skolasztikusoktól eltérő módon használják a létezés kifejezést. Szóhasználatukban az egzisztencia az önmagát megvalósító embert jelöli: olyasvalakire utal, aki valamiféle gondolati ugrással kilép a jelenségvilágra (a fizikai és biológiai létre) vonatkozó ismereteiből, megnyílik a jelenségeket felülmúló Valóság, a Transzcendencia irányába, és a Transzcendenciára vonatkoztatott emberségét szabad döntések által törekszik megvalósítani. Az egzisztencia eszerint nem a lényeget kiegészítő metafizikai létösszetevő, hanem metafizikai lehetőség és folyamat, amelyben az ember megvalósítandó énjére és ezen keresztül a Transzcendenciára megnyílva fáradozik igazi létének megvalósításán.

Az istenhívő egzisztencialisták a Transzcendenciát Istennel azonosítják. Szerintük az egzisztencia nem más, mint az énünkre vonatkozó isteni álom valóra váltásának lehetősége és folyamata. Elgondolásuk vallási támasza a bibliai tanítás. A Biblia szerint Isten öröktől fogva csodálatosan szép, utánozhatatlanul egyedi tervet készített minden emberről: megálmodta minden egyes emberi személy eszményi emberségét. Ezt az Isten által megálmodott emberi személyt Péter apostol „szívben rejtőző ékszernek” (1Pét 3,4), Pál pedig „belső embernek” nevezte (vö. 2Kor 4,16; Ef 3,16). Mindketten azt tanították: az emberi lény azt a feladatot kapta Istentől, hogy földi életében igyekezzen felfedezni a személyét illető isteni elgondolást, és szabad döntések által Istenre vonatkoztatva törekedjen megvalósítani belső emberét. – Az Isten iránt közömbös vagy az Isten létét megkérdőjelező egzisztencialisták esetében a Transzcendencia kifejezés csak a megvalósítandó énre és legfeljebb valamiféle személytelen istenre utal, de nem jelenti a keresztény értelemben vett Istent.

Az egzisztencializmus irányzatának főbb képviselői: Søren A. Kierkegaard (19. sz.); Karl Jaspers, Martin Heidegger és Jean-Paul Sartre (20. sz.).

IV.1 SØREN A. KIERKEGAARD

1. Élete és művei

Søren Aabye Kierkegaard 1813 májusában született Koppenhágában. Szigorú és vakbuzgó keresztény nevelésben részesült atyja részéről, aki egyébként búskomorságban szenvedett, mert azt képzelte, hogy Isten haragja van rajta és családján. – Bizonyos fokig Kierkegaard is melankolikus alkat volt.

SØREN A. KIERKEGAARD

1830-ban apja óhajának megfelelően beiratkozott a koppenhágai egyetemre, és a teológiai fakultáson lutheránus teológiát tanult. Kevés figyelmet szentelt azonban teológiai stúdiumainak, s inkább filozófiával, irodalommal és történelemmel foglalkozott. Egyetemi éveiben ismerkedett meg a hegelianizmussal. Életének ebben az időszakában Kierkegaard inkább az élet cinikus és kiábrándult megfigyelője volt, de az egyetem társadalmi életébe bekapcsolódott. Atyjától és atyja „vallásától" elidegenülve a kereszténység áporodott atmoszférájáról beszélt, s úgy vélte, hogy a filozófia és a kereszténység összeegyeztethetetlen. Vallási kételkedése ez időben az erkölcsi normák könnyelmű kezelésével párosult. 1836 tavaszán megkísértette az öngyilkosság gondolata, mert megdöbbentette saját rejtett cinizmusának tudatosulása. Ám ugyanennek az évnek júniusában morális fordulat következett be életében: az erkölcsi normák és az ezeknek megfelelő élet mellett döntött. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy korábban erkölcstelen életet élt, hanem inkább azt, hogy az etikai elkötelezettség elvetésétől annak elfogadásához jutott.

1838-ban, atyja halálának évében vallási téren is fordulat következett be életében, amely beszámolója szerint „leírhatatlan örömmel" párosult. Újra gyakorolni kezdte a vallást, s letette filozófiai és teológiai vizsgáit. 1840-ben eljegyezte magát egy Regina Olsen nevű dán leánnyal, de egy évvel később felbontotta a jegyességet. Valószínűleg azt gondolta, hogy alkalmatlan arra, hogy házasságban éljen, de arra is gondolhatott, hogy neki missziója van, s a házasság ezt

megakadályozná. Az eljegyzést követően Berlinbe költözött. Első írása, a filozófiai rendszerét kifejtő Vagy-vagy 1843-ban jelent meg; ezt számos más mű követte. Munkái egy részét nem saját neve alatt, hanem álneveken jelentette meg. Filozófiai írásai a hivatalos kereszténységgel való összeütközéshez vezettek: „újra be kell vezetni a hiteles kereszténységet (dán *Christendom:* Krisztushit) a fennálló kereszténységbe (dán *Christenhed:* kereszténység)" – írta 1850-ben.[1] Ebben az időszakban a filozófus azt fontolgatta, hogy frontális támadást indít a dán államegyház ellen, amely szerinte aligha szolgált már rá a keresztény névre. Ez az egyház, legalábbis ami a hivatalos megjelenítőit illette, véleménye szerint olyan finomkodó erkölcsi humanizmussá hígította a kereszténységet, amelyben csak kevés hit volt, s az is úgy volt adagolva, hogy ne sértse a művelt emberek érzékenységét. Mindazonáltal, hogy ne bántsa meg apjának barátját, Mynster püspököt, hallgatott egészen 1854-ig, a püspök haláláig. Ezután azonban éles csatározásba kezdett, amelynek során azt követelte, hogy az elpuhult államegyház ismerje el, hogy nem keresztény. – Kierkegaard 1855 novemberében halt meg. Temetésén unokaöccse félbeszakította az esperest: tettével protestálni akart az ellen, hogy a dán egyház magáénak tekintsen valakit, aki határozottan elítélte ezt az egyházat.

Főbb művei: *Enten Eller* (Vagy-vagy); *Frygt og Baeven* (Félelem és reszketés); *Gjentagelsen* (Az ismétlés); *Begrebet Angest* (A szorongás fogalma); *Philosophiske Smuler* (Filozófiai morzsák); *Stadier paa Livets Vei* (Az életút stádiumai); *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* (Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz) = röv. Afsluttende; *Christelige taler* (Építő keresztény beszédek); *Synnspunktet* (Nézőpont); *Sygdommen til Doeden* (A halálos betegség); *Indøvelse i Christendom* (Begyakorlás a kereszténységbe, más fordításban: A keresztény hit iskolája) = röv. Indøvelse. 1855-ben indított kis folyóirata *Oeieblikket* (Pillanat) címmel jelent meg.

Műveinek dán nyelvű gyűjteményes kiadása: *Samlede Vaerker 1–14.* (Kjøbenhavn, 1901–1906, Gyldendal). A német nyelvű összkiadás: *Gesammelte Werke* (Eugen Diederichs Verlag, Köln-Düsseldorf, 1956-tól).

2. Felfogása a filozófiáról és az igazságról

Kierkegaard szerint a filozófiának nem az általánosságokkal vagy egyetemességekkel kell foglalkoznia, miként ezt a hegeli rendszerben látjuk, hanem az egyedi emberi létezővel, akit a latin *existere* (előállni, előlépni) szóból származó egzisztencia kifejezéssel illetett. Bár csodálta Hegelt, a hegeli filozófiát csak szellemi bűvészmutatványnak tartotta. Szerinte Hegel azon fáradozott, hogy dialektikájának fogalmi hálójával a valóság egészét fogságba ejtse, de az egzisztencia kicsúszott a hálószemeken keresztül. Márpedig a bölcseletnek elsősorban az egyedi egzisztencia problémáival, a választási alternatívákkal szembesülő

konkrét emberi létezővel kell foglalkoznia. Úgy véli, a valóban fontos emberi kérdéseket az általánosságokkal és az objektív igazságokkal foglalkozó filozófia segítségével nem lehet megválaszolni. Az embernek sokszor döntenie, választania kell az életben, s a filozófiának e döntésekhez kell hozzásegítenie őt. Nem objektív igazságokat kell számára hirdetni, hanem hozzá kell segíteni ahhoz, hogy az igazságot magáévá, egyéni meggyőződéssé, szubjektívvé tudja tenni.

Kierkegaard az igazságot szubjektivitásként értelmezi. Szubjektivitáson azt a szenvedélyt, bensőségességet érti, amellyel az objektív igazságot elfogadjuk és szubjektívvé tesszük. Azt hangsúlyozza, hogy az igazság nemcsak azzal áll kapcsolatban, amit hiszünk, hanem azzal is, ahogyan hiszünk. „A legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság, mégpedig a legfőbb igazság, amely egy egzisztáló számára adott”.[2] A filozófus nem tagadja, hogy van objektív, személytelen igazság. Ámde ahogy például a matematikai igazságok nem érintik az egzisztáló egyedet mint egzisztálót, azaz lényegtelenek az önmagát elkötelező ember élete szempontjából, hasonlóan az objektív filozófiai igazságokra is ez érvényes. „Az objektív reflexió számára objektív az igazság, tárgy, és épp arról van szó, hogy az alanyt kikapcsoljuk; a szubjektív reflexiónak viszont az elsajátítást, a bensőségességet, a szubjektivitást jelenti, s így arról van szó, hogy éppen egzisztálva belemélyedjen a szubjektivitásba”.[3]

Az objektív igazság és ennek hangoztatása nem érinti és nem fejezi ki az egzisztencia szubjektív igazságát. „Az objektív igazság mint olyan egyáltalán nem dönti el, hogy annak, aki kimondja, ép-e az elméje”.[4] A filozófus ezzel kapcsolatban a következő történetet gondolja el: Az egyik páciens kiszabadul a diliházból. Eszébe jut, hogy ha felismerik, visszaviszik őt a gyógyintézetbe. Elhatározza, hogy az objektív igazság hangoztatásával fogja meggyőzni az embereket elméjének épségéről. Talál egy kugligolyót, ezt beteszi kabátja szárnyának zsebébe, majd útnak indul. A golyó minden lépésénél a fenekéhez ütődik, s ekkor emberünk mindig ezt mondja: Bumm! A föld gömbölyű! S annak ellenére, hogy objektív igazságot hangoztatott, mégis visszakerül a bolondokházába.

Az objektív igazságokat az ember egyszerűen elfogadja, mert nem tehet másként, de nem helyezi rájuk egész lényét. Az, amire lényemet alapozom, nem olyasmi, amit logikai ellentmondás nélkül nem tagadhatok, azaz nem olyasmi, amit nem tagadhatok anélkül, hogy képtelenséget állítanék. Ellenkezőleg: olyasmi, amiben kételkedhetem, de ami olyan fontos számomra, hogy ha elfogadom, szenvedélyes elkötelezettséggel fogadom el. Így ez bizonyos értelemben az „én igazságom”.

„Az igazság éppen az a vakmerőség, hogy a végtelenség szenvedélyével az objektíve bizonytalant választjuk. Megfigyelem a természetet, hogy Istent megtaláljam; mindenhatóságot és bölcsességet is látok benne, de egyúttal sok mást is, ami zavar és megfélemlít. Ennek teljessége (summa summarum) az objektív bizonytalanság; de épp ezért olyan nagy a bensőségesség, mert az objektív bizonytalanságot a végtelenség egész szenvedélyével

öleli fel".[5] „Legyen Isten megismerése a példa! Objektíve az élő Istenre reflektálunk; szubjektíve arra, hogy az individuum úgy viszonyul egy „valamihez", hogy viszonya valóban isteni viszony lesz. Melyik az igaz a két oldal közül?… Tegyük fel, hogy egy ember keresztények közt él, eljár a templomba, az igaz Isten házába, Isten helyes felfogásával a tudatában, s imádkozik, de hamisan imádkozik; bálványimádók közt él egy másik, de imája a végtelenség egész szenvedélyességét tartalmazza, noha bálványképre függeszti tekintetét. Hol van hát inkább az igazság? Valójában Istenhez fohászkodik az egyik, noha bálványt imád; a másik az igaz Istenhez küld hamis imát, s ezért igazában ő a bálványimádó."[6]

3. Az egzisztencia és jellemzői

a) Az egzisztencia fogalma

Az arisztotelészi hagyományra épülő filozófiák szerint minden létező két lételv, lényeg (lat. *essentia*) és létezés (lat. *existentia*) egységéből áll. Az egzisztencialista Kierkegaard-nál azonban az egzisztencia szó csak az emberre alkalmazható kifejezés: csak az Istennel, a személyes Te-vel kapcsolatban álló egyed nevezhető egzisztenciának. Szóhasználatában egzisztálni annyit jelent, mint előlépni az átlagos mindennapiság, a tömegember világából, alternatívák között szabadon választani, és önmagunk elkötelezése által önmagunkat megvalósítani. Egzisztálni tehát annyi, mint egyre inkább egyedivé válni, és egyre kevésbé egy csoport tagjának maradni. Úgy is mondhatjuk, hogy az egzisztálás az egyetemesség felülmúlása az utánozhatatlan és megismételhetetlen egyediség kedvéért. Ezzel szemben elmerülni az egyetemességben (akár államnak, akár univerzális gondolatnak tekintjük ezt) annyi, mint elvetni a személyes felelősséget és a hiteles egzisztenciát.

Az egzisztencia fogalmának megvilágítására a filozófus a következő példát hozza:[7] Egy ember ül a kordén, fogja a gyeplőt, de a ló a kocsis aktív irányítása nélkül megy megszokott útján (a kocsis akár szundikálhat is). Egy másik ember aktív módon irányítja a lovat. Bizonyos értelemben mindkét ember kocsisnak mondható. Sajátos értelemben azonban csak az aktív irányító nevezhető kocsisnak. Ehhez hasonlóan: az az ember, aki együtt halad a tömeggel, aki elmerül az átlagos mindennapiságban (az anonim „ember" világában), csak bizonyos értelemben egzisztál, más értelemben azonban nem. Nem nevezhető ugyanis olyan egzisztáló egyednek, aki eltökélten törekszik egy olyan célra, amely nem érhető el egyszer s mindenkorra adott pillanatban, hanem csak állandó önmegvalósítás, ismétlődő választások által. Az az ember, aki megelégszik azzal, hogy nézője legyen a világnak, és mindent elvont fogalmak dialektikájává változtat, bizonyos értelemben egzisztál, de más értelemben nem: mert mindent meg akar érteni, de semmi mellett nem kötelezi el magát. Az egzisztáló egyed ezzel szemben inkább cselekvő, és nem néző. Elkötelezi magát, s így formát és irányt ad életének. Az ilyen egyed kiáll (lat. *ex-sistit*) egy cél irányába, és választásaival aktív módon tör e cél felé.

Az egzisztencia az önmagunkhoz és az Istenhez való viszonyunk, illetve szabad döntésekben megvalósuló irányulásunk. „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én [*Selv*] olyan viszony, amely önmagához

viszonyul."[8] Kierkegaard szerint az ember mint szellem akkor valósítja meg legjobban önmagát, ha vonatkozásba kerül a személyes abszolútummal: az „egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban áll".[9] Az egzisztáló egyed levése kilépés az átlagosság világából és törekvés Isten felé. Ennek a törekvésnek állandónak kell lennie, állandó levéssé kell válnia, mert önmagunknak a hit általi Istenre vonatkoztatása nem vihető végbe egyszer s mindenkorra: ennek állandóan ismétlődő elköteleződésnek kell lennie.

b) A három egzisztencia-szféra

Kierkegaard az emberi létezés, az egzisztencia három szféráját különböztette meg egymástól: az esztétikait, az etikait és a vallásit. „Az esztétikai szféra a közvetlenségé, az etikai a követelésé (és ez a követelés oly végtelen, hogy az egyedül álló ember szüntelenül kudarcot vall), a vallási szféra pedig a beteljesülésé, de meg kell jegyezni, nem abban az értelemben, ahogyan valaki arannyal tölti meg ládáját vagy zsebét, mivel a bűnbánat éppen hogy végtelen teret teremt."[10] A szféra szó mellett a stádium kifejezést is használta: ez arra utal, hogy a három létszféra között van egyfajta hierarchia, és az ember életútjának egy-egy stádiuma mindig előfeltételezi a korábbi stádiumot is. – Önmagában véve az egzisztencia kifejezés semleges jellegű abban az értelemben, hogy akármelyik stádiumban él az ember, egzisztenciának nevezhető. Az egzisztálás, az önmagunkat valósító létezés nem más, mint keletkezés.[11] Aki tudatosan, eltökélten és kitartóan érzéki emberként cselekszik, az esztétikai szférában valósítja önmagát. Ha valaki feláldozza hajlamait az egyetemes morális törvény érdekében, és állhatatosan törekszik az erkölcsi eszmény megvalósítására, az etikai szférában egzisztáló egyed. Aki pedig Isten színe előtti egyedként igyekszik megvalósítani önmagát, a vallási stádiumban egzisztál.

Az esztétikai (gör. *aiszthészisz:* érzékelés) szféra megtestesítője Don Juan. Ezt a szférát az jellemzi, hogy az én szétszóródik az érzékek szintjén. Az esztétikai embert az érzékek, impulzusok és emóciók vezérlik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az esztétikai ember csak a durván érzéki ember lehet. Ide tartozik például a poéta is, aki a világot a képzelet világává, romantikává alakítja. Az esztétikai tudatnak lényegi jellemzője, hogy hiányoznak belőle a szilárd erkölcsi normák, hiányzik a határozott vallásos hit, s benne csupán arra vágyódik az ember, hogy az érzelmi és érzéki tapasztalat teljes tartományát birtokolja. Az esztétikai ember végtelenségre tör, de rossz végtelenségre, ami nem más, mint az érzékek szabta korlátok hiánya. Az ilyen ember nyitott minden emocionális és érzéki tapasztalat irányában, minden virágról begyűjti a nektárt, gyűlöl mindent, ami korlátozni akarja választásait, és sosem ad határozott formát életének. Pontosabban: élete maga a formátlanság, a szétszóródás az érzékek szintjén.

> Az esztétikai ember egzisztenciája a szabadság kifejeződésének látszik. Csakhogy ő több, mint pszicho-fizikai organizmus, amely érzelmi képességgel, képzelőerővel és az érzéki örö-

mök élvezésének képességével van ellátva: „Minden ember a test és lélek szintézise, és ennek a célja a szellemlét; ez az épület; de az emberek legszívesebben a pincében laknak, vagyis az érzékek kategóriái között”.[12] Az esztétikai tudattal együtt járhat e ténynek homályos tudata, együtt járhat vele az én szétszóródása miatt érzett elégedetlenség. Továbbá: minél inkább tudatára jut az ember annak, hogy „az épület pincéjében” él, annál inkább hatalmába keríti a „kétségbeesés”, mert úgy találja, hogy nincs orvosság, nincs megváltás azon a szinten, amelyen él. Így alternatíva elé kerül: vagy kétségbeesetten megmarad az esztétikai szinten, vagy pedig választás és önelköteleződés által átmegy a következő szintre. A puszta gondolkodás nem hozhat megoldást számára. Választania kell: vagy-vagy! Az esztétikai szinten élő ember „lelke hasonlatos a talajhoz, amelyből sokféle növény bújik ki, és mind egyaránt arra törekszik, hogy fejlődhessék; énje ebben a sokféleségben van, és semmiféle más énje nincs, ami ennél magasabb lenne”.[13] Ez az életvitel kiábrándításhoz, kétségbeeséshez vezet. S ezen a ponton az embernek választania kell.

A következő stádium vagy szféra az etikai. Ezen a szinten az ember elfogad bizonyos morális normákat, hallgat az ész szavára, és így formát, következetességet, állandóságot ad életének. Az etikai stádiumot Szókratész tipizálja. Az esztétikai stádiumból az etikai stádiumba való átmenetnek egyszerű példája az az ember, aki lemond szexuális ösztönének futó kalandokban történő kielégítéséről, s házasságot köt, elfogadva annak valamennyi kötelezettségét. A házasság ugyanis etikai intézmény, az egyetemes morális törvény kifejeződése.

Az etikai stádiumnak megvan a maga heroizmusa, s létrehozhatja azt a személyiséget, amelyet Kierkegaard tragikus hősnek nevez. „A tragikus hős lemond önmagáról, hogy kifejezhesse az általánost”.[14] Ez volt, amit Szókratész tett, és Antigoné is kész volt, hogy életét adja az íratlan természeti törvény védelmére. Ugyanakkor az etikai tudat mint etikai tudat nem érti meg a bűnt. Az etikai ember természetesen számol az emberi gyengeséggel, de úgy gondolja, hogy ezt világos ideák és akarati erőfeszítés által felülmúlhatja. Úgy gondolja, hogy morális szempontból önmagának elegendő. Ám előfordulhat, hogy az ember kénytelen elismerni: képtelen úgy eleget tenni az erkölcsi törvénynek, ahogyan kellene, azaz képtelen megszerezni a tökéletes erényt. Fölfedezheti, hogy nem elegendő önmagának, ráébredhet bűnös voltára. Ilyenkor olyan pontra jut, ahol választania kell: vagy elfogadja, vagy elveti (vagy-vagy!) a hit álláspontját. Mint ahogy a kétségbeesés mintegy antitézise az esztétikai tudatnak (mely antitézist az etikai elkötelezettséggel lehet felülmúlni), úgy a bűn tudata az etikai stádium antitézise (amelyet csak a hit aktusa, az Istenre való vonatkozódás által lehet felülmúlni).

A harmadik stádium a vallási. Ha az ember kapcsolatba kerül Istennel, ha hittel állítja a személyes és transzcendens Abszolútumhoz való vonatkozását, szellemként állítja önmagát. „Azáltal, hogy önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én áttetsző módon abban a hatalomban gyökerezik, amely tételezte. És ez a formula… a hit meghatározása”.[15] Minden ember a véges és a végtelen keveréke. Ha mint végest tekintjük, ennyiben Istentől elkülönült, elidegenedett tőle. Ha mint végtelent tekintjük, az ember ugyan nem Isten, de mozgás Isten felé, a szellem mozgása. S az az ember, aki a hitben elfogadja és állítja az Istennel való relációját, azzá válik, aki valójában: Isten színe előtti egyeddé. Ezt a stádiumot Ábrahám tipizálja.

A második és a harmadik stádium különbségének hangsúlyozására Kierkegaard szimbólumként használja Ábrahámnak azt a készségét, hogy feláldozza fiát, Izsákot, Isten parancsára. A tragikus hős önmagát áldozza az egyetemes morális törvényért; de Ábrahámnak – mondja Kierkegaard – nincs köze a morális törvényhez. „Nos, itt vagyunk hát a paradoxonnál. Vagy képes az egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban állni, és akkor az etikum nem a legmagasabb rendű, vagy Ábrahám elveszett, sem nem tragikus hős, sem nem esztétikai hős."[16] Természetesen Kierkegaard nem akar olyan általános tételt megfogalmazni, hogy a vallás magában foglalja a moralitás tagadását. Inkább azt akarja mondani, hogy a hívő ember közvetlen vonatkozásban van a személyes Istennel, akinek igényei abszolút jellegűek, azaz nem mérhetők pusztán az emberi ész normáival. Kierkegaard gondolatainak hátterében nyilvánvalóan ott van annak emléke is, hogy ő hogyan viselkedett Regina Olsennel szemben. A házasság etikai intézmény, az egyetemes kifejezője. S ha az etika, az univerzális a legfőbb, Kierkegaard viselkedése megbocsáthatatlan. Viselkedése csak akkor indokolt, ha Istentől személyhez szóló missziót kapott, mert a személyhez szóló isteni követelések abszolút jellegűek.

c) Az egzisztencia jellemzői

Kierkegaard szerint az egzisztencia főbb jellemzői: a szintézis, a pillanat, az ismétlés, a választás (döntés), az ugrás, az Istenre irányulás és a szorongás.

Az egzisztencia „a végtelenség és végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis".[17] A szintézis nem azonosítást jelent. A különbségeket is hangsúlyozni kell. Például: Isten nem ember, és az ember nem Isten. S a köztük levő szakadék nem hidalható át semmiféle dialektikus gondolkodással. Ez a szakadék csak az Istentől eredő hitajándék elfogadásával, a hit ugrásával, azaz olyan akarati aktussal hidalható át, amelyben az ember Istenre vonatkoztatja magát, és szabadon elfogadja teremtmény mivoltának a Teremtőhöz való viszonyát: elfogadja, hogy véges egyedként a transzcendens Abszolútumra utalt lény. A filozófus úgy véli, Hegel összekeveri s egybemossa azt, amit meg kellene különböztetni. A véges és a végtelen közti különbség megszüntetésével végül sem Istent, sem az embert nem hagyja meg, hanem csak valamiféle halvány kísértetéhez jut a megszemélyesített gondolatnak, amit aztán abszolút Szellem néven dicsőít.

Az egzisztencia egymástól független transzcendens pillanatok sorozata: „Az egyéni élet története állandó tovahaladás egyik állapotból a másikba."[18] „A pillanat olyan csodálatos létállapotnak bizonyul (*atopon* [= ami nincs a helyén] a görög kifejezés itt találó), amely ugyan a mozgás és a nyugalmi állapot között helyezkedik el, anélkül azonban, hogy valamiféle időben lenne".[19] Az időben valójában nincsen pillanat: „az idő végtelen egymásutániság; az életben, amely az időben zajlik és csak az időhöz tartozik, semmiféle jelen idejű nincs".[20] A pillanat tartalmát az örökkévalóság határozza meg: „Így tehát a pillanat tulajdonképpen nem az idő atomjaként, hanem az örökkévalóság atomjaként értendő. A pillanat az örökkévalóság első visszatükröződése az időben, egyben első kísérlete az idő föltartóztatására".[21] „A pillanat olyan kettős értelmű dolog, amelyben az idő és örökkévalóság érintkeznek egymással, ez tételezi az időbeliség fogalmát, amiben az idő folyton metszi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt".[22] Az egzisztencia ilyen transzcendens pillanatok 'egymásutánja'.

A pillanatokra széthulló egzisztenciát az ismétlés fogja egybe. Az ismétlés az élet valamilyen élményének vagy mozzanatának magasztosabb szinten történő újraélése a hitben: a hit által

való lemondás és a hit által történő visszakapás kettős mozgása. Ábrahám és Jób hittel feláldozzák azt, ami számukra a legkedvesebb, de a hitben mindent visszakapnak: Ábrahám visszakapja Izsákot, Jób pedig Isten szeretetét és kegyelmét. Az ismétlés előre-fordító emlékezés. Platón a múltban látott ideákra való visszaemlékezésben (gör. *anamnészisz*) látta a megismerés lehetőségi feltételét. Kierkegaard azt hangsúlyozza, hogy a hittel szemlélt jövő világítja meg a jelen vagy múltbeli események értelmét, és ez teszi ezeket magasztos átélésekké. „Mindenkit megőrizhet az emlékezet, de mindenki aszerint vált naggyá, amit várt."[23]

Az egzisztencia választások, illetve döntések által bontakozik ki. Kierkegaard önmagunknak a szabad választás által történő elkötelezését hangsúlyozza, vagyis olyan elköteleződést, amelyben az egyed határozottan választ az alternatíva tagjai közül. „A személyiség már akkor érdekelt a választásban, mielőtt választanánk, és ha a választást kiiktatjuk, akkor a személyiség öntudatlanul választ, vagy a sötét hatalmak választanak benne".[24] Az öntudatlan vagy hibás választás azt eredményezheti, hogy valamit esetleg majd vissza kell vonnunk, s ez nagyon nehéz dolog. A választásnál „nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk, hanem sokkal inkább az energia, a komolyság és pátosz, amellyel választunk. A személyiség ebben nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, és ezáltal konszolidálódik. Ezért ha valaki a helytelent választotta, akkor éppen azon energia révén, amellyel választott, fogja megtudni, hogy a helytelent választotta. Ha ugyanis a választás a személyiség egész bensőségességével történik, akkor lénye megtisztult, és ő maga közvetlen viszonyba került azzal az örök hatalommal, amely a maga mindenütt-jelenvalóságában az egész létezést átjárja".[25] Végső fokon azonban nem valami választásáról van szó, hanem önmagunk választásáról: „a leggazdagabb személyiség is semmi, amíg nem választja önmagát, … mert nem az a nagy, ha valaki ez vagy az, hanem ha önmaga; és erre mindenki képes, ha akarja".[26]

Kierkegaard dialektikája szerint az egzisztenciát diszkontinuitás (a folytonosság megszakadása) jellemzi, és ezért az egyik szakaszból (stádiumból vagy pillanatból) a másikba való átmenet minőségi ugrás (választás, önmagunk elkötelezése) által történik, és nem a fogalmi közvetítés folyamatossága erejében: „Minden egyes állapotot ugrás tételez".[27] Hegel A szellem fenomenológiájában mesteri módon mutatja be azoknak a stádiumoknak dialektikáját, amelyek által az emberi szellem öntudatra, egyetemes tudatra és az abszolút Gondolat álláspontjára jut. Kierkegaard is bemutat egy dialektikát. Ez azonban gyökeresen különbözik Hegelétől. Itt ugyanis az egyik stádiumból a másikba való áttérés nem a gondolkodás által jön létre, hanem döntés, akarati aktus és ebben az értelemben „ugrás" által. Kierkegaard nem arról beszél, hogy az ellentéteket fogalmi szintézissel kell áthidalni, hanem arról, hogy választani kell alternatívák között, s a magasabb rendű alternatíva választása, a dialektika magasabb stádiumába történő átmenet, az egész embert igénybe vevő akarati elköteleződés.

A hiteles egzisztencia legfontosabb ismérve az Istenre irányulás. Kierkegaard számára az egzisztáló egyed elsősorban az Isten előtt álló egyed. „Az Én-tudat fokozatossága… azon a fogalmon belül helyezkedik el, ami az emberi Én, vagy az Én, amelynek mértéke az ember. Új minősége vagy minősítése azáltal lesz az Énnek, hogy éppen Istennel szembeni Én. Ez az Én már nem pusztán emberi Én, hanem az, amit én – remélve, hogy nem értenek félre – teológiai Énnek szeretnék nevezni, vagyis az Istennel szembeni Én. És milyen végtelen realitása lesz az Énnek azáltal, hogy tudatában van: Isten előtt létezik, és hogy olyan emberi Énné válik, amelynek mértéke Isten! Egy marhapásztor, aki (már amennyiben ez lehetséges) a tehenekhez képest Én, az nagyon alacsonyrendű Én; az az uralkodó, aki a szolgáihoz

képest Én, tulajdonképpen ugyanúgy nem Én – mert mindkét esetben hiányzik a mérték. A gyerek, akinek eddig csak a szülei szolgáltak mércéül, Én lesz azáltal, hogy mint férfi elfogadja az államot mértékül; de milyen végtelen nagy hangsúlyt kap az Én akkor, ha mértéke Isten!"[28] Ennek magyarázata az, hogy az egzisztencia nagyságának mértéke az általa szeretett személy nagysága: „Mindenki a maga módján volt nagy, annak nagysága szerint, akit szeretett. Hiszen aki önmagát szerette, az önmagában vált naggyá, és aki másokat szeretett, az az odaadásban volt nagy, aki azonban Istent szerette, az mindenkinél nagyobb volt."[29]

Az egzisztencia jellemzője a szorongás is. E fogalomnak Kierkegaard-nál vallási beágyazódása van. A szorongás szorosan összefügg a bűn fogalmával. Ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy a szorongás az az állapot, amely megelőzi az egyik életszakaszból a másikba történő minőségi ugrást. – A szorongást a filozófus így definiálja: „szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia".[30] A kisfiú esetében, aki kalandvágyat érez, ez „a kalandos, a rémisztő, a rejtélyes iránti vonzódás".[31] A gyermeket vonzza az ismeretlen, ugyanakkor vissza is riasztja, mert biztonságát veszélyezteti. Vonzódás és irtózás, szimpátia és antipátia fonódik itt egybe. A gyermek a szorongás állapotában van, de nem a félelem állapotában. A félelem ugyanis valami meghatározottra vonatkozik, ami lehet reális (például fenyegető darázs) vagy elképzelt dolog (például kígyó az ágy alatt). A szorongás ellenben a még ismeretlenre és meghatározatlanra vonatkozik. S pontosan ez az ismeretlen, ez a misztikus vonzza és taszítja egyszerre a gyermeket.

Kierkegaard a szorongás fogalmát kapcsolatba hozza a bűn elkövetésével. Az ártatlanság állapotában a szellem álmodón, közvetlenül van jelen az emberben. Még nem ismeri a bűnt. Ám lehet valamiféle homályos vonzódása, ha nem is valami meghatározott bűnre, hanem a szabadság gyakorlására, és így a bűn lehetősége irányában. A szorongás alapja „a szabadság lehetősége".[32] A filozófus Ádám példájára hivatkozik. Amikor az ártatlanság állapotában Ádámnak az mondatott, hogy ne egyen a jó és rossz tudásának fájáról, mert meghal, még nem tudhatta, mit jelent a rossz és a halál. A jó és a rossz megkülönböztetése és a halál ismerete ugyanis a gyümölcs fogyasztásával következett be. A tilalom azonban „a szabadság lehetőségét", annak szorongató lehetőségét ébreszti Ádámban, hogy „képes valamire".[33] Így vonzódik és menekül egyszerre. – A filozófus a szorongás fogalmát a hittel is összekapcsolja: tételezzük fel – mondja –, hogy valaki tudatára ébred a bűnének és annak, hogy nem elegendő önmagának (azaz nem tud segíteni ezen az állapoton). Ekkor szembesül a hit ugrásának lehetőségével. – Megjegyzendő, hogy Kierkegaard szerint „a bűn ellentéte nem az erény, hanem a hit".[34] – A hit ugrásának lehetőségével szemközt álló ember olyasvalakihez hasonlít, aki a szakadék szélén áll, és egyszerre érez vonzást és taszítást. A filozófus szerint ugrani, azaz hinni kell: a szorongó ember „a lehetőség kínálta szorongás zsákmánya lesz, míg meg nem váltja a hit a szorongástól. Sehol máshol nem lelhet nyugalomra…"[35] A szorongás tehát egzisztenciális ugrással múlható fölül. Amennyiben azonban a hit álláspontjának megtartása az objektív bizonytalanság melletti ismételt elköteleződést feltételezi, az ismételt ugrás érzelmi színezeteként a szorongás mindig visszatér.

4. Isten elfogadása a hitben

Kierkegaard-nak a hitről vallott felfogása élénk tiltakozás a spekulatív filozófia (elsősorban a hegelianizmus) ama eljárása ellen, amellyel az elmossa az Isten

és az ember közti különbséget, s racionalizálja a dogmákat oly módon, hogy ezeket filozófiailag igazolt konklúziókká teszi. A hegeli rendszerben „az Isten és az ember közti minőségi különbséget panteisztikus módon… megszüntették”.[36] Ez a rendszer azzal kecsegtetett, hogy a sejtő látás magasabb rendű a hit szenvedélyességénél.[37] Ez a délibáb azonban rombolja a hitet, és az az igénye, hogy a kereszténységet képviseli, hamis.[38] Kierkegaard tehát elutasítja azt a nézetet, amely szerint ebben az életben a hitnél magasabb rendű álláspont is lehet. Az a kérkedő magatartás, amely a hitet spekulatív ismeretté akarja tenni, illuzórikus.

A filozófus többször is állítja, hogy az örök igazság (Isten) önmagában nem paradoxon, de paradox jellegűvé válik a velünk való relációjában. A természetben felfedezhetjük Isten művét, de sok olyasmit is látunk, ami ellene mond ennek a felfedezésnek. Így mindig megmarad az objektív bizonytalanság, akár a természetet vizsgáljuk, akár az evangéliumot. Az istenember fogalma is paradox jellegű a véges ész számára. A hit megragadja az objektíve bizonytalant, és állítja azt; de önmagát mintegy mérhetetlen mélységű tenger színén kell megtartania: „Ha Istent objektíve meg tudom ragadni, akkor nem hiszek; de mivel erre képtelen vagyok, hinnem kell. S ha meg akarom magamat tartani a hitben, állandóan ügyelnem kell annak az objektív bizonytalanságnak a megragadására, hogy az objektív bizonytalanságban »70 000 öl mélységű víz felett vagyok«, és mégis hiszek”.[39] A vallási igazság csak az objektíve bizonytalan szenvedélyes elsajátításában létezik. – Megjegyzendő, hogy Kierkegaard szerint a hit egy személyes és transzcendens abszolútum iránti és nem tételek iránti elkötelezettség.

Kierkegaard nemcsak a hegelianizmust utasítja el, hanem a hagyományos metafizikai istenérveket is. Ő eltökélten azt hangsúlyozza, hogy a hit ugrás, s hogy a bizonyított isten nem Isten: „Lám, lábával tapogatózik a vízben gázló, hogy ne menjen tovább, csak amíg talaj van a talpa alatt: így tapogat előre értelmével az eszét használó ember is e valószínűségben, és ott talál istenre, ahol a valószínűség elegendő, s köszönetet mond neki a valószínűség nagy ünnepnapján, ha őt jól ellátó hivatalhoz jutott, és ezen felül megvan még a gyors avanzsálás valószínűsége is… Ám egészen más dolog az ész ellenére hinni; az értelemmel együtt hinni lehetetlen; mert aki értelmével hisz, az megélhetésről és asszonyról beszél, szántóföldről, ökrökről és hasonlókról, ami nem is a hit tárgya, mivel a hit mindig Istennek adózik köszönettel, mindig életveszélyben van, e végtelenségnek és a végességnek abban az összecsapásában, amely pontosan annak jelent életveszélyt, aki ebből a kettőből tevődik össze”.[40] A filozófus látásában a hit valamiféle ugrás, azaz kaland, kockázat, valamiféle objektív bizonytalanság irányában való elkötelezettség. Isten a transzcendens Abszolútum, az abszolút Te; nem olyan objektum, amelynek létét bizonyítani lehet. Kétségtelen, hogy Isten revelálja magát az emberi tudatban abban az értelemben, hogy az ember

tudatára ébred bűnének, elidegenedésének és Isten iránti igényének. Az ember válasza azonban kockázatos vállalkozás, egy olyan Lénybe vetett hit-aktus, aki túl van a spekulatív filozófia hatókörén. S ez a hit-aktus nem olyasmi, amit egyszer s mindenkorra végbe lehet vinni: állandóan ismételni kell. Kétségtelen, hogy Isten revelálta magát Krisztusban, az istenemberben. Ámde Krisztus paradoxon: a zsidónak botránykő, a görögnek ostobaság. A hit mindig kockázat, mindig ugrás: „Nincsen hit kockázat nélkül. A hit nem más, mint a bensőségesség végtelen szenvedélye és az objektív bizonytalanság közti ellentmondás”.[41]

„A hit nem egyéb, mint az, hogy az Én, azáltal, hogy önmaga, és az is akar lenni, áttetsző módon Istenben alapozza meg magát”.[42] Ez az Istenben alapozódás azonban önmagunk elkötelezése az objektív bizonytalanság mellett, azaz ugrás az ismeretlenbe. Ugyanakkor a hit üdvösséget jelent, és nem pusztulást. Másként fogalmazva: a hit fenntartás nélküli engedelmesség Istennek. Ez a hit azt követelte Ábrahámtól, hogy áldozza föl a fiát. Ábrahám „hitte, Isten nem kívánja tőle Izsákot, s közben mégis kész volt feláldozni őt, amikor Isten ezt kívánja. Az abszurd erejénél fogva hitte, mert szó sem lehetett emberi számításról”.[43] „A hit dialektikája mindennél finomabb és mindennél különösebb, olyan emelkedési szöge van, amelyről legfeljebb csak elképzelésem lehet, de semmit sem tudhatok.”[44] „A hit mérhetetlen paradoxon, olyan paradoxon, amely egy gyilkosságot szent és Istennek tetsző cselekménnyé tud változtatni, paradoxon, mely Ábrahámnak Izsákot visszaadja, s ezt semmilyen gondolkodás nem tudja felfogni, mert a hit pontosan ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik”.[45]

Megjegyzés: Kierkegaard nem állítja, hogy nincsenek olyan racionális motívumok, amelyek hasznára vannak a hitnek. Másként fogalmazva: nem állítja, hogy az Istentől eredő hit ajándékának elfogadása csupán az akarat szeszélyes választásának önkényes aktusa. Ugyanakkor azonban a racionális motívumokat csekély értékűnek tartja, és az igazság szubjektivitását, illetve a hit ugrás jellegét hangsúlyozza. Így azt a benyomást kelti, mintha számára a hit az akarat önkényes (tetszőleges) aktusa lenne. Ezért a katolikus teológusok általában bírálták őt. Ha azonban eltekintünk a hit teológiai analízisétől, s a dolog lélektani oldalára összpontosítunk, akkor a katolikus és a protestáns egyaránt felismerheti, hogy bizonyos szempontból saját tapasztalatunk is alátámasztja azt, amit Kierkegaard a hit kockázatáról vagy kaland jellegéről mond.

IV.2 KARL JASPERS

1. Élete és művei

KARL JASPERS

Karl Jaspers 1883-ban született Oldenburgban. Bár már igen fiatalon érdeklődött a filozófia iránt, középiskolai tanulmányai végeztével apja kívánságának megfelelően először mégis jogot kezdett tanulni. Minthogy a jogi pálya nem tudta felkelteni érdeklődését, 1902-ben abbahagyta ez irányú tanulmányait, és beiratkozott az orvosi egyetemre. 1909-ben doktorált. Ezt követően a heidelbergi Elmekórtani Klinikán dolgozott. Közben pszichológiából is habilitált, elmélyedt a filozófiában is, s 1921-től a filozófia tanára lett a heidelbergi egyetemen. Mivel felesége zsidó származású volt, 1937-ben megfosztották tanszékétől, és később a publikálástól is eltiltották. 1945-től újra Heidelbergben, majd a baseli egyetemen tanított. 1969-ben halt meg.

Főbb művei: *Psychologie der Weltanschauungen* (A világnézetek lélektana); *Philosophie* (Filozófia), amely három kötetből (I-III) áll; *Vernunft und Existenz* (Ész és egzisztencia); *Existenzphilosophie* (Egzisztenciafilozófia); *Von der Wahrheit* (Az igazságról); *Der philosophische Glaube* (A filozófiai hit); *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (A történelem eredete és célja); *Einführung in die Philosophie* (Bevezetés a filozófiába) = röv. Einführung; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (A filozófiai hit a kinyilatkoztatás színe előtt) = röv. Philosophische Glaube; *Nikolaus Cusanus* (Nicolaus Cusanus); *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (A filozófiai gondolkodás kisiskolája) = röv. Kleine Schule; *Hoffnung und Sorge* (Remény és aggodalom).

Műveinek összkiadása: *Karl Jaspers Gesamtausgabe* (= röv. KJG), Heidelberg–Göttingen.

2. A filozófia célja: a lét kutatása

Annak ellenére, hogy Jaspers elveti a skolasztikus ontológiát, ő is metafizikai szempontból vizsgálja a valóságot. A filozófia lényegében metafizika: a létre

(ném. *Sein*) kérdez. „A filozófia azzal a kérdéssel kezdődött, hogy »mi az, ami van«. Első pillantásra látjuk, hogy sokféle fajtája van a létezőnek, a világ dolgainak, élőknek és életteleneknek, annak a végtelen sok lénynek, amely a földön nyüzsög. Kérdés azonban: mi az igazi lét, az a lét, amely mindent egybefog, amely mindennek az alapját alkotja, az a lét, amelyből minden dolog ered?”[1] Jaspers a maradandó alapot keresi: „Miután felébredt bennem a csodálkozás, azt kérdeztem, hogy mi az, ami tulajdonképpen van; hiszen minden tovatűnik; nem voltam kezdetben és nem leszek végül; a kezdet és a vég között a kezdet és a vég után kutatok… Keresem azt a létet, amely nem csak eltűnés.”[2] A lét, a maradandó alap nem lehet tárgyi jelenség,[3] és nem lehet olyan empirikus alany sem, amelyről fogalmi ismeretekkel rendelkezhetnék.

Jaspers Kant nyomdokain halad, de felül is bírálja Kant véleményét. Egyrészt azt állítja, hogy a jelenségeket az ember mindig alany-tárgy osztottságban ismeri meg. Másrészt Kanttal ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a jelenségek alapjául szolgáló lét is megvilágosodik (ném. *wird hell*) az ember számára.

a) Az alany-tárgy osztottságban megismert jelenség

Az emberi értelem a jelenségeket három horizonton ismeri meg: a jelenségvilág, a lelki jelenségek és az Istenről alkotott elképzelések látóhatárán belül. (Ezek a horizontok egyébként megfelelnek a kanti transzcendentális eszméknek: a világ, a lélek és az Isten eszméjének.)

Az egzisztencialista filozófus azt állítja, hogy a jelenségek mindhárom horizonton belül olyan ismerettevékenységben mutatkoznak meg, amelyet az alany-tárgy hasadás vagy osztottság (ném. *Subjekt-Objekt Spaltung*) jellemez. Az alany-tárgy osztottságról írja: „Gondolkodásunknak ezt az alapfeltételét az alany és a tárgy kettősségének (dichotómiájának) nevezzük. Amikor ébren és tudatunknál vagyunk, mindig ennek érvénye alatt állunk. Tehetünk, amit akarunk, ebben a dichotómiában mindig benne vagyunk, mindig valamely tárgyra orientálódunk, legyen ez a tárgy érzéki észlelésünk tárgya, vagy akár eszmei tárgyak fogalma, mint a számok, geometriai ábrák, fantáziaképek, vagy akár valami lehetetlen képzelgés. Kívül vagy belül: mindenképpen tárgyakkal állunk szemben, s ezek alkotják tudatunk tartalmát. Mint Schopenhauer mondotta: »Nincs tárgy alany, s alany tárgy nélkül.«”[4]

b) Az alany-tárgy osztottságban megvilágosodó lét

Kant szerint a transzcendentális eszméknek megfelelő valóságok (a világ, a lélek és Isten léte) nem ismerhetők meg. Jaspers túllép a kanti szemléleten, és azt állítja, hogy megismerhetjük a világ, a lélek és Isten létét is, ha transzcendálással túllépünk a jelenséghorizontok határain. A latin *transcendo* (áthág, átmegy, átlép, túlhalad, felülmúl) igéből származó transzcendálás kifejezés a határokon való túllépést, a határok felülmúlását jelenti.

A filozófus úgy gondolja, hogy nemcsak a jelenségek, hanem a jelenségek alapjául szolgáló lét is az alany-tárgy osztottságban világosodik meg. Hangsúlyozza azonban, hogy a lét nem alanyként és nem is tárgyként, hanem az alanyt és a tárgyat titokzatos módon átölelő, átfogó (ném. *Umgreifende*) valóságként fénylik fel a jelenségek homályában: „Mit jelent ez az örök-jelenvaló alanyi-tárgyi dichotómia? Azt jelenti, hogy a lét mint egész sem nem alany, sem nem tárgy, hanem valamiféle átfogó tartalom, amely ebben a dichotómiában nyilvánul meg. Hogy a lét mint olyan tárgy nem lehet, világos. Minden, ami tárgyammá lesz, kiválik ebből az átfogóságból, s velem szemben helyezkedik el, mint ahogyan én is kiválok belőle mint alany. Számomra a tárgy valamely meghatározott létező dolog, maga az átfogó tartalom pedig homályos marad tudatom számára. Csak tárgyakon keresztül világosodik meg; úgy válik mind világosabbá, ahogyan a tárgyak tudatomban megvilágosodnak. Az átfogó tartalom maga nem lesz tárggyá, de az én és a tárgy dichotómiájában nyilvánul meg. Háttér marad. Szemmel láthatóvá teszi a jelenséget, ám önmaga megmarad mindig valaminek, ami átfogó.”[5]

A három horizontnak megfelelően Jaspers háromféle értelemben beszél a jelenségek homályában felfénylő létről. Ezek: a tárgyi jelenségek alapjául szolgáló lét mint átölelő (ném. *Umgreifende*) valóság; az önmagáért való lét (ném. *Fürsichselbstsein*), ami az egzisztencia (lat. *existentia;* ném. *Existenz*); és az előző kettő alapja, az önmagában való lét (ném. *Ansichsein*), ami a mindent átölelő Transzcendencia (ném. *Transzendenz*).

A jelenségvilágra vonatkozó tudásunk határainak túllépése (s így a lét megvilágosodása) – e hármas horizontnak megfelelően – három módon történhet. Jaspers ezt a három túllépési módot a filozófiai tájékozódás a világban (ném. *Weltorientierung*), az egzisztencia megvilágítása (ném. *Existenzerhellung*) és a metafizika (ném. *Metaphysik*) nevekkel illeti.[6]

3. Filozófiai tájékozódás a világban

A filozófiai tájékozódás a világban (ném. *Weltorientierung*) kifejezés Jaspers szóhasználatában azt jelenti: tudatosítjuk az empirikus világra vonatkozó ismereteink határait, és engedjük, hogy a jelenségvilág alapjául szolgáló átölelő lét, illetve – tágabb horizonton – a Transzcendencia megvilágosodjék tudatunk számára.

Jaspers szerint a jelenségvilágot magyarázó tudományok, az egységes és igazságos világ megteremtésére irányuló emberi törekvések, a filozófiai rendszerek, az esztétikai élményekből fakadó felismerések és a különféle vallások által adott világmagyarázatok erőtlenek, felszínesek és töredékesek. Nem jutnak el a jelenségvilág egységes és szilárd alapjához, a jelenségvilágot átfogó léthez,

illetve a Transzcendenciához mint átölelő létalaphoz. Jaspers úgy véli, hogy a filozófus szellemi ugrás (ném. *Sprung*), azaz szemléletváltás által el tud jutni ehhez az egységet biztosító alaphoz.

a) A tudományok csak a jelenségekről beszélnek, és nem rajzolnak egységes világképet: „Minden világkép csak egy szegmentum a világból."[7] A tudományos vizsgálódások előfeltevései (axiómák), az újra és újra felbukkanó antinómiák, a rendszerek hiányosságai stb. mutatják, hogy az egységes világkép megalkotása lehetetlen. – A filozófus tudatosítja ezt, miközben belátja: a világ jelensége „nem magyarázható önmagából, bár a végtelenségig magyarázható benne az egyik dolog a másikból."[8] Egyben túllép ezeken a felszínes és egyoldalú magyarázatokon, és a világ jelenségének alapjára kérdez. Sejtésszerűen felismeri ugyanis, hogy a jelenségvilág hordozó és egységet biztosító alapja csak a valódi, az átölelő lét lehet. Jaspers így fogalmazza meg ezt a sejtésszerű ismeretet: a világot „mint jelenségszerűséget a valóság hordozza, az átölelő, amely maga sohasem fordul elő világi realitásként, kikutatható tárgyként."[9]

b) Technikánkból, szokásainkból, nevelési módszereinkből, politikánkból stb. is hiányzik az egység. Az egységes, igazságos és boldog világ megteremtésére irányuló emberi törekvések csak mozaikszerűen darabokra hulló, összefüggéstelen világokat hoznak létre. Az ember mindenütt felülmúlhatatlan korlátokba ütközik: tevékenysége mindenütt kudarcot vall. Úgy kezeli a jelenségvilágot, mint az az orvos, aki különféle módokon kezeli betegét, de egyik módszerrel sem jut eredményre. A politikusok egységet, igazságosságot, alkotmányos rendet és boldog jövőt ígérnek. Ám az igazságos világ megvalósítására irányuló törekvéseikben és az erőszakoskodások megfékezésére tett erőfeszítéseikben nem érnek el jelentős eredményeket. Nem segít rajtunk az sem, ha ígéreteiket optimistán fogadjuk, és a jövőt ragyogónak látjuk: ugyanis „minden okunk megvan rá, hogy az ellenkezőjétől tartsunk".[10] – Jaspers szerint a filozófus az emberi tevékenység sikertelenségei láttán eljut arra a felismerésre: az ember – kudarcai ellenére is – azért fáradozik az egységes, igazságos és boldog jelenségvilág megalkotásán, mert erre a tevékenységre a Transzcendencia sarkallja őt. Kudarcos tevékenysége indítékainak mélyén az egység, az igazságosság és a boldog jövő iránti igény húzódik meg. S ezek az igények csak a Transzcendencia (Isten) indításai nyomán fakadhatnak az emberben.

c) A Platón után születő filozófiai világmagyarázatok felszínesek, egyoldalúak, és nem rajzolnak egységes világképet. „A filozófiai gondolkodást – ellentétben a tudományokkal – nem jellemzi progresszív fejlődés. Hogy Hippokratésznál, a görög orvosnál messze előbbre jutottunk, kétségtelen. Az azonban aligha mondható, hogy megelőztük volna Platónt. Csak a tárgyi ismereteit haladtuk meg, természettudományos ismereteit, amelyekre épített. Filozófiai szempontból azonban aligha értük el színvonalát."[11] A pozitivista és az idealista filozófiák hiányosságokkal rendelkeznek. A pozitivizmus a valóságot a tárgyi lét valamelyik fenoménjével azonosítja, mindent az ok-okozat összefüggésében akar megérteni (mechanisztikus szemlélet), és a misztériumot ki akarja iktatni a világból. A Platónt követő idealizmus a valóságot eszmei, szellemi létnek tekinti, az alanyi létnek elsőbbséget tulajdonít a tárgyi léttel szemben, és valós létet lényegében csak az ideának tulajdonít. Közös hibájuk, hogy csak az általánost és az egészet tekintik valódi létnek, a megismételhetetlen egyedi embert pedig az általános emberi lényeg puszta esetének tartják. – Jaspers úgy gondolja, a jelenségvilág alapját kereső filozófus felismeri, hogy a keresett alap nem hasonlít semmiféle tárgyszerű

jelenségre, de nem is az emberi szellemhez hasonul, hanem olyan titokzatos, misztérium jellegű valóság, amely végső átfogóként (Transzcendencia gyanánt) öleli körül a tárgyi és a szellemi jelenségvilágot.[12]

d) A világ jelenségeiben mutatkozó szépség esztétikai élvezete azt ígéri, hogy megnyitja számunkra a Transzcendencia világát. A felszínes esztétikai élvezetben azonban ez nem történik meg. Ez a fajta szemlélődés elszakítja ugyan az embert a hétköznapok jelenségvilágától, de nem a Transzcendenciára nyitja meg őt, hanem csak egy másik, de illuzórikus jelenségvilágra. S minél jobban elmerül az ember a felszínes esztétikai élvezetben, annál vigasztalanabbul és magára hagyottan tér majd vissza a hétköznapok világába. A felszínes szemlélőt cserbenhagyja a szépség. Nem nyitja meg őt a Transzcendenciára, s így nem segíti életproblémáinak megoldásában sem.[13] – A filozófus átlépi a felszínes esztétikai szemlélődés határait, és metafizikai mélységekben szemléli a szépet. Ráébred ugyanis, hogy ha a metafizikát rejtjelesen értelmezi (azaz a Transzcendencia rejtjeles üzeneteinek tekinti), akkor általa megközelítheti a Transzcendenciát.[14] Reméli azt is, hogy a Transzcendencia rejtjeles üzenetei életproblémáinak megoldásában is segíteni fogják őt.

e) A vallások sem segítenek a világ jelenségeinek egységes értelmezésében. Valamennyi vallás saját hagyományát tekinti Isten történelmi kinyilatkoztatásának, és kizárólagosságot hirdet. Egyik sem ismeri el, hogy a tőle különböző vallások is alapulhatnak kinyilatkoztatáson. A vallások által hangoztatott istenbizonyítékok elhomályosítják Isten arcát: „Ezek az úgynevezett bizonyítékok ahelyett, hogy Isten létét bizonyítanák, félrevezetnek bennünket, mert belehelyeztetik velünk Istent a reális világba vagy egy második kozmoszba, mely mintegy a kozmosz határainál kezdődik. Isten eszméje így csak elhomályosul."[15] A tételes (dogmákat megfogalmazó) vallások egyházhoz való tartozást, engedelmességet igényelnek, s objektív normák (tanítások) elfogadására buzdítanak. A tanítás, a hittartalom (lat. *fides quae*) és nem a hitaktus (lat. *fides qua*) fontosságát hangsúlyozzák. – A filozófus függetleníti magát a történelmi kinyilatkoztatásokra hivatkozó vallásoktól. Számára nincs kitüntetett történelmi kinyilatkoztatásesemény, mert szerinte minden a Transzcendencia beszédévé válhat.[16] Nem az Istenre vonatkozó tudásra, hanem az Istenhez való viszonyulásra helyezi a hangsúlyt: „nem az Istenről való tudásunk a fontos, hanem az Istenhez való viszony."[17] A történelmi kinyilatkoztatásokra hivatkozó vallások követése helyett szeretettel megnyílik a Transzcendencia irányába: „Amit a vallások imába és istentiszteletbe foglalnak, annak megvan a maga filozófiai analógiája is: a megvilágosító elmélyedés és egy belső kapcsolat magával a Léttel. Ez az elmélyedés csak olyan időpontokban lehetséges (mindegy, hogy reggel, délben vagy este), amikor félretesszük világi gondjainkat és céljainkat, amikor még nem vagyunk egészen kifáradva, és közvetlen kapcsolatot tudunk találni ahhoz, ami a leglényegesebb."[18]

4. Az egzisztencia megvilágítása

Karl Jaspers az egzisztencia megvilágításán (ném. *Existenzerhellung*) ezt érti: gondolatban átlépünk az alany-tárgy osztottságban fennálló jelenségszerű létünkön, hogy átéléssel megtapasztalhassuk létünk valódi alapját. Az ember empirikus, biológiai léte a puszta itt-lét (ném. *Dasein*). A filozófus feltételezi, hogy ennek a puszta itt-létnek alapja az egzisztencia. Az egzisztencia felfedezéséhez, megvilágításához túl kell lépnünk az empirikus létünkre vonatkozó fogalmi

ismereteink halmazán, hogy felvillanhasson számunkra itt-létünk létalapja. Ez a létalap, amely megfelelően nem írható le a tárgyi világhoz igazodó fogalmakkal: az önmagáért való létünk, a Transzcendenciára irányuló egzisztenciánk.

Jaspers az egzisztencia kifejezés magyarázatában abból indul ki, hogy az alanyt a tárggyal szembeállító megismerésben az itt-lét, az empirikus alany a rá irányuló tudás szempontjából kimeríthetetlen. Jelenségszerű léte mindig olyannak mutatkozik, mint amiről többet is lehetne tudni: „Az ember alapjában véve több annál, mint amit megtudhatunk róla.”[19] Az alanyt a tárggyal szembehelyező megismerés folyamán nyilvánul meg e kimeríthetetlen jelenség létalapja is. Az alany és a tárgy közötti szakadékban átfogó létként fénylik fel az egzisztencia, amely nem más, mint az érzékelhető világhoz tartozó itt-létünket titokzatos módon átölelő transzcendens valóság.

Ezt a valóságot nem lehet olyan fogalmakkal és kifejezésekkel leírni, mint amilyenekkel a jelenségvilágot szoktuk jellemezni. Ez a valóság sem nem alany,[20] sem nem tárgy,[21] hanem az alany és a tárgy szakadékában megvilágosodó átölelő (ném. *Umgreifende*) vagy ’felé mutató’ (ném. *Zeiger*) lét, amely minden tárgyiságon túlra, a Transzcendenciára irányul.[22]

Az egzisztencia mint mutató: lehetőség, viszony és megvalósulás. Lehetőség, mert megvalósítandó lét. Viszonyulás, amennyiben „az, ami önmagához és önmaga révén a Transzcendenciához viszonyul”.[23] E felismerés alapján mondja Jaspers: „Az ember olyan lény, amely Istenhez való viszonyában egzisztál.”[24] Az egzisztencia megvalósulás, amennyiben az ember ténylegesen valósítja önmagát: „Embernek lenni annyi, mint emberré válni.”[25]

Az egzisztenciát (mint lehetőséget, viszonyt és megvalósulást) nem tudjuk megfelelően leírni az empirikus tárgyi világhoz szabott fogalmakkal, illetve kifejezésekkel. Ám ez az átölelő titokként megnyilvánuló egzisztencia átélhető és megvilágítható. Az egzisztencia megvilágításában Jaspers a következő filozófiai kulcsfogalmakat, illetve kifejezéseket használja: kommunikáció (ném. *Kommunikation*), határhelyzetek (ném. *Grenzsituationen*), történelmiség (ném. *Geschichtlichkeit*), szabadság (ném. *Freiheit*) és bűn (ném. *Schuld*).

a) Kommunikáció

Az önmagunkká válás alapvető lehetőségi feltétele a kommunikáció: „Nem válhatok önmagammá anélkül, hogy kommunikációba ne lépnék.”[26] A kommunikáció a másik egzisztenciával folytatott „szerető küzdelem”, amelynek során a két egzisztencia fenntartás nélkül feltárulkozik egymás számára.[27] A kommunikáció nem szünteti meg teljesen a magányt: a magány kommunikáció általi megszüntetése újabb magányt eredményez, ami a kommunikáció feltétele.[28] Ám csak kommunikációban bontakozhatok ki mint egzisztencia, s csak a szeretetben kiteljesedő kommunikációban kerülhetek közelebb a másik egzisztenciá-

hoz: „mert a szeretet az, ami alapvetően közel hozza az egyik embert a másikhoz.”[29] Jaspers valószínűleg csak az ember és ember közti és nem a Transzcendenciával való kommunikációra gondol. Úgy véli: „Isten csak közvetve nyilvánítja ki magát, s csakis az ember ember iránti szeretetében.”[30]

b) Határhelyzetek

Az egzisztencia azonos a határhelyzetek megtapasztalásával: „határhelyzeteket megtapasztalni és egzisztálni ugyanaz”.[31] A határhelyzetek fogalmáról Jaspers a következőket írja: Az egzisztencia mindig valamilyen helyzetben van. Vannak azonban olyan alaphelyzetek, amelyekben felülmúlhatatlan korlátokba ütközünk, megéljük határainkat. Ezek a helyzetek „lényegileg megmaradnak, még ha pillanatnyi aspektusuk változik is, ha megrázó erejüket nem ismerjük is: meg kell halnom, szenvednem kell, változás tárgya vagyok, menthetetlenül bűnbe keveredem. Létünk efféle alaphelyzeteit határhelyzeteknek nevezzük. Úgy is mondhatnók, ezek a szituációk azok, amelyekből nem lábalhatunk ki, amelyeken nem változtathatunk.”[32]

Az egzisztencia szempontjából a határhelyzetek annyiban bírnak jelentőséggel, amennyiben bennük lehetőséget kapunk arra, hogy megvalósítsuk igazi emberségünket. Ezt a lehetőséget azonban fel kell ismernünk: „a határhelyzetekre ködösítéssel vagy – ha valóban tudomásul vettük őket – kétségbeeséssel, esetleg személyiségünk újrateremtésével válaszolunk: a léttudatunkban történt változás révén önmagunkká válunk.”[33]

A határhelyzetekben az ember a Transzcendenciával, a feltétlennel érintkezik: „A feltétlen csak a határhelyzetekben nyilatkozik meg.”[34] A feltétlen valóság segíti az embert, hogy szabadon dönteni tudjon az élet legfontosabb kérdéseiben: „A feltétlen az, ami dönt az ember életének végső állapotát illetően, megállapítva, mi a fontos, mi jelentéktelen. A feltétlent titok fedi, belső döntés útján csak a határhelyzetekben határozza meg az ember útját. Soha ki nem mutatható, jóllehet az egzisztencián keresztül ez az élet fenntartója, és a végtelenben megvilágosul.”[35] A halál határhelyzetével kapcsolatban Jaspers ezt írja: „Az örökkévalóság utáni vágy nem értelmetlen. Van bennünk ugyanis valami, ami nem akarja elhinni, hogy pusztulásra van ítélve. Azt világossá tenni, hogy ez micsoda, a filozófia feladata.”[36] Ez a „valami” a lényünket fenntartó és felülmúló Transzcendencia, a legnagyobb átfogó valóság, vagyis az Isten.

c) Történelmiség

Az egzisztenciát történelmiség jellemzi: az egzisztencia megvalósulása sosem teljes, állandó küzdelemben kell létrehoznia önmagát. Az ember nem szerezheti meg egyszer s mindenkorra tulajdonképpeni létét, hanem csak a pillanat számára, ami egyben azzal a veszéllyel is jár, hogy egzisztenciája visszacsúszik a puszta itt-lét szintjére. Az egzisztencia történelmileg bontakozó valóság: nem csupán az időfolyamban van, hanem belsőleg időbeli. Az időbeliség (keletke-

zés, növekedés, pusztulás) minden itt-lét jellemzője. Az ember azonban az itt-lét és az egzisztencia egysége. Ezért történelmisége nem csupán időbeliség, hanem az idő és a beteljesült idő (az örökkévalóság) szintézise. Erről a szintézisről az egzisztenciának a pontosan nem körülhatárolható „pillanatban" van élménye.[37]

d) Szabadság

Az egzisztencia azonos a szabadsággal: „Mi… azt tartjuk, hogy a szabadság az ember egzisztenciája" – mondja Jaspers.[38] Az emberi empirikus lét – miként az állati itt-lét is – a determinizmus (a fizikai meghatározottság) és az indeterminizmus (a fizikai határozatlanság vagy véletlen) világában van. Az ember azonban egzisztenciájának köszönhetően szabad, azaz képes felülemelkedni a determinizmus és az indeterminizmus szféráján. Szabadsága nem indeterminálttság, hanem az önakaratú választás képessége. Az ember szabadsága elsősorban nem abban nyilvánul meg, hogy konkrét esetekben választani tud, hanem hogy a természeti szükségszerűségek és véletlenek fölé emelkedve önmagát, illetve önmaga megvalósítását tudja választani. Az egzisztenciális szabadság „az a döntés, hogy önmagam legyek az itt-létben."[39] A szabadsággal azonos egzisztenciát a tárgyi világhoz szabott fogalmakkal nem tudjuk megfelelően leírni. Ez azt is jelenti, hogy az egzisztenciális szabadság megléte ok-okozati összefüggésekre hivatkozással sem nem bizonyítható, sem nem cáfolható.[40] Ugyanakkor ez a szabadság, amely különösen a határhelyzetekben nyilvánul meg, az egzisztencia számára átélhető, megtapasztalható valóság.

A szabadságban mutatkozik meg, hogy az ember végső fokon a Transzcendenciára, azaz Istenre irányuló lény: „Az ember vonatkoztatottsága Istenre nem természet adta tulajdonság. Mivel ez csak a szabadsággal együtt van meg, csak akkor villan fel az egyes embernek, amikor megvalósítja az ugrást létének puszta vitális állításától önmagához, azaz oda, ahol a világtól voltaképp szabadon, először igazán nyitott a világ számára, ahol független lehet a világtól, mert Istenhez kötve él. Isten olyan mértékben van számomra, amilyen mértékben valóságos egzisztencia vagyok."[41] A szabad döntésben felismerhetjük, hogy szabadságunk ajándék, s hogy lényünk a Transzcendencia vonzásában bontakozik ki: „Nem önmagunktól teremtettünk. Minden embernek módjában áll azt gondolnia: az is megtörténhetett volna, hogy ő most nincs, s esetleg a többi élőlény sincs. Ám amikor szabadon magunk döntünk, s nem vagyunk automatikusan alárendelve a természet törvényeinek, akkor… az jut bennünk érvényre, ami szabadságunk révén a miénk. Ha nincs bennünk szeretet, nem tudjuk, mit cselekedjünk, nem tudunk mit kezdeni szabadságunkkal. Amikor szabadon döntünk, s ráébredünk létünk értelmére, akkor tudjuk meg, hogy nem vagyunk a magunkéi. Szabadságunk teljében, amikor cselekvésünket szükségszerűnek érezzük, mégpedig nem a természeti törvény kikerülhetetlen érvényének szorí-

tása alatt, hanem mivel úgy érezzük, nem tehetünk másként: akkor ébredünk tudatára a Transzcendencia által ingyen kapott önmagunknak. A legvalóságosabban szabad az az ember, akinek bizonyossága Istenről a legnagyobb. Amikor igazán szabad vagyok, akkor bizonyos vagyok benne, hogy nem magam által vagyok szabad."[42]

e) Bűn

Az egzisztencia bűnös lét: „Minthogy szabad vagyok, felismerem bűnös voltomat."[43] A bűn nem idegen a szabadságtól: szabadságomon belül van, s szabad létem által van. Akarnom és cselekednem kell: még a nem cselekvés is cselekvés. A választás és cselekvés által azonban egy valamit választok, s az egy valami mindig én vagyok. Közben elutasítom a többi lehetőséget. A többi lehetőség azonban a többi ember. Minden döntésemmel bűnbe bonyolódom, mert valahányszor önmagamat választom, elutasítok másokat. Ez az eredeti bűn minden más bűn alapja. Ez elkerülhetetlen és azonos az egzisztenciával. – Ám a bűntudat megnyit a Transzcendenciára, azaz Istenre. Késztetést érzek, hogy valósítsam meg egzisztenciámat, de törekvésemben mindig hiányos, bűnös, adós (ném. *schuldig*) maradok. Sosem tudom teljesen megvalósítani önmagamat. Ez a kudarc és hiányosság azonban feltárja, hogy egzisztenciám belenyúlik a végtelenbe, az isteni Transzcendenciába. Az Ő vonzásában élek, önmegvalósítási törekvésem, még ha kudarcos is, az Ő akaratából fakad. Nélküle értelmetlen és céltalan is lenne minden önmegvalósítási igyekezetem: „Az akaratban nem egyszerre, hanem egy gyakorlat folytonosságában teremtem meg magamat; nem önkényesen a semmiből, hanem létem történeti alapjával, amely a szabad összeolvadás meghatározatlan lehetőségeit kínálja. Tudom, hogy egy központban független vagyok. Csak ebből a középpontból kapcsolódom a Transzcendenciához, amely azt akarta, hogy szabadon szembenézzek vele, mert másként nem lehetek önmagam."[44]

5. A metafizika

A metafizika (ném. *Metaphysik*) művelése Jaspers szóhasználatában azt jelenti, hogy gondolatban túllépünk a jelenségszerű tárgyi világon, túllépünk empirikus alanyi itt-létünkön, és lehetővé tesszük, hogy megvilágosodjon számunkra a tárgyi és az alanyi jelenségek közös alapja. Ez a közös alap, a valódi lét: a Transzcendenciának vagy Istennek nevezett metafizikai valóság.

A Transzcendencia nem tárgyszerű létező, de nem is olyan, mint az empirikus alany. Jaspers felszínes és sommás ítélete szerint a mítoszok megalkotói, a racionális teológia és a hagyományos filozófia művelői abban tévedtek, hogy valamiféle tárgyszerű abszolútumnak vagy gigantikus alanynak tekintették a Transzcendenciát, amelyet antropomorf képekkel lehet jellemezni. Nem ügyel-

tek kellőképpen arra, hogy a Transzcendencia felfoghatatlan és egyértelmű fogalmakkal megközelíthetetlen titok, amelyet sűrű szövésű fátyol takar el a titkot fürkésző ember tekintete elől. Jaspers úgy gondolja, a Transzcendencia leírására vállalkozó metafizikának szimbólumokat kell használnia. A szimbólum jellemzője az, hogy kevés érzékelhető és érthető tartalommal rendelkezik, de ez a kevés érzékelhető és érthető tartalom valamiféle mérhetetlenül többre utal: nevezetesen a nem érzékelhető, a fogalmilag nem megragadható és a szabatos filozófiai kifejezésekkel leírhatatlan misztériumra (példa a szimbólumra a fatörzsbe vésett szív, amely két ember egymás iránti szerelmének fogalmilag felfoghatatlan titkát jelképezi).

Jaspers szerint a szimbólumokat használó metafizika három úton közelítheti meg a Transzcendenciát. Ez a három út: a formális transzcendálás (ném. *formales Transzendieren*), a Transzcendenciához való egzisztenciális vonatkozások (ném. *Existentielle Bezüge zur Transzendenz*) számbavétele és a rejtjelek olvasása (ném. *Lesen der Chiffern*).

a) A formális transzcendálás

A formális transzcendálás az empirikus világ adottságainak fogalmi túllépése a Transzcendencia leírásában. Jaspers szerint ez azt jelenti, hogy a Transzcendenciára gondolva nemcsak az empirikus létünkre, hanem az egzisztenciánkra vonatkozó gondolatainkon is túl kell lépnünk. A túllépésben létrejövő ismeretet nemtudásnak (ném. *Nichtwissen*) nevezi.[45] Ez a nemtudás olyan jellegű ismeret, mint amelyet Nicolaus Cusanus (15. sz.) tudós tudatlanságnak (lat. *docta ignorantia*) mondott. A tudós tudatlanság azt jelenti, hogy a Transzcendenciát fürkésző ész belátja korlátait: tud arról, ami a korláton túl van, jóllehet azt is tudja, hogy a korláton túli valóságról nem szerezhet világos fogalmi ismeretet. A tudós tudatlanság dialektikus ismeret. Benne az ember az ellentmondó kategóriákat (például a végességet és a végtelent) együtt alkalmazza az abszolútum leírásához (lat. *coincidentia oppositorum*). Az ilyen módon tudó ember körben forog, mert tulajdonképpen újra meg újra kudarcot valló gondolkodási eljárásokkal közelíti meg az abszolútumot. Jaspers szerint ilyen istenismeretről beszélt az ókortól kezdődően a „tagadás útján" (lat. *via negationis*) járó teológia is. A Transzcendencia abszolútumként való gondolásának és felismerésének lehetetlenségét látva az úgynevezett negatív teológia az ókor óta tagadó kijelentésekkel beszélt az abszolútumról: nem térbeli, nem időbeli, nem gondolkodó, nem létező, nem semmi stb. Ezek a tagadó kijelentések állítást és tagadást egyaránt tartalmaztak. Egy-egy pillanatra azt a benyomást keltették, hogy valami pozitívumot, valami érthető tulajdonságot mondanak az abszolútumról. Ám a tagadással ezt a pozitívumot vissza is vonták, meg is szüntették. S éppen ezzel a visszavonással, illetve megszüntetéssel utaltak az abszolútum felfoghatatlanságának fenséges és lenyűgöző csodájára.[46]

b) Az egzisztenciális vonatkozások

Jaspers az egzisztenciális vonatkozásokat, vagyis azokat a módokat, amelyeken az egzisztencia a Transzcendenciához (Istenhez) viszonyul, a következő kifejezésekben foglalja össze: odaadás és dac, felemelkedés és bukás, a nappal törvénye és az éjszaka iránti szenvedély, valamint az Egy keresése a sokaság bőségében.[47] Ezek a viszonyulási módok egymással ellentétesek, és voltaképpen a Transzcendenciához intézett kérdések. Közös jellemzőjük az, hogy mindegyiket a Transzcendencia teszi lehetővé, s mindegyikben válaszol is kérdéseinkre. Ő maga azonban sosem lép elő rejtettségéből. Ez a rejtekben maradás egzisztenciánk szabad megvalósításának lehetőségi feltétele. Jaspers úgy gondolja, hogy ha az istenség jelenségként nyilvánulna meg számomra, lehetetlenné válna szabad önmegvalósításom: „Ha az istenség Transzcendenciája láthatóan szólalna meg, akkor nem maradna más számomra, mint az, hogy alázatban alávessem neki magamat. Kérdésem megszűnne. Összetörnék az előtt, aki a homályból a jelenség világába lép. A Mindenhatóság elvenné szabadságomat."[48]

Az odaadás és a dac azt jelenti, hogy az egzisztencia vagy reményteljes önátadással fordul a Transzcendencia (Isten) felé, vagy pedig reménytelenül, dacosan szembehelyezkedik vele. Isten mindkét viszonyulásban rejtve marad, valamiképpen azonban mégis megnyilvánul. Megtapasztalható a Transzcendencia iránti odaadásban kifejeződő remény alapjaként. Ennek a megnyilvánulásnak tanújele az iránta való önzetlen hála, és a békesség megszületése a lelkünkben: „A lét alapjában való hit részben önzetlen hálaként nyilatkozik meg, részben pedig az Isten létébe vetett hitből fakadó békesség formájában."[49] Jaspers szerint a dacban megfogalmazódó reménytelenséget is a Transzcendencia teszi lehetővé: „Még a reménytelenség is – azáltal, hogy lehetséges lennie – a világon túlira utal" – mondja a filozófus.[50]

A felemelkedés és a bukás egzisztenciális vonatkozásai Jaspers szerint ezt jelentik: az ember nem folyamatosan valósítja meg voltaképpeni énjét, hanem a Transzcendenciához való felemelkedés és az abból való lezuhanás dialektikájában; hullámhegyeken és -völgyeken át sodródik a Transzcendencia felé. A filozófus így ír erről: „biztos vagyok a létezésben, de nem az időbelileg tartós tökéletesség békéjében. Sokkal inkább mindig az önmagammá válás vagy az önmagam elvesztésének lehetőségében találom magam, szétszóródva a sokféleségben vagy összeszedetten a lényegben, belerángatva a gondokba és félelmekbe, és önfeledten az örömben vagy az önmagamnak való jelenlétben. Ismerem voltaképpeni énem nemlétének sivárságát és a felemelkedést ebből a nemlétből. A veszély, amelyben állandóan megélem önmagamat… az egzisztenciális sodródás…"[51] Az egzisztencia a felemelkedésben és a bukásban is a Transzcendenciával találkozik, illetve megéli annak hiányát: „Nem úgy ragadom meg a Transzcendenciát, hogy elgondolom, vagy valamilyen… ismételhető cselekvésen keresztül foglalkozom vele. A hozzá való felemelkedésben vagy a belőle való lezuhanásban állok. Az egyiket egzisztenciálisan csak a másikon keresztül tapasztalom meg: a felemelkedés a lehetséges és valóságos hanyatláshoz van kötve, és fordítva."[52]

A nappal törvénye és az éjszaka iránti szenvedély kifejezésekkel Jaspers az egzisztenciának ellentmondásos tapasztalatára utal: „Úgy tűnik, hogy létezésünk két hatalomhoz kapcsolódik. Az egzisztencia számára való megjelenésüket a nappal törvényének és az éjszaka

iránti szenvedélynek nevezzük."[53] – A nappal törvénye rendez, világosságot és hűséget, önmagunk megvalósítását követeli. A Transzcendencia üzeneteként azt sugallja, hogy bátran vállaljam az életet, és halhatatlanságom tudatában merjek szembenézni a halállal. A nappal törvényének légkörében élő egzisztencia számára a Transzcendencia egyértelműen megnyilvánul. A megnyilvánulását észrevevő egzisztencia „ismeri a halált mint korlátot, de alapvetően nem hisz benne, amikor a lét felfelé ívelő halhatatlanságáról biztosítja magát. A cselekvésben az életre gondol, nem a halálra. Az empirikus létben való létezés történelmileg folyamatos szerkezetére összpontosítva a halálban is erre a létre és a benne való munkára gondol, mintha a halál nem is előtte állna. A nappal törvénye arra készteti az egzisztenciát, hogy merje vállalni a halált, ne pedig keresse. Van bátorsága a halálhoz, de az nem a barátja és nem is az ellensége."[54] – Az éjszaka iránti szenvedély valódi létezésünk elhanyagolásához, végső fokon egzisztenciánk lerombolásához vezet. Ez a szenvedély a sötétséget kedveli, s a földhözragadt gondolkodásban nyilvánul meg. Az időleges fogságában lévő egzisztencia végső távlatok nélkül él, nem látja önmegvalósításának igazi értelmét, és az örök élet reménye nélkül próbálkozik valamiféle rövid távú önmegvalósítással. Mivel az ilyen egzisztencia az árnyak birodalmát tekinti kizárólagos otthonának,[55] a Transzcendenciával ritkán, s legfeljebb közvetve (hiányát megélve) találkozik. A határhelyzetekben időnként talán benne is felsejlik a gondolat:[56] annak, hogy távlatok nélküli élete keserűséggel tölti el őt, s a haláltól azért fél, mert megsemmisülésnek tekinti, csak az lehet a végső lehetőségi feltétele, hogy az általa fel nem fedezett Transzcendencia örök boldogságra és életre hívja őt. Ám valahányszor ezt megsejti, már szabadon kilépett az éjszaka iránti szenvedély fogságából, és belépett a nappal törvényének világába.

A Transzcendenciát a plótinoszi Egy-hez hasonlító Jaspers szóhasználatában az „Egy keresése a sokaság bőségében" mint egzisztenciális vonatkozás azt jelenti, hogy a metafizikában az egzisztencia a politeizmus (a sokistenhit) és a monoteizmus (az egyistenhit) emberszabású istenképein felülemelkedve viszonyul az Egyhez, a Transzcendenciához, akit mindent átfogó vagy átölelő valóságnak tekint. Plótinosz (3. sz.) szerint a világ legfőbb lehetőségi feltétele (gör. *hüposztaszisz*) az Egynek vagy Jónak nevezett Isten. Az Egy minden gondolaton és létezőn túli, kimondhatatlan és felfoghatatlan valóság.[57] A lét, a lényeg, az élet stb. nem állítható róla, de nem azért, mert kevesebb, hanem mert több ezeknél. Ez az Egy azonos a platóni Széppel és Jóval. Transzcendenciája miatt pozitív módon nem tudjuk leírni: inkább azt tudjuk róla, hogy nem olyan, mint a világ létezői. Nincs benne osztottság, ezért gondolkodást vagy akarást sem tulajdoníthatunk neki: a gondolkodás és az akarás ugyanis osztottságot, a megismerő és a megismert, az akaró és az akart különbségét feltételezi. Jaspers Plótinoszhoz hasonlóan gondolkodik az Egyről, illetve a Transzcendenciáról. Ezért hangsúlyozza, hogy a Transzcendenciához való viszonyulásban felül kell emelkedni a sokistenhívők és az egyistenhívők antropomorf istenképein. Véleménye szerint az Istenre vonatkozó tudásunkat csak tudós tudatlanságnak, illetve nemtudásnak nevezhetjük.[58]

c) A rejtjelek olvasása

A rejtjel (ném. *Chiffre*) az az empirikus lét, amely jelenvalóvá teszi a Transzcendenciát anélkül, hogy a Transzcendencia empirikus tárgyi létté vagy egzisztenciává válna. A rejtjel reálszimbólum: nemcsak jelzi a titokzatos valóságot, hanem ez a titokzatos valóság megtapasztalhatóvá is válik általa (hasonlat: a csók és az ölelés nemcsak jelzi két ember egymás iránti szeretetét, hanem

megtapasztalhatóvá is teszi a szeretet titokzatos valóságát). A rejtjelben a szimbólum és az, amit szimbolizál, elválaszthatatlan egymástól. Jóllehet a rejtjel a Transzcendenciára utal, a Transzcendenciát mégsem teszi fogalmilag elérhetővé. A világ rejtjelei közvetítő funkciót gyakorolnak az ember és az Isten között.[59] Az egzisztenciát a Transzcendenciához való felemelkedésre hangolják.

A Nikolaus Cusanus című művében Jaspers olyan falról beszél, amely körülzárja a Transzcendencia területét. A formális transzcendálás beleütközik a falba, kudarcba fullad. A fal innenső oldalán az ész mégis talál valamit, ami az egzisztenciát arra készteti, hogy átlendüljön a fal túlsó oldalára. A fal előtt minden alkalmul szolgálhat az egzisztencia átlendüléséhez.[60] Minden rejtjellé válhat: minden ittlét, a természet, a történelem, a tudat, az ember, az ember és a természet egysége, az ember szabadsága stb. Minthogy azonban a rejtjel nem értelmezhető fogalmilag, a rejtjelek olvasása is kudarcban végződik.[61]

Jaspers szerint a különféle kinyilatkoztatások és a filozófiai istenérvek is a rejtjelek, illetve a rejtjelolvasás világába tartoznak. Nem adnak egyértelmű bizonyítékot Istenről.

> A filozófus úgy véli, nincs közvetlen és kizárólagos isteni kinyilatkoztatás, amely egyedekre vagy népcsoportokra korlátozódva szólna minden emberhez. Az indiai, a zsidó, a keresztény és az iszlám vallás beszél ugyan ilyesmiről, de ez az igényük, amelyet Jaspers az „igazság bitorlásának" (ném. *Usurpation der Wahrheit*)[62] nevez, nem fogadható el. A filozófus a katolikus vallást is a „bitorlók", a kizárólagosságot hirdető felekezetek közé sorolja. Nem gondol arra, hogy az egyház, miközben elfogadja, hogy Jézus a kinyilatkoztatás teljességét hozta, azt is elismeri, hogy e teljesség előkészítéseként Isten a kereszténységet megelőző népeknek is kinyilatkoztatta önmagát. Jaspers félreérti az „egyházon kívül nincs üdvösség" (lat. *extra ecclesiam nulla salus*) elvet is. Nem veszi észre, hogy amikor a katolikus egyház ezt hirdeti, az egyházon Krisztus titokzatos testét (vö. 1Kor 12) érti, s csak annyit akar mondani: függetlenül attól, hogy az ember milyen felekezet tagja, csak a Krisztushoz való tartozása alapján üdvözülhet. Jaspers nem tagadja, hogy a Transzcendencia az „igazságot bitorló" vallásokban is megnyilatkozott, de hangsúlyozza, hogy csak rejtjelek formájában. Ez azt jelenti, hogy a kizárólagosság igényétől megfosztott üzeneteik lényegi mondanivalója a tőlük különböző vallásokban is megtalálható. Ennek kimutatása a filozófia feladata. Jaspers szavai szerint „a filozófiának úgy kell megvédenie az embert a bitorlástól, hogy egyúttal elismeri a bitorlók állításaiban rejtjelezett igazságot."[63] Így például a Krisztus-mítosz filozófiai olvasatában a rejtjelezett üzenet ez: „minden emberi létnek önmagában megvan a lehetősége arra, hogy kapcsolatban legyen Istennel, közel legyen Istenhez, és hogy az Istenhez vivő út a világon és történelmileg megvalósult emberi létünk valóságán keresztül vezet, nem pedig a világ kikerülésével."[64]
>
> A filozófiai istenérvek nem bizonyítják Istent. „Mind a bizonyítékok, mind a cáfolatok azt mutatják, hogy egy bizonyított isten nem Isten, csak egyike a világ dolgainak."[65] Az olyan szillogizmusoknak, amelyekben egyik konkrét dolog létéből a másik konkrét dolog létére következtetünk, nincs helyük a Transzcendenciával kapcsolatban. E bizonyítékok inkább csak rejtjelek, amelyek tudatosítják bennünk, hogy „a világ nem érthető meg önmagából, és

szembeállítanak „a befejezetlenséggel, arra figyelmeztetve egyben, hogy ne elégedjünk meg a világgal mint földi életünk egyetlen értelmével."[66]

Jaspers filozófiájának legfontosabb mondanivalója az, hogy a metafizika mindhárom útja (a formális transzcendálás, a Transzcendenciához való viszonyulások szemügyre vétele és a rejtjelek olvasása) kudarcra van ítélve.

A kudarc (ném. *Scheitern*) azt jelenti, hogy bár egzisztenciámban megtapasztalhatom a Transzcendencia jelenvalóságát, az empirikus világhoz igazodó fogalmi gondolkodásom csődöt mond e jelenvalóság értelmezését illetően.[67] A kudarc arra figyelmeztet: a fogalmi gondolkodásnak, illetve a tudományos jellegű megértés igényének meg kell szűnnie, „meg kell halnia" ahhoz, hogy a Transzcendencia megnyilvánulhasson. Jaspers a kudarcok tapasztalataiból való okulást a meghalás tanulásának is nevezi. Ezért mondja: „filozofálni annyi, mint tanulni a halált".[68] Az egzisztencia akkor él helyesen, ha filozofál, azaz tanulja a halált: „Ha filozofálni annyi, mint elsajátítani a halált, akkor ez a halni tudás a helyes élet feltétele. Élni tanulni és halni tudni: egy és ugyanazon dolog."[69] A meghalás tanulása végső fokon annak belátását jelenti, hogy a Transzcendencia csak a totális enyészetben, az empirikus ember halálában nyilvánulhat meg az egzisztencia számára.[70]

Jaspers a filozófiai hit (ném. *philosophische Glaube*), illetve a vallási tapasztalat fontosságát hangsúlyozza.

A filozófiai hit különbözik a kinyilatkoztatásokon alapuló, vallási értelemben vett hitektől. Ez a hit személyes megbizonyosodás a Transzcendenciáról, ami nem kíván közvetítőt: „Ez a hit nincs minden ember számára érvényes hittételekbe foglalva, nincs semmiféle olyan történeti realitáshoz kötve, amely közvetít Isten és ember között, mely minden ember számára ugyanaz volna. Az ember saját történetiségében mindig közvetlenül, független viszonyban áll Istennel, és ez a viszony nem kíván közvetítőt."[71]

A filozófiai hit alapja a vallási tapasztalat. A határhelyzetekben minden egzisztencia megtapasztalja a Transzcendencia jelenvalóságát. Ezekben a helyzetekben a Transzcendencia úgy nyilatkozik meg, mint az empirikus lét sötét, fogalmilag beláthatatlan alapja. S ez a sötét létalap a helyzetektől függően félelmet (ném. *Grauen*) vagy racionálisan indokolhatatlan bizalmat (ném. *unbegründbares Vertrauen*) kelt az egzisztenciában.[72] A bizalmat az egzisztencia a Transzcendencia iránti szeretetként (ném. *Liebe*) éli meg. Erről a szeretetről írja Jaspers: „Az, hogy szeretek, olyan, mint egy ajándék, és mégis ez a természetem. Benne van az a bizonyosság, amelyet nem lehet becsapni…, olyan számomra, mint egy csoda, amelyet nem tulajdonítok magamnak."[73]

A filozófiai hit a Transzcendenciába, az empirikus létezők létalapjába, illetve a létalap ellentmondás-mentességébe vetett bizalom.[74] Ez a hit az egzisztencia aktusa, amelyben a Transzcendencia valósága valamiképpen tudatossá válik.[75]

A filozófiai hit elvei a következők: „van Isten; van feltétlen imperatívusz (= feltétlen parancs); az ember véges és tökéletlen; az ember életét vezetheti Isten; a világ állapota – Isten és az egzisztencia között – mulandó.”[76] Ez a hit nem közöl racionális ismereteket. Jaspers azonban ezt a hiányosságot nem tartja lényegesnek, hiszen szerinte elsősorban nem az Istenről való tudásunk a fontos, hanem az Istenhez való viszonyunk.[77]

Megjegyzendő, hogy Jaspers nem gondol azonban arra: ez a gyakorlatias alapelv érvényét veszíti akkor, ha az említett tudás éppen azt mutatja be, hogy miként viszonyuljunk Istenhez.

IV.3 MARTIN HEIDEGGER

1. Élete és művei

MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger a dél-németországi Messkirchben született 1889-ben. Apja bognármester, majd sekrestyés volt. Középiskolai tanulmányait Konstanzban és Freiburgban végezte. Középiskolái befejeztével a papi hivatás gondolata foglalkoztatta, néhány hetet jezsuita noviciátusban is töltött. 1909-től egyházmegyés szeminaristaként két évig filozófiát és teológiát hallgatott a Freiburgi Egyetemen, s elkezdte tanulmányozni Husserl bölcseletét. 1911-ben szakított a papi hivatás gondolatával. A negyedik szemeszter után egyre jobban a filozófia, a matematika és a természettudományok felé fordult érdeklődéssel. Életének ebben az időszakában elsősorban Schelling, Kierkegaard, Hegel filozófiája, valamint Fr. Hölderlin († 1843) német költő írásai voltak rá nagy hatással. 1916-ban filozófiából doktori fokozatot szerzett. 1917-ben feleségül vette Elfride Petrit, aki később két gyermekkel ajándékozta meg a filozófust.

Heidegger 1919-től Husserl asszisztense volt. Egyik levele tanúsítja, hogy ebben az időszakban a katolikus teológia egyre problematikusabbá és elfogadhatatlanabbá vált számára. A kereszténység és egy új értelemben vett metafizika mellett azonban kitartott. 1922-23-ban Marburgban rendkívüli előadásokat tartott egyetemi hallgatóknak. Itt szoros kapcsolatba és barátságba került Rudolf Bultmannal († 1976), az evangélikus teológussal és bibliakutatóval. 1927-ben jelent meg fő műve, a Lét és idő, amely a filozófust egy csapásra a fenomenológiai irányzat kiemelkedő egyéniségévé tette. 1928-ban meghívást kapott Freiburgba a visszavonuló Husserl megüresedett katedrájára.

Ezekben az években Heidegger gondolkodásmódja gyökeresen megváltozott. Eltávolodott a fenomenológiától, és Husserl is megszakította vele a kapcsolatot. 1933-ban a Freiburgi Egyetem rektoraként a nemzetiszocialista forradalom néhány eszméjét is magáévá tette. De már 1934-ben összeütközésbe került a

nácikkal, és lemondott hivataláról. Egyre jobban elszigetelődött. 1945-től a megszálló hatalmak megvonták tőle a tanítás jogát. A Levél a humanizmusról (1946) című írása azonban újra középpontba helyezte személyét. Publikációi jórészt a harmincas évek előadásaira támaszkodtak. Utolsó éveiben hol a freiburgi városi lakásában, hol a fekete-erdei falusi kunyhójában élt visszavonultan. 1976-ban halt meg. Végakaratának megfelelően unokaöccse, egy falusi plébános temette el őt.

Főbb művei: *Sein und Zeit* (Lét és idő); *Vom Wesen des Grundes* (Az alap lényege) = röv. WG; *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant és a metafizika problémája); *Was ist Metaphysik?* (Mi a metafizika?); *Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'* (Utószó a 'Mi a metafiziká?'-hoz); *Der Ursprung des Kunstwerkes* (A műalkotás eredete) = röv. Ursprung; *Platons Lehre von der Wahrheit* (Platón tanítása az igazságról); *Vom Wesen der Wahrheit* (Az igazság lényege) = röv. WW; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Magyarázatok Hölderlin költészetéhez) = röv. Erläuterungen; *Brief über den Humanismus* (Levél a humanizmusról) = röv. Humanismus; *Holzwege* (Rejtekutak); *Einführung in die Metaphysik* (Bevezetés a metafizikába) = röv. Einführung; *Der Feldweg*, 1953 (A földút); *Was heisst Denken?* (Mit jelent a gondolkodás?) = röv. WD; *Vorträge und Aufsätze* (Előadások és esszék); *Zur Seinsfrage* (A lét kérdéséről); *Der Satz vom Grund* (Az alap elve); *Identität und Differenz* (Azonosság és különbség); *Unterwegs zur Sprache* (Útban a nyelv felé); *Nietzsche I–II* (Nietzsche I–II); *Kants These über das Sein* (Kant tézise a létről); *Zur Sache des Denkens* (A gondolkodás kérdéséről); *Der Begriff der Zeit* (Az idő fogalma); *Denkerfahrungen* (Gondolkodási tapasztalatok); *Das Ding* (A dolog).

2. A lét megismerésének problémája

Heidegger szerint a filozófus a létezők alapjának, a létnek megismerésére törekszik. A létező (gör. *on*) és a létalap (gör. *logosz*) különbözőségét ontológiai vagy transzcendentális különbségnek nevezi. Ez a különbség nem olyan, mint két dolog közti különbség, mert a lét nem dolog, hanem a dolgok (a létezők) alapja, lehetőségi feltétele. Dologi különbség van például az ember szeme és agya között, amelyek felfogják a színeket. Ezzel szemben az érzékfeletti én, aki számára tudatossá válnak nemcsak a színek, de az ezeket felfogó szem és az agy is, transzcendentálisan különbözik mindattól, ami számára tudatossá válik.

A létező (lat. *ens;* ném. *Seiende*) az érzékelhető, az elképzelhető, a fogalmilag megragadható és kategorizálható valóság. A lét (lat. *esse;* ném. *Sein*) olyan titokzatos valóság, amely a létezőket a semmitől különbözővé teszi, áthatja és felülmúlja. A minden létezőt megalapozó létet Heidegger a lét (ném. *Sein*) kifejezéssel jelöli. A saját létük tudatával nem rendelkező létezőket az eszköz-, illetve a kéznéllevő-lét (ném. *Vorhandensein*) vagy kézhezálló-lét (ném. *Zuhan-*

densein) kifejezéssel illeti. Kéznéllevő-léte van a pusztán szemlélt eszköznek (például kalapácsnak), s kézhezálló-léttel rendelkezik a használt eszköz.[1] Az embert megalapozó, illetve az ember által megtapasztalt létet (azaz az embert mint létezőt) pedig Heidegger egzisztenciának, ekszisztenciának (ném. *Existenz* vagy *Eksistenz*), illetve jelenvalólétnek (ném. *Dasein*) nevezi. Az utóbbi megnevezés alkalmazásában eltér Jaspers szóhasználatától, aki nem az egzisztenciát, hanem az ember biológiai létét jelöli a puszta itt-lét vagy meglét értelmében vett *Dasein* kifejezéssel.

A lét nem érzékelhető, illetve fogalmilag nem megragadható valóság. Heidegger azonban úgy gondolja, hogy az ember szellemi tapasztalatában mégis tud (tudhat) erről a titokzatos létalapról. Ha nem is figyelünk mindig erre, de mindenkor tudunk a létről: tudunk arról, hogy a megismert létező több annál, mint amennyit érzékeltünk és megértettünk belőle.

A filozófus szerint korunk nihilizmusának, amely a lét és a cselekvés teljes értelmetlenségét hirdeti, az az oka, hogy a hagyományos metafizika már Platóntól kezdődően megfeledkezett az ontológiai különbségről, s létezőként (gör. *on*) kezelte a létet (gör. *einai*). A metafizika csak a dolgokat, a fogalmilag megragadható lényeget vizsgálta, csak azt kutatta, ami van, de nem azt, hogy mit jelent a „van". Ez a szemlélet létfeledéshez (ném. *Seinsvergessenheit*) vezetett. A metafizika a teológiát is ontoteológiává, azaz olyan istentanná változtatta, amely Istent valamiféle gigantikus létezőnek, és nem a létezők létalapjának tekintette. Heidegger úgy véli, újra fel kell vetni a létezők alapjára, azaz a lét értelmére vonatkozó kérdést.

A Bevezetés a metafizikába című művében így ír erről: „Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi? Ez a kérdés. Feltehetően nem tetszés szerinti kérdés… Sokan egyáltalán nem ütköznek bele ebbe a kérdésbe, ha tudniillik azt kell értenünk ezen, hogy nem elégséges a kérdőmondatot mint kimondottat hallani és olvasni, hanem: a kérdést kell kérdezni, a kérdést magát kell felállítani, feltenni, a kérdezés állapotába kell belekényszerülni. – És mégis! Mindenkit megérint egyszer, talán többször is a kérdés rejtett ereje, anélkül, hogy igazán tudatosulna, mi megy végbe benne. Például a mélységes elkeseredés pillanataiban, amikor súlya vész a dolgoknak, és elhomályosulnak a jelentések. Talán csak egyszer kondul meg a kérdés, tompán, mint egyszeri harangütés, belecsendül a létezésbe, hogy aztán lassanként újból elnémuljon. Jelen van e kérdés a szív kitörő örömében, mikor átszellemülten ragyognak a dolgok, mintha először vennének körül, úgyhogy könnyebbnek tűnik azt gondolni, hogy nincsenek, mint megérteni, hogy vannak, és úgy vannak, ahogy vannak. Ez a kérdés lepi meg az embert az unalomban, mikor egyaránt távol vagyunk a kétségbeeséstől és az örömtől, amikor azonban a létezők konok mindennapiságából oly sivárság árad, hogy azzal sem törődünk már, hogy egyáltalán van-e létező, vagy nincs, amiben azonban rendkívül különös formában ugyan, de újra csak az a kérdés csendül meg: »Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?« … Legmesszebbre terjed ki a kérdés. Nem áll meg semmilyen létezőnél. A kérdés felölel minden létezőt, és ez nemcsak azt jelenti, hogy a jelenleg előfordulókat a legtágabb értelemben, hanem a valaha is volt és eljövendő létező-

> ket… Az ilyen legátfogóbb kérdés azután a legmélyebb is: »Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?« Miért? Ez azt jelenti, hogy: mi az alap? Milyen alapból ered a létező? Milyen alaphoz tér meg a létező? Nem ezzel vagy azzal a kérdéssel fordulunk a létezőhöz, nem azzal, hogy éppen itt és most micsoda az, hogy milyen minőségű és mivel változtatható meg, mire használható és így tovább. A kérdezés alapot keres a létezőnek, amennyiben létező. Az alapot keresni azt jelenti: a mélyére hatolni."[2]

A filozófus hangoztatja, hogy a lét megközelítésében és leírásában el kell hagyni az elképzelésen alapuló megjelenítő gondolkodást (ném. *vorstellende Denken*), és rá kell térni a lényegi gondolkodásra (ném. *wesentliche Denken*).

Az elképzelésen alapuló megjelenítő gondolkodás a lét megnyilvánulásaira (a létezőkre) irányul, s a létezőket a kinézet (ném. *Aussehen*), a miség, az idea felől közelíti meg: ez a gondolkodás az idea igája alá kerül.

Ezzel szemben a lényegi gondolkodás szabadabb, mint a megjelenítő gondolkodás, mert „a létet lenni hagyja".[3] A „létező létét lenni hagyni" (ném. *Seinlassen das Seiende*) kifejezésen Heidegger nem azt érti, hogy közömbösek vagyunk a létezővel szemben, hanem azt, hogy nem csak szűk látókörű (szaktudományos, felhasználhatósági, esztétikai stb.) szempontok alapján tekintünk rá, hanem engedjük, hogy a maga teljes gazdagságában mutatkozzék. A létet lenni hagyni annyi, mint belátni: minden létező mérhetetlenül több annál, mint amennyit érzékelünk és megértünk belőle. Minden létező kimeríthetetlenül gazdag, mert a végtelen létben gyökerezik. – A lényegi gondolkodás nem fogalmi megragadás, hanem csöndes beilleszkedés a létbe, áhítat (ném. *Andacht*), köszönet (ném. *Dank*), emlékezés (ném. *Andenken*) és rágondolás.[4] Hálásan a létre gondolni nem más, mint köszönetet mondani azért, amik vagyunk.[5] A lét láthatatlan, mindent átható titokzatos jelenlét, amely nem zárható semmiféle fogalomba. Rágondolni annyi, mint hálásan emlékezni arra, hogy egzisztenciánk benne gyökerezik, hogy kegyelméből vagyunk.

A létezők titokzatos létalapját Heidegger az emberi létből kiindulva és az emberi léten keresztül akarja megközelíteni. Munkahipotézise szerint az emberben jelen van a tudatát megvilágító titokzatos létalap; ezért az emberi lét jellemzőinek feltárása (a lét „lehallgatása") segítséget nyújthat a valamennyi létező titokzatos alapjának, a létnek (ném. *Sein*) leírásához is.

3. A jelenvalólét és jellemzői: az egzisztenciálék

Az emberi lét, az ember mint létező: jelenvalólét vagy itt-lét (ném. *Dasein*). Heidegger ezzel a különös kifejezéssel arra utal, hogy az emberben „itt" van, jelen van a lét.[6] Ez azt is jelenti, hogy az ember valamilyen módon „megérti a létet": a tudatát megvilágító lét ugyanis lehetővé teszi, hogy éntudatában megtapasztalhassa saját létét, átélhesse azt, hogy énje nem tárgyi módon jelen van önmaga számára. Emellett a lét jelenléte az emberben azt is eredményezi, hogy

a megvilágított emberi létező éntudatának fényével meg tudja világítani a tőle különböző nem tudatos létezőket is.

> „A jelenvalólét olyan létező, amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között… A jelenvalólét… létszerkezetéhez hozzátartozik…, hogy létében létviszonya van e léthez. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenvalólét valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát létében. E létezőt az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. A létmegértés a jelenvalólét egyik létmeghatározottsága."[7] S minthogy ez a létmegértés túllépi a jelenvalólétet, ezért „eredendően hozzátartozik az összes nem-jelenvalólétszerű létező létének megértése is".[8]

A filozófus a jelenvalólétet egzisztenciaként azonosítja: „a jelenvalólét 'lényege' egzisztenciájában rejlik".[9] Az egzisztencia (ekszisztencia) szó azonban nála nem azonos jelentésű a skolasztikusok által használt *existentia* kifejezéssel, amely minden létezőre érvényesen a létező létét, illetve tényszerű meglétét jelölte. Heidegger más értelemben beszél az egzisztenciáról.[10] A kifejezést a latin *exsisto* (előáll, kilép, előjő stb.) igéből eredezteti, és azt hangsúlyozza: ezzel a szóval csak a biológiai létén túllépő, a tudat nélküli létezők sötétségéből a lét fényébe emelkedő és a saját létlehetőségeit szabadon megvalósító embert jelölhetjük.[11]

A Fekete-erdő varázslatos világából vett kép alapján Heidegger a létet a lombokon átszüremkedő napfényhez hasonlítja, a fény által megvilágított területet, az egzisztenciát pedig erdei nyiladékhoz vagy tisztáshoz (ném. *Lichtung*). A lombokon átszüremkedő napfény megvilágította tisztás, vagyis az egzisztencia számára megvilágítottságának köszönhetően nemcsak önnön léte válik feltárulttá, azaz önmaga számára jelenvalóvá, hanem láthatóvá válik a környezete homályában lévő létezők világa is.

> Az egzisztencia „meg van világítva…, nem egy másik létező által, hanem úgy, hogy ő maga a megvilágított tisztás. Csak az egzisztenciálisan így megvilágított létező számára válik a fényben hozzáférhetővé a kéznéllevő, ami a sötétben rejtve van."[12] Az egzisztencia tisztását a lét világítja meg. Ezért mondja a filozófus: „maga a fénylés a lét".[13] Az egzisztencia a lét fényébe és fényében való állás: „A lét tisztásán állást nevezem én az ember ekszisztenciájának."[14] Ez a fénybe és fényben állás az öntudatnak és a tárgytudatnak a lehetőségi feltétele: „A létező csak akkor lehet létezőként, ha e fénylő tisztás fényességébe beleáll… Csak ez a fénylés ajándékoz meg bennünket továbbjutással ahhoz a létezőhöz, amely nem mi vagyunk, és bejárattal ahhoz, amely mi magunk vagyunk."[15]

A jelenvalólét vagy egzisztencia jellemzőit Heidegger az egzisztenciálék (ném. *Existenzialien*) kifejezéssel illeti. Azt mondja: „a jelenvalólét létjellemzőit egzisztenciáléknak nevezzük. Ezeket élesen meg kell különböztetni a nemjelenvalólét módján létezőnek létmeghatározásaitól, amelyeket kategóriáknak nevezünk."[16] A filozófus a minden létezőre érvényes arisztotelészi kategóriákra gondol, és ezektől akarja elhatárolni az egzisztenciálékat, amelyek csak a jelenvalólét jellemzői.

Az egzisztenciálék a következők: a világban-benne-lét, a feltárultság (a diszpozíció, a megértés, a beszéd), a gond, a halálhoz viszonyulás, a bűnösség és az időbeliség.

a) A világban-benne-lét (ném. *in-der-Welt-sein*)

A jelenvalólét eleve és mindig világban-benne-lét. A jelenvalólét azonban nem úgy van a világban, mint a víz a pohárban vagy a ruha a szekrényben. A világban-benne-lét inkább azt jelenti, mint bennszülöttnek lenni, otthonosnak lenni, lakozni a világban és bizalmas ismeretségben lenni a feltárulkozó valósággal. Mivel a feltárult világ a jelenvalólétnek köszönheti feltárultságát, ontológiailag a világ nem annak a létezőnek a létmeghatározása (létjellemzője), amely lényege szerint nem jelenvalólét, hanem magának a jelenvalólétnek egy jellemzője.[17] „A világ nem a pusztán meglevő számos vagy számtalan, ismert vagy ismeretlen dolgok puszta együttese… A világ világlik (ném. *die Welt weltet*), és létezőbb, mint az, ami megragadható és felfogható, melyben otthon hisszük magunkat. A világ nem tárgy, amely előttünk áll, és amelyre ráirányul figyelmünk. A világ az örökkön nem tárgyi, amelynek mindaddig részei vagyunk, amíg a születés és halál, áldás és átok pályái a létbe vonva megtartanak minket. Ahol történelmünk lényegi döntései születnek, melyeket magunkra vállalunk és feladunk, félreismerünk és újbóli kérdés tárgyává tesszük – nos, ott világlik a világ.”[18] Az ember beleszövődik a világba, és a világ az emberbe.

A világban-benne-lét a gondoskodás (ném. *Besorgen*) létmódját ölti, valahányszor nem jelenvalólétre irányul, s a gondozás (ném. *Fürsorge*) létmódját, ha az, amire irányul, maga is jelenvalólét. A gondoskodás különféle módjai: előállítani valamit, elintézni valamit, felhasználni valamit, felderíteni valamit, engedni veszendőbe menni valamit stb. Ezzel szemben például „az egymásért-, egymás-ellen-, egymás-nélkül-lét, az egymás-mellett-elmenés, az egymással-semmit-sem-kezdés a gondozás lehetséges módjai”.[19]

Az egzisztenciális világban nem a fizikai tér-idő viszonyok a mérvadóak, mert itt a közelségről és a távolságról a körültekintő gondozás dönt. „A járás során az utcát minden lépéssel megérintjük, és látszólag ez a legközelebbi és legreálisabb az egyáltalában kéznéllevők között… És mégis távolabb van, mint az az ismerős, akit az utcán menve húsz lépésnyi távolságra megpillantunk.”[20]

Az egzisztenciális világ mindig együtt-lét (ném. *Mit-sein*) másokkal. „Az együttlét egzisztenciálisan akkor is meghatározza a jelenvalólétet, ha egy másik ténylegesen nincs jelen… A jelenvalólét egyedülléte is együtt-lét a világban. A másik csak együtt-létben és egy együtt-lét számára hiányozhat.”[21] – A világban-benne-lét és az együtt-lét kezdetleges és minden emberben benne rejlő alanya az ’akárki’, az általános ember (ném. *das Man*), aki még nem kezdte meg egzisztenciális önmegvalósítását, és személytelen valóságként mások uralma alatt áll.[22]

b) A feltárultság (ném. *Erschlossenheit*)

A jelenvalólét feltárult lét: önmaga számára jelen van, és megvilágítja a tőle különböző létezőket – ő maga a „világlás”.[23] A feltárultság azt jelenti, hogy a jelenvalólét igazság és nem-igazság egyszerre.

Az igazság a lét elrejtetlensége, feltárultsága. Heidegger felfogásában az igazság (gör. *alétheia*) a feledésből (gör. *léthé*), a rejtőzködésből való kilépés, azaz a létező létének elrejtetlensége, a létező létének a megnyilvánulása.[24] Ez a megismerő részéről azt feltételezi, hogy szabadon marad a nyitott térben megnyilvánuló számára. Ezért mondja Heidegger: „az igazság lényege a szabadság”.[25] S ennek a szabadságnak a lényege a „létező lenni-hagyása”.[26]

A létnek a rejtőzködésből való kilépését jól szemlélteti a műalkotás:

„Íme, Van Gogh festménye: egy pár otromba parasztcipő… Mi is az, ami itt – van? A vászon? Az ecsetvonások? A színfoltok?”[27] A parasztcipő, a vászon, az ecsetvonások és a színfoltok az érzékelhető és fogalmilag megragadható szférába, azaz a létező szférájába tartoznak. A szóban forgó műalkotás léte azonban több, mint amennyi létezőként megnyilvánul belőle. Erről a fogalmilag megragadhatatlan „többről” legfeljebb a költészet nyelvén lehet beszélni: „E pár parasztcipő körül semmi sincs, amihez és ahová tartoznának, csupán egy meghatározatlan tér… Egy pár parasztlábbeli, és semmi más. És mégis. A lábbeli kitaposott belsejének sötét nyílásából a munkásléptek fáradtsága mered elénk. Az otromba lábbeli megbízható súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántóföld messze nyúló, örök egyforma barázdái között, amelyek fölött a zord szél süvít. Bőrébe beivódott a föld zsíros nyirka. Talpai alatt ott lapul a föld néma biztatása, gabonaajándékának csendes érlelődése és érthetetlen maga-feladása a téli ugar puszta kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan szorongás a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szótlan öröme, a szülés érkeztén érzett remegés és a halál fenyegetésétől kelt reszketés. A földhöz tartozik ez az eszköz, és a parasztasszony világa őrzi meg.”[28] Van Gogh festménye által a létező léte megvilágosodott, a lét kilépett rejtettségéből.

A létező vagy a lét elrejtetlenségének jelenségét azonban csak a jelenvalólét feltáró (felfedő) és feltárult léte eredményezheti. Ezért elsődleges értelemben a jelenvalólét igaz lét vagy igazság: „Elsődlegesen ’igaz’, vagyis feltáró a jelenvalólét.”[29] „Amennyiben a jelenvalólét lényegszerűen nem más, mint a maga feltárultsága, amennyiben feltárultként felfed, annyiban lényegszerűen ’igaz’. A jelenvalólét az igazságban van.”[30]

Ugyanakkor „a jelenvalólét egyformán eredendően van az igazságban és a nem-igazságban”.[31] A felfedéssel (ném. *Entbergung*) ugyanis együtt jár az elfedés (ném. *Verbergung*) is. A jelenvalólét nem teljesen feltárt lét, és a létező egészét sem tudja teljességgel feltárni. Ezért mondja Heidegger, hogy „titok (ném. *Geheimnis*) hatja át az ember jelenvalólétét”, és ez a titok „a lét (s nem csak a létező) igazságának még meg nem tapasztalt tartományára” utal.[32]

A feltárultsághoz mint alapvető egzisztenciáléhoz három további jellemző tartozik: a diszpozíció, a megértés és a beszéd.

α) A diszpozíció (ném. *Befindlichkeit*)

„Amit ontológiailag diszpozíciónak nevezünk, az ontikusan a legismertebb és legmindennaposabb: a hangulat, a hangolt-lét."[33] Az ontikusan szó ebben az esetben ezt jelenti: empirikusan. A diszpozíció nem pusztán pszichikai állapot, hanem alapvető létmód: az öröm, a bánat, a szomorúság stb. maga a létünk. „A hangulat nyilvánvalóvá teszi, 'hogy valaki hogy érzi magát, és mit várhat'. A hangolt-lét, azáltal, hogy megmutatja, 'hogyan érezzük magunkat', a létet 'jelenvalóságába juttatja'. Ugyanakkor az egzisztenciális analitika számára lehetővé teszi a lét lehallgatását."[34] Az, hogy a hangulatok változhatnak, elromolhatnak, csak azt jelenti, hogy a jelenvalólét eleve hangolt. „A jelenvaló léte a lehangoltságban teherként nyilatkozik meg. Hogy miért, azt nem tudjuk. És a jelenvalólét semmi ilyesmit nem tudhat, mert a megismerés feltáruláslehetőségei sokkal korlátozottabbak, mint a hangulatok eredendő feltárulásai, melyekben a jelenvalólét létével mint jelenvalósággal szembesül."[35] Az ember megtapasztalja az önmagának való kiszolgáltatottság kellemetlenségét, anélkül, hogy tudná, honnan jön, és hová tart. „A jelenvalólétnek ezt a honnan-jában és hová-jában elleplezett, de önmagában annál leplezetlenebbül feltárult létjellemzőjét… nevezzük e létező saját jelenvalóságába való belevetettségnek… A belevetettség (ném. *Geworfenheit*) kifejezés a kiszolgáltatottság tényszerűségére utal."[36]

Az alapdiszpozíció Heidegger szerint a szorongás (ném. *Angst*), amelyben az ember magával a semmivel kerül szembe: „A szorongás, így szoktuk mondani, kellemetlen érzést kelt. Mit jelent ez? Nem tudjuk megmondani, mitől van valakinek kellemetlen érzése… Minden tárgy és mi magunk is közömbösségbe süllyedünk. De nem a puszta eltűnés értelmében. A dolgok eltávolodásukkal mint olyannal felénk fordulnak. A létezők összességének ez az eltávolodása, amely a szorongásban megnyilvánul, aggaszt bennünket. Nem marad támaszunk. A létező kezünk közül való kisiklásakor csak ez a 'nem' marad meg. Ez lesz úrrá rajtunk. A szorongás a semmit nyilatkoztatja ki. Szorongásban lebegünk. Világosabban: a szorongás lebegtet bennünket, mert a létezők összességét engedi kezünkből kisiklani. Ez az oka, hogy mi magunk – létező emberek – együtt siklunk a létezőkkel… Ennek a lebegésnek a megrázkódtatásában, amelyben nincs mire támaszkodnunk, csak a puszta jelenvalólét marad meg. A szorongás elnémít bennünket. Mivel a létezők összessége siklik el, és ezzel éppen a semmit tolja előtérbe, színe előtt elhallgat a 'van' kimondása."[37]

β) A megértés (ném. *Verstehen*)

Ez a kifejezés ebben az összefüggésben annyit jelent, mint 'bánni tudni valamivel', 'képesnek lenni valamire', 'megbirkózni tudni valamivel'. A megértés a létlehetőségek megértése abban az értelemben, mint amilyen értelemben például a kisgyerek mondja, 'értem', miután elmagyaráztunk neki valamilyen megoldandó feladatot. A megértés a lehetőségeket feltáró „lenni-tudás".[38] A jelenvalólét állandóan megértésben van, azaz létlehetőségeit figyelembe véve tudja, hányadán áll önmagával és a világgal. Ez a tudás vagy megértés nem lélektani befelé tekintés vagy elméleti vizsgálódás eredménye, hanem maga a jelenvalólét: a jelenvalólét „lényegileg megértés".[39] A megértés azért hatol a lehetőségekbe, mert „azzal az egzisztenciális struktúrával rendelkezik, amelyet kivetülésnek nevezünk".[40] A kivetülés (ném. *Entwurf*) vagy felvázolás az önmagunk alakítására vonatkozó konkrét tervet megelőző tudás a létlehetőségeinkről: „a kivetülés nem egy kigondolt tervhez való viszonyulás"; a megértés „a lehetőségeket nem ragadja meg tematikusan".[41] A jelenvalólét a kivetülésben a maga lehetőségeiként van, és ezek az előzetesen tudott lehetőségek alkotják a konkrét tervek és

önmegvalósítások játékterét. A kivetülés által a jelenvalólét már az, ami csak lesz vagy nem lesz (azaz az előrevetülésben megértett lehetőségek az egzisztenciához tartoznak), s ezért mondhatja: „válj azzá, ami vagy!”[42]

Az előzetes megértés minden értelmezés (ném. *Auslegung*) alapja. Ha valamit fogalmilag, tematikusan akarunk megérteni (azaz valamit értelmezni akarunk), ez már mindig föltételezi, hogy előtte nem tematikusan megragadtuk a dolgot. „Az értelmezés sohasem valami előreadottnak az előfeltevés nélküli megragadása.”[43] Az értelmező magától értetődő, nem vitatott előzetes véleménye „minden értelmezési kísérletben szükségszerűen benne rejlik olyanként, mint amit az értelmezéssel tulajdonképpen már ’tételeztek’, azaz ami az előzetesben, az előretekintésben és az előrenyúlásban előre adva van”.[44] A jelenvalólétnek „ontológiai körstruktúrája van”.[45] Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az előzetes megértés és az értelmezés körstruktúrát alkot. Kérdezni is csak úgy tudok, hogy ha azt, amire rákérdezek, már valamiképpen felfogtam; egyébként a kérdés egyáltalán nem volna lehetséges. Érvényes ez a filozófia alapkérdésére is. A lét értelme csak azért válhat problémává, mert nem tematikus ismeretben tudunk a létről. Ebben a körstruktúrában nem szabad körkörös érvelést látnunk, amelynek értelmében előfeltételeznénk azt, amit meg kell alapozni.[46] Heidegger szerint a döntő nem az, hogy kilépjünk a körből (ami nem is lehetséges), hanem hogy megfelelően lépjünk bele. A megfelelő belépés nem azt jelenti, hogy az értelmezést valamiféle előzetes elképzeléshez igazítjuk, hanem azt, hogy az értelmező belátja: „első, állandó és végső feladata, ne engedje, hogy mindenkori előzetese, előretekintése és előrenyúlása ötletek és populáris fogalmak révén adódjék, hanem úgy biztosítsa a tudományos témát, hogy ezeket magukból a dolgokból bontsa ki”.[47]

γ) A beszéd (ném. *Rede;* gör. *logosz*)

„Az ember beszélő létezőként mutatkozik meg. Ez nem azt jelenti, hogy lehetősége van a hangnyelvi közlésre, hanem hogy ez a létező a világ és a jelenvalólét felfedésének módján van.”[48] A beszéd különbözik a nyelvtől (ném. *Sprache*), mert „a kimondott beszéd a nyelv”.[49] A nyelv mintegy kéznéllevőként létezik, és szétzúzható kézhezálló szódolgokká. A beszéd ezzel szemben a „jelenvalólét feltárultságának egzisztenciális szerkezete”.[50] Mivel nem a kimondott hangok és szavak alkotják a beszéd lényegét, a hallgatás is lehet beszéd, s adott esetben többet mond az ékes szavaknál. A beszédben az ember kimondja, kifejezi magát: a beszédben az ember feltárult (hangolt és megértett) világban való léte „szóhoz jut”.[51] „Az önmagát kimondó beszéd: közlés. Ennek léttendenciája arra irányul, hogy az odahallgatót a feltárult lét részesévé tegye azáltal, hogy kapcsolatba hozza azzal, amiről szó van.”[52] A beszéd föltételezi a hallást és meghallgatást. „A hallás lényeges a beszélés számára. S ahogy a hangnyelvi megformálás a beszéden alapul, úgy alapul az akusztikus felfogás a halláson. A valamit meghallás a jelenvalólétnek mint együtt-létnek az egzisztenciális nyitott-léte mások felé.”[53]

A beszéd és a nyelv alapvetően logosz (= létet feltáró szó), amint ezt már a görögök is állították. A görög *logosz* kifejezés alapjául szolgáló *legein* ige eredeti jelentése Heidegger szerint: olvasni, megolvasni, összehozni, összegyűjteni. Így a logosz „az állandó összegyűjtés, a létezőnek, vagyis a létnek az önmagában álló összegyűjtöttsége”.[54] A logoszban az ember elsősorban összegyűjtött önmagát (azaz saját jelenvalólétét) és a létezők összegyűjtöttségét (vagyis létét) mondja ki. A logosz azonos a phüszisszel vagy a léttel. Heidegger szerint ezt eredetileg Hérakleitosz (Kr. e. 6-5. sz.) is tudta. De ez a tudás szinte azonnal feledésbe

merült: „a nyugati gondolkodás kezdetén egyszer felvillant a nyelv lényege a lét fényében. Egyszer, amikor Hérakleitosz a logoszt mint alapszót gondolta el, hogy e szóba belegondolja a létező létét. De a villám rögtön kialudt. Senki nem fogta fel sugarát és annak közelségét, amit megvilágított."[55] A logosz kifejezést a logika (a ráció) területére és a létező jelölésére korlátozták; ezért a nyugati metafizika beszéde létet feledő logosszá vált.

A létet nem a metafizikusok nyelve, hanem inkább a költői mondás, a költészet (s így a művészet) őrizte meg. „A költői mondás beszéd a létező el-nem-rejtettségéről."[56] A költői megnevezés „létéhez mérten és a létből nevezi meg a létezőt". Az ilyen nyelv „teszi nyílttá a létezőt mint létezőt".[57] A létet feltáró művészet pedig költészet: „Minden művészet – amely megtörténni engedi, hogy a létező igazsága mint olyan eljöjjön – a lényegét tekintve költészet."[58]

A feltárult lét hanyatlásának vagy átlagos mindennapiságának jele a fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség. – A fecsegés (ném. *Gerede*) „a világban-benne-létet nem nyitva tartja egy tagolt megértésben, hanem inkább elzárja, és a világon-belüli létezőt elfedi".[59] A fecsegésben nem a beszéd tárgyának elmélyült elsajátítása és közlése a lényeges, hanem a beszéd ismétlése és szétáradása. A fecsegés „a beszéd… alapjaihoz való visszacsatolásának elmulasztása folytán elfed".[60] – A kíváncsiság (ném. *Neugier*) az a látás, amelyet csak a felszín érdekel, amelyet nem jellemez a körültekintés, és amelyet az új iránti mohóság vezérel. „A két mozzanat, amely a kíváncsiság számára lényeges, nevezetesen a nem-időzés a gondoskodás tárgyát alkotó környező-világban, továbbá az új lehetőségekben való szétszóródás megalapozza e jelenség harmadik lényegi jellemvonását, amelyet mi seholsem-tartózkodásnak nevezünk. A kíváncsiság mindenütt van és sehol sincs."[61] – A kétértelműség (ném. *Zweideutigkeit*) a feltárt dolgok és emberek felszínes, többféle módon értelmezhető és értelmezett megjelenési módja. „Ha a mindennapi egymással-létben olyasmi kerül utunkba, ami mindenkinek megközelíthető és amiről bárki bármit mondhat, akkor hamarosan eldönthetetlenné válik, mi tárul fel az igazi megértésben, és mi nem."[62] A kétértelműségben „a másik mindenekelőtt úgy van 'jelen', ahogy hallottunk róla, ahogy beszélnek és tudnak róla."[63]

A fecsegésben, a kíváncsiságban és a kétértelműségben lepleződik le a mindennapiság létének az az alapmódja, amelyet Heidegger hanyatlásnak (ném. *das Verfallen*) nevez. Ez a bukás vagy hanyatlás nem valamiféle negatív értékelés, hanem azt jelenti, hogy a jelenvalólét a gondoskodás tárgyává tett létre hagyatkozik. A jelenvalólét állandóan kísértést érez a hanyatlásra, mert „az az állítólagosság, amely szerint az 'akárki' teljes és igazi 'életet' folytat, a jelenvalólétben megnyugvást eredményez, amelynek számára minden 'a legnagyobb rendben' van".[64] Ugyanakkor a hanyatló világban-benne-lét elidegenítő is. „Az 'akárkiben' és a gondoskodás tárgyává tett világban való feloldódás feltárja, hogy a jelenvalólét menekül az önmaga mint tulajdonképpeni-önmaga-lenni-tudás elől."[65]

c) A gond (ném. *Sorge*)

Az egzisztenciális értelemben vett gond abból a feszültségből adódik, hogy a jelenvalólét egyrészt önmagát-előző-lét, másrészt „a világon belül utunkba kerülő létezőhöz kötött, hanyatló lét".[66] A feszültséget az az alapvető diszpozíció tárja föl, amelyet Heidegger szorongásnak (ném. *Angst*) nevez.

A szorongás, mint a jelenvalólét egyik kitüntetett feltárultsága, különbözik a félelemtől. A félelem mitől-je mindig egy világon-belüli (elképzelt vagy valós) létező. Ezzel szemben a szorongás mitől-je nem világon-belüli létező, és teljességgel meghatározhatatlan. A szorongás

mitől-jét az jellemzi, hogy a fenyegető sehol sincs, mégis jelen van, éspedig oly közel, hogy elakasztja lélegzetünket.

A szorongás egyrészt ráébreszti a jelenvalólétet arra, hogy meg kell valósítania önmagát. Ebből a szempontból a jelenvalólét önmagát-előző-lét: „Létében a jelenvalólét már mindenkor önmaga egyik lehetőségével vetette magát egybe. Így már eleve túl van önmagán. A jelenvalólét önmagát-előző-lét.”[67] Tudatában van azonban annak is, hogy csak elszigeteltségének magányában választhatja és valósíthatja önmagát. – Másrészt a szorongás feltárja az ember világba vetettségét, kiszolgáltatottságát. A szorongás mitől-je nem világon-belüli létező (azaz mint létező: semmi). Heidegger szerint ez azt jelenti, hogy a jelentéktelenné és jelentésnélkülivé váló világ szorongat. Az ember a szorongásban hátborzongató idegenséget érez: „A szorongásban elsüllyed a… kézhezálló, általában a világon-belüli létező. A ’világ’ már semmit sem tud nyújtani, s ugyanígy a mások együttes jelenvalóléte sem. A szorongás megfosztja a jelenvalólétet attól a lehetőségtől, hogy… önmagát a ’világból’ és a közfelfogásból értse meg.”[68]

A jelenvalólét gond jellege, vagyis az a tény, hogy az egzisztenciának a világ létezőihez kötve, de e létezőktől nem támogatva kell megvalósítania önmagát, az otthontalanság (ném. *Un-zuhause*) létmódját eredményezi. Heidegger szerint az alapdiszpozíció nem a világban levő otthonosság és a gondoskodás világának biztonságérzete, hanem az otthontalanság, a szorongás és a hátborzongató idegenség. A szorongó hátborzongató idegenséget érez, mert tudja, hogy a világ létezőitől nem kaphat segítséget. „A mindennapi otthonosság összeomlik. A jelenvalólét elszigetelődött, de mint világban-benne-lét. A világban-benne-lét az otthontalanság egzisztenciális ’moduszába’ lép.”[69]

d) A halálhoz viszonyuló lét (ném. *Sein zum Tode*)

A jelenvalólét halálhoz viszonyuló lét. A kéznéllevőség ontológiája szerint a halál a jelenvalólét véget-ért-léte abban az értelemben, hogy a szubsztanciális én megszűnik. Az egzisztenciális ontológiában „a halállal elgondolt bevégződés nem a jelenvalólét véget-ért-létét jelenti, hanem e létező véghez-viszonyulólétét. A halál a létnek egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van. Mihelyt az ember a világra jön, már elég öreg ahhoz, hogy meghaljon.”[70] A halál minden pillanatban lehetséges: egy folyvást küszöbönálló létlehetőség az egzisztencia számára. Ez a létlehetőség nem úgy áll küszöbön, mint a zivatar érkezése vagy a ház átépítése, hanem állandóan jelen van az egzisztenciában, jóllehet a hanyatló jelenvalólét a halál hátborzongató idegensége elől többnyire a világhoz menekül, azaz elfedi saját halálhoz viszonyuló létét. A halál az ember legsajátabb létképessége, mert ezt a lehetőséget a jelenvalólétnek mindenkor magára kell vennie, és ebben a lehetőségben a legszorosabb értelemben a jelenvalólét létéről van szó: „Senki sem képes magára venni a másik meghalását.”[71] A halál mint lehetőség vonatkozásnélküli, mert a világ-

hoz fűző valamennyi kapcsolatot megszünteti, és a jelenvalólétet visszaveti elszigetelt önmagára: a jelenvalólét mint halálhoz viszonyuló lét „a többi jelenvalóléthez fűződő valamennyi vonatkozástól eloldódik”.[72] A halál mint az egzisztencia lehetősége meghaladhatatlan, mert végső lehetőség: a halálhoz viszonyuló lét „megérteti a jelenvalóléttel, hogy önmaga feladása áll küszöbön számára, mint az egzisztencia legvégső lehetősége”.[73] A halálhoz viszonyuló lét a jelenvalólétnek tényszerű bekövetkezését illetően meghatározatlan, de bizonyos halálához való viszonya.

Minthogy a jelenvalólét többnyire a hanyatlás moduszában él, a halál lehetőségéhez nem megfelelő módon viszonyul. Trivializálja például azáltal, hogy csupán a jövőben bekövetkező eseménynek tekinti. Az ’akárki’ a haldoklóval azt akarja elhitetni, hogy meg fog menekülni a haláltól. Megpróbálja elfedni azt, hogy a halál minden pillanatban lehetséges. – A halálhoz megfelelően viszonyuló lét nem menekül és nem tér ki legsajátabb létlehetősége elől, hanem inkább elviseli azt. A halálnak mint legvégső egzisztenciális lehetőségnek ezt a vállalását és elviselését Heidegger a „halálhoz való előrefutás” (ném. *Vorlaufen*) kifejezéssel jelöli. Ez az előrefutás fölszabadítja a jelenvalólétet arra, hogy önmaga lehessen.[74] Az előrefutás segít mások létlehetőségeinek megértésében. Egyúttal leleplezi a jelenvalólét számára az ’akárki’ önmagába való beleveszettségét, s azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy az ’akárki’ illúzióitól eloldott „halálhoz viszonyuló szabadságban”[75] önmaga lehessen.

e) A bűnös-lét (ném. *Schuldigsein*)

A jelenvalólét bűnös-lét.[76] Bűnös-léten Heidegger nem valamiféle tényleges vétkezés vagy történelmileg elkövetett bűn következményét érti, hanem a jelenvalólét lényegi hiányosságát, semmisségét. „A bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűnössé válás csak az eredendő bűnös-lét alapján válik lehetségessé.”[77] A bűnös-lét azt jelenti, hogy az embernek egyrészt le kell raknia saját létének alapját (önmagává kell válnia), másrészt tudatosítania kell, hogy létbe vetettként nem önmaga hozta magát jelenvalóságra, s csak olyan lehetőségekre vetítheti ki önmagát, amelyekbe bele van vetve. „A jelenvalólét… mindenkor az egyik vagy a másik lehetőségben van, állandóan elmulaszt egy újabb lehetőséget, lemond róla a maga egzisztáló kivetülésében.”[78]

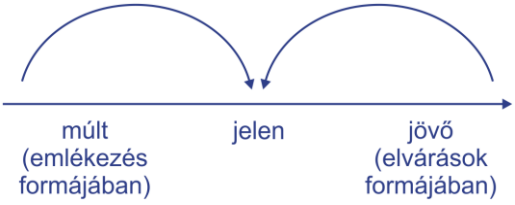
E bűnös-létet a lelkiismeret tárja föl: a lelkiismeret hívása „a bűnös-létet hozza alapjaiban a tudomásunkra”.[79] A lelkiismeret a beszéd moduszaként hívás. A lelkiismeret nem tartalmilag közöl valamit, hanem a jelenvalólétet legsajátabb önmaga-lenni-tudására hívja fel. Heidegger szerint a hívás semmit sem kiált oda az ’akárki’ szintjére süllyedő jelenvalólétnek, „hanem felszólítja önmagára, azaz a maga legsajátabb lenni-tudására”.[80] „A lelkiismeret… a jelenvalólét értésére adja, hogy neki – semmis kivetülésének semmis alap-okaként létének

lehetőségében állva – az ’akárkiben’ való beleveszettségből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz bűnös (adós).”[81] A lelkiismeret hangja nem a jelenvalólétbe belenyúló idegen hatalom. A jelenvalólét a lelkiismeretben önmagát hívja. Azon nem kell csodálkozni, hogy a lelkiismeret hívása idegen hívásnak hangzik, hiszen az ’akárki’ létmódjában élő embernek semmi sem lehet idegenebb, mint az abszolút magára hagyott önmaga: „a hívás belőlem jön, de mégis rajtam túlról” – mondja.[82]

Azt a létmódot, amelyben a jelenvalólét enged a lelkiismeret hívásának, és amelyet a lelkiismerettel-bírni-akarás jellemez, Heidegger eltökéltségnek, elhatározottságnak (ném. *Entschlossenheit*) nevezi: „Az elhatározottság annyit tesz: hagyni előrehívni magunkat legsajátabb bűnös-létünkre.”[83] „Ténylegesen azonban minden egyes cselekvés szükségképpen ’lelkiismeretlen’, nemcsak azért, mert nem kerüli el a tényleges morális bűnbeesést, hanem azért, mert semmis kivetülésének semmis alap-okán s másokkal való együtt-létében már mindenkor az adósukká lett. Ily módon azáltal, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, magunkra vesszük a lényegbeli lelkiismeretlenséget, s csak ezen belül áll fenn az a létező lehetőség, hogy ’jók’ legyünk.”[84]

f) Az időbeliség (ném. *Zeitlichkeit*) és a történetiség (ném. *Geschichtlickeit*)

A jelenvalólét időbeli lét. Az időbeliség nem azonos az időnbelüliséggel (ném. *Innerzeitigkeit*), hanem maga a jelenvalólét. A jelenvalólét ugyanis nem úgy időbeli, mint amikor az ember belemerül a folyóba és elfolyik mellette a víz. Időbelisége azt jelenti, hogy ő maga időbeli, azaz a jövőbe vetülve és a ’voltot’ megőrizve nyílik meg a jelenre.



Ha az ember előrefut a halálhoz, mint saját legvégső lehetőségéhez, az a paradoxon áll elő, hogy magához jön. A jövő az a közeg, amelyben az önmagát előzés és az önmagához jövés lehetővé válik. Az ember minden pillanatban jövőbeli. – Ugyanakkor a lelkiismeret hívása azt követeli a jelenvalóléttől, hogy vállalja el semmisségét és létbe vetettségét, azaz arra szólítja fel, hogy vegye magára azt, ami már mindenkor volt. A jelenvalólét általában a voltot jelenként őrző módon van. A jelenvalólét azonban csak annyiban tud „volt” lenni, amennyiben jövőbeli.[85]

Heidegger mondanivalóját a következő példával szemléltethetjük: Ha gépkocsival útnak indulok valahová, az úton adódó események lehetőségek módján vannak előttem. Ezek a lehetőségek egzisztenciámhoz tartoznak, például: lehet, hogy piros lámpához érkezem; lehet, hogy kerékpáros bukkan fel előttem; stb. A lehetőségekről valamiféle előzetes és ugyanakkor a múltra alapuló megértésben (az elváró emlékezetben-tartásban) tudok. A lehetősé-

gek a „ha-akkor” séma alapján ismertek számomra: ha piros lámpához érkezem, akkor megállok; ha kerékpárost érek utol, akkor megelőzöm; stb. Ha valamelyik lehetőség bekövetkezik, akkor ezt már mindig ekként vagy akként, azaz a „mint-sémában” értem és értettem meg. Ez a „mint-séma” az időbeliség egységében, azaz a kivetülő, előrefutó és elváró szem-előtt-tartás (a jövő), valamint a voltot megőrző emlékezetben-tartás (a múlt) egységében alapozódik.

Az időbeliség alapozza meg a jelenvalólét történetiségét (ném. *Geschichtlichkeit*). Mint ahogy az ember nem azért időbeli, mert az idő folyamában áll, hanem mert létét keresztül-kasul járja az idő, ugyanígy van a történetiséggel is: a jelenvalólét a születés és a halál közti élet-összefüggés, kiterjedés. Heidegger szerint elsődlegesen a jelenvalólét történeti, és nem a tőle különböző tudattalan, kéznéllevő létezők.

A múzeumokban kiállított régiségek történetisége például nem abban áll, hogy már elmúltak, hogy kopottak, vagy hogy már nincsenek használatban. Mi az, ami velük kapcsolatban elmúlt, s ami történetivé teszi őket? Mi múlt el? Nem más, mint az a világ, amelyen belül egy eszköz-összefüggéshez tartozván, mint kéznéllevők a jelenvalólét útjába kerültek, és amelyen belül egy világban-benne-létező gondoskodó jelenvalólét használta őket. A halálban a jelenvalólét világa megszűnik, nincs többé. Ám az ő elmúlt világához tartozó eszköz még kéznél van: ilyen értelemben az eszköz ’a múlthoz tartozik’, mégis kéznéllevő a jelenben.[86]

4. Az idő horizontjában megnyilvánuló lét

Heidegger gondolkodásában nem az ember, azaz nem a jelenvalólét áll a középpontban, hanem a létezők titokzatos alapjául szolgáló lét: „nem az ember a lényeges, hanem a lét”.[87] Minthogy filozófiájában elsősorban a lét természetét fürkészi, a jelenvalólét jellemzőinek elemzését is csak úgy tekinti, mint előkészületet „az általában vett lét értelmére irányuló kérdés” felvetéséhez.[88] Abból indul ki, hogy az emberben jelen van az általában vett lét, és ezért az ember képes a létezők alapjául szolgáló, azaz az idő horizontjában megnyilvánuló lét „lehallgatására”, természetének leírására.

Az egzisztenciálékból kiindulva az idő horizontjában megnyilvánuló létet a következő kifejezésekkel jellemzi: a lét jelenlét és természet; feltárultság és rejtőzködés (a semmi fátyla mögötti valóság; az értelmezés a priori horizontja; logosz és szépség); az otthonosság alapja; a halálban megmutatkozó alap; a szent szférája; az időnek alárendelődő történeti valóság.

a) A lét jelenlét (ném. *Anwesen*) és az eredet értelmében vett természet (gör. *phüszisz*)

Ha a jelenvalólét jellemzője a világban-benne-lét és az együtt-lét, akkor valamiképpen a létnek is jellemzője a világban levés és az ember számára való jelenlét. – Az egzisztenciálék tárgyalása során láttuk, hogy Heidegger számára az egzisztenciális értelemben vett világ nem a kiterjedt tárgyak vagy kéznéllevő dolgok puszta együttese, és nem is a tárgyi értelemben vett természet (ném.

Naturwelt), hanem az az előzetes megértésben feltáruló és megvilágosodó horizont, amely a tárgyak felbukkanását lehetővé teszi, és amellyel a jelenvalólét a kivetülésben a konkrét tárgyak megjelenése előtt is azonos valamiképpen. Ezt a gondolatot Heidegger a következő módon fejezi ki: „ontológiailag a világ nem annak a létezőnek a meghatározása, amely lényege szerint nem jelenvalólét, hanem magának a jelenvalólétnek egy jellemzője”.[89] A világ tehát nem valami magánvalóság, hanem olyasmi, amit többé-kevésbé áthat a jelenvalólét megvilágosító fénye. A jelenvalólét megvilágosító „tevékenysége” azonban a lét felől jön: az egzisztencia a lét nyitottságába belevetve világosítja meg a létezőket.[90] Közvetve tehát a lét is jelen van a világban. Ez a közvetett jelenlét azt jelenti, hogy a megvilágító tevékenysége révén a jelenvalóléten keresztül a lét teszi lehetővé a létezők összessége értelmében vett világ feltárulkozását, illetve tudatosítását.

A létet nem dologként kell elgondolni, hanem ajándékként (ném. *Gabe*), önmagát ajándékozó jelenlétként (ném. *Anwesen*).[91] Heidegger véleménye szerint a görögök – legalábbis az első időkben – a létet (gör. *einai*) titokzatos jelenlétként tapasztalták és értelmezték. A jelenlét nem valamiféle fogalmilag érthető létező, mégis bennünket érintő és velünk szembeni megmaradás.[92] Az emberhez fordulásban van jelen, s állandóan hívja az embert.[93] Az embernek a lét jelenlétébe emelkedése akkor válik teljessé, ha hálásan gondol az önmagát ajándékozó létre.[94]

A léttel mint jelenléttel kapcsolatos gondolatait a filozófus más megközelítésben úgy fogalmazza meg, hogy a lét phüszisz, vagyis az eredet értelmében vett természet. Véleménye szerint a természetet a régi görög gondolkodók is így értelmezték. Szerinte a görög bölcselők az Arisztotelész előtti időkben a phüsziszt az önmagából kinyíló, az önmagát megnyitva kibontakoztató, az ilyen kibontakozásban megjelenő és nyitottságban maradó valóságként tapasztalták meg. A phüszisz az önmagát elrejtő felfedés. A szónak ez a jelentése nem azonos azzal, amit Arisztotelész óta természetnek (lat. *natura*) nevezünk. „A phüszisz maga a lét, amelynek erejében a létező először válik megfigyelhetővé, és marad megfigyelhető.”[95]

b) A lét feltárultság (ném. *Entbergung*) és rejtőzködés (ném. *Verbergung*)

A jelenvalólét jellemzője a feltáruló rejtőzködés. S ugyanez vonatkozik a létre is. A jelenvalólét a világ jelenvaló létével együtt van jelen a maga számára. A jelenvalólét a maga feltárultsága, azaz fénylő tisztás vagy világlás.[96] A feltárultság és világlás azonban egyben elrejtés is. Ez vonatkozik a jelenvalólétet megvilágító létre is. A világlás és elrejtés a léttől jön: „maga a fénylés a lét”.[97] A lét úgy világítja meg a jelenvalólét tisztását, miként a lombokon átszüremkedő napfény megvilágítja az erdei tisztást: a fény feltárul, ugyanakkor maga a nap a lombok miatt nem látható, rejtőzködő valóság marad. Ezt a gondolatot

Heidegger így fogalmazza meg: a lét fénylésének köszönhetően válik a létező meghatározott és váltakozó mértékben el-nem-rejtetté és egyben rejtetté: „A fénylés, amelybe a létező beleáll, ugyanakkor önmagában is elrejtés”.[98]

Másként fogalmazva: a lét egyszerre igazság és nem-igazság (titok). Az emberi jelenvalólét „a lét igazságának még meg nem tapasztalt tartományára utal”.[99] „Az igazság mint a lét alapvonása rejtőzködő fénylést (ném. *lichtendes Bergen*) jelent.”[100] A lét fénylése, rejtőzködő és mégis fénylő tisztása teszi lehetővé a jelenvalólét feltárultságát. És „e fénylés neve alétheia”.[101] Ha az igazságot csak helyességnek (a szellem és a valóság megegyezésének) fogjuk föl, magáról a létről feledkezünk meg: „Mi mást jelentene azonban ez, mint azt, hogy a jelenlét mint olyan, és következésképp az ezt lehetővé tevő fénylés figyelmen kívül marad? Csak azt tapasztaljuk meg és gondoljuk el, amit az alétheia mint fénylés nyújt, és nem őt magát mint olyat.”[102]

Ha a létet a feltárultságot taglaló három egzisztenciálé (a diszpozíció, a megértés és a beszéd) szempontjából közelítjük meg, a lét a semmi fátyla mögött rejtőzködő valóság, az értelmezés a priori horizontja és a logosz értelmében vett nyelv vagy más szempontból szépség.

α) A lét a semmi fátyla (ném. *Nichts als Schleier des Seins*) mögötti valóság

A jelenvalólét alapdiszpozíciója a szorongás, és ez a szorongás a semmit nyilatkoztatja ki.[103] A létező foglyaként élő embernek ez az alaptapasztalata.[104] Az érzékelhető valóságok foglyaként élő szemében csak a létező adatik, s a létező szféráján túl csak a nem-létező, vagyis a semmi nyílik meg számára, amiről először egyáltalán nem tudja, hogy micsoda. Ám Heidegger szerint a létező alapja nem a semmi, mert „a semmi, mint a létezőtől különböző, a lét fátyla”.[105] A lét szükségszerűen úgy nyilvánul meg, mint valami „teljességgel más valamennyi létezőhöz viszonyítva”; s ezáltal mint „nem-létező” vagy semmi mutatkozik.[106] Ez a semmi mint nem-létező azonban „mint a lét lényegel”.[107] A lényegel (ném. *west*) szóval Heidegger arra utal, hogy a lét nem létezőként van, hanem létalapként adatik (ném. *es gibt*). Az általa alkotott lényegel szó valójában azt jelenti, amit a skolasztikus filozófia a latin *subsistit* (megáll, önmagában áll fenn stb.) kifejezéssel jelöl. A filozófus tehát nem nihilista: nem azt állítja, hogy a létezők a semmiben gyökereznek (lat. *nihil:* semmi). Ugyanis „a semmi – mint a létezőhöz képest más – a lét fátyla”.[108]

β) A lét az értelmezés a priori horizontja (ném. *a priori Horizont der Auslegung*)

Az értelmezés csak azért lehetséges, mert az előrevetülő megértésben (ném. *Entwurf*) eleve tudunk a létről. Heidegger felhívja a figyelmet arra, hogy egy tudomány megszületésénél nem az a döntő, hogy alkalmazni kezdik mondjuk a megfigyelést vagy mérést, hanem az, hogy valamilyen szempontból felvázolják (ném. *Entwurf*) a tárgyi természetet: például mérhető, számolható horizontként. Az előzetesen birtokolt horizont értelmezését a filozófus tematizálásnak nevezi.[109] A természet egészének tematizálása, azaz tudományos felvázolása azonban előfeltételezi a transzcendenciát, vagyis a nem tárgyi létről mint horizontról való tudást. „Ahhoz, hogy a kéznéllevő tematizálása, a természet tudományos felvázolása lehetővé váljék, a jelenvalólétnek transzcendálnia kell a témává tett létezőt. A transzcendálás nem abban áll, hogy tárggyá teszem a természetet, mert a tárggyá tevés előfeltételezi a transz-

cendenciáról, a nem tárgyi létről való tudást: tudnom kell azt, hogy a témává tett létező van, a létben gyökerezik.[110] A tematizálás voltaképpen módosítja és részletesen bemutatja (artikulálja) az előzetes létmegértést. Márpedig „ha a tematizálás módosítja és artikulálja a létmegértést, akkor a tematizáló létezőnek, a jelenvalólétnek… már eleve értenie kell olyasvalamit, mint a lét”.[111]

γ) A lét a logosz értelmében vett nyelv (ném. *Sprache*) vagy más szempontból: szépség (ném. *Schönheit*)

A beszéd a hangolt és megértett világban-benne-lét és a létező létének nyelvet megelőző szóhoz juttatása. A nyelv ennek a szóhoz juttatásnak konkrét megnyilvánulása. Az autentikus beszéd és nyelv: logosz.[112] A költői beszédben nem csupán mi rendelkezünk a nyelvvel, hanem a nyelv is velünk. „A nyelv az ember birtoka. Tapasztalatokat, elhatározásokat, hangulatokat közöl vele. A nyelv a megértetést szolgálja. Mint arra alkalmas szerszám, ’javunk’. Csakhogy a nyelv lényege nem merül ki abban, hogy a megértés eszköze legyen… A nyelv nemcsak szerszám, amellyel az ember sok más mellett szintén rendelkezik, hanem egyáltalán a nyelv adja annak lehetőségét, hogy a létező nyitottságába álljunk… A nyelv… az emberi lét legmagasabb lehetősége felett rendelkező esemény.”[113] Heidegger azt mondja, hogy „a nyelv a lét lakóháza”.[114] A „világ megjelenése nem a nyelv megtörténésének a következménye, hanem azzal egyidejű”.[115] Így a logosz maga a lét, és az autentikus szó, a hiteles logosz a lét szava. Az ember lényegi gondolkodása „a maga mondásában csak a lét kimondatlan szavát juttatja szóhoz”.[116] „Mert voltaképpen a nyelv beszél. Az ember csak akkor és csak annyiban beszél, amennyiben megfelel a nyelvnek, amennyiben hozzá intézett szavát meghallja.”[117]

A lét szépség, és a műalkotás feltár valamit e szépségből. „Egy épület, egy görög templom semmit sem ábrázol. Ott áll egyszerűen a szakadékos sziklavölgy közepén. Az épület magába rejti az isten alakját, ám lehetővé teszi, hogy az, jóllehet rejtőzködőn, a nyílt oszlopcsarnokon át kilopózzék a szent vidékre. A templomban isten a templom által van jelen… Az épület ott tornyosul sziklatalapzatán. S eközben szemünkbe ötlik a szikla maga, mint a templom sötét támasza. Az épület ott áll, dacolván a felette tomboló viharral, és így a vihart is a maga erejében mutatja meg. A kőzet csilláma és fénye hozza napvilágra a nappal fényét, az égbolt messzeségét, az éjszaka sötétjét, bár látszólag maga a kőzet is csak a nap jóvoltából ragyog. Abban, ahogyan a szikla magabiztosan az ég felé tör, láthatóvá teszi a levegő láthatatlan terét. A mű rendíthetetlensége elkülönül a tengerár hullámaitól, és nyugalma felfedi ennek háborgását. A szikla alakja, a fa és a fű, a sas és a bika, a kígyó és a tücsök háttereül szolgál, mindezek csak általa látszanak annak, amik.”[118] „Ilyenformán az elrejtőző lét megvilágosodott. E fény felragyog a művön. Ez a ragyogás a művön maga a szép. A szépség annak módja, ahogy az igazság el-nem-rejtettségként jelen van.”[119] „Az igazság a létezőnek mint létezőnek az el-nem-rejtettsége. Az igazság a lét igazsága. A szépség nem e mellett az igazság mellett fordul elő. Akkor jelenik meg, amikor az igazság művé válik. A megjelenés mint az igazságnak a műben és műként való léte: a szépség. Így tartozik a szépség az igazság megtörténésébe.”[120]

c) A lét az otthonosság alapja (ném. *Grund der Heimlichkeit*)

Ha a jelenvalólétben mint gondban az otthontalanságot és a bizonytalanságot tapasztaljuk meg, akkor ennek lehetőségi feltétele csak az lehet, hogy az ottho-

nosságról is van élményünk. „Az… otthontalanság a létező léttől való elhagyottságán alapszik. Ez utóbbi a létfeledés jele. Ennek eredményeként a lét igazsága elgondolatlan marad. A létfeledés közvetlenül abban nyilvánul meg, hogy az ember mindig csak a létezőt tekinti és dolgozza fel.”[121] Az otthontalan be van zárva a létezők világába, nem ügyel a létre, hanem csupán szaktudományaival és technikájával foglalatoskodik. Heidegger nem technikaellenes, hanem a technikához való helytelen viszonyt, vagyis azt a magatartást bírálja, amely csupán a technikától várja az emberi élet problémáinak megoldását.

A filozófus úgy gondolja, hogy az otthonosság és a biztonság élményét csak a lét biztosíthatja. Ha a lét megvilágítja magát, s az ember megtapasztalja igazságát, megkezdődhet „a létből kiindulva a legyőzetése a hontalanságnak, amelyben nemcsak az emberek, hanem az ember lényege is ide-oda szédeleg”.[122] Azt a szférát, ahol az otthonosságot és a biztonságot nyújtó lét megnyílik számunkra, Heidegger lakható térnek, illetve a szív belső terének nevezi. E lakható térről mondja: „A világ belső terének bensőségében védtelenül is biztonságban vagyunk.”[123]

> A művészet is hozzásegítheti az embert a lakható tér szabaddá tételéhez. A művészet nemcsak emberi tevékenység, hanem a lét ajándéka is. A költő, aki szimbólumokban beszél a létről, az ihlet élményében megtapasztalja, hogy beszéde nemcsak az övé, hanem ajándék gyanánt a lét is megszólal benne. Heidegger Hölderlin egyik versére hivatkozva jegyzi meg, hogy az emberi egzisztencia költői ihletként lakozik a lét közelében: „Az emberi létezés alapjában költői… Költőien lakozni ezt jelenti: az istenek jelenlétében állni, és érintve lenni a dolgok lényegközelségétől. A létezés a maga alapjában költői – ez egyben ezt is jelenti: mint alapított nem érdem, hanem ajándék.”[124]

d) A halálban a semmi tartójaként (ném. *Schrein des Nichts*) és a lét hegységeként (ném. *Gebirge des Seins*) megnyilatkozó lét

Heidegger szótárában a halál „az egzisztencia mérték nélküli lehetetlenségének lehetőségét jelenti”.[125] Egyik művében a halált a semmi tartójának és a lét hegységének nevezi, s mindkét szimbólummal a halálban megnyíló létalapot jellemzi.

> „A halandók az emberek. Halandó a nevük, mert képesek meghalni. Meghalni azt jelenti: a halálra mint halálra képesnek lenni. Csak az ember hal meg. Az állat bevégzi… A halál a semmi tartója, nevezetesen azé, amely minden szempontból sosem valami pusztán létezőként van, ami mindazonáltal és magának a létnek titkaként lényegel. A halál mint a semmi tartója a lét lényegelőjét rejti magában. A halál a semmi tartójaként a lét hegysége. A halandókat most nevezzük halandóknak – nem azért, mert földi létük bevégződik, hanem mert a halálra mint halálra képesek. A halandók, ahogyan mint halandók vannak, a lét hegységében lényegelnek. Ők a lényegelő viszonyulás a léthez mint léthez.”[126]

A halál a semmi tartója, mert „a halálhoz való előrefutásban” az embernek a semmivel kell szembenéznie. Ami a halálban az emberre marad, valamennyi létezőtől különbözően semmiként jelentkezik. Ez a semmi azonban nem a nihilizmus semmissége és semmisége (ném. *Nichtige*). Ebben a semmiben inkább

az tornyosul az ember fölé, ami – minthogy nem valamiféle létező – semmiként mutatkozik, de ami éppen az, „aminek megvilágításából először tér vissza valamennyi létező abba, ami, és ami lenni képes”. Ha tehát az ember kiszolgáltatja magát a szorongásnak, elébe fut annak, amiből és amiben először mutatkozik minden annak, ami. „A létnek mint valamennyi létezőtől különbözőnek megtapasztalása szorongást kelt, … ami a szakadéktól való rémületre hangol bennünket.” A szorongás kísérte előrefutás a halálhoz úgy mutatkozik tehát, mint a valamennyi létező transzcendálása egy olyan rejtőzködő valóság felé, amely mint „magának a létnek titka” igénybe veszi az embert, miközben az előrefut a halálhoz. S éppen ezért tudja az ember ebben az előrefutásban a valamennyi létezőtől különbözőként mutatkozó semmit úgy megtapasztalni, mint a semmit, amely „létként lényegel”.[127]

A halál a lét hegysége. A német *Gebirge* (hegység) szóból kihallatszik a *Verborgenheit* (rejtőzködés, visszavonultság) és a *Geborgenheit* (biztonság, védettség, rejtettség). A szimbólum értékű kifejezés jelentése tehát ez: védettség a rejtőzködésben, ami annak jut osztályrészül, aki emberlétét és halálát megtanulja a léthez való viszonyként látni és élni. Az embernek a halálhoz való előrefutásban kell megtapasztalnia az ontológiai különbséget: bele kell helyeznie magát a létező és a lét különbségébe, hogy kihordhassa a lét érkezésének eseményét. Mindez a jelenbe hozza a jövőt, tudniillik a jövőbeli tényleges halált: az előrefutás a jelenben helyez bennünket a fölé a létezők és a lét között húzódó szakadék fölé, amely fölé tényleges halálunkban kerülünk. Ám a szakadékon túl a lét biztonságot nyújtó hegysége húzódik.

Heidegger filozófusként hű marad módszertani korlátaihoz, s kifejezetten nem nyilatkozik a halál utáni élet lehetőségéről. – Mi történik az emberrel tényleges halálában? A filozófus utalásai e tekintetben nagyon szűkszavúak. S ez természetes is, hisz a halál túlmutat mindazon, amit létezőként tudunk megjeleníteni (ném. *vorstellen*). Ha a halál az ontológiai különbség voltaképpeni megnyílása, akkor a létezőkhöz igazodó gondolatok és kifejezések vele kapcsolatban erőtlenné válnak. – Ugyanakkor Heidegger a halál utáni létet túlsó partnak is nevezi, és meg van győződve arról, hogy a halandó ember át szeretne jutni a „túlsó partra”. Egyik művében írja: az emberek a maguk tétovázó és sietős útjaikon már „mindig úton vannak a végső híd felé”, mert alapjában véve arra törekszenek, hogy megszokott és bajokkal teli világukat felülmúlják, s az isteni üdvösségbe kerüljenek. Ezt „halandókként” akarják, és olyan halandókként, akik „a túlsó partra jutást” akarják.[128] Hölderlin költészetét magyarázva az élet szeretetéről szóló verssorhoz a filozófus ezt a megjegyzést fűzi: az életszeretet magába zárja „a halált, mert a halál, miközben megérkezik, egyúttal eltűnik… A halandók az életben halnak halált. A halálban a halandók halhatatlanokká válnak.”[129]

e) A lét mint „a szent” (ném. *Heilige*) szférája

Ha a jelenvalólét megtapasztalja bűnös voltát, ennek lehetőségi feltétele csak az lehet, hogy tapasztalata van a szentről is: csak azért tudhat bűnös voltáról, mert valamiképpen már összehasonlította magát a szenttel. Heidegger a szentet

egyrészt a phüszisz értelmében vett természettel (a léttel) azonosítja, másrészt az istenség lényegterével, azaz a létnek azzal a dimenziójával, amelyben eljöhetne az „isteni Isten”, aki még megmenthet bennünket. Az „isteni Isten” kifejezést Hölderlin alkalmazta Isten megjelölésére. Heidegger azért veszi át a költőtől ezt a kifejezést, mert véleménye szerint a metafizika által használt isten szó nem a létezők létalapjára utal, hanem csupán valamiféle gigantikus létezőt, azaz nem az igazi (isteni) Istent jelöli.

„A phüszisz eredetileg éppúgy jelenti az eget, mint a földet, a követ, mint a növényt, az állatot, mint az embert is, az emberi történelmet mint az ember és az istenek művét, s végezetül mindenekelőtt magukat a sorsnak alávetett isteneket.”[130] „A phüszisz maga a lét, s csak általa lesz és marad a létező megfigyelhető.”[131] Erről a létről írja a filozófus: „saját lényegét mint a szentet leplezi le”.[132] A szent az a fény, a létnek az a dimenziója, amelyben az istenség még jelen van. Saját korszakát szem előtt tartva mondja Heidegger, hogy a mai korban már nincs jelen a lét szent dimenziója: „A világéj kiterjeszti sötétségét. A világkorszakot Isten távolmaradása, ’Isten hiánya’ határozza meg… Isten hiánya azt jelenti, hogy már nincs olyan isten, aki láthatóan és egyértelműen magához gyűjtvén az embereket és a dolgokat, ebből az összegyűjtésből irányítaná a világtörténelmet és azon belül az ember lakozását. Isten hiányában azonban még valami rosszabb is jelentkezik. Nemcsak az istenek és az isten menekült el, hanem az istenség fénye is kialudt a világtörténelemben.”[133] S ez azért is nagy baj, mert „csak az istenség lényegének fényében gondolhatjuk el és mondhatjuk meg, mit is nevez meg az a szó, hogy ’Isten’.”[134] Heidegger úgy véli, ezen az áldatlan állapoton csak a lét változtathat: a szent megtapasztalása ugyanis csak a lét kezdeményezésére történhet. A szent dimenziója „elzárva marad, ha nincsen megvilágítva a lét nyitottja, s a lét a maga tisztásán nem kerül közel az emberhez”.[135] „A szent… csak akkor jelentkezik…, ha maga a lét megvilágította magát, s megtapasztaltatott igazságában.”[136]

f) A lét történetisége (ném. *Geschichlichkeit des Seins*)

Heidegger fenomenológiai megközelítésében a lét sorsszerűen érkező (vagy megvonódó), időnek alávetett, azaz történeti valóság. „Az idő a lét igazságának keresztneve.”[137] A „lét a létezőhöz való átmenet módján lényegel” – írja.[138]

A filozófus léttörténetről (ném. *Seinsgeschichte*) beszél. „A léttörténet a lét adományozódása, mely küldésekben mind a küldés, mind pedig az, ami küld, visszafogja magát megmutatkozásában. A magát visszafogást görögül epokhénak nevezik… Az epokhé nem időszakaszt jelent a történésben, hanem a küldés alapvonását, a mindenkori önvisszafogást az ajándék felfoghatósága javára.”[139] Mivel az ajándékot a gondolkodás fogja fel, „a lét – legalábbis az ember oldaláról tekintve –, mint a gondolkodás sorsa, van. A sors azonban önmagában történeti.”[140]

A filozófus a Holzwege című művének mottójában[141] saját gondolkodási útjait és a megjelenítő gondolkodás filozófiai iskoláit erdei ösvényekhez, fakitermelő utakhoz hasonlítja. A mottó szimbolikája szerint a lét olyan, mint valamiféle titokzatos erdő. A filozófiai iskolák azok a különféle erdei ösvények, amelyek jóllehet behatolnak az erdő varázslatos világába, egy bizonyos szakasz után járhatatlanná válnak. Aki egy ilyen rejtekúton halad, megsejt valamit az erdő, a lét misztériumából, de az erdő egésze mégis felfoghatatlan titok marad számára. Az erdei ösvények a gondolkodás útjai, amelyek történetileg új és új módokon közelítenek a lét titkához. Így a gondolkodásban történetileg sejlik fel a lét anélkül, hogy valamelyik gondolatrendszer számára valaha is teljességgel megmutatkozna.

A megjelenítő gondolkodás nem tudja felfogni (elképzelni) az általános létet. Az általánost ugyanis nem lehet elképzelni: miként a gyümölcsárus pultján is csak almát, körtét, őszibarackot stb. látunk, de nem látjuk az általánost, nem látjuk a gyümölcsöt. Ehhez hasonlóan a lét a megjelenítő gondolkodás számára is csak ebben vagy abban a történelmi veretben (ném. *Prägung*) adatik. Ezeket a történelmi létmegnyilvánulásokat a megjelenítő gondolkodás természetnek (gör. *phüszisz*), világértelemnek (gör. *logosz*), egynek (gör. *hen*), eszmének (gör. *idea*), aktusnak (gör. *energeia*), magánvalóságnak (lat. *substantialitas*), tárgyiságnak (lat. *obiectivitas*) és alanyiságnak (lat. *subiectivitas*) nevezi, vagy éppenséggel a hatalom akarása (ném. *Wille zur Macht*) és az akarás akarása (ném. *Wille zum Willen*) kifejezésekkel illeti. Ezek azonban nem a lét, hanem csak a lét történeti megnyilvánulásai a megjelenítő gondolkodás számára. Az általános létet megjelenítő gondolkodással ugyanis lehetetlen elképzelni.[142]

5. A feltétlen lét (Isten) lehetősége

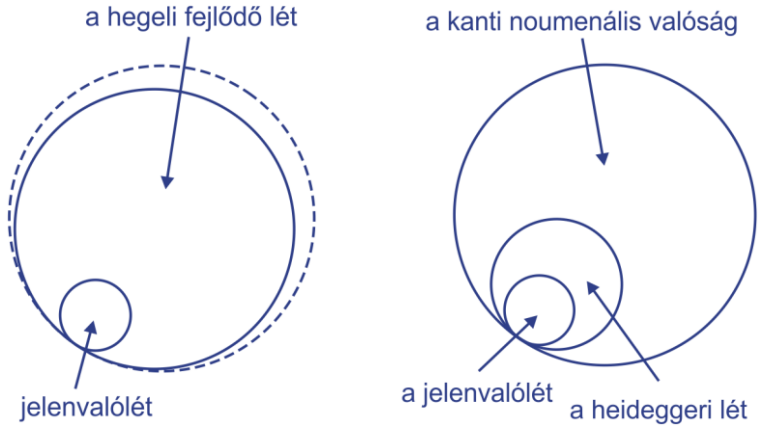
A filozófus a Sein und Zeit utolsó lapján a következő kérdéseket veti föl: „Vezet út az… időtől a lét értelméhez? Maga az idő a lét horizontjaként nyilvánul meg?”[143] Ezek a kérdések a heideggeri életmű lezárulása után is válasz nélkül maradnak.

A filozófiatörténészekre háruló feladat annak a kérdésnek megválaszolása, hogy a heideggeri létfogalom kizárja-e az önmaga által létező abszolút létet, azaz kizárja-e az isteni Isten létét.

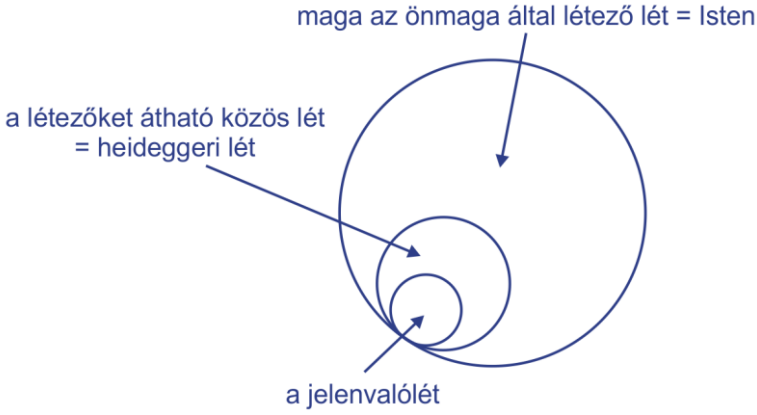
Heidegger életművét általában három irányban szokták értelmezni.

a) Az első értelmezés szerint Heidegger azt állítja, hogy csak a sorsszerűen érkező lét van. Ez azt jelentené, hogy a heideggeri gondolkodás a hegeli gondolkodásra hasonlít. Hegel álláspontja ugyanis az volt, hogy a lét időnek alárendelődő, fejlődő valóság.

b) A második értelmezés szerint a heideggeri sorsszerűen érkező lét csak előcsarnoka, elővárosa a történelem feletti létnek. Az ember bezárul a sorsszerű létbe, s kizáródik a történelem feletti létből (a noumenális valóságból). Ha ez az értelmezés helytálló, Heidegger gondolata közel áll Kantéhoz.



c) A harmadik értelmezés szerint a sorsszerű lét az időfeletti lét előhírnöke, s közvetítésével az ember „megérintheti” a történelem feletti létteljességet, az isteni Istent. Ha ez az értelmezés helyes, akkor azt mondhatjuk: Heidegger azt az Aquinói Tamást követi szabad, kreatív módon, aki különbséget tett a véges létezők léte (lat. *esse*), a véges létezők létét megalapozó és átható „közös lét” (lat. *esse commune*), valamint az isteni lét között, mely utóbbit a „maga az önmaga által létező lét” (lat. *ipsum esse per se subsistens*) névvel illetett. Ebben az értelmezésben a heideggeri sorsszerűen érkező lét megfelel a Szent Tamás-i „közös lét” fogalmának.



Annak igazolására, hogy ez a harmadik értelmezési irány felel meg leginkább Heidegger eredeti szándékának, több adatot is találhatunk a filozófus írásaiban.

Egyik művében megjegyzi: „a jelenvalólétnek mint világban-benne-létnek ontológiai értelmezése sem pozitív, sem negatív módon nem dönt Isten létének lehetőségéről”.[144] Ebben a kijelentésben az Isten szó nem a mítoszok isteneit, hanem az egyetlen „isteni Istent” jelenti.

Kétségtelen, hogy a filozófus elemzéseinek homlokterében az időnek alárendelt, a sorsszerűen megnyilvánuló lét áll. Ám a létről úgy beszél, hogy állításai összhangba hozhatók Aquinói Tamásnak a közös létről és az önmagát kinyilatkoztató abszolút létről tett kijelentéseivel. Heidegger szerint a lét úgy „mondja ki magát nekünk”,[145] mint sorsszerű ajándék, mint magát megvonó küldés.[146] A sorsszerű ajándék végső fokon egyetlen feltétlen valóság és felfoghatatlan titok: „a lét egyetlen, az abszolút egyedülálló a feltétlen egyedülállóságban”.[147] Az egyetlen létet történetileg sokféle módon gondoljuk, de „a különféle megjelenítési, tapasztalati és kifejezési módok ellenére ugyanazt” gondoljuk.[148] Az „ugyanaz” nem más, mint a logosz, ami a görögöknél nem a fogalmilag megragadható értelmet (lat. *ratio*), hanem a titokzatos jelenlét felragyogását jelentette.[149]

A hagyományos metafizika és teológia istenfogalmát a filozófus azért bírálta, mert szerinte ebben a metafizikában Isten úgy szerepel, mint valamiféle gigantikus tárgyszerű létező (erre utal az ontoteológia kifejezés) és mint első ok: az ok mint causa sui (lat. *causa sui:* önmagának oka); ez a szakszerű neve Istennek a filozófiában – mondja Heidegger.[150] Ám ezzel az istennel az ember nem tud mit kezdeni: „Ehhez az istenhez az ember nem tud imádkozni, sem áldozni. A causa sui előtt az ember nem tud remegve leborulni, sem pedig előtte muzsikálni és táncolni.”[151]

Az ateizmus ellene mondana Heidegger eredeti szándékának. Filozófiája nem ateista jellegű, hanem tartózkodó az istenproblémával kapcsolatban. Ez a tartózkodás azonban nem közömbösség, hanem olyan állásfoglalás, amely azoknak „a határoknak tiszteletben tartásából” fakad, amelyek „a gondolkodásnak adottak… éspedig a lét igazsága által”.[152] Heidegger meggyőződéssel vallja, hogy a gondolkodás semmiféle manőverrel sem tudja Istent elérni s jövetelét kikényszeríteni. Az egyetlen lehetséges megoldás: a lét türelmes gondolásával fölkészítjük a gondolkodást Isten közeledésére. Saját filozófiáját is jellemezve így nyilatkozik: „az isten-telen gondolkodás, mely a filozófia istenét, Istent mint causa sui-t föl kell, hogy adja, talán közelebb áll az isteni Istenhez”.[153]

A harmadik értelmezési irány helytálló voltát támasztja alá Heidegger neves tanítványának, a jezsuita Karl Rahnernek az a nyilatkozata is, amelyben így emlékezik meg mesteréről: „Mit mondjon Martin Heidegger tanítványa, aki őt – bár teológus – mesterének tiszteli? Mondja azt, hogy a mai katolikus teológia valójában Martin Heidegger nélkül már el sem gondolható? … Egyet azonban megtanított nekünk: kereshetjük és keressük is mindenben és mindenkiben azt a kimondhatatlan titkot, amelyik rendelkezik rólunk – ha alig nevezhetjük is meg szavakkal.”[154]

IV.4 JEAN-PAUL SARTRE

1. Élete és művei

JEAN-PAUL SARTRE

Jean-Paul Sartre 1905-ben született Párizsban. Apja tengerésztiszt volt, akit korán elveszített. 1917-ben, amikor anyja újra férjhez ment, családjával együtt La Rochelle-be költözött.

Az 1920-as évektől kezdve Sartre-t egyre jobban vonzotta a filozófia. Nagy érdeklődéssel fordult Descartes, Kant, Hegel, Husserl és Heidegger műveihez. Párizsban az École normale supérieure-ben tanult, és 1929-ben doktorátust szerzett filozófiából. Ebben az évben ismerkedett meg Simone de Beauvoir francia írónővel, aki élettársa lett.

Egy ideig La Havre-ban, Laonban és Párizsban középiskolai tanárként filozófiát tanított. 1939-ben besorozták a francia hadseregbe, és mint meteorológus szolgált. 1940-ben a németek elfogták, majd hadifogolytáborba zárták. Párizsba visszatérve tanári állást talált magának, és csatlakozott az ellenállási mozgalomhoz. Megalapított egy irodalmi és politikai folyóiratot *Les Temps modernes* (Új idők) címmel.

Soha nem volt a Francia Kommunista Párt tagja, de együttműködött a párt tagjaival. 1953-ban, Sztálin halála után elismerte a szovjet rendszer kritikájának jogos voltát, jóllehet továbbra is rokonszenvezett a szovjet állammal. A következő évben el is látogatott a Szovjetunióba, ahol szívélyes fogadtatásban részesült. Ismerte a kommunista Kínai Népköztársaság vezetőjének, Mao Ce-tungnak műveit, és 1955-ben élettársával együtt Kínában is utazást tett. 1956-ban felszólalt a magyarok szabadsága ügyében: elítélte a szovjet megszállást, amelyet azonban a szovjet politika és nem a szovjet emberek hibájául rótt fel. 1964-ben visszautasította a neki ítélt irodalmi Nobel-díjat: eljárását azzal indokolta, hogy politikailag nem akar elköteleződni semmilyen irányban. 1968-ban bírálta a Csehszlovákiát megtámadó Varsói Szerződés országait. Élete vége felé szoros kapcsolatba került a vietnámi háború elleni mozgalommal. Az Algériát sújtó francia gyarmatosító politika elleni erőfeszítései széles körben ismertté tették

nevét a harmadik világban. 1980-ban halt meg Párizsban. Temetésén mintegy 20 000 ember vett részt.

Főbb művei:

Filozófiai munkák: *L'imagination* (A képzelet); *La transcendance de l'ego* (Az ego transzcendenciája); *L'imaginaire* (A képzeletbeli); *Esquisse d'une théorie des émotions* (Az érzelmek elméletének vázlata) = röv. Esquisse; *L'être et le néant* (A lét és a semmi); *L'existentialisme est un humanisme* (Az egzisztencializmus humanizmus) = röv. L'existentialisme; *Critique de la raison dialectique* (A dialektikus ész kritikája).

Regények, novellák: *La nausée* (Az undor; más fordításban: A csömör); *Le mur* (A fal); *Les chemins de la liberté* (Utak a szabadsághoz).

Színdarabok: *Les mouches* (A legyek); *Huis clos* (Zárt tárgyalás); *Morts sans sépulture* (Temetetlen holtak); *La putain respectueuse* (A tisztességtudó utcalány); *Les mains sales* (Piszkos kezek); *Le diable et le bon Dieu* (Az ördög és a Jóisten); *Les séquestrés d'Altona* (Altona foglyai); *Les Troyennes* (A trójai nők).

Esszék, cikkek: *Réflexions sur la question juive* (Gondolatok a zsidókérdésről); *Baudelaire* (Baudelaire); *Situations I–X* (Helyzetek I–X); *Saint Genet, comédien et martyr* (Szent Genet, komédiás és mártír); *Les mots* (A szavak); *L'idiot de la famille I–III* (A családi idóta I–III).

2. A tudat elemzése

Jean-Paul Sartre a tudat (lat. *conscientia;* fr. *conscience:* együtt tudás) elemzésében Husserlhez hasonlóan a tudat intencionalitásából indul ki, de nem mindenben fogadja el Husserl véleményét. – A latin *intentionalitas* (valamire irányulás, szándékolás) szóból származó intencionalitás azt jelenti, hogy a tudat mindig valaminek a tudata: valamit észlelek, valamit elképzelek, valamit kívánok, valamit feltételezek, valamiben kételkedem stb. Husserl ebből kiindulva a fenomenológiai leírás alapelvét az „én gondolom a gondoltat" formulában foglalta össze. Ugyanakkor azt is hangoztatta, hogy a tudati adatok létének kérdését illetően tartózkodnunk kell (gör. *epokhé*) az ítélettől, vagyis zárójelbe kell tenni azt a kérdést, hogy ezek az adatok valósan léteznek-e, vagy sem.

Sartre elfogadja a német fenomenológus kiindulási pontját: „Minden tudat – mint Husserl rámutatott – valaminek a tudata. Ez azt jelenti, hogy nincs olyan tudat, amely ne tételezne önmagához képest külső, azaz transzcendens tárgyat, azaz nincs tudat, melynek ne lenne 'tartalma'."[1] Nem fogadja el azonban azt a Husserl által állított korlátot, amelynek értelmében a tudattartalmak létének kérdését zárójelbe kell tenni. Szerinte a tudat nem valamiféle zárt doboz, amelyben az észleletek és a képzetek immanens (benne maradó) módon lakoznának. A tudat ugyanis mindig a hozzá képest transzcendens világ tárgyaihoz való

viszonyulás (fr. *rapport*), e tárgyak szándékolása, illetve ezekre való irányulás. A tudat mindig intencionális tevékenység, más szóval: a világ felé való kitörés.

a) A tételező tudat

Sartre szerint minden tudatosság pozicionálja, transzcendensnek tételezi tárgyát, de mindegyik a maga módján.[2] A transzcendens tárgyat tételező tudatot görög eredetű szóval tetikus tudatnak nevezzük. Ez azt jelenti, hogy az észlelő, a képalkotó és az érzelmi tudat is tetikus, azaz valamiféle tőle különböző tárgyra irányul.

Ez nyilvánvaló az észlelő tudat (fr. *conscience perceptive*) esetében. Ha például asztalt észlelek, ez nem a tudatomon belüli valami, hanem a térben van, közel az ablakhoz stb. S amikor intencióm (lat. *intentio:* tudati irányulás, szándékolás, törekvés) rá irányul, transzcendensnek tételezem, és nem a tudatomban immanens dolognak.

Sartre azonban azt állítja, hogy a képalkotó vagy képzelő tudat (fr. *conscience imageante*) is tetikus jellegű.[3] A képzelő aktus a transzcendens tárgyat távol levőnek vagy máshol létezőnek állítja, illetve semlegesíti magát azzal, hogy nem állítja tárgyát reális létezőnek. Sartre hangsúlyozza, hogy ezek a képalkotó aktusok nem utólag adódnak hozzá a már megalkotott képhez: a transzcendens tárgy tételezése a képalkotó tudat lényeges eleme.

> A filozófus szerint a képzelő vagy képalkotó tudat az észlelő tudathoz hasonlóan inkább létező tárgyat szándékol, s nem valami képet mint képet. Jelenvalónak képzelem például Pétert, aki valós barátom, de éppen nincs jelen. A tudat tárgya maga Péter, a valós Péter, de jelenvalónak képzelem, és a kép tulajdonképpen egy módja annak, ahogyan én vonatkozom Péterre, illetve megjelenítem magamnak. A reflexió természetesen különbséget tehet a kép és a valóság között, de a tényleges első intenciójú képzelő tudat (azaz a képzelés aktusa) magát Pétert szándékolja tárgyként.[4] – Ellenvetésül fel lehetne hozni, hogy ez az értelmezés aligha alkalmazható abban az esetben, ha nem reális világot, fantomtárgyakat képzelek el. Hiszen ilyenkor mégiscsak képeket képzelek. Sartre mindenesetre azt állítja, hogy csak a reflexió alkotja a képet mint képet. Az első intencióhoz tartozó képzelő tudat nem a képet mint képet tételezi, hanem nem-reális tárgyat pozicionál. Ha például regényt olvasunk, az első intenciójú tudatunk tőlünk különböző világra (kitalált személyek beszédeire, tetteire) irányul, s nem képekre mint képekre. Csak a második intencióhoz tartozó (azaz a képzelés aktusára irányuló) reflexióban minősítjük ezt a világot képnek vagy képzetnek.

Sartre az érzelmi vagy emocionális tudat intencionalitását is hangsúlyozza. Az emóció a világ tudata, illetve a világ felfogásának egy bizonyos módja.[5] Jellegzetessége az, hogy „átformálja a világot”:[6] a determinisztikus okság világát például valamiféle bűvös világgal „helyettesíti”. Ám ez a tudat is intencionális, és elsődlegesen létező tárgyat szándékol: aki fél, mindig valamitől vagy valakitől fél.[7] Mások gondolhatják, hogy nincs reális alapja félelmének. Ő maga is gondolhatja a rákövetkező reflexióban, hogy nem volt semmi, amitől félnie kellett volna. Ám ha valóban félelmet érzett, az első intenciójú emotív vagy érzelmi

tudata valamire vagy valakire irányult, bármilyen homályosan fogta is föl ezt a valamit vagy valakit. Ha emotív módon kivetítünk valamit egy dologra vagy személyre, ez magába foglalja azt is, hogy e dolgot vagy személyt tudatunk tárgyaként szándékoljuk.

b) A reflexiót megelőző és a reflektáló tudat

Sartre azt állítja, hogy különbség van a reflexiót megelőző (fr. *conscience pré-reflexif*) és a reflektáló tudatosság (fr. *conscience réflexif*) között. A latin *reflexio* szó jelentése: visszahajlás, visszapillantás, reflektálás. Valakit tudatosan szeretni például nem azonos azzal az aktussal, amellyel a szóban forgó személyt szerető aktusomra gondolok. Az első esetben a szeretett személy az intencionális tárgy, a második esetben pedig az illető személyt szerető aktusom a tudati szándékolás tárgya. A reflektálás végbemehet a reflexiót megelőző tudati aktust kísérően (a tudatos szeretés közben), vagy utólagosan (amikor utólag tekintek vissza a személyt szerető aktusomra).

c) Az öntudat

Felvetődhet a kérdés: vajon az öntudat (éntudat) a reflexiót megelőző vagy a reflektáló tudat világába tartozik-e? Egyik esszéjében Sartre azt állítja, hogy a tudat létezési módja az, hogy önmaga tudatában van.[8] Ha e kijelentést csak önmagában nézzük, azt gondolhatnánk, hogy a filozófus szerint az öntudat hozzátartozik a reflexiót megelőző tudathoz is. Sartre azonban rögtön hozzáteszi, hogy a tudat csak annyiban önmaga tudata, amennyiben valamilyen transzcendens tárgyról tud.[9] A reflexiót megelőző tudat esetében ez azt jelenti, hogy valaminek (például egy asztalnak) tudata valóban együtt jár önmagam tudatával, de ez az öntudatosság Sartre szerint nem tételező, nem tetikus az ént illetően. Teljesen elmerülök például egy naplemente szemlélésében. Tudatom teljesen az intencionális tárgyra irányul: e tudatban nincs hely az én (lat. *ego;* fr. *je*) számára. A filozófus szerint itt valójában még nincs öntudat, mert csak a naplementét és nem az ént tételezem tárgyként. Az én tételezése a reflexió szintjén történik. Ha a naplemente tudatára figyelek, vagyis ezt teszem intencionális tárggyá, az ént is tételezem, amennyiben énem tárgyként jelentkezik a reflektáló tudatom számára. Ezt a tárgyként jelentkező ént Sartre a magam (fr. *moi*) szóval jelöli. A tárgyként jelentkező ént olyan egységnek gondoljuk, amely tapasztalataink, tudati állapotaink, illetve tevékenységeink forrása és egységesítő pontja.

A tudat Sartre-féle elemzéséből kiviláglik: a filozófus számára fel sem merülhet a külvilág létének igazolásával kapcsolatos descartes-i probléma. A reflektáló tudatban az én (fr. *moi*) és a világ korrelációban jelentkezik: a reflektáló tudat olyan alany, amely relációban van transzcendens tárgyával. Sartre szerint ezt az alanyt nem szabad izolálni, s úgy tekinteni, mintha valamiféle elszigetelt adottság lenne. Nem szükséges önmagamból kiindulva igazolni a világot, vagy a világból indulva önmagamat; ezek ugyanis korrelációban jelentkeznek.

3. Sartre ontológiájának alapfogalmai

A filozófus egzisztencialista ontológiájának három alapfogalma: az önmagában-levő-lét, az önmagáért-való-lét és a másokért-való-lét.

a) Az önmagában-levő-lét (fr. *l'être-en-soi*)

Az önmagában-levő-lét kifejezéssel Sartre a tudat számára megjelenő nem tudatos létezőt, a dolgot vagy jelenséget (fenomént) jelöli.

A tudat mindig valaminek a tudata, valami olyannak, ami nem azonos vele, és ilyen értelemben transzcendens. A tárgy megjelenik a hozzá képest transzcendens tudat számára, és jelenségként írható le. Ezt a fenomént azonban nem szabad úgy tekintenünk, mintha ez valamiféle látszat lenne, amely mögött ott volna a nem megjelenő lényeg vagy realitás.

> Az asztal, amelynek tudatában vagyok, nem valamiféle rejtett valóság látszatszerű megjelenése. A fenomenális létező megmutatja magát, megmutatja lényegét és létezését.[10] Ugyanakkor persze az asztal több, mint amennyit itt és most észlelek belőle. Nincs olyan realitás, amely rejtőzködne, és amelynek a fenomenális asztal a látszatszerű megjelenése lenne. Az asztal mégsem azonosítható minden további nélkül az itt és most tapasztalt megjelenésével. Inkább megjelenéseinek sorozatával azonos. E megjelenési sorozat, illetve a megjelenési módok száma határtalan. Ezért ha el is kell vetnünk a megjelenés és a realitás közti dualizmust, mégsem mondhatjuk azt, hogy a lét az észlelt léttel azonos. A megjelenő létező nem csupán annyiban létezik, amennyiben megjelenik.[11] Meghaladja azt az ismeretet, amellyel pillanatnyilag rendelkezünk róla, és ilyen értelemben jelenségen túli (transzfenomenális) valóság.[12]

Ha megkérdezzük, mi az önmagában-levő-lét, amely megjelenik a tudat számára, Sartre válasza Parmenidész felfogására emlékeztet: A lét van. A lét önmagában van. A lét az, ami.[13] Az önmagában-levő-lét az, ami önmagával teljesen megegyezik, önmagával teljesen azonos, önmagát teljesen kitölti. Ilyen a dolgok léte.

> A dolgok léte csak a tudat által lesz differenciált. Pillantsunk például egy konkrét asztalra. Ez elkülönül más dolgoktól, meghatározott célt szolgál, s nem mást. A tudat számára azért jelenik meg asztalként, mert az emberi létezők meghatározott jelentést adnak neki, azaz a tudat jeleníti meg ezt asztalként. Ha rá akarom tenni könyvemet és jegyzeteimet, vagy egy almát akarok ráhelyezni, nyilvánvalóan elsődlegesen asztalként jelenik meg, azaz olyan eszközként, amely meghatározott célt szolgál. Más esetekben tűzifaként, akadályként vagy szép, illetve csúnya tárgyként jelenhet meg számomra. Értelme, jelentése a tudathoz való viszonyában van. Ebből természetesen nem az következik, hogy a tudat teremti a tárgyat. Ez ugyanis kétségtelenül létezik, és az, ami. Arról van szó, hogy eszköz-értelmet csak a tudattal való relációban kap. A világ eszköz-jelentéssel rendelkező és egymással kölcsönös viszonyban álló dolgok rendszereként jelenik meg a tudat számára. A szemléletmódok és szándékok adnak értelmet a dolgoknak. Az arisztotelészi aktus-potencia különbségtétel is csak a tudat számára létezik. A tudathoz való relációban például az asztal potenciálisan tűzifa. A tudattól függetlenül pedig egyszerűen az, ami.

Az önmagában-levő-lét végső adat: ez a lét ok és szükségszerűség nélkül egyszerűen van.[14] Ebből nem következik, hogy ez a lét önmagának oka (lat. *causa sui*). Az „önmagának oka" ugyanis értelmetlen kifejezés. Az önmagában-levő-lét egyszerűen van. Ebben az értelemben a lét ingyenes, alaptalan, esetleges. Ezt a gondolatot Sartre úgy fejezi ki, hogy az önmagában-levő-lét „túl sok" vagy „felesleges" (fr. *de trop*). A felesleges kifejezésen az önmagában-levő-lét esetlegességét (fr. *contingence*) érti. A skolasztikus filozófiai hagyományban esetleges az, ami nem önmagában hordja magyarázatát, hanem valamiféle szükségszerű alapra utal. Sartre azonban a hagyománytól eltérően értelmezi az esetlegesség fogalmát. Szerinte esetleges az, ami magyarázhatatlan, ami nem vezethető le semmiből, sem egy másik létből, sem valamiféle szükségszerű alapból. Ezért mondja: az önmagában-levő-lét teremtetlen, létalap nélküli, nincs relációban más létezővel, s örökre felesleges.[15]

Az undor című sartre-i műben a regény hőse (Roquentin) egy padon ülve rádöbben a létezők ok nélküli, értelmetlen és alaptalan jellegére: „Ez a pillanat egészen rendkívüli volt. Mozdulatlanul, dermedten ültem, valami borzalmas révületbe merültem. De ekkor valami új elem merült fel ezen a révületen belül; megértettem és magamévá tettem a csömört. Őszintén megvallva, akkor magamnak sem fogalmaztam meg felfedezéseimet, de azt hiszem, most könnyűszerrel foglalhatnám szavakba. A lényeg: az esetlegesség. Azt akarom ezzel mondani, hogy a létezés, meghatározásánál fogva, nem szükségszerű. Létezni annyit jelent, mint egyszerűen itt lenni; a létezők megjelennek, találkozni lehet ugyan velük, de soha nem lehet levezetni őket. Azt hiszem, vannak emberek, akik már belátták ezt. Csak éppen úgy akarták leküzdeni az esetlegességet, hogy kitaláltak egy lényt, aki szükségszerű, s önmagának oka. Márpedig semmiféle szükségszerű lény nem magyarázhatja meg a létezést: az esetlegesség nem puszta látszat, nem csalóka külszín, amelyet el lehet oszlatni; az esetlegesség abszolút, tehát maga a tökéletes alaptalanság. Alap nélkül való minden: ez a park, az egész város, én magam is. Ha az ember olykor tudatosítja magában ezt, felkavarodik tőle a gyomra, minden hullámzani kezd körülötte, mint velem történt a múltkor este."[16]

Kritika: Az önmagában-levő-létre vonatkozó sartre-i tanítás két tekintetben is bírálható.

Nyilvánvaló, hogy a filozófus eltúlozza a megkülönböztetéseket végrehajtó tudat szerepét. Kétségtelen, hogy különféle nézőpontok vannak, s hogy a dolgok különféleképpen jelenhetnek meg különféle embereknek. A hegymászó nyilvánvalóan azokat a jellegzetességeit látja a hegynek, amelyeket a pusztán esztétikai szemlélő nem vesz észre. Az is biztos, hogy ha embereknek közös érdekeik, közös céljaik vannak, a dolgokat egymáshoz hasonlóan látják. Nem értelmetlen dolog tehát azt állítani, hogy az emberek adnak értelmet a dolgoknak, különösen az eszköz-jelentés esetében. Sartre azonban túlzásba viszi ezt a szempontot, amikor a dolgok közti különbségeket csupán a tudat megkülönböztető aktusaira (az „ez nem az" típusú tagadásokra) vezeti vissza, és elhanyagolja az objektív különbségeket. Nem veszi figyelembe, hogy a tárgyak közötti objektív különbségeket is felismerjük.

Nehéz lenne belátni annak igazát is, amit Sartre az önmagában-levő-lét „felesleges” (esetleges) voltáról mond. Igaz, hogy az embernek lehetnek olyan élményei, mint amilyet Roquentin átélt. Ebből azonban nem következik, hogy az az ontológiai konklúzió is helyes, amelyet Sartre ebből levon. A filozófus azt állítja: azt a kérdést föltenni, hogy miért van egyáltalán lét, értelmetlen dolog, mert minden kérdés föltételezi már a létet.[17] Bár abban igaza van, hogy ha a lét eredetére kérdezünk, már tudunk a létről, de azt csak vélelmezi, hogy ez a lét nem szorul magyarázatra, és semmiféle szükségszerű valóság nem magyarázhatja meg a létezést.[18] Nem veszi figyelembe, hogy éppen az általa bemutatott élmény jogosít fel bennünket arra a kérdésre, hogy miért van egyáltalán lét. A filozófusok, akik szükségszerű alapra akarták visszavezetni a véges létezők létét, éppen azért tették ezt, mert az önmagában-levő-létet nem tartották magától értetődő ténynek. Amikor Sartre sajátos módon értelmezi az esetlegesség fogalmát, s az értelmetlenséggel, a magyarázhatatlansággal tartja egyenértékűnek, filozófiai előfeltevése alapján a lét értelmét és érthetőségét vonja kétségbe. S ennek a bizonyíthatatlan előfeltevésnek alapján jelenti ki, hogy az önmagában-levő-lét átlátszatlan, tömör, egyszerűen van, miközben létezése teljességgel érthetetlen.

b) Az önmagáért-való-lét (fr. *l’être-pour-soi*)

Az önmagáért-való-lét kifejezéssel Sartre a tudatos emberi létet jelöli. Elemzése szerint a tudat mindig valaminek a tudata. E valami a megjelenő dolog léte. Sartre szerint a tudatnak másnak kell lennie, mint a dologi létnek. Nem dologi létnek kell lennie, azaz az önmagában-levő-lét tagadásaként kell fellépnie. Az önmagában-levő-lét sűrű, tömör és teli: megegyezik önmagával, s teljesen kitölti önmagát. Nem rejt magában semmisséget. Az önmagában-levő-létbe a tudat által belép a tagadás (lat. *negatio*) vagy semmítés (fr. *néantisation*). A tudat természeténél fogva a jelenségtől való eltávolodás vagy elkülönülés. Ám ha megkérdezzük, mi távolítja el a tudatot a jelenségtől, azt kell mondanunk: semmi. Mert itt nincs eltávolító vagy közbejövő tényező. A tudat a nem önmagában-levő-lét, amelynek aktivitása Sartre szerint valamiféle „semmítési” (fr. *néantisation*) folyamat. A semmítés nem azt jelenti, hogy a tudat fizikailag elpusztítja az önmagában-levő-létet, hanem azt, hogy megváltoztatja az ehhez a léthez való viszonyát, „semmibe veszi” ezt a létet: eltávolodik a szóban forgó önmagában-levő-léttől; ez a lét figyelmének körén kívülre kerül, már nem tud hatni rá, mert visszavonult a „semmibe”.[19] A filozófus azt állítja, hogy az emberi létnek azt a lehetőségét, hogy semmíteni vagy semmibe venni képes, a sztoikusok és Descartes szabadságnak (fr. *liberté*) nevezték.[20]

A tudat eredetét, létrejöttét magyarázó Sartre szerint a tudat hiányos lét. A tudat mindig valaminek a tudata: tudom, hogy nem vagyok azonos tudatom tárgyával. Ha tudatában vagyok például egy darab papírnak, eltávolítom, megkülönböztetem magam tőle, tagadom, hogy én a papír vagyok. A filozófus azt állítja, hogy ez a reflektáló öntudat (éntudat) esetében is érvényes: amikor önmagamról tudok, akkor is az az elsődleges élményem, hogy nem vagyok azonos önmagammal. A tagadás azt jelenti, hogy a tudat bevezeti az önmagában-levő-létbe

a hiányt, a „semmit”, hogy önmagáért-való-lét lehessen. „Az a lét, amelyen keresztül a semmi a világba kerül, olyan, akinek létezésében szó van a létezés semmi voltáról: annak a létnek, amelyen keresztül a semmi világra jön, a saját semmijének kell lennie”.[21] „Az ember az a lét, aki által a semmi a világba jön”.[22] Ily módon „a semmi… az a lyuk (fr. *trou*) a létben, az önmagában-levő-létnek az a zuhanása maga felé, amely lehetővé teszi az önmagáért-való-lét létrejöttét”.[23] A tudat valójában nem más, mint az önmagában-levő-lét tiszta semmítése: olyan, mint valamiféle lyuk a létben.[24]

Kritika: Sartre felfogását és nyelvezetét illetően nyilvánvalóan ellenvetéseket lehet megfogalmazni.

A tárgytudatot magyarázó Sartre eltúlozza a tudat tagadó tevékenységét. Azt természetesen könnyen beláthatjuk, amit a tudat semmítő aktivitásáról mond. Ha például a képtárban valamilyen képet szemlélek, a többit a határozatlan háttérbe száműzöm. Ugyanakkor azonban az ember ugyanilyen jogon (vagy még erősebben) hangsúlyozhatná az intencionális aktusban rejlő pozitív aktivitást is: például a ráfigyelést, vagy hogy bizonyos értelemben „azonos is vagyok” a képpel. Aquinói Tamás sem tagadta például, hogy a megismerő különbözik a megismerttől. Ám azt is állította, hogy a tényleges megismerésben az emberi szellem ismeretelméletileg azonosul megismerésének tárgyával: szerinte a ténylegesen megismerő szellem és a ténylegesen megismert valóság ugyanaz.[25]

A filozófus a tudatot zavaró módon „saját semmijének” nevezi.[26] Ugyanakkor azt is állítja, hogy lét, s annak is kell lennie, ha semmítő aktivitást gyakorol. Azt mondja, hogy az öntudat az önmagában-levő-léten belüli szakadás (fr. *scission*) vagy hasadás (fr. *fissure*) által jön létre. A szakadás okát az önmagában-levő-létnek arra a szándékára, tervére (fr. *projet*) vezeti vissza, hogy megalapozza önmagát, és önmagának adja az önmagáért-való-létté módosulást.[27] – Azt azonban nem teszi világossá, hogy a semminek nevezett önmagában-levő-lét hogyan rendelkezhet az önmegalapozás tervével vagy szándékával. Leírásából mindenesetre úgy látszik, mintha az önmagában-levő-lét tudatra akarna jutni, miközben teljes, azaz önmagában-levő-önmagáért-való-létté akarna válni. Ez a cél azonban elérhetetlen: a nem tudatos lét és a tudatos lét egymással való azonosulása ugyanis képtelenség.

Sartre azért kényszerült erre az ellentmondásos magyarázatra, s azért nevezte az öntudatot saját semmijének, mert egyoldalúan a tudat semmítő természetét hangsúlyozta, s az öntudatot is a tárgytudat hasonlóságára fogta fel. Egyoldalú szemléletéből logikusan következik mindaz, amit mond. Szerinte ugyanis a tudat lényegi természete a tagadás, a tárgy semmítése, az attól való eltávolodás. Nyilvánvaló, hogy ennek a reflektáló tudatban felsejlő én esetében is érvényesnek kell lennie. Csakhogy az öntudatban a tudatnak nem valamiféle tárgytól, hanem önmagától kell elválnia, azaz ebben az esetben csak önmaga tagadásáról lehet szó. Ezért mondja Sartre, hogy az öntudat csak az önmagában-levő-léttől való folytonos elszakadásban vagy eltávolodásban létezhet, azaz folytonos semmiként, hogy különbözhessen önmagától.

Aquinói Tamás az öntudat magyarázatában is körültekintőbb volt, mint Sartre. A skolasztika fejedelme is állította, hogy az öntudat feltételezi a tárgytudatot: az ember csak úgy juthat énjének tudatára, ha közben valamiféle tárgyat vagy tárgyszerű valóságot is megismer. A tökéletes visszatérésről (lat. *reditio completa*) szóló tanításában[28] azonban azt állítja, hogy a

tárgyiasító ismeret közvetítésével létrejövő éntudat nem olyan, mint a tárgytudat. Az öntudatban ugyanis a szellemi lét önmaga számára nem tárgyszerű módon van jelen. Tamás szerint az éntudatban a szellemi lét nem menekül önmagától, nem tagadja önmagát, hanem azonosul önmagával, felfénylik önmaga számára.

c) A másokért-való-lét (fr. *l'être-pour-autrui*)

A másokért-való-lét kifejezéssel Sartre a tudatnak azt a viszonyulását jellemzi, amelyben az önmagáért-való-lét számára feltárulkozik a tőle különböző másik ember léte.

A filozófus elutasítja a szolipszizmust. A tudatok sokaságáról beszél, és nem fogadja el azt az elgondolást, amely szerint más tudatok létére csupán mások testének és mozgásainak megfigyelése alapján következtetünk. Ha például látok valamilyen testet sétálni az utcán, s következtetek, hogy benne az enyémhez hasonló tudat van, ez csak sejtés vagy feltevés részemről. Ha a másik én egészen kívül esne tapasztalatomon, sosem tudnám bizonyítani, hogy ez a másik egy emberi lény (és nem robot például). Legfeljebb arra következtethetnék, hogy a másik léte valószínű, jóllehet az én egzisztenciám (a gondolkodom, tehát vagyok élmény alapján) biztos. Mivel Sartre ezt a felfogást nem tartja elfogadhatónak, azt igyekszik kimutatni, hogy bizonyos értelemben maga a gondolkodás nyilvánítja ki a konkrét másvalakinek kétségbevonhatatlan létét.[29] Nem érveket keres annak a hitnek alátámasztására, hogy vannak más Én-ek is, hanem a másiknak mint szubjektumnak megnyilvánulását próbálja fölfedezni. Meg akarja mutatni, hogy közvetlenül találkozom a másvalakivel, aki alany ugyan, de nem azonos velem. S ez egyenértékű egy olyan viszonyulás kimutatásával, amely az én tudatom és a másik tudata között van, s amelyben a másik nem tárgyként, hanem éppen alanyként jelentkezik számomra.

A lét és a semmi egyik fejezetében – mely A tekintet (fr. *regard*), más fordításban A pillantás címet viseli – Sartre annak a tapasztalatnak fenomenológiai analízisét adja, amelyben a másik alanyként nyilvánul meg számomra.[30] Képzeljük el – mondja –, hogy hallgatózom egy ajtó előtt, s belesek a kulcslyukon. Egyedül vagyok; egyáltalán nem gondolok önmagamra: figyelmemet teljesen leköti az esemény, amely az ajtó mögött játszódik. A reflexiót megelőző tudat állapotában vagyok. Ekkor hirtelen lépéseket hallok a folyosón, és észlelem, hogy valaki néz engem. Elszégyellem magam. Feltör bennem a cogito (tudat) abban az értelemben, hogy reflektáló módon tudatára ébredek önmagamnak mint tárgynak, azaz mint olyan tárgynak, amelyet a tudatos másvalaki néz. A másik tudatmezeje mintegy betör az enyémbe, s tárggyá redukálja lényemet. A másvalakit mint szabad tudatos alanyt ama tekintet által tapasztalom meg, amely által tárgyat csinál belőlem.

A filozófus szerint „a tudatok közti kapcsolatok lényege nem az együtt-lét, hanem a konfliktus".[31] „A pokol a másik ember" – mondja a Zárt tárgyalás című

drámájának egyik szereplője.[32] Ha a másik tekintete tárggyá redukál, két lehetőségem van: vagy arra törekszem, hogy megszüntessem a másik szabadságát a másik lerombolása nélkül, vagy arra, hogy tárggyá redukáljam a másikat. Az első törekvés látható például a szerelemben, amelyben a másik szabadságát mint szabadságot akarom birtokolni.[33] A másik törekvés például a közömbösségben, a szexuális vágyban vagy szélsőséges formában a szadizmusban nyilvánul meg. Ám mindkét törekvés kudarcra van ítélve. A másik személy szabadságát nem tehetem magamévá a másik érintetlenül hagyása mellett; a másik mindig kitér előlem, minthogy a másik én szükségszerűen transzcendál engem, és a tekintet, amely tárggyá redukálja lényemet, mindig újjászületik. Ami a másiknak tárggyá redukálását illeti, ez teljesen megvalósítható a lerombolás, a gyilkosság által; de ez végső fokon meghiúsulása annak, hogy az alanyt tárggyá redukáljam. Amíg a másik önmagáért-való-létként van, a redukció teljességgel nem hajtható végre; amikor pedig már teljességgel végrehajtottam a redukciót, nincs többé jelen az önmagáért-való-lét.

Sartre úgy gondolja, hogy a reflektáló tudat szintjén az emberi összetartozást jelentő „mi”-tudat is csak a másokkal való konfrontációban jöhet létre. Nem tagadja, hogy a reflexiót megelőző tudatban is van valamiféle tapasztalatunk a „mi”-ről. Például egy színházi előadás vagy futballmeccs alatt megtapasztalhatjuk azt, amit Sartre „mi”-tudatnak nevez. Mert jóllehet mindegyik tudat elmerül a látványban, ugyanakkor együtt-nézők is, bár nem reflektálnak a „mi”-alanyra. Ez a nem tetikus „mi”-tudat megmutatkozik például abban, hogy hirtelen tapsvihar tör ki.

Azt állítja azonban, hogy a reflektáló tudat szintjén mindig a konfliktus a „mi”-tudat alapja. Gondoljunk például egy elnyomott társadalmi osztály helyzetére. Ez megélheti magát az elnyomók „mi”-tárgyaként, azaz olyan tárgyként, amelyet az elnyomók tekintete korlátoz és redukál. Ha a következőkben ez az osztály öntudatos forradalmi osztállyá válik, megjelenik a „mi”-alany, amely meg is fordítja a korábbi helyzetet: az eddigi elnyomókat alakítja tárgyakká. A „mi”-tudat mindkét esetben úgy jön létre, hogy az egyik csoport konfrontálódik a másikkal.

Sartre szerint az egész emberiség is csak annak posztulálásával juthatna a „mi”-tárgy-tudatra, hogy létezik egy „kívülálló lény, aki különbözik az emberiségtől, s akinek szemében az emberiség teljes egészében tárgy. Ez az elérhetetlen kívülálló egyszerűen a másság határfogalma… Ez a fogalom azonos annak a létre-tekintőnek fogalmával, akit soha nem láthatunk, vagyis Isten eszméjével. Ám Isten eszméje radikális hiányként (fr. *absence*) jellemezhető; így az emberiségnek a „mi”-ként való megvalósítására irányuló erőfeszítése szüntelenül megújul, és mindig kudarcba fullad.”[34] Az egész emberiség nem lehet egy hiányként mutatkozó isten tekintetének tárgya.

Kritikai észrevételként megállapíthatjuk: Sartre az emberi kapcsolatok jellemzésében is egyoldalúnak, szűk látókörűnek bizonyul.

A „tekintetről" szóló írásából kiviláglik, hogy torzító tükörben szemléli az emberi relációkat és találkozásokat. Csak a másik szabadságát korlátozó, a másikban szégyenérzetet keltő tekintetet veszi figyelembe, s nem ügyel arra, hogy van felszabadító, szabadsággal megajándékozó pillantás vagy tekintet is. Valószínűleg nem tudott mit kezdeni azzal a bibliai részlettel sem, amely szerint a fára kapaszkodó Zakeusra felnéző Jézus bűnbocsánatot, szabadságot és üdvösséget ajándékozó pillantással tekint a vámosra (vö. Lk 19, 1–10).

Sartre jól látja, hogy az emberi kapcsolatok gyakorta a konfliktusokra korlátozódnak, és valódi „mi"-tudat nem jöhet létre ilyen konfliktusok alapján. Téved azonban annak állításában, hogy csak konfliktusokra épülő emberi viszonyok vannak. Nem gondol arra, hogy a kereszténység alapítója szerint éppen a konfliktusokat elkerülő és az ajándékozó szeretet (gör. *agapé*) a hiteles közösség és a „mi"-tudat létrejöttének a lehetőségi feltétele. Elkerüli figyelmét az is, hogy a világban akadnak olyan közösségek, amelyeknek tagjai között éppen e tanítás alapján alakul ki a „mi"-alany-tudata.

Keresztényként igazat kell adnunk neki abban, hogy az emberiséget tárgynak tekintő, az emberi szabadságot leromboló isten nem létezik. Ezért ha az ember mégis megkísérli egy ilyen feltételezett bálvány „tekintetéhez" igazodva létrehozni az emberi közösséget, törekvése eleve kudarcra van ítélve. Ám a keresztény tanítás szerint Isten nem ilyen. A keresztény felfogásban a mindenható és az egész emberiséget egyetlen pillantással átfogó Isten szeretettel tekint az egész emberiségre. Ő saját Fiát azért áldozta fel, hogy mindaz, aki tudatosan vagy lelkiismerete irányítását követő életvitelével, cselekedeteivel tanúsítja, hogy köszönettel elfogadja ezt a megváltó áldozatot, megszabaduljon a kárhozat kényszerétől, hatékony bűnbánatot tudjon tartani, és fizikai halála után eljuthasson az igazi életre, a minden emberrel és az Istennel való örök közösségre.

4. Sartre antropológiája

Sartre az embert, pontosabban az ember önmagában-levő-létét állandóan meghaladó önmagáért-való-létét egzisztenciának nevezi. Az egzisztencia (lat. *existentia*, fr. *existence:* létezés) kifejezésen azt a folyamatot érti, amelyben az emberi lény önmaga megvalósítására törekszik.

a) Az önmagáért-való-lét mint egzisztencia

Sartre szerint az ember – ellentétben más létezőkkel – előbb létezik, s aztán alkotja lényegét (fr. *essence*). Úgy véli, az a tétel, hogy az egzisztencia megelőzi a lényeget, minden egzisztencialista filozófiában szerepel.[35] Az ember nem kész adottság: „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi".[36] Önmagát természetesen nem abban az értelemben alkotja, hogy a semmiből teremti, hanem abban, hogy amivé válik, az tőle, saját alapvető választásától függ. „Az ember… ha nem meghatározható, az azért van, mert mindenekelőtt semmi. Csak utána lesz, és olyanná lesz, amilyennek önmagát alakítja… Ez az egzisztencializmus első elve" – írja a filozófus.[37]

Az egzisztencia lényegileg önmagát állandóan meghaladó, eksztatikus lét: miközben a „semmítések” által tagadja önmagában-levő-létét, s törekszik az önmagáért-való-létre, állandóan önmagán kívül (extázisban) van. Az egzisztencia egyetlen pillanatban sem az, ami volt, és még nem az, ami lesz: az egzisztencia „lényegét tekintve eksztatikus”.[38] Sartre szerint ez azt jelenti, hogy „az emberi realitás állandó meghaladás az önmagával való sohasem adott egybevágás felé”.[39]

Az egzisztencia eksztatikus, önmagát meghaladó léte ellentmondásos törekvés. Az egzisztencia ugyanis két olyan állapotot akar egyesíteni egymással, amelyek kölcsönösen kizárják egymást: az önmagában-levő-lét és az önmagáért-való-lét egysége ugyanis ellentmondásos fogalom. A teljes lét (a tudat nélküli dolgok hiányt nem tartalmazó léte) és a tudatos lét (mint az állandó semmítések eredményeként születő léthiány) kizárja egymást. Ezért mondja a filozófus: „Minden emberi valóság egyszerre közvetlen törekvés (fr. *projet*) arra, hogy saját önmagáért-való-létét átalakítsa önmagában-levő-önmagáért-való-létté.”[40] Az önmagáért-való-lét istenséggé akar lenni, de elkerülhetetlenül visszacsúszik az önmagában-levő-lét homályába. Állandó haladása nem alaptervének megvalósításában végződik, hanem a halálban.

Kritikai megjegyzések:

Sartre az egzisztenciát, illetve az emberi valóságot valamiféle törekvő alany nélküli törekvésnek írja le. Azt mondja például: „Az emberi valóság tiszta erőfeszítés arra, hogy Istenné váljon anélkül, hogy ennek az erőfeszítésnek bármilyen adott szubsztrátuma lenne, anélkül, hogy bármi is lenne, ami így törekszik. Ezt az erőfeszítést a vágy fejezi ki.”[41] Másutt ezt írja: „az ember alapvetően vágy arra, hogy Isten legyen”.[42] – Ám nehéz elgondolni ezt a tiszta erőfeszítést (fr. *pur effort*) vagy vágyat (fr. *désir*) az erőfeszítést végző alany, illetve a vágyakozó én nélkül. Az arisztotelészi hagyományokra épülő filozófia álláspontja érthetőbbnek látszik, amikor azt fogalmazza meg, hogy az erőfeszítés vagy vágy nem önmagában áll fenn, hanem az alany (én vagy lélek) képességeként, illetve aktusaként.

Nehéz belátni annak a tételnek érvényét, hogy az ember esetében az egzisztencia (fr. *existence*) megelőzi a lényeget (fr. *essence*). Az arisztotelészi hagyományokon alapuló skolasztikus filozófia szerint minden létező lét vagy létezés (lat. *esse* v. *existentia*) és lényeg vagy természet (lat. *essentia* v. *natura*) egysége. A lét vagy létezés kifejezés a skolasztikában nem csak a létező tényszerű meglétét jelenti, hanem metafizikai összetevőként a létező teljes és fogalmilag kimeríthetetlen valóságát. A lényeg vagy természet pedig azt a másik metafizikai összetevőt jelöli, amelyet ebből a kimeríthetetlen valóságból megértünk, amelyről fogalmat alkotunk. A skolasztikus felfogás szerint az ember is lét(ezés) és lényeg egysége, és ilyen egységként bontakoztatja ki, teszi teljessé emberségét, emberi lényegét. – Az egzisztencialista Sartre nyilvánvalóan nem skolasztikus értelemben beszél a létről vagy létezésről, azaz nem létösszetevőnek tekinti, hanem egy kibontakozási folyamatot jelöl a kifejezéssel. Mondanivalóját azonban még ennek az átértelmezésnek alapján sem könnyű megérteni. Kell ugyanis lennie valamiféle emberi természetnek vagy lényegnek, amelynek alapján az ember különbözik például az oroszlántól vagy a rózsától. Más kérdés az, hogy e természet fejleszt-

hető, alakítható, kibontakoztatható. Valószínűleg a filozófus is látja ezt a nehézséget. Ennek tanújele az, hogy egyik művében – az egzisztencializmus első elvének ellentmondva – az „emberi lét lényege" (fr. *essence de l'être humaine*) kifejezést is használja.[43]

Az egzisztencia eksztatikus voltáról szóló sartre-i tanítást is csak módosításokkal lehet elfogadni. Ha – Sartre-hoz hasonlóan – egyoldalúan csak a tudat semmítő szerepét vesszük figyelembe, igaz az, hogy az egzisztencia kibontakozásának egy-egy pillanatában már nem az, ami volt, és még nem az, ami lesz. Ám ha figyelembe vesszük, hogy tudatunk nem csak semmít, nem csupán elkülönül attól, amit megismert, hanem ismeretelméletileg azonosul is ismeretének tárgyaival (vö. Aquinói Tamás), módosítanunk kell Sartre megállapítását. Azt kell mondanunk, hogy kibontakozásának egy-egy pillanatában az egzisztencia egyrészt nem azonos múltjával és jövőjével, másrészt a múltat megőrző tudatában mégis azonos is múltjával, és előrevetülő tervében a körvonalazódó jövőjével is.

b) Az egzisztencia időbelisége

Sartre szerint az időbeniség az önmagában-levő-lét, a dolgok létének jellemzője. Ez azt jelenti, hogy a dolgok a múlt, a jelen és a jövő egymásra következő mozzanataiban állnak fenn, és a múlt sok tekintetben meghatározza (determinálja) mindenkori jelenüket.

A filozófus azt állítja, hogy az önmagáért-való-létet nem az időbeniség, hanem az időbeliség (lat. *temporalitas;* fr. *temporalité*) jellemzi. Nincs értelme arról beszélni, hogy egymásra következő mozzanatokat tartalmaz, amelyek között a determinizmus uralkodik. Az időbeliség az önmagáért-való-lét sajátos létmódja.[44] Az önmagáért-való-lét állandó menekülés abból, ami volt, afelé, ami lenni akar, menekülés önmagától, mint valami megtettől, a megteendő önmaga felé. A reflexióban ez az állandó haladás alapozza meg a múlt, a jelen és a jövő fogalmait. Más szavakkal: az önmagam (az egzisztenciám) mindig túl van múltján, túl van azon, amit önmagából megvalósított, s meghaladja azt. Ha megkérdezzük, mi választja el az „önmagamat" a már megtett „önmagamtól" (a múltamtól), a válasz ez: semmi. Ezt állítani azonban annyi, mint azt mondani, hogy az önmagam tagadja önmagát mint megtettet, s így meghaladja ezt, azaz túl van rajta. A már megtett önmagam visszazuhan az önmagában-levő-lét állapotába. S egy napon, a halál napján teljesen „elkészített" lesz, s objektivisztikus módon vizsgálható (például a pszichológus vagy a történész által). Mindaddig azonban, míg önmagáért-való-lét, addig túl van múltbeli önmagán, s nem határozható meg múltjából, azaz meghaladja lényegét. Ebben az összefüggésben Sartre Hegel szavait idézi: „a lényeg az, ami volt" (ném. *Wesen ist, was gewesen ist*).[45]

c) Az egzisztencia mint szabadság

Sartre szerint az ember létezése (fr. *existence*) azonos a szabadságával (fr. *liberté*): „az emberi szabadság megelőzi az ember lényegét, és azt lehetővé teszi; az emberi létezés lényege szabadságában lebeg. Amit tehát szabadságnak nevezünk, azt lehetetlen megkülönböztetni az emberi valóság lététől. Az ember nem

először van, és aztán szabad, mert nincs különbség az ember léte és szabad léte között."[46]

Az önmagában-levő-lét tömör, homályos és tudat nélküli: nyilvánvalóan nem szabad. Az önmagáért-való-lét azonban, minthogy eltávolodott az önmagában-levő-léttől (még ha csak semmítés által is), nem rendelkezik az önmagában-levő-lét jellemzőivel, lényegileg szabad. A szabadság Sartre szerint nem az emberi természet vagy lényeg tulajdonsága, hanem a tudatos lény szerkezetéhez, létéhez tartozik.[47]

A filozófus, aki teljes és határtalan szabadságról (fr. *totale liberté*) beszél,[48] így jellemzi ezt a teljes szabadságot: „szabadságom nem más, mint az istenné válás választása; s minden tettem, tervem ezt a választást próbálja valósítani és kinyilvánítani a legkülönfélébb módokon, mert a lét és a birtoklás módjainak száma végtelen."[49]

A totális szabadságban áll az önmagáért-való-lét igazi struktúrája: „Arra vagyok ítélve, hogy mindörökre lényegemen túl létezzem, túl tetteim indokain és mozgatórugóin: arra vagyok ítélve, hogy szabad legyek. Ez azt jelenti, hogy szabadságomat csak magam korlátozhatom, vagy ha úgy tetszik, hogy nem vagyunk szabadok arra, hogy megszűnjünk szabadnak lenni."[50]

Nem választhatunk abban, hogy szabadok legyünk-e, vagy sem: mert szabadok vagyunk ama tény által, hogy tudatunk van. Az ember totálisan szabad. Nem tehet mást, mint választ és elkötelezi magát valamilyen módon. S ebben rejlik az ember teljes felelőssége is. A totális szabadság és felelősség tudatát szorongás (fr. *angoisse*) kíséri.[51] Olyan ez, mint amikor az ember a szakadék szélén állva egyszerre érzi a vonzást és a taszítást.

Választhatjuk azonban azt, hogy önmagunk becsapására törekszünk: magunkévá tesszük a determinista tanítás valamilyen formáját (Istenre, öröklött adottságainkra, neveltetésünkre, környezetünkre stb. hivatkozunk), s elháríthatjuk a felelősséget önmagunkról, azaz saját választásunkról. De ha ezt tesszük, a rosszhiszeműség (fr. *mauvaise foi*) állapotában vagyunk. A rosszhiszeműség nem azonos a hazugsággal,[52] amelyben olyasmit mondok, amiről nyilvánvalóan tudom, hogy nem igaz. A rosszhiszeműségben vagy önbecsapásban az ismeret és a nem ismerés egyaránt jelen van. Lehetősége abban van, hogy az önmagáért-való-lét nem az, ami (azaz nem a múltja), s az, ami még nem (azaz azonos lehetőségeivel vagy jövőjével).

Kritikai ellenvetések és Sartre válaszai:

A totális szabadság tétele aligha elfogadható. Szabadságunkat ugyanis belső és külső tényezők korlátozzák: a fiziológiai, a pszichikai tényezők, a környezet, a nevelés, a társadalmi nyomás stb. Ezek ha nem is determinálják tetteinket, mégis korlátozzák, befolyásolják azokat, anélkül, hogy reflektálnánk erre. Sartre tudatában van ezeknek az ellenvetéseknek, és kész válaszolni.

Az egzisztencia totális szabadságát illetően ellenvetés lehet az a tapasztalati tény, hogy az ember önmegvalósítása közben leküzdhetetlen akadályokba ütközik, és ezek korlátozzák szabadságát. Sartre ezzel kapcsolatban jegyzi meg: Az önmagáért-való-lét tervezi eszményi önmagát, s törekszik ennek elérésére. S e terv (fr. *projet*) fényében bizonyos dolgok valóban akadályként jelenhetnek meg. Ám teljesen választásomtól függ, hogy ezeket leküzdhető akadályoknak tekintem, vagy leküzdhetetlen akadályoknak. Példával illusztrálva: Japánban szeretném tölteni szabadságomat, de nem tudok oda utazni, mert nincs annyi pénzem. Szűkös anyagi helyzetem azért látszik felülmúlhatatlan akadálynak, mert előbb olyan tervet készítettem, hogy Japánban kell üdülnöm. Ha azonban szabadon választva úgy döntök, hogy más országba utazom, mert ehhez elegendő a pénzem, anyagi helyzetem már egyáltalán nem látszik akadálynak, nem is szólva arról, hogy nem mutatkozik felülmúlhatatlan akadálynak.

Az emberi egzisztencia totális szabadsága ellen szól az a korlátozó tény, hogy a múltamat sem tudom megváltoztatni, a megtett dolgokat nem tudom meg nem tetté tenni. Ha például elárultam hazámat, ez a tett mintegy megkövül, megváltoztathatatlan adottsággá válik. Hozzám tartozik mint tényszerűség (fr. *facticité*), mint olyasmi, amit már megtettem. Sartre erre az ellenvetésre ezt válaszolja: Kétségtelen, hogy az ember nem tudja megváltoztatni múltját abban az értelemben, hogy tetteit nem tudja meg nem történtté tenni; de választásától függ, milyen jelentést, értelmet tulajdonít múltjának. Múltja, megtett önmaga azonban nem határozza meg jelenlegi választását.

Egy alkalommal Sartre szemére vetették, hogy ő az emberi tevékenység teljes kiszámíthatatlanságát hirdeti, s azt sugallja, hogy az ember életében semmiféle érthető séma sincsen. Erre a vádra a filozófus azt válaszolta, hogy ő egyáltalán nem ilyesmit akart mondani. Hivatkozott arra az esetre, amelyben egy fiatalember a második világháború idején tanácsért fordult hozzá, hogy vajon maradjon-e anyja mellett (aki a németekkel kollaboráló férjétől elvált, s akinek másik fiát a németek megölték), vagy menjen-e Angliába, hogy csatlakozzon a Szabad Francia Hadsereghez. Sartre azt válaszolta neki, hogy „ön szabad, válasszon, azaz gondolja ki a jövőt”.[53] Amikor később valaki azt vetette Sartre szemére, hogy mégiscsak kellett volna valami útmutatást adnia, a filozófus erre nemcsak azt válaszolta, hogy nem dönthetett a fiatalember helyett, hanem azt is, hogy „emellett tudtam, mit szándékozik tenni, s ez az, amit tett”. E válaszával arra utalt, hogy szerinte az önmagáért-való-létnek van egy eredeti választása, amelyben kivetíti ideális énjét, s amelyben burkoltan alapvető értékek rejlenek: a részleges választásokat mintegy informálja ez az alapvető szabad kivetítés. Az alapvető cselekvési eszmény az ember konkrét tetteiben nyilvánul meg: részleges tettei eredeti választásának vagy tervének teljesítései és kinyilvánítói. Az ember tettei úgy szabadok, hogy burkoltan eredeti szabad választásában rejlenek; s minél inkább látja a külső szemlélő az ember alapvető tervét, annál inkább meg tudja mondani, hogy adott szituációban az illető hogyan fog cselekedni. Emellett megfontolandó, hogy ha valaki tanácsot kér valakitől, akinek nézeteit és álláspontját ismeri, valójában már döntött:[54] amellett dönt ugyanis, hogy azt akarja hallani, amit hallani szeretne.

5. Sartre etikája

A filozófus nem dolgozott ki etikai rendszert, írásaiból azonban kiviláglik, hogy miként gondolkodott az erkölcsről.

Abból indul ki, hogy az erkölcs végső lehetőségi feltétele nem Isten, hanem az emberi szabadság. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az erkölcs szempontjából végül is közömbös, hogy Isten létezik-e, vagy sem. Ha Isten nem létezik, az erkölcsi értékek akkor is teljesen az embertől függenek. „Dosztojevszkij írta: 'Ha Isten nem létezne, minden szabad volna'. Ez az egzisztencializmus kiindulópontja" – mondja a filozófus.[55] S Sartre szerint éppen ez a helyzet: Isten nem létezik, az ember pedig szabad, mert az ember a szabadság.[56]

Az ember szabad, s ez azt jelenti, hogy tőle függ, mit csinál önmagából. S hogy mit csinál önmagából, mivé teszi önmagát, ez burkoltan előfeltételez egy alapvető tervet, amelyet az ember szabadon választott vagy vetített önmaga elé. Nem köti őt a priori morális kötelesség értékeinek megválasztásában. Ha el is fogad értékeket vagy normákat a társadalomtól, ez az elfogadás is választás (fr. *choix*). Az értékek az ő értékeivé csak saját aktusai által válnak. Ez alkalmazható az isteni parancsok hívő elfogadásával kapcsolatban is. Teljesen az embertől függ, hogy elfogadja-e az isteninek tartott parancsokat etikai normaként. S ebből a szempontból valóban közömbös dolog, hogy van-e Isten, vagy sem. Ha Isten létezik, az ember akkor is követheti saját maga választotta céljait. Ha nincs Isten, akkor isteni terv sincs. Úgy tűnik, Sartre az utóbbi nézetet vallja, mert azt állítja: nincs az emberi természetnek valamiféle közös eszménye, amelyet Isten azért teremtett volna, hogy az ember tetteivel megvalósítsa.[57] Az ember teljesen magára van utalva, s nem igazolhatja választását az isteni eszményi tervre történő hivatkozással.

Sartre el akarja oszlatni azt a félreértést, miszerint ő morális anarchiát hirdetne, vagy a szeszélytől függő értékválasztásra buzdítana. Azzal érvel, hogy x és y között választani nem más, mint a választott értékét állítani (például hogy x jobb, mint y), „és semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy ne volna mindenkinek az".[58] Más szavakkal: valamilyen érték választásában az ember ideálisan mindenki számára választ. Ha valamilyen választandó tervet készítek önmagamról, az embernek mint embernek ideális képét vetítem előre. Az értékítélet belsőleg univerzális, természetesen nem abban az értelemben, hogy mások is szükségszerűen elfogadják ítéletemet, hanem abban, hogy az érték állítása ideálisan annak állítása, hogy ez mindenki számára érték. Sartre azt akarja mondani, hogy ő nem felelőtlen választásra buzdít. Az értékek választásában és az etikai normákról való döntésben ugyanis az egzisztencia nemcsak önmagáért felelős, „hanem minden emberért".[59]

Kritika: Annak az állításnak megalapozása, hogy az érték választásában az ember ideálisan mindenki számára választ, nem olyan világos, mint amilyennek Sartre gondolja. Azt mondja, hogy „semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy ne volna mindenkinek az". Ezzel a kijelentéssel azonban visszacsempészi a korábban tagadott lényeg, a közös emberi természet eszméjét. Önmagával kerül ellentétbe, hiszen korábban azt állította, hogy nincs közös emberi lényeg, amelyet Isten minden emberrel kapcsolatban megálmodott volna.

6. Sartre ateizmusának kérdése

Sartre kifejezetten az ateista egzisztencialisták közé sorolja önmagát. Egyik művében ezt írja: „Egyrészt vannak a keresztény egzisztencialisták, akik közé sorolnám Jasperst és a katolikus vallású Gabriel Marcelt; másrészt vannak az ateista egzisztencialisták, akik közé sorolnám Heideggert, valamint a francia egzisztencialistákat és magamat.”[60]

Heidegger nem nevezte magát ateistának, sőt úgy gondolta, hogy saját filozófiája közelebb áll az (isteni) Istenhez, mint az Istent gigantikus létezőként emlegető elgondolások. Miért sorolta őt Sartre önmagával együtt az istentelen filozófusok közé? Ez a kérdés újabb kérdéseket vet fel: Vajon Sartre mit értett az ateizmus kifejezésen? Vajon amikor kijelentette, hogy Isten nincs, a kereszténység Istenét tagadta, vagy valamiféle torz istenképet?

A kérdések megválaszolásához érdemes áttekinteni néhány olyan szöveget, amelyekben a filozófus Istenről, az ő nemlétéről, illetve az istenkérdéshez fűződő saját viszonyáról beszél.

Sartre azt állítja, hogy az emberiség csak a mindenható és mindent látó Isten föltételezésével válhatna önmaga számára „mi”-tárggyá. Azonban a filozófus nem hiszi, hogy van Isten. 1964-ben ezeket írja: „Egyik reggel, 1917-ben, La Rochelle-ben, a pajtásaimat vártam, hogy együtt menjünk a gimnáziumba; nem jöttek, s hamarosan nem tudtam már mit kitalálni, amivel foglalkozhattam volna, elhatároztam hát, hogy a Mindenhatóra gondolok. A Mindenható abban a pillanatban lebukfencezett a kékségbe, s minden magyarázat nélkül eltűnt. Szóval nem létezik – állapítottam meg udvarias megdöbbenéssel, s úgy véltem, az ügy ezzel lezárult. Bizonyos értelemben valóban le is zárult, mert azóta soha a legkisebb kísértést sem éreztem, hogy feltámasszam.”[61]

Ám a felnőtt filozófust továbbra is nyugtalanítja a kérdés. Ezt írja: „Visszaváltoztam azzá a potyautassá, aki hétéves koromban voltam: az ellenőr belépett már fülkémbe, rám néz, nem olyan szigorúan, mint hajdan: tulajdonképpen legjobban szeretne elmenni, hagyni, hadd utazzam tovább nyugodtan; csak mondjak neki valami helytálló kifogást, mindegy, hogy mit, ő beéri vele. Sajnos, nem jut eszembe semmilyen kifogás, egyébként kedvem sincs kifogást keresni, ott maradunk, szemtől szemben egymással, mind a ketten kényelmetlenül érezzük magunkat, egészen Dijonig, ahol, nagyon jól tudom, nem vár rám senki.”[62]

Nyilvánvaló, hogy a felhők fölött trónoló mindenható vagy a vonat fülkéjébe lépő és a potyautast számonkérő ellenőr alakja csak a kereszténység Istenének karikatúrája. Ha Sartre ezeket a karikírozott alakokat nem tudta elfogadni Isten gyanánt, ez keresztény szempontból nem nevezhető istentagadásnak. Az elbeszélés befejező részében a fájdalmat és szomorúságot sejtető „jól tudom, nem vár rám senki” szavak pedig arról árulkodnak, hogy Sartre is vágyakozott arra az igazi Istenre, akit Heidegger isteni Istennek, a Biblia pedig a szeretet Istenének nevez.

A filozófus véleménye szerint az Istenbe vetett hit a tekintet (fr. *regard*) megszemélyesítésének eredménye. A szavak című írásában Istent Nagy Főnöknek, Nagy Nézőnek nevezi,[63] majd megemlíti, hogy gyermekkorában csak egyszer érezte, hogy Isten valóban van: „Gyufával játszottam, és kiégettem egy kis szőnyeget; éppen el akartam tüntetni bűnös tettem nyomait, amikor Isten rám nézett, éreztem tekintetét belül, a koponyámban és a kezemen; körbejártam a fürdőszobában, borzasztóan szembetűnőnek, eleven célpontnak éreztem magamat. A felháborodás mentett meg: dühbe gurultam e durva tolakodás miatt, káromkodni kezdtem. Soha többé nem nézett rám."[64]

Megjegyezzük, hogy az ember szabadságát korlátozó Nagy Főnök vagy Nagy Néző és a gyufával játszó kisgyermeket szigorú tekintettel elítélő isten sem azonos azzal az Istennel, akit Jézus a bűnösökre is szerető pillantással tekintő mennyei Atyának nevezett. A Nagy Főnök, a Nagy Néző vagy a bűnösre eleven célpontként tekintő isten nem a kereszténység Istene, hanem valamiféle torz bálványisten. A bálványistenek tagadása azonban keresztény szempontból nem nevezhető bűnnek vagy istentagadásnak.

Nem csupán arról van szó, hogy Sartre egy torz istenképet tagadott, és így valójában nem zárta ki (az igaz) Isten lehetőségét. Ő filozófiai szempontból is alá akarta támasztani ateizmusát. A lét és a semmi című művében annak alapján tagadja Isten létét, hogy Isten fogalma ellentmondásos: „Minden emberi realitás passio [lat. *passio:* szenvedés, szenvedély], amennyiben önmaga elvesztésének olyan törekvése, amely arra irányul, hogy a létet megalapozza, és hogy ezzel egyszerre megvalósítsa azt az önmagában-levő-létet, amely kicsúszik a kontingencia alól, minthogy önmagának megalapozása: vagyis az Ens-causa-sui-t [lat. *Ens causa sui:* a Létező, amely önmagának oka], amit a vallások Istennek neveznek. Így az ember passiója fordítottja a krisztusinak, mert az ember elveszti magát mint embert azért, hogy az Isten megszülessék. De az Isten eszméje ellentmondásos, és hiábavalóan vesztjük el magunkat; az ember egy hiábavaló passio."[65]

Ezzel az állítással kapcsolatban tudnunk kell, hogy viszonylag kevés filozófus használta Isten megjelölésére az „önmaga oka" kifejezést. S akik használták, azok sem azt értették a kifejezésen, hogy Isten előbb nem volt, aztán létrehozta önmagát, hanem azt, hogy lényege erejében létezik. Így például Aquinói Tamás, aki Istent az önmaga által létező lét teljességének nevezi, az önmaga általi létezésen azt érti, hogy Isten lényege erejében, feltétlen szükségszerűséggel létezik.[66] Spinoza, aki kifejezetten használja Istennel kapcsolatban az önmagának oka kifejezést, megjegyzi: „Önmagának okán azt értem, aminek lényege magában foglalja a létezést; vagyis azt, aminek természete csak létezőként fogható fel."[67] Sartre ezeket az értelmezéseket legfeljebb csak azért tarthatja ellentmondásosnak, mert egyrészt az okságot időbeni okságnak tekinti, másrészt pedig mivel abból a megalapozhatatlan filozófiai előfeltevésből indul ki, hogy a lét megelőzi a lényeget. – A keresztény tanítás félreértéséről tanúskodik a filozófusnak az a kijelentése, miszerint „az ember passiója fordítottja a krisztusinak, mert az ember elveszti magát mint ember azért, hogy az Isten megszülessék". Sartre nem gondol arra, hogy a kereszténység szerint Krisztus a megtestesülésében és szenvedé-

sében nem elveszítette istenségét, hanem éppen kinyilvánította Isten és az emberi természet összetartozását. Így az embernek nem kell teljesen elveszítenie önmagát ahhoz, hogy Istennel találkozhasson. – Mindebből az következik, hogy Sartre filozófiailag nem tudta sikeresen megalapozni ateista álláspontját. Másként fogalmazva: az általa alkotott filozófiai istenkép, amelyet elutasított, nem azonos a keresztény gondolkodók filozófiai istenképével. Tagadása tehát filozófiai szempontból sem tekinthető igazi ateizmusnak.

A fejezet elején megfogalmazott kérdésekre tehát ez a válasz: Sartre olyasmit értett ateizmuson, amit a keresztény gondolkodók nem tekintenek igazi istentagadásnak. Amikor pedig kijelentette, hogy nincs Isten, valójában nem az élő Isten létét tagadta, hanem a közfelfogás vagy esetleg a filozófia által eltorzított istenképeket utasította el. Véleményünk szerint tehát Sartre nem ateista, hanem Heideggerhez hasonlóan az istenkérdéssel viaskodó gondolkodó volt. A két filozófus közt az a különbség, hogy míg Heidegger tartózkodott az Istenről való beszédtől, Sartre beszélt Róla. Ezért természetszerűen elkövette azt a hibát, amelyet minden gondolkodó elkövet, aki Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan misztériumát szabatos filozófiai fogalmak és kifejezések által akarja fogalmilag érthetővé tenni.

4. Irodalom Az egzisztencializmus című fejezethez

Bouillet, M.-N. (ford.): *Plotin, Ennéades.* Online. https://fr.wikisource.org/wiki/Ennéades_(trad._Bouillet)

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III.* New York, 1985, Image

Copleston, Fr.: *A history of philosophy IX.* New York, 1994, Image. Online: https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV9FCoplestone/mode/1up

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II.* Freiburg, 1976, Herder

Kecskés Pál: *A bölcselet története.* Bp., 1981, SZIT. Online: http://www.ppek.hu/k200.htm

Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus.* Bp., 1984, Gondolat

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése.* Bp., 1973, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Nyiri_Tamas_A_filozofiai_gondolkodas_fejlodese_facsimile.pdf

Rahner, K. (et al.): *Tanítványok, barátok és kortársak Heideggerről.* In: *Mérleg,* 1976/3. Online: https://www.merleg.org/nyomtatott/

Spinoza: *Etika.* Bp., 1969, Magyar Helikon

Suki Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései.* Bp., 1976, Gondolat

Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I–III.* Berlin, 1909, Mittler

Forrásmunkák – S. A. Kierkegaard:

Drachman, A. B. – Heiberg – J. L. – Lange, H. O. (szerk.): *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker 1–14.* Kjøbenhavn, 1901–1906, Gyldendal. Online: https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp93447

Kierkegaard, S.: *A csábító naplója.* Bp., 2015, Helikon

Kierkegaard, S.: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler.* In: Drachman (et al.): *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, VII. Bind.* Kjøbenhavn, 1901, Gyldendal. Online: https://archive.org/details/srenkierkegaard13kiergoog/page/n7/mode/2up

Kierkegaard, S.: *A halálos betegség.* Bp., 1993, Göncöl

Kierkegaard, S.: *A keresztény hit iskolája.* Bp., 1998, Atlantisz

Kierkegaard, S.: *A szorongás fogalma.* Bp., 1993, Göncöl

Kierkegaard, S.: *Az ismétlés.* Szeged, 1993, Ictus

Kierkegaard, S.: *Az ismétlés/Félelem és reszketés/Filozófiai morzsák/A szorongás fogalma/Előszó.* Pécs, 2014, Jelenkor

Kierkegaard, S.: *Berlini töredék.* Bp., 2001, Osiris

Kierkegaard, S.: *Építő keresztény beszédek.* Bp., 1995, Hermeneutikai Kutatóközpont

Kierkegaard, S.: *Félelem és reszketés.* Bp., 1986, Európa. Online: https://www.academia.edu/49078869/Kierkegaard_Félelem_és_reszketés

Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke.* Köln-Düsseldorf, 1956-tól, Diederichs

Kierkegaard, S.: *Indøvelse i Christendom.* In: Drachman (et al.): *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, XII. Bind.* Kjøbenhavn, 1905, Gyldendal. Online: https://archive.org/details/srenkierkegaard06kiergoog/page/n7/mode/2up

Kierkegaard, S.: *L'existence. Textes choisis.* Paris, 1972, PUF

Kierkegaard, S.: *Vagy-vagy.* Bp., 1978, Gondolat

Suki Béla (szerk.): *Søren Kierkegaard írásaiból* (= röv. Írásaiból). Bp., 1969, Gondolat

Forrásmunkák – K. Jaspers:

Jaspers, K.: *Bevezetés a filozófiába.* Bp., 1996, Európa

Jaspers, K.: *Einführung in die Philosophie.* München, 1971, Piper

Jaspers, K.: *Nikolaus Cusanus.* München, 1987, Piper

Jaspers, K.: *Philosophie.* Berlin, 1948, Springer. Online: https://archive.org/details/philosophie00jasp_0/page/n3/mode/2up

Jaspers, K.: *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin, 1919, Springer. Online: https://archive.org/details/psychologiederwe00jasp/page/n3/mode/2up

Jaspers, K.: *Vernunft und Existenz.* Groningen, 1935, Batavia. Online: https://www.bard.edu/library/pdfs/archives/Jaspers-Vernunft_und_Existenz_(1935).pdf

Jaspers, K.: *Von der Wahrheit.* Darmstadt, 1983, Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Jaspers, K.: *Von der Wahrheit.* München, 1947, R. Piper & Co. Online: https://archive.org/details/vonderwahrheit0000karl/page/n5/mode/2up

Műveinek összkiadása: *Karl Jaspers Gesamtausgabe* (= röv. KJG), Heidelberg–Göttingen. Ld.: https://schwabe.ch/produkttypen/editionen/karl-jaspers-gesamtausgabe/

Jaspers, K.: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.* In: *KJG, Bd. I/13.* Heidelberg, 2016, Schwabe. Online: https://www.hadw-bw.de/sites/default/files/documents/kjg_Band_I-13.pdf

Jaspers, K.: *Kleine Schule des philosophischen Denkens.* In: *KJG, Bd. I/11.* Basel, 2024, Schwabe

Jaspers, K.: *Nikolaus Cusanus.* In: *KJG Bd. I/16.* Basel, 2022, Schwabe

Forrásmunkák – M. Heidegger:

Heidegger, M.: *Brief über den Humanismus.* Frankfurt am Main, 1949, Klostermann. Online: https://archive.org/details/martin-heidegger-uber-den-humanismus-2000-vittorio-klostermann-frankfurt-am-main/mode/2up

Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund.* Pfullingen, 1965, Neske. Online: https://archive.org/details/dersatzvomgrund0000heid/page/14/mode/2up

Heidegger, M.: *Der Ursprung des Kunstwerkes.* In: Heidegger, M.: *Holzwege.* Frankfurt am Main, 1950, Klostermann. Online: https://archive.org/details/holzwege0000heid/page/n5/mode/2up

Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik.* Frankfurt am Main, 1983, Klostermann. Online: https://archive.org/details/HeideggerEinfuehrungInDieMetaphysik

Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Frankfurt am Main, 1951, Klostermann. Online: https://archive.org/details/erlauterungenzuh0000heid_a2u2/page/n5/mode/2up

Heidegger, M: *Holzwege.* Frankfurt am Main, 1950, Klostermann. Online: https://archive.org/details/holzwege0000heid/page/n5/mode/2up

Heidegger, M.: *Identität und Differenz.* Pfullingen, 1957, Neske. Online: https://archive.org/details/identitatunddiff0000unse

Heidegger, M.: *Lét és idő.* Bp., 1989, Gondolat

Heidegger, M.: *Sein und Zeit.* Tübingen, 1967, Max Niemeyer. Online: https://archive.org/details/HeideggerMartinSeinUndZeit/mode/2up

Heidegger, M.: *Vom Wesen der Wahrheit.* Frankfurt am Main, 1967, Klostermann. Online: https://archive.org/details/vomwesenderwahrh0000heid/page/n5/mode/2up

Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes.* Frankfurt am Main, 1965, Klostermann. Online: https://archive.org/details/vomwesendesgrund0000heid/page/n5/mode/2up

Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen, 1954, Neske. Online: https://archive.org/details/vortrageundaufsa0000mart/page/n5/mode/2up

Heidegger, M.: *Was heisst Denken?* Tübingen, 1961, Max Niemeyer. Online: https://archive.org/details/washeisstdenken0000heid/page/n3/mode/2up

Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, 1965, Klostermann. Online: https://archive.org/details/wasistmetaphysik0000heid/page/n3/mode/2up

Heidegger, M.: *Wegmarken.* Frankfurt am Main, 1976, Klostermann.

Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens.* Tübingen, 1976, Max Niemeyer. Online: https://archive.org/details/zursachedesdenke0000heid

Heidegger, M.: *Zur Seinsfrage.* Frankfurt am Main, 1967, Klostermann. Online: https://archive.org/details/zurseinsfrage0000heid/page/n5/mode/2up

Forrásmunkák – J.-P. Sartre:

Sartre, J.-P.: *Critique de la raison dialectique. t. 1. Théorie des ensembles pratiques.* Paris, 1960, Gallimard. Online: https://archive.org/details/critiquedelarais0001sart/page/n7/mode/2up

Sartre, J.-P.: *Esquisse d'une théorie des émotions.* Paris, 1965, Hermann. Online: https://archive.org/details/esquissedunetheo0000sart

Sartre, J.-P.: *Critique de la Raison dialectique. t. 2. L'intelligibilité de l'Histoire.* Paris, 1985, Gallimard. Online: https://archive.org/details/critiquedelarais0000sart_c0o1/page/476/mode/2up

Sartre, J.-P.: *Huis clos.* New Jersey, 1962, Prentice-Hall. Online: https://archive.org/details/huisclos00jean/page/n3/mode/2up

Sartre, J.-P.: *La nausée.* Paris, 1938, Gallimard. Online: https://archive.org/details/SartreLaNause1974

Sartre, J.-P.: *La transcendance de l'Ego.* Paris, 2003, J. Vrin. Online: https://archive.org/details/latranscendanced0000sart

Sartre, J.-P.: *Les Mots.* Paris, 1964, Gallimard. Online: https://archive.org/details/lesmots0000jean_k1s7/page/n5/mode/2up

Sartre, J.-P.: *L'être et le néant.* Paris, 1943, Gallimard. Online: https://archive.org/details/ltreetlenantessa0000sart/page/n3/mode/2up

Sartre, J.-P.: *L'existentialisme est un humanisme.* Paris, 1966, Nagel. Online: https://archive.org/details/lexistentialisme0000unse/page/12/mode/2up

Sartre, J.-P.: *L'Imaginaire.* Paris, 1999, Cabestan. Online: https://archive.org/details/limaginairesartr0000cabe/page/6/mode/2up

Sartre, J.-P.: *L'imagination.* Paris, 1969, PUF. Online: https://archive.org/details/limagination0000jean/page/166/mode/2up

Sartre, J.-P. – Nagy Géza (ford.): *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból.* Bp., 1976, Gondolat

V.

AZ ÉLETFILOZÓFIA

AZ ÉLETFILOZÓFIA FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

Az életfilozófia a 19. és 20. század bölcseleti áramlatainak egyike. Képviselőinek figyelme az élet tanulmányozására összpontosul. Az irányzathoz tartozó gondolkodók az élet kifejezésen nem csupán a biológiai értelemben vett életet (gör. *biosz*) értik, hanem a teljes emberi életet. Ez a teljes emberi élet Arisztotelész szóhasználatát követve az elméleti (a teoretikus), a művészi és munka- (a poiétikai), valamint az erkölcsi (a praktikus) tevékenységben kibontakozó emberi lét teljessége.

Az irányzat hívei a teljes értelemben vett élet jelenségének metafizikai vagy transzcendentális alapját keresik. A görög *meta ta phüszika* (ami a fizikai valóságon túl van) kifejezésből származó 'metafizikai alap' szóösszetétel az érzékelhető jelenségek érzékfeletti forrására, alapjára utal. Ehhez hasonlóan a latin *transcendere* (túllépni valamin) igéből származó 'transzcendentális alap' kifejezés is olyan valóságot jelent, amely túllép az érzékelhető szférán, amelyet tehát nem tudunk érzékeinkkel megragadni. Az életfilozófusok a szellemi tapasztalat alapján állítják ennek az érzékfeletti alapnak létét, és úgy vélik: az élet érzékelhető jelenségére és jelenségeire csak ennek az érzékfeletti alapnak feltételezésével lehet megközelítően kielégítő vagy elégséges oksági magyarázatot adni.

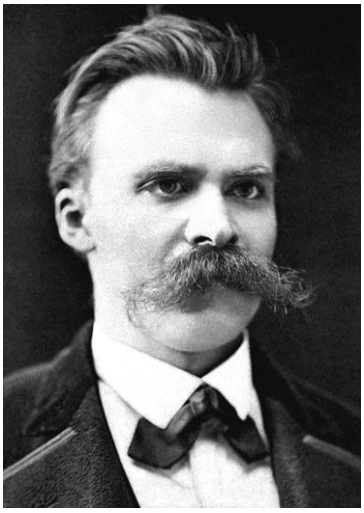
Az életfilozófusok táborába tartozó gondolkodók különféle szempontokból kiindulva különféle nevekkel illetik a tág értelemben vett élet metafizikai alapját.

A német Friedrich Nietzsche († 1900) szerint a jelenségszerű élet transzcendentális alapja a hatalom akarása (ném. *Wille zur Macht*). Henri Bergson († 1941) francia filozófus szellemi természetű életlendületnek (fr. *élan vital*) nevezi a metafizikai alapot. A francia Maurice Blondel († 1949) az Istenre irányuló cselekvésben (fr. *action*) látja a transzcendentális alapot. Az ugyancsak francia jezsuita gondolkodó, P. Teilhard de Chardin († 1955) pedig úgy véli: az élet jelenségét csak azzal a feltételezéssel magyarázhatjuk megközelítően elégséges módon, ha metafizikai alapnak azt az Egyetemes- Krisztust (fr. *Christ Universel*) tekintjük, akiben a Biblia szerint Isten a világot teremtette.

V.1 FRIEDRICH W. NIETZSCHE

1. Élete és művei

Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-ben született a porosz szászországi Röckenben. Apja lutheránus lelkész volt, aki 1849-ben halt meg. Ekkor a család Naumburgba költözött, ahol a félárván maradt gyermeket az édesanyjából, nővéréből, nagyanyjából és két nagynénjéből álló jámbor női közösség nevelte. 1854-től 1858-ig a helyi gimnázium tanulója volt, majd 1858-tól a Naumburg közelében lévő pfortai iskola növendéke lett. A görög gondolkodók iránti csodálata már ebben az időszakban ébredezett: Platón és Aiszkhülosz kedvenc olvasmányai közé tartozott. A költészettel és a zenével is próbálkozott.



FRIEDRICH W. NIETZSCHE

1864-ben Nietzsche a bonni egyetemen kezdte meg tanulmányait klasszika-filológia szakon. A következő év őszétől Lipcsében tanult. Egyetemi évei alatt fokozatosan eltávolodott a keresztény eszméktől és a lutheránus vallástól. Ebben az időszakban ismerkedett meg Arthur Schopenhauer A világ mint akarat és képzet című művével is. Saját bevallása szerint e műben a szerző ateizmusa volt a legvonzóbb.

1869-ben Nietzschét meghívták a baseli egyetem filológiai tanszékére. Bemutatkozó előadásának a Homérosz és a klasszika-filológia címet adta. A porosz–francia háború kitörésekor ápolóként csatlakozott a német sereghez. Érzékenysége és betegsége miatt azonban el kellett hagynia katonai szolgálatát. Visszatért Baselbe. Ebben az időszakban a Luzerni-tó partján fekvő Wagner-villában tett látogatások voltak rá nagy hatással. A Richard Wagner († 1883) zenéje iránti csodálata a lipcsei tanulmányi évekre nyúlik vissza. Nietzsche 1872-ben publikálta A tragédia születése a zene szelleméből című művét. Ebben szembeállította egymással a Szókratész előtti és utáni görög kultúrát. Írásában azt állította, hogy a korabeli német kultúra sok tekintetben a Szókratész utánira hasonlít, s csak abban az esetben menthető meg, ha Wagner szelleme fogja áthatni. Wagner természetszerűen lelkesen fogadta e művet. A filológusok azonban

Wagnertől eltérően reagáltak a görög tragédia eredetére vonatkozó nietzschei felfogásra. Többen bírálták őt.

1876-tól kezdődően fokozatosan megromlott a Wagnerhez fűződő barátsága (aki életének utolsó szakaszát Bayreuthban töltötte). Nietzsche úgy látta, hogy a zeneszerző eszközként akarja őt fölhasználni hírnevének gyarapításához; s ugyanakkor azt is észrevette, hogy a közelről megismert híresség egyáltalán nem olyan, mint amilyennek elképzelte őt. E csalódását végérvényesen megpecsételte az, hogy Wagner a Parsifal című operájában rokonszenves magatartásként mutatta be a keresztény szelídséget.

A csalódottság és egészségi állapotának romlása miatt Nietzsche 1879-ben feladta állását a baseli egyetemen. A következő évtizedben vándoréletet folytatott: Svájc és Itália különféle helyein próbálta gyógykezeltetni magát; időnként Németországba is ellátogatott.

Az 1888-as esztendőből származó írásai (különösen az Ecce Homo) a megbillent lelki egyensúly és a súlyos pszichikai zavarok jeleit mutatják. Ez év végén a szellemi összeomlás nyilvánvalóan megmutatkozott a Torinóban tartózkodó Nietzschénél. Egy alkalommal lakásából kilépve észrevette, hogy egy bérkocsis erőteljesen ütlegeli lovát. Nietzsche sírva és jajgatva az állat nyakába vetette magát, majd összeesett. 1889-ben Torinóból egy baseli idegklinikára vitték. A baseli, majd jenai kezelés után olyan állapotba került, hogy elutazhatott anyjához Naumburgba. Édesanyja halála után testvére, Elisabeth ápolta őt Weimarban. Itt halt meg 1900-ban.

Főbb művei:

Művek az első alkotói korszakból: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (A tragédia születése a zene szelleméből) = röv. A tragédia születése; *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Korszerűtlen elmélkedések); *Richard Wagner in Bayreuth* (Richard Wagner Bayreuthban).

Művek a második alkotói korszakból: *Menschliches, Allzumenschliches* (Emberi – túlságosan is emberi); *Morgenröte* (Virradat, más fordításban: Hajnalpír); *Die fröhliche Wissenschaft* (A vidám tudomány).

Művek a harmadik alkotói korszakból: *Also sprach Zarathustra* (Így szólott Zarathustra); *Jenseits von Gut und Böse* (Túl jón és rosszon); *Zur Genealogie der Moral* (A morál genealógiája); *Der Fall Wagner* (A Wagner-ügy); *Die Götzendämmerung* (A bálványok alkonya); *Der Antichrist* (Az Antikrisztus); *Umwertung aller Werte* (Minden érték átértékelése); *Ecce Homo* (Íme, az ember).

Nietzsche tervei között szerepelt egy szisztematikus filozófiai mű megalkotása is, amelyhez bőségesen készített jegyzeteket. A mű címével kapcsolatos ötletei az idők folyamán változtak. A legutolsó verzió szerint a cím ez lett volna: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte* (A hatalom akarása:

minden érték átértékelésének kísérlete). E mű sosem készült el teljesen. A hozzá gyűjtött jegyzetek posztumusz kiadásként jelentek meg.

Műveinek gyűjteményes kiadása: *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden* = röv. Werke I–III (München, 1966, Hanser).

2. A megismerés és az igazság

Nietzsche szerint a tudás a hatalom, azaz a valóság feletti uralom eszközeként működik. Így nyilvánvaló, hogy a hatalom minden gyarapodásával növekszik.[1] A tudásvágy, az ismeret akarása a hatalom akarásának függvénye. A megismerés célja nem a tudás abban az értelemben, hogy valami abszolút igazságot ragadjunk meg önmaga kedvéért, hanem az uralkodás. Olyan mértékben sematizálunk, s viszünk rendet, formát az érzetek és benyomások sokaságába, amilyen mértékben ezt gyakorlati szükségleteink megkövetelik. A valóság levés, változás. Mi magunk vagyunk azok, akik e levést létté alakítjuk, amikor szilárd mintákat viszünk a levés folyamába. S ez a tevékenység a hatalom akarásának egyik megnyilvánulása. Ezért a tudományt a következő módon határozhatjuk meg: „A természet fogalmakká történő alakítása a természeten való uralkodás végett."[2]

A megismerés értelmezési folyamat. Ez a folyamat tehát vitális szükségleteken alapul, és az egyébként érthetetlen levési folyamat feletti uralomvágy kifejeződése. Nietzsche – Kanthoz hasonlóan – úgy véli, hogy az értelmezés közben beleolvasunk valamit a valóságba, s nem kiolvasunk belőle adatokat. Így például az énnek (egónak) mint maradandó szubsztanciának fogalmát mi visszük bele a változó valóságba. Az ént mi alkotjuk gyakorlati célok elérése végett: ha a pszichikai állapotokat egymáshoz hasonlóknak találjuk, hasznosnak látjuk, hogy ezeket maradandó alanynak tulajdonítsuk. Ám valamilyen értelmezés hasznosságából legitim módon nem következtethetünk annak objektív érvényére.

Nietzsche szerint nincs abszolút igazság. Az abszolút igazság fogalma azoknak a filozófusoknak a találmánya, akik elégedetlenek a levés világával, s keresik a lét maradandó világát. „Az igazság a tévedésnek az a fajtája, amely nélkül az élőlényeknek egy meghatározott fajtája [ti. az ember] nem élhetne. Az élet szempontjából vett érték a végső döntőbíró."[3]

Természetesen vannak olyan fikciók, amelyek eléggé hasznosnak bizonyulnak, s gyakorlatilag annyira szükségesek az emberi faj számára, hogy kétségbe nem vont feltevésekké válnak. Ilyenek például: „hogy vannak maradandó dolgok, hogy vannak egyenlő dolgok, hogy dolgok, szubsztanciák, testek vannak…"[4] Az élethez szükségszerű volt, hogy a dolog vagy a szubsztancia fogalmát az ember belevetítse az állandóan változó jelenségekbe: „a pontatlanul látó lények előnyben voltak azokkal szemben, akik mindent változásban láttak".[5] Hasonló-

képpen, az okság törvénye olyannyira bevonult az emberi nem hiedelemvilágába, „hogy nem hinni benne egyenlő volna a nem pusztulásával”.[6] S ugyanez elmondható a logika törvényeiről is.

Azokat a fikciókat, amelyek a többinél kevésbé hasznosnak vagy károsnak bizonyultak, tévedéseknek minősítették. Ám azok, amelyek hasznosnak bizonyultak a faj számára, elérték a kétségtelen ‘igazságok’ rangját, és mintegy beágyazódtak a nyelvbe. S ebben nagy veszély rejlik. Mert a nyelv félrevezethet minket: azt a képzetet szülheti bennünk, hogy a világra vonatkozó beszédmódunk szükségszerűen a realitást tükrözi. „A szavak és a fogalmak így állandóan arra csábítanak minket, hogy egyszerűbben gondoljuk el a dolgokat, mint amilyenek, elválasztva egymástól, oszthatatlanul, önmagukban és önelvűen való létezésük alapján. Egyfajta filozófiai mitológia rejtőzik a nyelvben, amely minden pillanatban újra meg újra előtör, bármennyire vigyázunk is”.[7]

Kritikai megjegyzés: Nietzschének az igazságra vonatkozó tanításával szemben azt az ellenvetést lehet fölhozni, hogy e tan föltételezi egy olyan abszolút szemléletmód lehetőségét, amelyből valamennyi igazság viszonylagosságát vagy fiktív jellegét hirdetni lehet; ez az előfeltevés azonban ellentétben áll az igazság relativista értelmezésével. A filozófus performatív ellentmondásba bonyolódik. A latin *per* (át, keresztül) és *formare* (formálni, alakítani, hatni) szavak összetételéből származó performatív ellentmondás azt jelenti, hogy valaki állít valamit, s ezt az állítását áthatja (performálja) az állítás igazságának tagadása. Nietzsche azt állítja, hogy nincs abszolút igazság, de ezt az állítását abszolút igazságnak tartja.

3. Nietzsche nihilista ontológiája

Ha ontológiai nihilizmuson (lat. *nihil:* semmi) azt a felfogást értjük, hogy képviselője nem törődik a létezők érzékfeletti és fogalmilag megragadhatatlan létalapjával (a lét teljességével vagy Istennel), Nietzsche nihilisztikus filozófiát hirdetett. A létezők leírásában csak az érzékelhető és a fogalmilag megragadható empirikus adatokat vette figyelembe: a világot transzcendens alap feltételezése nélkül, önmagában és önmagából igyekezett magyarázni.

Ontológiájának kulcsfogalmai: a hatalom akarása, az örök visszatérés tana és a szükségszerűséget hirdető determinizmus.

a) A hatalom akarása (ném. *Wille zur Macht*)

Nietzsche ezt a hipotézist állítja fel: „Ez a világ a hatalom akarása – és azonkívül semmi más! És ti magatok is a hatalom akarása vagytok – és azonkívül semmi más!”[8]

A filozófus nem mondja meg világosan, hogy mit ért a hatalom akarása kifejezésen. Úgy tűnik azonban, hogy a Schopenhauer-féle életakarathoz hasonló irracionális erőnek tartja, amely minden létezőben megtalálható. Véleménye szerint a hatalom akarása jut érvényre az élettelen természetben, az organikus világban és az emberben.

Az élettelen anyagot illetően Nietzsche azt mondja, hogy az atomokra vonatkozó elmélet fiktív jellegű. Ez azt jelenti, hogy az atom fogalma olyan séma, amelyet a tudósok húztak rá jelenségekre azzal a céllal, hogy uralják azokat. Véleménye szerint helyesebb azt állítani, hogy valamennyi atom energiakvantum, jobban mondva a hatalom akarásának kvantuma. Mindegyik arra törekszik, hogy kisugározza erejét, illetve hatalmát.

Az organikus világot leíró Nietzsche a hatalom akarását az élet akarásával azonosítja:[9] „A közös táplálkozási folyamat által egyesített erők sokaságát nevezzük életnek".[10] S az életet úgy határozhatjuk meg, mint „az erőérvényesítések folyamatainak olyan maradandó formája, amelyben a különböző harcoló tényezők a maguk részéről egyenlőtlenül növekszenek".[11] – A biológiai evolúcióról beszélvén Nietzsche támadja a darwinizmust. Rámutat például arra, hogy ha hosszú idő alatt ki is alakultak kezdetleges szervek, e szervek kezdetben nem támogathatták birtokosukat a külső körülményekkel folytatott küzdelemben. „A 'külső körülmények' befolyása Darwinnál abszurd módon túlértékelődik: az életfolyamatban a lényeges éppen az a hatalmasan alakító, belülről formákat teremtő erő, amely a 'külső körülményeket' kihasználja, kizsákmányolja".[12]

Nietzsche úgy véli: az emberi psziché világában is számos példát találhatunk annak igazolására, hogy minden törekvésünk a hatalom akarásának megnyilvánulása. Szerinte a hatalom akarása mindenkiben megtalálható alapvető hajtóerő, amely sokféleképpen fejezi ki magát. Az érzelmi világot illetően megjegyzi, hogy az öröm és a fájdalom csupán a hatalom növelésére irányuló törekvés kísérőjelenségei. Az örömöt úgy is le lehet írni, mint a növekvő hatalom érzetét, míg a fájdalmat olyan érzelemnek kell tekintenünk, amely a hatalom akarásának akadályoztatásából származik. A filozófus és a tudós a hatalom akarását az igazság keresésévé alakítja. E meggyőződés alapján mondja Nietzsche: az igazságkeresés ösztöne életfenntartó hatalom.[13] A művészek a hatalom akarását alkotásaik akarásában nyilvánítják ki. Az üzletemberek azzal fejezik ki a hatalom akarását, hogy gazdagok lesznek. A hatalom akarása rejtőzik a szeretet különféle formáiban,[14] az irgalomban és a vértanúk életáldozatában.[15] Bár a hatalom akarása önmagában véve közömbös (erkölcsileg sem nem jó, sem nem rossz), Nietzsche megjegyzi, hogy ha úgy éreztetjük hatalmunkat másokkal, hogy rosszat teszünk velük, ez a hatalmunk gyengeségének vagy hiányának jele.[16]

b) Az örök visszatérés (ném. *ewige Wiederkunft*)

Nietzsche az Így szólott Zarathustra című művében az örök visszatérés hipotézisét hirdeti. Tanítását az ókori perzsa prófétának, Zarathustrának ajkára adott szavakkal így fogalmazza meg: „Újra visszatérek, ezzel a nappal, ezzel a földdel, ezzel a sassal, ezzel a kígyóval – s nem új, jobb vagy hasonló életre: örökkön-örökké visszatérek erre az egy és ugyanazon életre, amely ugyanaz a legnagyobban és a legkisebben, hogy valamennyi dolognak újra az örök visszatérését hirdessem…, hogy az embereknek újra hirdessem az emberfeletti embert".[17] A vidám tudomány című művében ezeket írja a visszatérésről: „Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániságban – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és hold-

fénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják, és téged vele együtt, te porszemek porszeme!”[18] – Az örök visszatérés tanát Nietzsche empirikus hipotézisként adja elő. Azt állítja: „az energiamegmaradás elve követeli az örök visszatérést”.[19] Úgy véli, tanítását elégségesen igazolja annak megállapításával, hogy „a kéj örökkön élni vágy”.[20]

c) A szükségszerű (ném. *Notwendige*)

Az örök visszatérés tana Nietzsche látásában összekapcsolódik a szükségszerűség, azaz a végzet hatalma iránti szeretet hirdetésével. A dolgok örök körforgása szükségszerű folyamat. S Nietzsche meglepő állítása szerint ezt a vak determinizmust nemcsak elfogadni, hanem szeretni is kell: „Az emberi nagyság az én nyelvezetemben *amor fati* [lat. *amor fati:* a végzetszerű sors iránti szeretet]: az ember ne akarjon mást, se előre, se hátra, soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni – mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása –, a szükségszerűt szeretni kell…”[21]

Kritikai megjegyzések: Nietzsche ontológiája nihilisztikus jellegű, hiszen a filozófus szemmel láthatóan nem törődik a véges létezők transzcendens alapjával. A fogalmilag megragadható vak tendencia, a hatalom akarása ugyanis a véges létezők világába tartozik, és így nem lehet végső alap. Kérdés azonban, hogy Nietzsche a hatalom akarásának hipotézisével csupán diagnosztizálni akarta-e az európai gondolkodás nihilizmusát, vagy a nihilizmus útvesztőjébe tévedve ő maga is ezzel a hipotézissel akarta kiküszöbölni a végső alapra irányuló gondolkodást. – Az örök visszatérést hipotézisként állítja ugyan, de feltevésének igazát nem tudja bizonyítani. – Igazolhatatlan az az álláspontja is, amelyben abszolutizálja a determinizmust, illetve a sors hatalmát. Valójában tagadja az emberi szabadságot, ugyanakkor következetlenül mégis arra szólít fel, hogy szeressük ezt a végzetszerű sorsot. Ha ugyanis az életben minden tekintetben a sors uralkodik, akkor következetlenség azt feltételezni, hogy a végzetet nemcsak elviselni, hanem (szabadon) szeretni is lehet, illetve szeretni kell.

4. „Isten halálának” meghirdetése

A vidám tudomány című művében Nietzsche így ír: „A legnagyobb új esemény – hogy ‘Isten halott’, hogy a keresztény Istenbe vetett hit hitelét vesztette – kezdi beárnyékolni Európát; … végre ismét nyitott számunkra a horizont, annak ellenére, hogy nem fényes; … a tenger, a mi tengerünk újra megnyílt előttünk, s talán még sosem adatott ennyire ‘nyitott’ tenger”.[22] A Zarathustráról szóló művében említi, hogy a próféta a hegyről lejövet egy öreg remetével találkozik, aki Istenről beszél neki. S amikor elválnak útjaik, Zarathustra így szól önnön szívéhez: „Vajon lehetséges-e? Ez az öreg szent az erdejében még semmit sem hallott volna arról, hogy Isten meghalt?”[23]

Kritikai megjegyzés: Nyilvánvaló, hogy a filozófus nem Isten haláláról beszél, azaz nem arról, hogy már nincs, jóllehet korábban létezett. Ő maga értelmezi kijelentését, amikor azt mondja, hogy „a keresztény Istenbe vetett hit hitelét vesztette” Európában. Kérdés, hogy milyen

istenre, illetve milyen istenfogalom hiteltelenné válására gondol. Az az isten, akinek halálát hirdeti, szemmel láthatóan az élet ellensége. A bálványok alkonya című művében olvassuk: „az 'Isten' fogalma volt mindeddig az egzisztencia legnagyobb ellenvetése".[24] Az Antikrisztus című alkotásában ezeket írja: „A keresztény istenfogalom – vagyis mint a betegek Istene, Isten mint pók, Isten mint szellem – a legromlottabb istenfogalmak egyike, amihez a Földön valaha is eljutottak… Isten, aki az élet ellentettjévé korcsosult, ahelyett, hogy az élet felmagasztalása és örök igenje lenne".[25] A kijelentésekből látszik, hogy az az isten, akiről beszél, nem a Jézus által bemutatott Isten, aki életet és szabadságot ajándékoz az embernek, hanem valamiféle bálványszerű és torz istenfigura.

A filozófus nem tagadja, hogy a múltban nagy emberek is voltak, akik a hívők közé tartoztak, de azt állítja, hogy az erő, az intellektuális szabadság, a függetlenség és az ember jövőjének előkészítése ateizmust igényel. Nietzsche posztulatórikus (lat. *postulare:* követelni) ateizmust hirdet. A posztulatórikus ateizmus szerint az ember szabadságának védelmében s a világban lévő sok rossz jelenléte miatt észkövetelményként kell állítanunk Isten nemlétét. Ez az észkövetelmény azokra a bizonyíthatatlan feltevésekre épül, hogy ha Isten létezne, az ember nem lehetne szabad, illetve nem lenne ilyen sok szenvedés a világon.

Kritikai észrevétel: Nehéz eldönteni, hogy posztulatórikus ateizmus meghirdetésével a filozófus csupán diagnózist akart adni a 19. századi európai ateista korszellemről, vagy maga is azok közé tartozott, akiknek lelkében meghalt az Istenbe vetett hit. Megnyilatkozásainak jó része mindenesetre nem az ő ateizmusát igazolja, hanem inkább azt, hogy a filozófus egész élete nagy viaskodás volt a kereszténység Istenével. A kereszténység ellen intézett támadásai is ennek a viaskodásnak, belső bizonytalanságnak és gyötrődésnek a jelei. A filozófus újra és újra megtagadta azt az istent, akit ő a kereszténység Istenének vélt, ugyanakkor szabadulni sem tudott tőle. Félreismerte a keresztény tanítás Istenét. A vidám tudomány című művében például megjegyzi: „Ha Isten a szeretet tárgya akart lenni, először le kellett volna mondania az ítélkezésről és az igazságosságról: – a bíró, de még az irgalmas bíró is, nem tárgya a szeretetnek."[26] Nem gondolt arra, hogy a keresztény tanítás szerint Isten „lemondott" az ítélkezésről, amikor kinyilvánította, hogy aki hisz Jézusban, nem esik elmarasztaló ítélet alá (vö. Jn 3,18). Nem figyelt fel arra sem, hogy jóllehet Isten nem mondhatott le igazságosságáról (vagyis arról, hogy a bűnt büntetés kövesse), igazságosságát is szeretettel, Jézus szenvedése és kereszthalála által juttatta érvényre. Jézus magára vállalta minden bűn büntetését. Erre utal Pál apostol is, amikor azt mondja, hogy Isten a bűnt nem ismerő Jézust „bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őáltala" (2Kor 5,21). – Lehetséges, hogy Nietzsche is tudatában volt hiányos ismereteinek, és vívódott az istenhittel. Abban a versében ugyanis, amelyben arról ír, hogy Zarathustrában (azaz Nietzschében) időnként felsír az Isten utáni vágy, ismeretlen Istennek nevezi a megtagadott és „eltemetett" Istent:[27]

Jövel vissza,
Minden gyötrelmeddel!
Az árvák árvájához,
Jövel vissza!
Minden könnypatakom
Feléd folyik!

Szívem utolsó lángja –
Reád lobog!
Jövel vissza,
Ismeretlen Istenem!
Jajom! Utolsó – boldogságom!

(Wildner Ödön fordítása)

5. „Az emberfeletti ember”

Nietzsche filozófiai embertanában az ember kibontakozását elősegítő ideális kultúra vonásait és az eljövendő eszményi ember jellemzőit mutatja be.

a) Az ideális kultúra

A tragédia születése című művében azt állítja: a görögök tudatában voltak annak, hogy az élet szörnyű, magyarázhatatlan és veszélyes. Ám annak ellenére, hogy reálisan látták az életet, nem váltak borúlátókká. Inkább azt tették, hogy a művészet közegében átalakították a világot és az életet. Mindezt két módon tették: a dionüszoszi és az apollóni életszemléletnek megfelelően.

Dionüszosz (a rómaiknál: Bacchus) a görög mitológiában a bor, a mámor és a termékenység istene. Nietzsche látásában ez a görög isten a minden gátat áttörő és a semmilyen korlátot nem ismerő életáramlás szimbóluma. A dionüszoszi vagy bacchusi rítusokban szerinte az élettel mintegy eggyé váló hívőket látjuk. – Apollón (a rómaiaknál: Apollo) a szépség, a fény, a mérték és a tartózkodás szimbóluma. Nietzsche szerint az apollóni életszemlélet fejeződik ki az olimposzi istenségek fényes álomvilágában. Az apollóni életszemléletben a görögök fátylat borítottak a realitásra, s megteremtették a szépség és a formák ideális világát. Ez a látásmód nyilvánult meg az olimposzi mitológiában, az epikában és a képzőművészetben.

Nietzsche úgy gondolja, hogy a görög kultúra akkor érte el csúcspontját, ideális állapotát, amikor a dionüszoszi és az apollóni elem egyesült. Ennek az egyesülésnek legtökéletesebb művészeti kifejezői Aiszkhülosz (Kr. e. 6-5. sz.) tragédiái. A filozófus szerint az ideális kultúra az életerőknek (dionüszoszi elem) és a formák szépsége iránti szeretetnek (apollóni elem) egysége. – Nietzsche korai írásaiban úgy gondolta, hogy az emberiség színe-javát azok alkotják, akik át tudják alakítani az emberi létet esztétikai jelenséggé, akik szépélményként tudják látni és láttatni a létezést, s ily módon tudnak igent mondani az emberi életre.

b) Az emberfeletti ember (ném. *Übermensch*)

A magasabb rendű ember eszményét Nietzsche az emberfeletti ember alakjában rajzolja meg. A fejlődésben „nem emberség, hanem emberfeletti ember a cél” – írja.[28] Véleménye szerint „az ember a még meg nem állapodott állat”.[29] Azt állítja, „hogy az ember olyasvalami, aminek fölébe kell kerülni; s hogy az ember híd, és nem cél”.[30] A felsőbbrendű ember cél az akarat számára: „Az emberfeletti ember a föld értelme. Akaratotok mondja: az emberfeletti ember legyen a föld értelme!”[31] „Az ember kötél, amely állat és emberfeletti ember közé feszíttetett, – kötél mélységes mélység fölött”.[32] Az ember azonban nem természetes kiválogatódás által fog emberen túli emberré fejlődni. A kötél ugyanis könnyen a mélységbe hullhat. Az emberfeletti ember csak akkor jelenhet meg, ha felsőbbrendű egyedeknek meglesz a bátorságuk arra, hogy minden értéket átértékelje-

nek, hogy összetörjék a régi (elsősorban a keresztény) értéktáblákat, s hogy túláradó életükből és hatalmukból új értékeket teremtsenek. Ezek az új értékek mutatnak majd utat és eszményt a magasabb rendű embernek, s az emberfeletti ember ezeknek az értékeknek mintegy megtestesítője lesz.

Ha valaki szemére vetette volna Nietzschének, hogy nem rajzolta meg pontosan az emberfeletti ember vonásait, nyilván azt válaszolta volna, hogy ez az ember még nem jelent meg, ezért nem lehet pontosan leírni. Csak utalásszerűen villantja fel ennek az új lénynek vonásait. Az emberfeletti ember olyasvalaki, akiben tökéletes összhangban vannak a legteljesebb módon kifejlett intellektuális képességek, a jellembeli és akarati szilárdság, a függetlenség, a szenvedély és a fizikai erő. Olyasvalaki, aki mintegy „római császár Krisztus lelkével".[33] Az emberfölötti ember Goethe és Napóleon egy személyben, illetve olyan, mint a földre szállt epikuroszi isten. Ez az ember rendkívüli módon kulturált, testileg ügyes, keménykötésű, s olyasvalaki, aki a gyengeségen kívül semmit sem tekint tilosnak. Ez az ember teljesen szabad, és igenli az életet.

Megjegyzések: Az „emberfeletti ember" több szempontból is problematikus fogalom Nietzschénél. – Nehéz elgondolni, hogy milyen az az emberfeletti lény, aki a népeket leigázó római császár lelkületét Krisztuséval ötvözi, illetve milyen az a Napóleon, aki Goethe tulajdonságaival is rendelkezik, s akiről ő maga is azt mondja, hogy egy „embertelen és emberfeletti ember szintézise".[34] – Probléma, hogy a filozófus Isten nélkül akarja megvalósítani és megvalósíttatni a régi embert felülmúló új teremtményt. Ráadásul úgy véli, hogy a – szerinte – jámbor belenyugvást és középszerűséget hirdető kereszténység akadálya az emberfeletti ember megvalósításának. Nem veszi észre, hogy a hiteles keresztény tanítás is megújulást szorgalmaz, miközben ezt a megújulást Isten akaratára vezeti vissza. Pál apostol például ezt írja az efezusiaknak: „öltsétek magatokra az új embert, aki az Isten szerint igazságosságban és az igazság szentségében alkotott teremtmény" (Ef 4,24). – Az *Übermensch* fogalma azért is problematikus, mert félreérthető. Nem véletlen, hogy a náci rezsim olyan gyakran használta a felsőbbrendű ember értelmében vett *Übermensch* kifejezést a biológiailag felsőbbrendű (árja, illetve germán) emberfajtáról alkotott elképzelésének leírására. Jóllehet Nietzsche nem rasszista és nem nacionalista módon értette a kifejezést, a szó eltorzított jelentéssel mégis hatást gyakorolt a náci eszmék ideológiai alapjaira. Ennek egyik tanújele például az, hogy miután Hitler 1943-ban kiszabadíttatta Mussolinit a Gran Sasso-i fogságából, Nietzsche összes művének díszkötetes kiadásával ajándékozta meg.

6. Az erkölcs kritikája

Erkölcsfilozófiájában Nietzsche az erkölcs eredetéről, az úri- és a rabszolgaerkölcs közti különbségről, a keresztény erkölcs kritikájáról, az erkölcsi nihilizmusról, valamint az erkölcsi értékek átértékelésének szükségességéről beszél.

a) Az erkölcs eredete

Nietzsche azt állítja, hogy történelmileg az erkölcs (ném. *Moral*) vagy erkölcsiség (ném. *Moralität*) a hasznossága miatt alakult ki. Az Emberi – túlságosan is

emberi című alkotásában ezt írja: „első jele annak, hogy az állat emberré vált, hogy cselekvése már nem a pillanatnyi jó közérzetre, hanem a maradandóra irányul, tehát hogy az ember haszonelvűvé, célirányossá válik”.[35] Aligha beszélhetünk azonban erkölcsiségről mindaddig, amíg az elérendő cél nem a társadalom létezése, fennmaradása és jóléte szempontjából vett hasznosságot jelenti. Mert „a moralitás elsősorban a társadalom megőrzésére és a pusztulástól való megóvására szolgáló eszköz”.[36] Először kényszeríteni kell az egyedet, hogy magatartását a társadalom érdekeihez igazítsa. A kényszert a szokás hatalma követi, s idővel a közösség tekintélyi hangja abban a formában jelentkezik, amit lelkiismeretnek nevezünk. Az engedelmesség mintegy második természetté válik, s örömmel társul. A tettekre vonatkozó morális jelzőket kiterjesztik a cselekvő szándékára is. Megszületik az erény és az erényes ember fogalma.

b) Az úri-erkölcs és a rabszolga-erkölcs

Nietzsche szerint a történelem folyamán az erkölcsiség két alaptípusa alakult ki egymással szemben. Az egyiknek az úri-erkölcs (ném. *Herren-Moral*), a másiknak a rabszolga-erkölcs (ném. *Sklaven-Moral*),[37] csorda- vagy nyájállat-erkölcs (ném. *Herdentier-Moral*) nevet adja.[38] Az úri-erkölcsben vagy arisztokratikus-morálban a mértéket az erősek és a hatalmon lévők állapítják meg, a jó és a rossz fogalma a nemessel és a megvetendővel egyenértékű; s a jelzőket inkább az emberre alkalmazzák, nem a tettekre. A rabszolga-erkölcsben a mérce az, ami a gyengék és hatalom nélküliek közössége szempontjából hasznos vagy jótékony, s a jelzőkkel a tetteket minősítik. Az olyan minőségeket tartják kiemelkedő erényeknek, mint például a szánalom, az alázatosság, a kedvesség stb.; s az erőseket s a független egyéniségeket veszélyesnek, rossznak tekintik. A szolgai erkölcs mércéje alapján ítélve az úri-erkölcs ‘jó embere’ inkább rossznak tekintendő. A rabszolga-erkölcs így csorda-erkölcs vagy nyájállat-erkölcs, erkölcsi értékelései a nyáj (a néptömeg) szükségleteinek ösztönös kifejeződései.

A morál genealógiája című művében a neheztelő ellenérzés (fr. *ressentiment*) fogalmának keretében magyarázza a kétféle erkölcs eredetét és különbségét. A neheztelő ellenérzés a gyengék, a tömegek reaktív hatalomakarása. Ha az ember nem tud megfelelően reagálni valamire, mert túlságosan gyenge vagy gyáva, reakciója az érzületben (fr. *sentiment*) megy végbe. S ez az érzület ellenszenv, ellenérzés. A magasabb rendű ember életének és erejének bőségéből megteremti saját értékeit. Az alázatos és gyenge emberek azonban megpróbálják korlátozni az erőseket: ellenérzésük alapján azt állítják, hogy a csorda értékei az abszolút értékek. „A morálban a rabszolgalázadás azzal kezdődik, hogy maga a ressentiment teremtő lesz és értékeket szül”.[39] Ezt az ellenérzést a csorda vagy a nyáj nyíltan nem ismeri el, s az ellenérzés többnyire áttételesen és közvetve nyilvánul meg.

c) A keresztény erkölcs kritikája

Az Antikrisztus című művében a filozófus a keresztény erkölcsöt a rabszolga- vagy nyájállat-erkölcs típusába sorolja. Véleménye szerint a kereszténység az úri-erkölcs esküdt ellensége: „A kereszténységet nem kell szépítgetni és felcicomázni: életre-halálra menő háborút indított e magasabb rendű típus ellen, e típus valamennyi alapösztönét egyházi átokkal sújtotta, ezekből az ösztönökből szűrte ki aztán a gonoszt, a gonoszt – az erős embert, mint a tipikusan megvetendőt, az »elvetemült embert«. A kereszténység pártját fogta mindannak, ami gyenge, alantas és félresikerült, eszményt faragott az erős élet önfenntartó ösztöneivel szembeni ellentétből."[40] Úgy véli, hogy a keresztények szerint Jézus a hegyi beszédben a szegények, a sírók, az éhezők stb. magasztalásával (vö. Mt 5,3–12) jónak mondta az úri-morál értelmében vett rosszat; a gazdagok, a jóllakottak, a nevetők stb. elítélésével pedig (vö. Lk 6,24–26) gonosznak bélyegezte az úri-erkölcs értelmében vett jót.

Nietzsche szerint a keresztény gyakorlat a latin *virtus* (erő) szóval jelölt erényt megfosztotta a természetes késztetések erejétől: például a hatalom akarásából táplálkozó emberbaráti segítés erényét részvétből, szánalomból vagy tevékeny együttérzésből, együtt-szenvedésből (ném. *Mitleid*) eredő cselekvéssé silányította.

> Bár a filozófus nem beszél világosan, úgy tűnik, hogy az együttérzésből fakadó tevékeny részvét és a hatalom túláradásából táplálkozó segítés közti különbséget abban látja, hogy ha puszta szánalomból fakadóan segítünk egy szerencsétlen embernek, akkor adunk neki ugyan valamit, de nem vesszük őt rá arra, hogy maga is igyekezzen változtatni nyomorúságos helyzetén. Az Így szólott Zarathustra című művében egy történetet mesél el. Eszerint Zarathustra egy alkalommal fiatal pásztort lát, akinek álmában szörnyű kígyó mászott be a torkába. Megszánja a bajba jutottat, és segíteni próbál rajta. Először rángatja a kígyót, s így igyekszik megszabadítani a szerencsétlen embert támadójától. Minthogy kísérlete nem jár sikerrel, rákiált a fiúra: harapd le a kígyó fejét! A pásztor megteszi ezt, s boldogan megszabadul támadójától.[41] A történetben Zarathustra első próbálkozása a puszta szánakozást, a tevékeny részvétet példázza. Kiáltásával pedig, amellyel rábírja a fiút, hogy maga is igyekezzék megszabadulni támadójától, a hatalom fölöslegéből fakadó segítésre ad példát.

Véleménye szerint a szánalomból fakadó tevékeny részvét gyengíti a szánakozót és a megszánt embert egyaránt, s valódi segítség helyett csak a nyomorúságos állapotot tartja fenn. Így ír erről: „A kereszténységet a részvét vallásának nevezik. – A részvét ellentétben áll a tonikus [erősítő, élénkítő] affektusokkal, melyek az életérzés energiáját növelik: depresszív módon hat. Az ember veszít erejéből, ha részvétet érez. Az az erőveszteség, mellyel a szenvedés már magában megrövidíti az életet, csak fokozódik és hatványozódik a részvét által."[42]

A részvét ellentétben áll az erőt sugárzó érzelmekkel, az életet széppé varázsoló szenvedélyekkel. Nietzsche véleménye szerint a kereszténység ezeket az erőt sugárzó érzelmeket rossznak tartotta, s csak negatív hatásukat hangsúlyozta: „Az olyan természetek, aminő Pál apostol volt, sanda szemmel nézik a szenve-

délyeket; csak szennyüket, torzító és szívszakasztó hatásukat ismerik – ideális törekvésük tehát a szenvedélyek megsemmisítése: az istenit teljesen szenvedélymentesnek látják” – írja.[43]

A keresztény erkölcs hirdetői az úgynevezett nivellálók közé tartoznak: „Minden erejükkel el szeretnék érni azt az állapotot, melyben a nyáj boldogan, bizton, kényelmesen – legel. Leggyakoribb jelszavuk a ’jogegyenlőség’ és ’részvét minden szenvedő iránt’ – s a szenvedést magát olyasvalaminek tekintik, amit meg kell szüntetni.”[44] A keresztények nem veszik észre, hogy nem a szenvedés megszüntetése, hanem a szenvedésnek, illetve a szenvedés elleni harcnak a vállalása teszi az életet boldoggá és széppé: „Nem tudjátok, hogy csak a szenvedés, a nagy szenvedés emelte az embert eddig összes magaslataira?” – teszi fel a költői kérdést Nietzsche.[45]

d) Az erkölcsi nihilizmus

Nietzsche erkölcsi nihilizmuson azt a felfogást érti, amely szerint a szenvedésekkel teli földi létnek nincs semmiféle értelme. Véleménye szerint ezt a szemléletet képviselte Schopenhauer is.[46]

A filozófus úgy gondolja: a 19. századi európai erkölcsi nihilizmus végső gyökere az, hogy a keresztény tanítás a túlvilági élet ígéretével az embereket passzivitásra, a földi lét tagadására, leértékelésére, azaz életellenes magatartásra ösztönözte. A személyes halhatatlanságra vonatkozó keresztény tanítást ámításnak vagy hazugságnak nevező filozófus megállapítja: „Amikor az élet súlypontja nem magába az életbe, hanem a ’túlvilágba’ – a semmibe – kerül, akkor az ember teljesen elveszti a súlypontját. A személyes halhatatlanság hatalmas hazugsága elpusztít minden értelmet, minden természetes ösztönt – innentől kezdve az ösztönökben minden, ami hasznos, ami elősegíti az életet és védi a jövőt, gyanúra ad okot.”[47] Véleménye szerint damaszkuszi látomásában Pál apostol is a túlvilágba vetett hite miatt vált a földi lét értékelését illetően nihilistává, a földi lét leértékelőjévé: „Ez volt az ő látomása a damaszkuszi úton: felfogta, hogy a ’világ’ elértéktelenítéséhez szüksége van a halhatatlanságba vetett hitre; felfogta, hogy a ’pokol’ fogalma még Róma fölött is úrrá lesz –, hogy a ’túlnani’-val az ember megöli az életet… Nihilista és keresztény: rímelnek egymásra.”[48]

e) Az erkölcsi értékek átértékelésének szükségessége

Nietzsche úgy véli, elérkezett az idő, hogy az emberfeletti ember úrrá legyen az erkölcsi nihilizmuson. A Túl jón és rosszon című művében erről az úrrá levésről mondja: nem azt jelenti, hogy az embernek minden érték iránti tiszteletet el kell vetnie, vagy hogy minden önmérsékletet el kell hagynia. A jón és rosszon való túlemelkedés valójában a hagyományos értékek átértékelése (ném. *Umwertung aller Werte*). Hagyományos erkölcsi értékeken elsősorban az általa

nyájállat-erkölcsnek nevezett keresztény morál értékeit (például a csupán részvéten alapuló segítés erényét) érti.

A csorda-erkölcsöt azért tartja felülmúlandónak, mert szerinte ez a gyengeséget magasztalja az erő, az életigenlés és a siker helyett. Úgy gondolja: a nyájállat-erkölcs mindenkit azonos szintre akar kényszeríteni, a földi lét értéknélküliségét hirdeti, kedvez a középszerűségnek, miközben akadályozza az életet igenlő magasabb típusú ember fejlődését.

Nietzsche tartalmi szempontból nem mond sokat az általa javasolt új értékekről. Az Antikrisztus című művében összegző módon így ír ezekről: „Mi jó? – Mindaz, ami az emberben növeli a hatalom érzését, a hatalom akarását, növeli magát a hatalmat. Mi rossz? – Mindaz, ami a gyengeségből fakad. Mi a boldogság? Annak érzése, hogy a hatalom növekszik, s legyőzetik egy ellenállás. Nem megelégedettség, hanem több hatalom; nem egyáltalában vett béke, hanem háború; nem erény (ném. *Tugend*), hanem derekasság (vagyis reneszánsz stílusú erény, virtus, moráliáktól mentes erény). A gyengéknek és a félresikerülteknek pusztulniuk kell: ez legelső tétele a mi emberszeretetünknek. S ehhez még segédkezet is kell nyújtanunk. Mi az, ami károsabb bármely bűnnél? – A tevőleges részvét olyanok iránt, akik félresikerültek és gyengék – s ez a kereszténység…”[49]

Kritikai megjegyzések:

Az erkölcs eredetét magyarázó Nietzsche az utilitaristákhoz hasonlóan beszél. A latin *utilitas* (hasznosság) szóról elnevezett utilitaristák azt hirdetik, hogy az erkölcsi rend a hasznossága miatt alakult ki. Ez a felfogás azonban nem ad magyarázatot arra a kérdésre, hogy az emberek milyen alapon döntöttek egységesen arról, melyek a földi életük szempontjából igazán hasznos magatartásformák. Az utilitarizmus az erkölcsi parancs feltétlenségét sem magyarázza: nem ad feleletet arra a kérdésre, hogy adott esetben miért döntünk lelkiismeretünk alapján olyasmi mellett, ami a földi életünk és előmenetelünk szempontjából egyáltalán nem látszik hasznosnak.

A filozófusnak az úri-erkölcs és a rabszolga-erkölcs eredetére vonatkozó tanítása nagyon mesterkélt magyarázat, és aligha teszi érthetővé azoknak az erkölcsi értékeknek születését, amelyeket a történelem folyamán urak és szolgák egyaránt erkölcsi értéknek tartottak.

A keresztény erkölcs nietzschei kritikájából, illetve abból, hogy a filozófus a keresztény erkölcsöt a nyájállat-erkölcshöz sorolja, kiviláglik: teljesen félreérti a keresztény erkölcsi tanítást. Nem veszi figyelembe például azt, hogy Jézus a hegyi beszédben (Mt 5,1–12) nem a szociológiai vagy lélektani, hanem a vallási értelemben vett szegényeket, sírókat és éhezőket nevezi boldognak. Ő nem azoknak ígéri a mennyek országát, akik szegénységben, nyomorban élnek, hanem azoknak, akik anyagi helyzetüktől függetlenül elismerik, hogy földi kincseik mit sem érnek Isten gazdagságához képest, s szinte koldulják ezt az isteni gazdagságot. Nem a szenvedéseik miatt kesergőknek és síróknak ígér vigasztalást, hanem azoknak, akik most azon szomorkodnak, hogy Isten országa csak nagyon lassan, fájdalmak közepette bontakozik ki a történelemben. Ő nem a biológiai értelemben vett éhezőknek és szomjazóknak ígér jóllakottságot, hanem azoknak, akik az igazságot éhezik és szomjazzák. – Ehhez hason-

lóan Jézus nem a köznapi értelemben vett és a Nietzsche által magasztalt gazdagokat, jóllakottakat és nevetőket ítéli el, hanem azokat, akik megelégszenek az anyagi gazdagsággal, a biológiai jóllakottsággal vagy a földi lét örömeivel (vö. Lk 6,24–26). Azoknak a gazdagoknak mond jajt, akik anyagi és szellemi javaikból nem adnak másoknak. Azokat a jóllakottakat marasztalja el, akik csak földi jólétükkel törődnek, s nem éhezik Isten igazságát. Azok számára helyez kilátásba gyászt és sírást, akik a földi lét örömeit élvezve csak „nevetnek", azaz nem törődnek Isten akaratával, és nem tudnak szomorkodni azon, hogy a láthatatlan isteni birodalom csak lassan és nehézségek árán tudja meghódítani az emberi szíveket.

A keresztény erkölcs nem ismeréséből vagy félreértéséből táplálkozhat Nietzschének az az állítása, miszerint a keresztény erkölcs életellenes, és az európai nihilizmus kialakulásának oka. Kétségtelen, hogy Jézus azt tanította: az üdvösség, a halál utáni lét értékesebb, mint a földi lét. Ezzel azonban nem értékelte le a földi létet, hanem éppen felmagasztalta, amennyiben értelmet, végső távlatokat adott ennek a létnek. Azt tanította, hogy a földi lét az a játéktér, amelyen felkészülhetünk az igazi, a halálon túli létre, az üdvösségre. Azzal, hogy az élet súlypontját a túlvilágra helyezte, nem becsülte le a földi életet, nem vonta kétségbe a földi tevékenység értelmét, nem fékezte ennek lendületét, hanem új indítékokat adott a földi tevékenységek becsületes végzéséhez. Az erkölcsös cselekvésnek például azzal adott végső értelmet és célt, hogy a tevékeny felebaráti szeretetet (az éhezőknek enni adást, a szomjazóknak inni adást, az idegenek befogadását, a mezítelenek felöltöztetését, a betegek meglátogatását stb.) a halál utáni igazi lét, az üdvösség elnyerésének alapfeltételévé tette (vö. Mt 25,35–36). – Amikor tehát Pál apostol elfogadta Jézus tanítását, nem nihilistává vált, hanem belátta, hogy a földi létnek és szenvedésnek igenis van értelme: általa készülhetünk fel ugyanis az igazi, a személyes halhatatlanságot és boldogságot jelentő örök életre.

Az erkölcsi értékek átértékelésének szükségességével kapcsolatban Nietzsche nem beszél világosan. Hangoztatja ugyan, hogy az új értékek különböznek a keresztény értékektől, de nem teszi világossá, hogy miben áll ez a különbség. Hangoztatja, hogy átértékelt erényekről van szó, de az általa hangoztatott erények egy része gyanúsan hasonlít a 'régi' erényekre. A filozófus az új erényeket összegző kijelentéseiben is bizonytalanságban hagy bennünket szavainak értelmezését illetően.

Az az állítása, hogy az erkölcsi jó előmozdítása a hatalom akarása által történik, keresztény szempontból is elfogadható, ha a hatalom akarásán az isteni akarattal összhangban cselekvő emberi akaratot értjük, amely Isten hatalmának alapján tud győzedelmeskedni a bűn felett.

Keresztény nézőpontból azonban vitatható a filozófusnak az a megállapítása, hogy rossz mindaz, ami gyengeségből fakad. Nietzsche nem veszi figyelembe, hogy a keresztény tanítás szerint Isten ereje éppen a gyöngeségben lesz teljessé: „Ezért telik kedvem a Krisztusért való erőtlenségben, bántalmazásban, szükségben, üldöztetésben és szorongattatásban, mert amikor gyönge vagyok, akkor vagyok erős" (2Kor 12,10) – mondja Pál apostol. Nietzsche arra sem gondol, hogy a Jézus által eszményinek mondott erőszakmentes magatartás (a rosszat jóval viszonzás) nem meghunyászkodás vagy passzív belenyugvás, hanem éppen az emberfeletti erő megnyilvánulása: aki ugyanis a rosszat jóval tudja viszonozni, tehát keresztény módon száll szembe a gonosszal (szereti ellenségét, azaz imádkozik üldözőiért), nem tehetetlenségéről, gyengeségéről tesz tanúságot, hanem éppen arról az emberfeletti erőről, amellyel Isten megajándékozta őt.

Bár nem világos, hogy Nietzsche pontosan mire gondolt, amikor a boldogság és az elérését akadályozó tényezők legyőzésének egybetartozásáról beszélt, szavai összhangba hozhatók Pál apostol tanításával. Az apostol ezt írja a szenvedés és az igazi boldogság elnyerésének összefüggéséről: „Most pedig örömest szenvedek értetek, és kiegészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéseiből, testének, az egyháznak javára" (Kol 1,24). E kijelentésben a „kiegészítem" kifejezés a jézusi megváltó szenvedés elfogadását, a Jézus szenvedésében való részesülést, azaz a szenvedés tudatos vállalását jelenti. Ez az elfogadás és vállalás jelentheti azt, amit Nietzsche a hatalom növekedésének nevez: miközben ugyanis az ember részesül Krisztus szenvedésében, növekszik 'hatalomérzete' (életereje, szeretete), amennyiben tudatosítja, hogy bár az üdvösséget ajándékba kapja, ez az ajándék olyasvalami, aminek elnyerése érdekében ő is tesz erőfeszítéseket.

A Nietzsche ajkáról elhangzó „nem megelégedettség, hanem több hatalom" felkiáltás jelentheti azt, hogy nem a kényelmes, komfortos s következésképpen unalmas élet teszi az embert igazán boldoggá, hanem képességeinek kibontakozása, 'hatalmának' (életének) kiteljesedése. Amennyiben Nietzsche csupán ezt akarta mondani, szemlélete nem ellenkezik a keresztény felfogással.

A „nem egyáltalában vett béke, hanem háború" tekinthető olyan prófétai szónak, mint amilyen Jézus ajkáról is elhangzott, amikor a bűn elleni küzdelmet békétlenségnek minősítette, és háborúhoz hasonlította: „Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre. Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a lányt anyjával és a menyet anyósával: saját háza népe lesz az ember ellensége" – mondta egy alkalommal tanítványainak (Mt 10,34–36).

A „nem erény, hanem derekasság (vagyis reneszánsz stílusú erény, virtus, moráliáktól mentes erény)" nietzschei felkiáltás nehezen értelmezhető kijelentés, mert a filozófus sosem tette teljesen világossá, hogy szerinte mi a különbség az általa elmarasztalt keresztény erény (ném. *Tugend*) és a derekasságnak, rátermettségnek (ném. *Tüchtigkeit*) nevezett reneszánsz stílusú erény (lat. *virtus*) között.

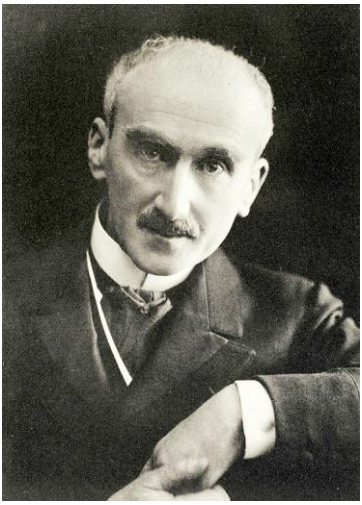
A filozófus félreérthetően fogalmaz, amikor azt állítja, hogy az úri-erkölcs szerinti emberszeretetben a legelső tétel az, hogy „a gyengéknek és a félresikerülteknek pusztulniuk kell… S ehhez még segédkezet is kell nyújtanunk." Írásai alapján nem feltételezhetjük, hogy puszta emberszeretetből a gyengék és félresikerültek fizikai likvidálására gondol. Feltehetően azt akarja mondani: annak a gondolkodásmódnak és magatartásformának kell kipusztulnia az emberiség életéből, amely pusztán a részvét elvárása vagy gyakorlása által kéri vagy kapja a segítséget baj esetén. S az úri-erkölcsnek ahhoz a gondolkodáshoz kell hozzásegítenie az embereket, amely szerint nem a szenvedések megszűnésének vagy megszüntetésének passzív várásában kell élnünk, hanem – belátva, hogy a szenvedés az élet része[50] – bátran megküzdenünk az élet nehézségeivel, s másokat is rávennünk arra, hogy saját érdekükben megtegyék ugyanezt.

Nehezen értelmezhető Nietzsche általánosító megjegyzése is, amelyben így jellemzi a keresztény vallást: „A tevőleges részvét olyanok iránt, akik félresikerültek és gyengék – s ez a kereszténység". Nem világos, hogy mit ért a tevőleges részvét (ném. *Mitleiden der Tat*) kifejezésen, s miért tartja ezt a gyengeség jelének. Kijelentésének értelmezését nehezíti az a tény, hogy az úri-erkölcs szerinti emberbaráti segítés esetében is elfogadja a részvét szerepét. A Túl jón és rosszon című művében például megjegyzi: „az előkelő ember is segélyezi

a szerencsétlent, ám nem vagy nem csupán részvétből, inkább a hatalom fölöslege hajtja őt”.[51] Nietzsche elfogadja azt a lehetőséget, hogy a részvét vagy szánalom az úri-erkölcs szerint erénnyé alakulhat. A szánalmat szenvedélynek nevező filozófus a bálványok alkonya című művében a szenvedélyek átszellemüléséről beszél: „A szenvedélyeknek mind van egy fázisa, mikor csupán végzetesek, csak az ostobaság súlyával húzzák le s le áldozatukat – és egy későbbi, sokkal későbbi, amikor a szellemmel összeházasodnak, ’átszellemülnek’”.[52] A hatalom akarása tehát ’szellemivé teheti’, megnemesítheti a szenvedély értelmében vett részvétet. Kérdés: Nietzsche miért nem feltételezi, hogy a keresztény tevőleges részvét esetében is megtörténhetett ugyanez?

V.2 HENRI BERGSON

1. Élete és művei



HENRI BERGSON

Henri Louis Bergson Párizsban született zsidó szülők gyermekeként 1859-ben. Középiskolai tanulmányait Párizsban, a Condorcet Líceumban végezte. A matematika és a bölcsészet egyaránt vonzotta. A líceumban díjat nyert egy matematikai probléma megoldásáért, melyet 1877-ben az Annales de Mathématiques című folyóirat is ismertetett. Ennek ellenére felsőfokú tanulmányaiban mégis a bölcsészeti irányt választotta. 1878-ban egy párizsi főiskola, az École Normale Supérieure hallgatója lett. A tanári álláshoz szükséges tudományos fokozatok megszerzését követően különféle líceumokban tanított filozófiát. Közben maga is elmélyült filozófiai tanulmányaiban. Doktori értekezését 1889-ben írta „Tanulmány tudatunk közvetlen adatairól” címen. 1891-ben feleségül vette a francia regényíró, Marcel Proust († 1922) egyik unokahúgát, Louise Neubergert, akitől egy lánya született. 1899-től az École Normale Supérieure oktatójaként tevékenykedett, 1900-tól pedig húsz éven keresztül a párizsi felsőoktatási központ, a Collège de France filozófiaprofesszora volt.

A népszerű professzor előadásait sokan látogatták. Gyakran meghívták őt külföldre is előadásokat tartani: így Angliába és az USA-ba is eljutott. 1914-ben a Francia Akadémia tagjai közé választották. Az I. világháború idején amerikai útjai egyben diplomáciai küldetéssé is váltak. 1917-ben Amerikában találkozott Wilson elnökkel, és részt vett azokon a tárgyalásokon, amelyek végül ahhoz vezettek, hogy az USA is belépett a háborúba. 1927-ben irodalmi Nobel-díjat kapott, amelyet azonban az 1928-as díjkiosztón – egészségügyi okok miatt – nem vehetett át.

Bergson már ifjúkorában eltávolodott a zsidó vallástól, s fokozatosan a katolicizmus felé közeledett. Ez annak ellenére történt, hogy a hivatalos egyház szembefordult vele. A katolikus hit tisztaságára felügyelő római hivatal (kora-

beli nevén: Szent Officium) a filozófus műveit a tiltott írások listájára (indexre) tette. A római teológusok úgy vélték, hogy Bergson a keresztény hitre nézve veszélyes tanokat hirdet. Tanításában felfedezni vélték egyrészt a világot és az Istent azonosító panteizmust, másrészt a fejlődéselméletnek azt a változatát, amely kizárni látszott a világot szabadon teremtő Isten létét. A félreértett filozófus azonban továbbra is vonzódott a katolicizmushoz, és élete vége felé majdnem megkeresztelkedett. Halála előtt négy évvel szellemi végrendeletében ezeket írta: „Elmélkedéseim egyre közelebb vittek a katolicizmushoz, ahol a judaizmus teljes kiteljesedését látom. Megtértem volna, ha nem láttam volna az antiszemitizmus hatalmas hullámát, amely évek óta végigsöpör a világon (részben, sajnos, bizonyos számú zsidó hibájából, akik teljesen nélkülözik az erkölcsi érzéket). Azok között akartam maradni, akiket holnap üldözni fognak. De remélem, hogy egy katolikus pap, ha Párizs bíboros érseke felhatalmazza, hajlandó lesz eljönni és imát mondani a temetésemen.”[1] Az antiszemitizmus erősödésének idején a zsidó származású Bergson nehéz helyzetbe került. Franciaország német megszállása után a Vichy-kormányzat 1940-ben mentességet biztosított volna ugyan a népszerű filozófusnak, ő azonban nem akart elfordulni az üldözött zsidóságtól. Így zsidóként regisztráltatta magát. 1941 januárjában halt meg tüdőgyulladás következtében. Kérésének megfelelően katolikus pap mondott beszédet temetésén.

Főbb művei: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Tanulmány tudatunk közvetlen adatairól) = röv. Essai sur les données; e mű magyar fordításának címe: Idő és szabadság; *Matière et mémoire* (Anyag és emlékezet); *Le rire* (A nevetés); *Introduction à la métaphysique* (Bevezetés a metafizikába); *L’évolution créatrice* (Teremtő fejlődés); *L’énergie spirituelle* (A szellemi energia); *Durée et simultanéité* (Tartam és egyidejűség); *Les deux sources de la morale et de la religion* (Az erkölcs és a vallás két forrása) = röv. Les deux sources; *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (A gondolkodás és a mozgó. Esszék és előadások) = röv. La pensée.

2. Bergson ismeretelmélete

A filozófus különbséget tesz két ismeretmód között. Az elsőnek az értelmi vagy fogalmi szimbólumokkal elemző ismeret (fr. *intelligence*) nevet adja, a másodikat pedig az ismerettárgyba szellemileg behatoló, de fogalmi szimbólumokat nélkülöző tapasztalatnak, intuíciónak (fr. *intuition*) nevezi: „Hasonlítsuk össze a metafizika különféle meghatározásait…, és észre fogjuk venni, hogy a filozófusok, akármennyire eltérnek is egymástól, megegyeznek abban, hogy két alapvetően különböző módot állapítanak meg, melyek segítségével egy dolgot megismerhetünk. Az első magában foglalja azt, hogy körös-körül járjuk e dolgot; a második, hogy belé hatolunk. Az első a tőlünk elfoglalt álláspontól függ, és a

szimbólumoktól, amelyekkel kifejezzük magunkat. A második semmiféle részleges nézőpontból sem indul ki, és semmiféle szimbólumra sem támaszkodik. Az első megismerésről azt fogom mondani, hogy megáll a relatívnál; a másodikról azt, hogy ott, ahol lehetséges, eléri az abszolútat".[2]

a) Az értelmi vagy elemző ismeret (fr. *intelligence*)

Az értelmi vagy elemző ismeretmódban a tapasztalat adatát mintegy kívülről járjuk körül, az adatot elemezzük, azaz különféle szempontok alapján részekre vagy állapotokra bontjuk, s a részekről kialakított fogalmak (szimbólumok) segítségével próbáljuk rekonstruálni a teljes tapasztalati adatot.[3] Ez az ismeret mindig viszonylagos, felszínes és töredékes. Egyrészt függ azoktól a kiválasztott nézőpontoktól és fogalmaktól, amelyek alapján a valóságot fogalmilag részekre bontjuk. Másrészt a részek gondolati összerakásával sosem érjük el a teljes valóságot: „egy bizonyos nézőpontból adott ábrázolás… mindig tökéletlen marad a tárggyal összehasonlítva, amellyel kapcsolatban a nézőpontot felvették."[4] Ezért mondja Bergson, hogy ez az ismeretmód megáll a relatívnál.

Felszínes értelmi ismeretünk van az énünkről, amikor mozdulatlan állapotok egymásutánjának tekintjük. Ehhez hasonlóan értelmi ismeret az a tudás, amelyet úgy szerzünk például egy eleven forgalmú város életéről, hogy a végtelenségig rakosgatjuk egymás mellé a róla különféle nézőpontokból készített fényképeket. Nyilvánvaló, hogy ha ezek a fényképek minduntalan kiegészítenék is egymást, akkor sem nyújtanának olyan élményszerű ismeretet a településről, mint amelyet akkor szerzünk, amikor ténylegesen ebben a városban sétálunk.[5] Értelmi ismerettel alkotjuk meg a fizikai idő (fr. *temps*) fogalmát. A fizikai időt az értelem, a tér mintájára, csak egynemű és mozdulatlan pillanatok egymásutánjaként tudja elgondolni. Ezeknek az egynemű és homogén pillanatoknak az egymásra következését mérjük időmérő műszereinkkel. Pillanatfelvételek alapján azonban az értelem nem képes felfogni az idő tiszta mozgékonyságát, illetve magyarázni a mozgás vagy változás folyamat jellegét.[6] Ezért mondja Bergson azt is, hogy „az értelmet az életnek természetes nemértése jellemzi."[7] A mozgás magyarázatára vállalkozó értelemnek szembe kell néznie azzal a problémával, amelyet az ókori Zénón a kilőtt nyíllal kapcsolatos apóriájában fogalmazott meg. Eszerint a kilőtt nyíl csak látszólag mozog, valójában mozdulatlan. Az elemző értelmi felfogásban ugyanis a nyíl az idő minden pillanatában a tér meghatározott helyén, nyugalomban van, s mivel végtelen sok ilyen pillanat és hely van, a nyílnak örökké nyugalmi helyzetben kell lennie.[8]

b) Az intuitív ismeret (fr. *intuition*) vagy metafizikai tapasztalat

A latin *intus ire* (bemenni, valaminek mélyére hatolni) kifejezés alapján elnevezett intuíció a valóság közvetlen tudata: „közvetlen tudat, látás, mely alig különbözik a látott tárgytól, ismeret, mely érintkezés, sőt egybeesés."[9] Az intuícióban szellemileg behatolunk a tapasztalat adatába, és azt nem részletszempontok

alapján, nem is elemzésből nyert értelmi fogalmak összerakása által, hanem fogalmi szimbólumok használata nélkül közvetlenül, a maga teljességében ragadjuk meg. Ezt az ismerettárggyal való bensőséges kapcsolatot Bergson szellemi rokonszenvnek, szimpátiának is nevezi.[10] Az intuíció a mozgó, változó valóságot a maga mozgékonyságában ragadja meg. Ezért mondja Bergson, hogy ez az ismeretmód eléri az abszolútat. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az intuíció tartalmát a metafizika nem tudja az értelem elemző fogalmi szimbólumaival és kifejezéseivel megfelelően leírni. Erre utal, amikor megjegyzi: „A metafizika… az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.”[11]

Az intuíció elsődlegesen az éntudat aktusában jut érvényre: „Van legalább egy valóság, amelyet mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig egyszerű elemzés révén ragadunk meg. Ez a tulajdon személyünk, az időben történő lefolyásában.”[12] Ehhez hasonlóan intuícióban nyerünk ismeretet például arról a városról, amelyben sétálunk, s amelyet nem fényképek alapján ismerünk.[13] Intuitív módon ismerjük meg az időnek azt a fajtáját is, amelyet a filozófus a tartam (fr. *durée*) kifejezéssel illet. A belső tartam vagy szubjektív idő olyan élmény, melyben tudatunk a mozgó, változó valóságot nem bontja fel egymástól mennyiségileg különböző állapotok sokaságára, hanem engedi, hogy ezek egymással mintegy egybeolvadva egységes minőségként, élményként hassanak ránk. A belső tartam mint élmény nem a múltbeli pillanatok matematikai összege, hanem olyan összefogott vagy összesűrített idő, amelynek mindenkori jelen pillanata a múltbeli pillanatok élményeit is tartalmazza. A tartam értelmében vett időben halljuk például az egymást követő hangok sokaságát, amikor ezeket egységes dallamként fogjuk fel.[14] Mivel a tartam nem osztható fel mindenki számára azonosnak tartott időegységekre, időmérő műszerekkel sem mérhető úgy, mint a fizikai idő. Az intuícióban a mozgás folyamat jellegét tapasztaljuk meg. Így a Zénón-féle probléma sem merülhet fel, mert a mozgó nyílvesszőt mozgásának folyamatában látjuk.

Az intuíció vagy metafizikai tapasztalat határairól elmélkedve Bergson azt mondja, maga a szellem dönti el, hogy a végtelen valóságra irányul-e, vagy megáll a véges adatoknál: „Meddig megy el az intuíció? Egyedül ő mondhatja majd meg. Megragad egy szálat: ő látja, vajon ez a szál az égig emelkedik-e fel, vagy valamilyen földi távolságban áll meg. Az első esetben a metafizikai tapasztalat a nagy misztikusokéval fog összeköttetésben állni: a magunk részéről megállapíthatónak véljük, hogy itt van az igazság. A másodikban a tapasztalatok egymástól elszigetelve maradnak majd, anélkül, hogy ezért taszítanák egymást.”[15]

Ez a bergsoni gondolatmenet emlékeztet arra, amit Aquinói Tamás ír a szellemi tapasztalatról. A 13. századi skolasztikus gondolkodó szerint az emberi ész nemcsak a véges létezők létét ismeri meg, hanem a szellemi túlhaladásban (lat. *excessus*) – jóllehet értelmi fogalmak nélkül – a végtelen létteljességről, Istenről is tud.[16]

3. Bergson ontológiája

Bergson látásában a valóság, a létezők összessége dinamikus folyamat. Ez a folyamat állandó levés, alakulás vagy válás (fr. *devenir*), amelynek belső hajtóereje az élet (fr. *vie*) vagy életlendület (fr. *élan vital*). A filozófus hangsúlyozza: mozdulatlan dolgok és állapotok csak értelmünk számára vannak. A dolgok és állapotok csak értelmünk pillanatfelvételei a változásról vagy alakulásról. Ám az intuíció nyilvánvalóvá teszi, hogy nincsenek dolgok és merev állapotok, hanem csak változások és cselekvések vannak.[17]

Bergson elutasítja az arisztotelészi hagyományból ismert létfogalmat. Úgy gondolja, hogy ezt a fogalmat az értelem alkotta, s a lét fogalma valamiféle változatlan dologra vagy merev állapotra utal. Saját ontológiájának kulcsfogalmául nem a létet, hanem az életet, az állandóan változó és mindig újat teremtő, szellemi természetű életlendületet választja. Szóhasználatával Boethius (5-6. sz.) tanítására emlékeztet, aki a lét teljességét, az örökkévaló Istent életnek nevezte, és örökkévalóságát így jellemezte: „a határok közé nem szorítható élet teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása”.[18]

Mint ahogyan Aquinói Tamás háromféle értelemben beszélt a létről, Bergson is háromféle értelemben használja az élet vagy életlendület kifejezést. Aquinói Tamás különbséget tett az önmaga által fennálló isteni lét, a belőle részesülő és a létezőket átható közös lét, valamint a közös létből részesülő véges létezők léte között. Bergson egyrészt életnek vagy „óriási élettartónak” (fr. *immense reservoir de vie*)[19] nevezi azt a transzcendens és örök alapelvet, forrást vagy középpontot, amelyből minden élet részesül. Azt mondja, hogy minél jobban elmélyülünk az intuícióban, „annál inkább visszahelyezzük magunkat annak az alapelvnek az irányába, még ha transzcendens is, amelyben részt veszünk (fr. *participons*), és amelynek örökkévalósága nem a változhatatlanság örökkévalósága, hanem az élet örökkévalósága.”[20] Ez a középpont nem valamiféle változatlan lét vagy dolog, hanem a különféle világokat (feltételezett univerzumokat) teremtő életlendületek kilövellésének forrása és folytonossága: „szüntelen élet, cselekvés, szabadság”.[21] A középpont a velünk élő és örök tartamként fennálló Abszolútum. Róla írja: ha nem az értelem fogalmi szimbólumaival, hanem intuícióval közelítjük meg, „az Abszolút egészen közelről, bizonyos mértékben bennünk veti le fátylait… Velünk él. Hasonlóan mint mi, csakhogy bizonyos szempontból hozzánk képest végtelenül összefogottabban és önmagába sűrítettebben; az Abszolútum maga is tartamos.”[22] – Másrészt Bergson életlendületeknek nevezi az örök alapelvből kilövellő sugarakat is, amelyek egy óriási bokréta szétlövelléséhez hasonlóan hozzák létre a különféle anyagvilágokat.[23] – S végül életlendületnek mondja az örök forrásból kilövellő életlendületek közül azt is, amely ágakra, véges erőkre vagy impulzusokra bomolva létrehozza a mi világunkat (a mi univerzumunkat). Ez az ágakra bomló életlendület átjárja az örök

forrásból részesülő anyagot, és annak tehetetlenségét fokozatosan legyőzve biztosítja minden egyes élőlény fejlődését világunkban.[24]

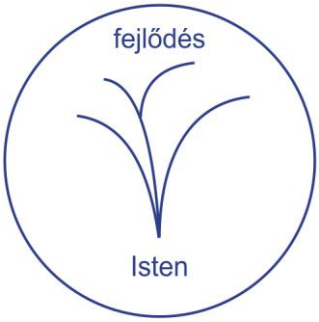
A világoknak, illetve világunknak az első elvből való eredését a 3. században élő Plótinoszhoz hasonlóan az emanációs modell alapján magyarázza. Plótinosz modelljében az anyagvilág három lehetőségi feltétele (görög eredetű szóval: hüposztázisa) az Egy, a Szellem és a Világlélek: a minden fogalmunkat felülmúló Egyből folyamatosan áramlik ki a Szellem, ebből a Világlélek, s végül az anyagi világ. – Bergson modellje azonban két szempontból is különbözik Plótinoszétól. Egyrészt nem hüposztázisok folyamatos kiáramlásáról (emanációjáról) beszél, hanem a világokat alkotó életlendületek vagy sugarak szakadatlan kiszökelléséről vagy kilövelléséről (fr. *élancement san cesse des jets*).[25] Másrészt nem csupán a mi világunk, hanem a feltételezett különféle anyagvilágok[26] eredetét is magyarázza. Hangsúlyozza, hogy az anyagvilágok eredetére vonatkozó elgondolását intuícióval ismerte fel. S minthogy szerinte az intuitív ismeret tartalmát nem lehet olyan szabatos fogalmi szimbólumokkal leírni, mint amilyeneket az értelem alkot, felismerését a gőztartó hasonlatával igyekszik megvilágítani.

„Képzeljünk… egy teli gőztartót magas feszültségben, s itt-ott az edény falán egy-egy hasadást, ahol a gőz kilövell. A levegőbe lökött gőz majdnem teljesen lehulló cseppekké sűrűsödik, s ez a sűrűsödés és ez az esés egyszerűen valaminek az elvesztését jelenti, megszakadás, deficit. De a gőznek egy kis része néhány pillanatig sűrítetlenül marad; igyekszik felemelni a lehulló cseppeket, azonban legfeljebb esésüket sikerül meglassítania. Így egy óriási élettartóból szakadatlanul sugaraknak kell kilövellniük, melyeknek mindegyike visszaestében egy-egy világ. Az élő fajoknak e világ belsejében történő fejlődése az, ami az eredeti lövellés kezdő irányából s abból a lökésből marad, mely az anyagisággal ellenkező értelemben tovább működik. De ne tapadjunk túlságosan e hasonlathoz. A valóságról csak gyengített, sőt csalóka képet adna, mert a repedés, a gőzsugár, a cseppecskék felemelése szükségszerűen meghatározott, holott valamely világ teremtése szabad tett, és az élet az anyagi világ belsejében is részese e szabadságnak."[27]

A hasonlatban, amelyet maga Bergson is gyengének minősít, a gőztartó edény azt a tartamszerű örök középpontot vagy „óriási élettartót" jelképezi, amelyből minden élet részesül. Az edényfal hasadásain keresztül kilövellő gőzsugarak azokat az életlendületeket jelentik, amelyek létrehozzák a különféle anyagvilágokat. A gőzsugaraknak vízcseppekké váló és lefelé hulló része a minden egyes világban létrejövő anyagot szimbolizálja, a gőzsugárként továbbra is felfelé ívelő része pedig azokat az életlendületeket, amelyek a lehulló vízcseppek gyanánt létrejött anyagban s annak tehetetlenségét legyőzve az élőlények fejlődését biztosítják.

4. Bergson természetbölcselete

Természeten Bergson az állandóan változó, fejlődő és mindig újat létrehozó világunk (naprendszerünk, galaxisunk, univerzumunk) valóságát érti. Úgy véli, hogy e valóságban a fejlődés mozgatója a szellemi természetű életlendület, amely ágakra bomolva szervezi meg az általa létrehozott anyagban az élőlények különféle formáit: a növényeket, az állatokat és az embert. Ezek az élőlények szerkezeti bonyolultságuk (fr. *complexité*) fokozatai szerint növekvő rendet mutatnak. Mivel a fejlődés folyamatát a szabadon teremtő életlendület irányítja, a filozófus magát a folyamatot is teremtőnek nevezi, miként erre fő művének címe, a Teremtő fejlődés is utal. A fejlődés folyamatát egy óriási tűzijáték széteső, visszahulló kévéjéhez is hasonlítja, amikor azt mondja: az életlendület olyan utat tesz meg, mint amilyet „a tűzijáték utolsó csóvája tör a kialudt csóvák hulló foszlányai között”.[28] E hasonlatban a kialudt csóvák hulló foszlányai az élettelen anyagot, a növényeket és az állatokat jelképezik, az utolsó csóva, az eredeti életlendület folytatódása az ember létrehozására irányul.



Erről a csóváról mondja Bergson: „Az életlendület, melyről beszélünk, alapjában véve teremtésigény. Nem teremthet abszolúte, mert maga előtt találja az anyagot, azaz mozgásának fordítottját. De belekapaszkodik ebbe az anyagba, mely maga a szükségszerűség, s igyekszik belevinni a lehető legtöbb meghatározatlanságot és szabadságot.”[29]

Az életlendület jellemzőit a filozófus a szabad teremtésben, a tudatosságban, illetve olyan irányulásban látja, amelynek célja a gondolkodás és a szabadság bevitele az anyagba.

a) Az Abszolútumból kilövellő, a világunkat és a világokat létrehozó életlendületet a filozófus isteni teremtésnek (fr. *création*) nevezi, és ezt mondja róla: „Az így elgondolt teremtés nem misztérium: magunkban tapasztaljuk, mihelyt szabadon cselekszünk”.[30] Ezzel azt akarja mondani, hogy Isten nem úgy alkotja meg a világot, mint ahogyan a kisgyermek egy kirakós játék darabjaiból előzetes minta alapján képet állítgat össze, hanem úgy, mint a feltaláló vagy a művész, aki lelke mélyéből merítve kreatívan, szabadon álmodja meg alkotását. Az ő tevékenysége kitalálás vagy feltalálás, olyan folyamat, mint valamely eszme érlelődése.[31]

b) A tűzijáték ágakra bomló csóvájához hasonlított életlendület tudatos vagy inkább tudatfeletti tevékenység. A tudatos tevékenység forrása a tudat. A tudat szó latin és francia megfelelője (lat. *conscientia;* fr. *conscience*) együtt-tudást jelent: a megismerő alany együtt, illetve egyszerre tud énjéről, ismerettevékenységéről és megismerésének tárgyáról. A tudatfeletti tevékenység forrása

egy feltételezett isteni tudat, amely természetében és működésében mérhetetlenül felülmúlja az emberi tudat világát (fr. *supraconscience*). Erről a tudatos vagy inkább tudatfeletti tevékenységről mondja a filozófus: „Ha elemzéseink helyesek, tudat vagy inkább tudatfelettiség van az élet eredeténél. Tudat vagy tudatfelettiség az a tűzcsóva, melynek kialudt hulladékai anyaggá szóródnak vissza; tudat még, ami magából a csóvából marad, átfut a hulladékokon és szervezetekké világosítja őket."[32]

c) Az életlendület célja a gondolkodás (fr. *réflexion*) és a szabadság (fr. *liberté*) megvalósítása az anyagban. A filozófus az életlendületet jellemzi így: „Lényeges benne egyszersmind a haladás is a gondolkodás felé."[33] Minthogy Bergson a tudatot azonosítja a szabadsággal, a gondolkodás felé való haladást egyúttal olyan törekvésnek kell tekintenünk, mint amely a szabadság megvalósítására is irányul.

Bergson szerint az életlendület eredeti lökése által létrehozott természet kibontakozása nem egyenes vonalú fejlődés. A Teremtő fejlődés című művében írja: „Egyszerűsítés kedvéért feltettük, hogy a kapott lökést továbbadás végett minden faj elfogadja, s hogy mindegyik vonalon, amerre az élet fejlődik, a továbbadás egyenes vonalban történt. Valóságban pedig vannak fajok, amelyek megállnak, vannak, amelyek útjokon visszafordulnak. A fejlődés nemcsak előremozgás, sok esetben helyben topogást észlelünk, még többször… hátrafordulást."[34]

Azt mondja, hogy jóllehet e folyamatot nem a véletlen irányítja, nem jellemezhető a klasszikus értelemben vett célirányosság (fr. *finalisme*) fogalmával sem, amely szerint a természet valamiféle előzetesen meglévő tervet valósít meg: „bár az élet fejlődése más, mint az esetleges körülményekhez való alkalmazkodások sorozata, kész terv megvalósításának sem mondható. Ami terv, az előre adva van. Elképzelték, vagy legalább elképzelhető megvalósulásának részletei előtt."[35] Ilyen terv szerinti megvalósulási folyamat látható például egy ház építésében.[36] A természet fejlődéséből azonban nem látjuk, hogy az életlendület egyértelműen és egyenes vonalúan valamiféle tervet valósítana meg. Egyértelmű terv szerinti egyenes vonalú fejlődést a természetben csak a finalizmus, a cél-okokról szóló tanítás szélsőséges képviselői látnak. Bergson azonban elutasítja ezt a szemléletet: „a szélsőséges finalizmust… elfogadhatatlannak látjuk. A cél-okok tana végletekig vitt formájában, amint például Leibniznél találjuk, azt tartalmazza, hogy a dolgok és lények csupán előre megrajzolt dolgot valósítanak."[37] Ám jóllehet elutasítja a célirányossági szemlélet (finalizmus) szélsőséges változatát, elismeri, hogy e szemlélet véglegesen nem cáfolható, s ugyanakkor azt is bevallja, hogy az ő tanítása is tartalmazni fogja a célirányossági szemlélet sajátos változatát: „a cél-okok tanát sohasem fogják véglegesen megcáfolni. Ha egyik formáját megcáfoljuk, másikat vesz föl. Elve, mely lélektani lényegű, nagyon hajlékony. Olyannyira terjeszthető s oly tág, hogy azonnal elfogadunk belőle valamit, mihelyt a [célirányosságot tagadó] tiszta mechaniz-

must elutasítjuk. Az a tantétel, amit e könyvben kifejtünk, bizonyos mértékben tehát szükségképpen osztozni fog a finalizmusban."[38]

Az általa „bizonyos mértékben" elfogadott céliránysági szemlélet szerint is van a természet fejlődésében haladás, amennyiben egyes fejlődési vonalakon egyre bonyolultabb létformák jelennek meg, de ez a haladás nem egyenlő mértékű a természet kibontakozásának minden vonalán: „Kétségtelen, hogy van haladás, ha haladáson az első lökésből vett általános irányú előremozgást értjük, de ez a haladás a fejlődésnek csak azon a két vagy három nagy vonalán látszik meg, ahol egyre bonyolultabb, magasabb formák rajzolódnak; e vonalak között fut egész sereg másodrendű ösvény, ahol, éppen ellenkezőleg, az eltérések, a megállások, a hátrálások halmozódnak."[39] Az élet nem úgy bontakozik ki, s éri el az egyre összetettebb létformákat, mint ahogyan az előre adott tervrajzhoz szigorúan ragaszkodó építőmunkás fokozatosan megvalósítja a tervrajz tartalmazta harmóniát, az egymással ellentétes elemek összhangját és arányosságát. Bergson úgy gondolja, hogy az életlendület eleve szabad teremtés, azaz alkotó tevékenysége nem az előzetesen adott tervet megvalósító munkás cselekvéséhez hasonlít, hanem a művész képzelő tevékenységéhez. Az életlendület annyiban céliránys, hogy a feltaláló vagy a művész szabadon szárnyaló képzeletéhez hasonló módon hozza létre a múlt adataiból nem kiszámítható és előre nem látható harmonikus alkotásait: „Ha az élet tervet valósít, akkor minél messzebb halad, annál magasabb harmóniát kellene megnyilatkoztatnia. Így a ház, amint követ kőre raknak, egyre jobban és jobban rajzolja az építész eszméjét. Ha ellenben az élet egysége mindenestől abban a lendületben van, mely az idő mezsgyéjén előre taszítja, a harmónia nem elöl van, hanem hátul. Az egység egy *vis a tergo*-ból [tolóerőből] származik; már kezdetben, mint lökés, van adva, nincs a végpontra téve, mint vonzóerő. A lendület egyre jobban megoszlik, amint közli magát. Az élet haladó pályája mentén oly megnyilatkozásokká szóródik, amelyek bizonyos oldalról kétségtelenül azért egészítik ki egymást, mert eredetük közös, de melyek mégiscsak ellentétesek és összeférhetetlenek. Így a fajok széthúzása egyre fokozódik."[40] „Több és jobb van itt, mint valósuló tervezet. A terv annyi, mint valamely munkának kijelölt végállapot: lezárja a jövőt, amelynek formáját megrajzolta. Az élet fejlődése előtt éppen ellenkezőleg tárva-nyitva maradnak a jövendő kapui. Teremtés ez, mely kezdő mozgásának erejéből vég nélkül halad előre. Ez a mozgás okozza a szervezett világ egységét, termékeny, végtelen gazdag egységet, magasabb rendűt mindannál, amit bárminő [emberi] értelem is álmodhatott volna…"[41]

5. Bergson filozófiai istentana

A filozófus Abszolútumnak, szellemi természetű és szabad valóságnak nevezi Istent, aki a belőle kilövellő életlendületek által szabadon teremti a világokat.

Ez a teremtő valóság felülmúlja alkotásait (lat. *transcendens*), de az életlendületek révén jelen is van bennük (lat. *immanens*), azaz át is hatja azokat. Ez a világokat felülmúló, de a teremtményeiben folyamatosan jelenvaló Isten az értelem számára felfoghatatlan titok, azaz csupán a misztikus tapasztalatban elérhető misztérium: a szeretettel azonos titokzatos és személyszerű valóság.

Az intuíció által megragadott Abszolútum a teremtő életlendületek kilövellésének ősforrása vagy középpontja. Mivel a filozófus szerint az intuíció tartalmát az értelem fogalmaival nem lehet megvilágítani, beéri azzal, hogy az Abszolútum leírásában csak hasonlatokat használ. Istent „óriási élettartóhoz”[42] hasonlítja, és azt mondja róla, hogy „szüntelen élet, cselekvés és szabadság”.[43] Az Abszolútum létmódja tartamos: hozzánk hasonlóan él, de „hozzánk képest végtelenül összefogottabban és önmagába sűrítettebben”.[44] A filozófus tartózkodik attól, hogy erre a tartamos, „végtelenül összefogottabb és sűrítettebb” létmódra fogalmi magyarázatot adjon. Hasonlóan ahhoz, mint ahogy e tekintetben az Istent mozdulatlan mozgatónak és örökkévaló tiszta aktusnak (lat. *actus purus*) nevező skolasztika sem adott magyarázatot a mozgást nélkülöző tiszta aktus problematikus határfogalmára, és a bibliai zsoltárszerző is csak hasonlattal tudott utalni az időfeletti abszolút tartamra, amikor e szavakkal fordult Istenhez: „szemed előtt ezer esztendő olyan, mint az eltűnt tegnapi nap” (Zsolt 90,4).

Az Abszolútumnak nevezett Isten szellemi természetű és szabadon teremtő valóság. Bár Bergson ezt így kifejezetten egyik művében sem fogalmazza meg, de nyilvánvalóan ezt gondolja. Ha ugyanis az Abszolútumból eredő életlendületeket szellemi természetű[45] és szabadon teremtő kisugárzásoknak[46] tartja, magát az Abszolútumot is szellemi természetű és szabadon teremtő valóságnak kell tekintenie. Véleménye szerint a tudatos, pontosabban tudatfeletti Isten szabadon teremt. Ez azt jelenti, hogy a világok nem olyan szükségszerűen lövellnek ki belőle, mint ahogy Plótinosz rendszerében a hüposztázisok áramlanak ki az Egyből.

Isten különbözik a világtól, forrásként felülmúlja azt, de a belőle kilövellő életlendületek által folyamatosan jelen is marad az általa létrehozott világokban. Bár Bergsont megvádolták azzal, hogy panteista tanítást követ, utalásaiból kiviláglik, hogy ő legfeljebb az Isten világfelettiségét és a világban való létét egyaránt valló panenteista tanítást vallja. Eszerint Isten felülmúlja teremtményeit (transzcendens), de azokban benne is van (immanens). Erre a panenteista felfogásra utal a filozófus, amikor például kijelenti, hogy az alapelv (Isten) transzcendens, akinek örökkévalóságából mi csak részesülünk.[47] S ugyanezt fejezi ki, amikor a bibliai kijelentést (ApCsel 17,28) felidézve Isten örökkévaló életével kapcsolatban ezt mondja: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk.”[48]

A keresztény misztikával rokonszenvező és az intuíciót a misztikus tapasztalathoz hasonlító Bergson titokzatos személyszerű valóságnak is nevezi Istent, aki

azonos a szeretettel: „Isten természetét a filozófus… meghatározza, ha a miszticizmust formulába akarja önteni. Isten szeret és szeretet tárgya: itt van a miszticizmus egész hozadéka. Erről a kettős szeretetről beszél szüntelen a misztikus. Leírása befejezhetetlen, mert a leírnivaló kifejezhetetlen. De az, amit világosan megmond, annyi, hogy az isteni szeretet nem valami az Istenből, hanem maga az Isten. Ehhez az útbaigazításhoz csatlakozik a filozófus, aki Istent személynek tartja, és mégsem akar durva antropomorfizmusba esni."[49]

Az Istenre vonatkozó tanításával kapcsolatos félreértések tisztázása végett Bergson egy levélben összefoglalta istentanának lényegét. 1912-ben az őt monizmussal, illetve panteizmussal vádoló Joseph de Tonquédec († 1962) jezsuita atyának válaszolva ezeket a sorokat írta: „A tudat közvetlen adottságai című könyvemben kifejtett eszmélődéseim végül eljutottak a szabadság tényének megvilágításáig. Az anyag és emlékezetben, remélem, a szellem valóságát tettem kézzelfoghatóvá. A Teremtő fejlődés megmutatja a teremtés ténylegességét. Mindebből világosan adódik egy alkotó és szabad Isten fogalma, aki létrehozza az anyagot és életet, és akinek alkotó törekvése az életet illetően a fajok fejlődésében és emberi személyek alkotása által folytatódik. Mindebből következik tehát a monizmus és általában a panteizmus cáfolata."[50]

6. Bergson antropológiája

Embertanában a filozófus az ember testi-lelki összetettségéről, az emberi lény eredetéről, az emberi társadalomról, az erkölcsről és a vallásról beszél.

a) Az ember testi-lelki összetettsége

Bergson az embert anyagból (testből) és szellemi életlendületből (lélekből) álló összetett valóságnak tekinti. A lélek és a test kapcsolatát a dualista szemléletű Platónt követve magyarázza. Platón azt tanította, hogy a test a lélek eszköze: a lélek úgy használja a testet, mint a muzsikus zeneszerszámát.[51] Bergson hasonlóan gondolkodik, amikor azt állítja, hogy a test a lélek eszköze vagy működésének feltétele. Az anyag és emlékezet című művében elutasítja a lelki élményt és az agyi folyamatot azonosító materialista felfogást. Ehhez hasonlóan a pszichofizikai paralelizmus tételét sem tudja elfogadni, amelynek értelmében az agy a lelki élmények viszonypárja, amennyiben agylenyomat gyanánt tartalmazza a lelki jelenségeket. Bergson szerint szellemi élményei, emlékei csak a léleknek lehetnek. Az agy csak a szellemi élményekhez kapcsolódó mozgásokat raktározza el, és ezeket szabályozza. Véleménye szerint „az agy nem lehet más, mint egyfajta telefonközpont; szerepe az, hogy kapcsoljon vagy várakoztasson."[52] Ez azt jelenti, hogy az agy szabályozó tevékenysége csak az idegpályákon lefolyó mozgásokra terjed ki, amelyek a lelki tartalmakat hordozzák. Múltbeli élményeink, emlékeink nem agylenyomatok formájában, hanem mint szellemi

élménytartalmak maradnak fenn. Az agy csak az élménytartalmakhoz kapcsolódó testi mozgásokat felügyeli: emlékeink feléledésre törekvő tömegéből az élményekhez kapcsolódó mozgáselemek közül csak azokat engedi be a tudatba, amelyek egy éppen adódó feladat megoldását elősegítik. Nézete szerint az agylenyomat-elmélet ellen szól az a tény is, hogy a szóemlékezet megbetegedésének (afázia) esetén következetesen először a főnevek, azután a melléknevek s utoljára az igék esnek ki az emlékezetből, vagyis előbb a kisebb s csak később az erősebb mozgáskomponenssel rendelkező élmények.[53]

A testből és lélekből álló emberi lénynek két olyan jellemzője van, amely megkülönbözteti őt az alacsonyabb rendű élőlényektől: a gondolkodás és a szabadság. Az életlendület eleve ezeknek a jellemzőknek megteremtésére irányul.[54]

A gondolkodást a filozófus reflexiónak (fr. *réflexion*) nevezi. A latin *reflexio* (visszahajlás, visszapillantás) szóból származó kifejezés eredetileg a tudatos megismerő alanynak önmagára irányuló gondolkodását, vagyis azt a tevékenységét jelentette, amelyben saját gondolatait, érzéseit és tapasztalatait értelmezi. Bergson azonban a gondolkodás mindkét módját, az anyagvilágra irányuló értelmi ismeretet (fr. *intelligence*) és a tudat önmagára irányuló intuitív ismeretét (fr. *intuition*) is a reflexió kifejezéssel jelöli.

A gondolkodás mint értelmi ismeret az anyagi világra irányul, elemző jellegű, és fogalmi szimbólumokkal írja le az elemzéseiben részekre bontott anyagi valóságot. Ennek az ismeretnek tartalmát az ember szabatos és egyértelmű fogalmakba tudja foglalni, illetve diszkurzív (beszélgetve kifejtő) módon tudja azt kifejezni. A gondolkodásnak mint intuíciónak tárgya a részekre nem bontható tudati élményvilág, amelyet az intuitív módon megismerő ember fogalmi elemzések nélkül, egyetlen szellemi aktusban ragad meg. Az intuíció élményszerű ismerettartalmát azonban nem tudja szabatos fogalmakkal leírni, s ezért legfeljebb csak irodalmi szimbólumokkal vagy hasonlatokkal tud róla beszélni.

A gondolkodás egyben szabadság is. Bergson szerint az isteni életlendületből részesülő emberi tudat nemcsak szabad, hanem azonos is a szabadsággal: „a tudat lényegileg szabad; a szabadság maga”.[55] Szerinte a szabad aktusok azok, amelyek a tiszta tartamnak tekintett énből erednek: „Akkor vagyunk szabadok, amikor tetteink egész személyiségünkből áradnak.”[56] Másutt ezt írja: „Szabadon cselekedni annyi, mint magunkat birtokunkba venni, visszahelyezkedni a tiszta tartamosságba.”[57] A szabad cselekvés azt jelenti, hogy valamiféle új, előzmények nélküli, illetve azokból nem levezethető valóságot hozunk létre. A filozófus a szabad cselekvést az isteni teremtés misztériumához hasonlítja.[58] A szabad emberi cselekedet is teremtés, amennyiben az ember részt vesz (fr. *participe*) az isteni életlendület teremtő tevékenységében.[59] Minthogy azonban testi életünk nagy részét mechanizmusok, szokások, automatizmusok irányítják, a testünk mélyén rejlő én szabad cselekvése csak ritkán nyilvánul meg.[60] – A filozófus

elismeri, hogy az értelmi ismeretben a szabadság tényét nem lehet bizonyítani. Az értelem ugyanis csak az anyagi világban érvényre jutó ok-okozati összefüggésekben tudja leírni a valóságot. A megértés mindig determinizmust feltételez: eszerint a tudat mindenkori jelen állapotát korábbi állapotok határozzák meg okok gyanánt. Az emberi én teremtő szabadságát nem az értelem, hanem csak az énünkre irányuló intuitív ismeret tárhatja fel és teheti bizonyossággá.

b) Az ember eredete

Az ember eredetét magyarázó Bergson szerint az emberi lényt az Istenből kisugárzó teremtő életlendület hozta és hozza létre. Ez a létrehozás ahhoz hasonló folyamatban történik, mint amelyet a tűzijáték csóvájának felfelé ívelő, ágakra bomló, majd kihunyó csóvákként aláhulló foszlányainak látványa rajzol elénk. A filozófus az emberi lény létrehozási folyamatát jellemezve írja a következőket: „Minden úgy történik, mintha egy határozatlan, elmosódó lény, melyet hívhatunk embernek vagy emberfölöttinek, amint tetszik, igyekezett volna megvalósulni, és csak úgy boldogult volna, hogy útközben önmagából egyet-mást elhagyogatott. Ezeket a hulladékokat képviseli az állatvilág, sőt a növényvilág is, legalább annyiban, ami bennük pozitív, és felül van a fejlődés esetlegességein."[61]

c) A társadalom

Társadalombölcseletében a filozófus Arisztotelészhez hasonlóan azt mondja, hogy az ember az állatokhoz hasonlóan társas lény: „A társas élet… mint homályos eszmény, benne rejlik mind az ösztönben, mind az értelemben; ennek az ideálnak legteljesebb megvalósulása egyfelől a méhkas vagy hangyaboly, másfelől pedig az emberi társadalom. A társadalom mindenképpen szerveződés; akár emberi, akár állati: elemek mellérendeltségét és általában egymásnak alárendeltségét is jelenti; szabályok, törvények együttesét adja, amelyek vagy csak átéltek, vagy ezen felül meg is vannak jelenítve."[62] Az állatok tudat nélkül, ösztöneik alapján szervezik meg társadalmukat. Ám a méhkas és a hangyaboly igazi szervezetek, amelyeknek elemeit láthatatlan kötelékek tartják össze. Ezek a láthatatlan kötelékek a társas ösztönök, amelyeknek erejében az állatok társas együttlétüket szervezik.[63] Az emberi lény azonban tudatosan, ezáltal szabadon szervezi társadalmát: „Az emberi társadalom szabad lények együttese."[64]

Bergson az emberi társadalom két típusát különbözteti meg: az egyiket zárt társadalomnak (fr. *société close*), a másikat pedig nyílt társadalomnak (fr. *société ouverte*) nevezi.[65]

A zárt társadalom lehet valami primitív törzs, de éppúgy modern nemzet vagy állam is. Olyan részleges társulás, amelynek tagjai tudatában vannak összetartozásuknak, és hangsúlyossá teszik a más törzsektől, nemzetektől vagy államoktól való különbözőségüket. Az ilyen társadalmakban az együttélés szabályai mindig egy részleges (törzsi vagy nemzeti) csoportnak összetartozását és fenn-

maradását szolgálják. E társadalmak „lényege az, hogy minden pillanatban egy bizonyos körű egyént befogadnak, a többit kizárják.”[66] – A nyílt társadalom, amelynek fogalmát Bergson alkotta meg, a zárt társadalom ideális ellentettje. Ennek az eszményi társulásnak fő jellemzője abban áll, hogy tagjai az emberek egyetemes összetartozását, az egyetemes emberiséget tartják szem előtt, s elutasítják azokat a nacionalista eszméket és korlátozó szabályokat, amelyek a zárt emberi társulásokban jutnak érvényre. A filozófus hangsúlyozza, hogy ha ez az ideális társadalom, amelyet az emberiség egyetemes egybetartozásának gondolata irányít, történelmileg még nem is valósult meg, megvalósulása esetén azonos lenne a zárt társadalmak korlátain felülemelkedő emberiség egészével.[67]

d) Az erkölcs

Erkölcsfilozófiájában Bergson azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi lét mindig feltételez valamiféle erkölcsi rendet: ez a rend mutatja meg, hogy miként lehet, illetve kell a társadalom fennmaradásának és fejlődésének ügyét tisztességes, erkölcsileg helyes módon szolgálni.

A filozófus a társadalom két típusának megfelelően kétféle erkölcsi rend között tesz különbséget. A zárt társadalom erkölcsét zárt erkölcsnek (fr. *morale close*) nevezi, a nyílt társadalomét pedig az abszolút vagy nyitott erkölcs (fr. *morale ouverte*) névvel illeti.[68] A kétféle erkölcs forrásai Bergson szerint eltérnek egymástól. A zárt közösség erkölcsének forrása elsősorban az értelemmel felismert társadalmi kényszer (fr. *pression sociale*), a nyílt közösségé pedig az intuitív felismerésekből álló egyéni lelkiismeret.

A társadalmi kényszerből fakadó zárt erkölcs meghagyja az ember szabadságát.[69] Ugyanakkor parancshoz hasonló módon előírja, hogy melyek azok a cselekvési és magatartási formák, amelyekkel a zárt csoport érdekeit úgy valósíthatjuk meg, hogy a megvalósítás módja tisztességes, erkölcsileg helyes legyen. A primitív társadalmakban az erkölcsös cselekvési és magatartási formák azonosak voltak a szokásokkal. A fejlettebb társadalmak a megszilárdult szokásokat előírások, törvények formájában fejezik ki.[70] A társadalmi kényszer törvényekben és előírásokban megfogalmazott „szavát” az értelem erkölcsi kötelezettség (fr. *obligation morale*) gyanánt ismeri fel.[71] Ez a kényszer a kötelezettségek erkölcsi megítélésében az egész emberiség javát időnként alárendeli a zárt társadalom érdekeinek: azt sugallja, „hogy az általa meghatározott kötelességek elvileg valóban az emberiséggel szemben fennálló kötelességek, de bizonyos kivételes, sajnos kikerülhetetlen körülmények között azoknak gyakorlata felfüggesztődik.”[72] Ilyen kivételes eset például a háború erkölcsi megítélése. Erre utal Bergson, amikor azt mondja, hogy a társadalmi kényszer nyomása alatt élő társadalmak az emberiség egy részét mindig ellenségnek tekintették, s háborús előkészületekkel próbálták megteremteni az egyetemes békét: a „béke mindeddig előkészület volt a védekezésre vagy a támadásra, minden esetben a háborúra.”[73]

Az egyéni lelkiismeret nem más, mint a részesedés révén birtokolt teremtő életlendület, amely szeretetlendületként (fr. *élan d'amour*) van jelen abban az emberben, aki az intuitív ismeret által egyre teljesebb módon igyekszik azonosulni az életlendület felfelé mutató ívével. A szeretetlendületből táplálkozó egyéni lelkiismeret intuíció alapján azt mutatja be, hogy melyek azok az erkölcsileg helyes cselekvési és magatartásformák, amelyek az egyetemes emberiség javát szolgálják. Az intuícióból táplálkozó nyílt erkölcs megtestesülését kivételes emberek életpéldáiban látjuk. Ezek a példák nem társadalmi kényszer vagy kötelezettség, hanem hívás (fr. *appel*) által gyakorolnak hatást az embertársakra: „Minden időben támadtak kivételes emberek, akikben ez az erkölcs megtestesült. A kereszténység szentjei előtt az emberiség ismerte Görögország bölcseit, Izrael prófétáit, a buddhizmus megvilágosultjait és másokat."[74] „Nem kell, hogy tanítsanak: elég ha vannak; létük maga már hívás. Mert ennek a másik erkölcsnek éppen ez a jellemvonása. A természetes kötelezettség nyomás vagy lökés, míg a teljes és tökéletes erkölcsben hívás van".[75] A kereszténység nyitott erkölcsében ez a hívás elsősorban arra szólít bennünket, hogy az egész emberiség javát békét teremtő szeretettel és ne háborúk által igyekezzünk előmozdítani.

e) A vallás

Vallásbölcseletében a filozófus rámutat, hogy az erkölcs mindig feltételezi a vallást. Akár a zárt társadalom életét és fennmaradását szolgáló tetteket tartja valaki erkölcsileg jónak, akár a nyílt társadalom értékeit, ezt mindenkor hitbeli meggyőződés alapján teszi. Ez még abban az esetben is így van, ha a vallásos hitet elutasítja, és meggyőződését világnézeti ideológiának nevezi. A világnézeti ideológia ugyanis tág értelemben vett vallásnak tekinthető. Két szempontból is hasonlít a vallásra: egyrészt abban, hogy a világnézet megválasztása a hívő döntéshez hasonlóan olyan alapvető döntés vagy választás függvénye, amelynek igazát az emberi értelem sosem tudja kellőképpen bizonyítani; másrészt a megválasztott világnézeti ideológiának is az a szerepe, hogy a fennálló társadalmi-erkölcsi rendet szentesítse vagy bírálja. Bergson szerint tehát a társadalomban élő ember erkölcsi értékítéleteit vallások (világnézeti ideológiák vagy vallásos hitből fakadó tanítások és gyakorlatok) szentesítik. A vallás fogalmát ilyen tágan értelmezve mondja: a társadalom nem állhat fenn erkölcs nélkül, ám az erkölcs sem létezhet az erkölcsi ítéleteket szentesítő vallások nélkül. Az utóbbi gondolatot fejezi ki akkor is, amikor ezeket írja: „Találunk a múltban, sőt találunk még ma is oly emberi társadalmakat, amelyeknek nincs sem tudományuk, sem művészetük, sem filozófiájuk. De vallás nélkül sohasem volt társadalom."[76] Másutt így fogalmaz: „regényírók és drámaírók nem mindig voltak, ellenben az emberiség sohasem volt meg vallás nélkül".[77]

Bergson kétféle vallást különböztet meg: az egyiket statikus vallásnak (fr. *religion statique*)[78] nevezi, a másikat dinamikus vallásnak (fr. *religion dynamique*).[79]

A statikus vallás ideológia gyanánt a zárt társadalmak erkölcsét legitimálja, a dinamikus vallás pedig az abszolút vagy nyitott erkölcs metafizikai támasza.

A statikus vallás

A statikus vallás fogalmát a filozófus így határozza meg: „a természet védekező visszahatása az ellen, ami az értelem gyakorlatában az egyén számára lehangoló és a társadalomra bomlasztó volna.”[80]

A meghatározásában Bergson egyrészt arra utal, hogy a fejlődés folyamán megjelenő gondolkodás (amely az ember értelmi ismeretében és szabadságában nyilvánul meg) veszélyeket, zavarokat, bizonytalanságot teremt az ember társas életében és a halál tényével kapcsolatos állásfoglalásában.

A társas életben keletkező zavarokról a következőket írja: Az állatok az ösztönélet nyugodt tudatlanságában végzik tevékenységüket és élik társas életüket. Az emberi gondolkodás azonban nyugtalan világot teremt: a tudatos ember ugyanis gyakorta szembeállítja egymással az önzést és a társadalom érdekeit, s ezzel veszélyezteti a közösségi összetartozás kötelékeit, illetve a zárt társadalom erkölcsi rendjét. A gondolkodás felforgatja a természetes rendet: olyan helyzetet teremt, amely „lehangoló” az egyén számára, és bomlasztó hatású a társadalomra, illetve annak erkölcsére nézve. A zavart keltő gondolkodás születését Bergson egy gondolatkísérlet keretében mutatja be. Eszerint egy hangya hirtelen tudatossá válik, azaz eljut az értelem használatának szintjére: „A hangya, amely úgy végzi kemény munkáját, mintha sohase gondolna önmagára, mintha másért se élne, mint a hangyabolyért, valószínűleg olyan állapotban van, mint az alvajáró; elodázhatatlan szükségszerűségnek engedelmeskedik. Tegyük fel, hogy hirtelen értelmessé válna; okoskodna azon, amit cselekszik, kérdezné magától, hogy miért teszi, mondaná magának, hogy nagyon ostoba, mert sohasem pihen, sohasem vesz szabadidőt. ’Elég az áldozatból! Itt a pillanat, hogy magamra gondoljak!’ Íme, a természet rendje fel van forgatva.”[81] – A gondolkodás zavart és nyugtalanságot kelt akkor is, amikor az ember tudatosítja halálának elkerülhetetlen tényét. Erről a zavarról és nyugtalanságról a filozófus a következőket mondja: „Az állatok nem tudják, hogy meg kell halniuk.”[82] Velük ellentétben az ember tudja, hogy meghal: megállapítva, hogy mindennek, ami körülötte él, meg kell halnia, meg van győződve arról, hogy maga is meghal.[83] Ez a meggyőződés nyugtalansággal tölti el lelkét. Gondolhat persze arra, hogy teste meghal, de lelke nem enyészik el. Ám akkor is felmerülhet benne a kérdés: „Vajon az a lélek túléli a testet?”[84]

A statikus vallás meghatározásában a filozófus a természet védekező visszahatásáról, valamint az embernek a teremtő életlendülettől kapott készségéről beszél, amelyet mítoszalkotó képességnek, illetve mesemondó tevékenységnek vagy funkciónak (fr. *fonction fabulatrice*) nevez.[85] A természet védekező visszahatása azt jelenti, hogy az Istentől ajándékba kapott mítoszalkotó vagy mese-

mondó készsége által az ember orvosolni igyekszik a gondolkodásával keltett társadalmi-erkölcsi zavarokat, s törekszik eloszlatni a halállal kapcsolatos félelmeit is. A primitív társadalmakban a mítoszalkotó készség megteremti a törzs pártfogó és felügyelő szellemeinek alakjait, akik szigorúan ellenőrzik az erkölcsi szokások betartását. A polgári társadalomban a mítoszalkotó képesség a társadalmat védő isten képét alkotja meg, aki „tilt, fenyeget és büntet”.[86] A mesemondó készség a halál tényének tudatosítása által keltett bizonytalanságot és félelmet is igyekszik mérsékelni: „Annak az elképzelésnek, hogy a halál elkerülhetetlen, ellenébe helyezi a halál utáni élet folytatódásának képét”.[87] Természetessé teszi azt a gondolatot, hogy halála után „az ember árnyék vagy kísértet formájában tovább él”.[88]

A dinamikus vallás

Dinamikus valláson Bergson nem valamiféle tanrendszerrel és szertartásokkal rendelkező történelmi vallást ért, mint amilyen például a zsidó vagy a katolikus vallás, hanem a metafizikai vagy misztikus tapasztalatot. Ez a tapasztalat nem más, mint az „égig emelkedő intuíció”, az az ismeretmód, amelyben az ember közvetlen tapasztalással, fogalmak használata nélkül ismeri meg Istent.[89]

A misztikus tapasztalat lényegében belesimulás az Istentől eredő teremtő életlendületbe. E belesimulásról a filozófus a következő leírást adja: „A mi szemünkben a miszticizmus végszava érintkezésbe jutás, következőleg részleges egybeesés az életben megnyilvánuló teremtő erőkifejtéssel. Ez az erőkifejtés Istentől van, ha nem maga Isten… Ez a mi meghatározásunk.”[90] Az Istennel való misztikus kapcsolat erősíti az egész emberiség egybetartozásának gondolatát, és megalapozza az ember reményét arra vonatkozóan is, hogy halála után valamiképpen folytatódni fog az élete.

Bergson tudatában van annak, hogy misztikusok minden korban és minden nép körében voltak, de azt állítja, hogy a miszticizmus a kereszténységben érte el a teljességét: „A teljes miszticizmus… a nagy keresztény misztikusoké”.[91] Teljes miszticizmusnak azt a vallási tapasztalatot nevezi, amelyben az ember nemcsak befelé fordul, hogy egyesüljön az életlendülettel, hanem cselekvő módon a világ felé is megnyílik: befelé forduló elmélyedéséből olyan követésre szóló hívás is fakad, amely a felebarát iránti szeretet tevékeny gyakorlására szólítja fel embertársait. A filozófus szerint a keleti misztikusoknál (például a buddhistáknál, brahmanistáknál) ez a hívás csak zárt csoportok felé irányult, míg a keresztény misztika az egész emberiséget szólítja elmélyülésre és követésre. A zsidó Bergson azt állítja, hogy az Isten felé forduló, egyúttal az egyetemes emberiség felé is tevékenyen megnyíló teljes misztika ősmintáját Jézus Krisztusban látjuk: „ha a nagy misztikusok olyanok, amilyennek leírtuk őket, akkor utánzói vagy eredeti, de tökéletlen folytatói annak, amit tökéletesen valósított meg az Evangéliumok Krisztusa.”[92]

A keresztény felfogás szerint a misztikus tapasztalat nem más, mint az Isten iránti szeretet. Ez az Isten iránti szeretet pedig részesülés abból a szeretetből, amellyel Isten valamennyi teremtményét szereti. A szeretet, amellyel a misztikus az embertársai felé fordul, „nem pusztán emberi szeretet Isten iránt, ez Isten szeretete minden ember iránt. Istenen át, Isten által az egész emberiséget isteni szeretettel szereti.”[93] Az Isten iránti szeretetből táplálkozó misztikus tapasztalat cselekvő misztika. Ez azt jelenti, hogy a keresztény misztikusok a tapasztalatukból nyert túláradó szeretetenergiát hívás gyanánt a kereszténység terjesztésére fordítják. A kereszténység misztikusai „magukba szálltak, hogy új erőkifejtésre feszüljenek; gátat törtek, óriási életáram ragadta el őket; megnövekedett életképességükből energia, vakmerőség, rendkívüli elgondolások és megvalósítások hatalma nőtt ki. Csak gondoljunk arra, mit vitt véghez a cselekvés tartományában egy Szent Pál, egy Szent Teréz, egy Sziénai Szent Katalin, egy Szent Ferenc, Jeanne d’Arc és annyi más. Ezek a túláradó tevékenységek majdnem mind a kereszténység terjesztésére fordítódnak.”[94]

Valamennyi vallás a statikus és a dinamikus vallás keveréke. Az eszmény az, hogy a dinamikus vallás teljesen áthassa, átitassa a statikus vallásokat. A gyakorlatban azonban a kettő keveredik egymással. Ez a keveredés konfliktusokat okoz a konkrét ember életében, aki egyszerre tartozik a zárt csoporthoz és az egész emberiséghez. A statikus vallás ugyanis, amely társadalmi nyomással legitimálja a zárt társadalom (a törzs, a nemzet stb.) erkölcsét, óhatatlanul összeütközésbe kerül a dinamikus vallással, amely hívásával az egész emberiséget szólítja meg. Míg a statikus vallás a zárt társadalom érdekeit szem előtt tartó erkölcsöt legitimálja, a dinamikus vallás az abszolút vagy nyílt erkölcsöt támogatja. A legitimálás szempontjából a statikus és a dinamikus vallás gyakran ellentétbe kerül egymással. Bergson szerint a kétféle legitimáció különbsége és ellentéte jól látszik például az egymás ellen háborút viselő nemzetek esetében: „az ellentét nem is egy esetben feltűnő, például mikor két hadban álló nemzet egy-egy istent állít magának, aki a pogányság nemzeti istene, amikor pedig Isten, akiről beszélni vélnek, minden embernek közös Istene, akit ha mindnyájan csak megpillantanának, azonnal megszűnne minden háború.”[95]

V.3 MAURICE BLONDEL

1. Élete és művei

MAURICE BLONDEL

Maurice Blondel 1861-ben született Franciaországban, Dijonban. 1894-től az Aix-en-Provence-i egyetem filozófiaprofesszora volt. Élete folyamán többször is meggyanúsították azzal, hogy modernista tanokat hirdet. A modernizmus a római katolikus egyháztörténelemben a 19. század utolsó évtizedének és a 20. század első évtizedének sokszínű bölcseleti-teológiai mozgalma. Képviselői elvetették a skolasztikus filozófiát, és ezt új bölcseleti rendszerekkel (Hegel, Heidegger stb.) váltották föl. Emellett a modern természettudományos, dogmatörténeti, bibliakritikai, valamint pszichológiai kutatások eredményeinek ismeretében arra is törekedtek, hogy újrafogalmazva „korszerűsítsék” is az egyház tanítását.

A modernizmus bölcseleti-teológiai mozgalmát X. Pius pápa 1907-ben elítélte, mert úgy vélte, hogy ez az irányzat veszélyezteti a katolikus hitet. Ám Blondelt a katolikus egyház nem tekintette szélsőséges modernistának. Ennek tanúbizonysága például az, hogy 1944-ben XII. Pius egyik bíborosa a pápa nevében írt levelében így köszöntötte a filozófust: „Filozófiai kutatásai mindig nagy gonddal ügyeltek arra, hogy tiszteletben tartsák a kinyilatkoztatott igazságok transzcendenciáját; műve üdvös hatást fejt ki a hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyozva azok felfogását, akik kizárólag az ész egyeduralmában hisznek… Nagy tehetséggel és hittel végezte munkáját, és – egy-két kifejezésének teológiai pontatlanságát nem számítva – munkássága nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudományos körökben jobban megértik és könnyebben elfogadják a keresztény üzenetet, amely az üdvösség útja az egyének és a társadalom számára.”[1]

A filozófus 1927-ig töltötte be professzori állását, amikor is látásának gyengülése miatt visszavonult. Ám visszavonultan is dolgozott: 1934-től kezdődően írta filozófiai trilógiáját. 1949-ben halt meg Aix-en-Provence-ban.

Főbb művei: *L'Action* (A Cselekvés); *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (A szubsztanciális kötelék és az összetett szubsztancia Leibniznél); trilógiája a következő műveket tartalmazza: *La Pensée I–II* (A Gondolat I–II); *L'Être et les êtres* (A Lét és a létezők); *L'Action I–II* (A Cselekvés I–II); *La philosophie et l'esprit chrétien I–II* (A filozófia és a keresztény szellemiség I–II); *Exigences philosophiques du christianisme* (A kereszténység filozófiai követelményei) = röv. Exigences philosophiques. – Ezek mellett a filozófus több tanulmányt is publikált. Ilyenek például: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine* (Levél a kortárs gondolkodás követelményeiről) = röv. Lettre sur les exigences; *Histoire et dogme* (Történelem és dogma); *Lettres philosophiques* (Filozófiai levelek).

2. Blondel ismeretelmélete

Az emberi megismeréssel kapcsolatban a filozófus egyrészt a filozófia szerepéről értekezik, másrészt bemutatja kutatási módszerét.

a) A filozófia a keresztény hit apológiája

Blondelt gyakran katolikus apologétának tartják. Az apologéta kifejezés a görög *apologesztai* (igazolni, védeni valamit vagy valakit) kifejezésből származik: olyan gondolkodót jelent, aki a filozófia segítségével igyekszik védeni és igazolni a (keresztény) hitet támadóival szemben. Blondel ilyen gondolkodónak nevezte magát: számára a filozófia és a keresztény hit védelme lényegében egy és ugyanazon dolog volt.[2] Fontosnak tartotta volna a keresztény filozófiát, de az volt a véleménye, hogy eddig még sosem született szoros értelemben vett keresztény bölcselet.[3] A filozófus ezt a hiányt akarta pótolni, vagy legalábbis meg akarta mutatni a keresztény filozófiához vezető utat.

Blondel filozófiája nem abban az értelemben keresztény bölcselet (apologetika), hogy a keresztény igazságokat bizonyítaná, hanem abban, hogy elvezeti az embert addig a pontig, ahol személye nyitott a Transzcendencia, az isteni kinyilatkoztatás és az Istennel kapcsolatos cselekvés irányában. Véleménye szerint a filozófia közvetlenül nem tudja bizonyítani vagy kieszközölni számunkra a Transzcendenciát (Isten természetfölötti létét és a hit igazságait).[4] Közvetett módon azonban segíthet: kiküszöbölheti az emberi sorssal kapcsolatos elégtelen nézeteket, és bemutathatja, hogy elkerülhetetlenül találkozunk a Transzcendenciával, és ez a Transzcendencia szükségszerűen hiányzik nekünk.[5] A filozófia kimutathatja a természetes rend elégtelenségét, s ezzel rámutathat az emberi szellem dinamikus irányulásának végcéljára. Az önkritikus filozófia azonban belátja azt is, hogy nem bizonyíthatja minden kétséget kizáró módon azt az Istent, akire az ember öntudatlanul is vágyakozik. Ilyen értelemben a filozófia túlmutat önmagán.

b) A filozófus kutatási módja: az immanencia módszere

Blondel szerint a modern filozófia nagy érdeme az immanencia (lat. *immanentia:* belül maradás) módszerének hangsúlyozása: ez olyan gondolkodási módot jelent, amelyben az ember saját szellemi és akarati dinamizmusán belül maradva, illetve arra reflektálva próbálja feltárni a transzcendens, a természetfölötti valóságot. Ez a módszer feltételezi, hogy Istent nem a gondolkodás tárgyaként, hanem annak fölfedezésével ismerhetjük meg, hogy szellemi és akarati törekvéseink benne alapozódnak, és végső fokon reá irányulnak. Ez a feltételezés egyezik Szent Ágoston felismerésével, aki Istenhez címzett fohászában ezeket írja: „Magadnak teremtettél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned."[6] A filozófus az immanencia módszerével az emberi cselekvés lehetőségi feltételeit keresi. A cselekvés értelmét magából a cselekvésből akarja kihámozni. Módszerét a francia *implication* (belefoglalás) és *explication* (kifejtés) szavakkal jellemzi. Ezek a szavak ezt jelentik: ahelyett, hogy a tudat reális adottságaiból, illetve konkrét gondolatainkból és akarati aktusainkból kilépnénk, inkább azt tárjuk fel, amit ezek a gondolatok és akarati aktusok föltételeznek, ami ezeket lehetővé teszi, és ami létet kölcsönöz nekik.[7] „Belefoglalni (fr. *impliquer*) nem annyit tesz, mint kitalálni és levezetni; annyit tesz, mint fölfedezni a már jelenlevő, de még észre nem vettet, kifejezetten még nem ismertet és ki nem mondottat."[8]

Blondelről sok kritikusa azt állította, hogy a tudaton belül maradó szolipszizmus zsákutcájába tévedt, amennyiben mindent az egyéni tudat termékének tekintett. Ez azonban félreértés. Mert ha vannak is olyan kijelentései, amelyek ilyesmire utalnak, egészen világos, hogy nem volt szubjektív idealista, azaz nem állította, hogy csak a saját tudata létezik. Célja az volt, hogy áthidalja az egyéni tudatos cselekvés és a Transzcendencia közt tátongó szakadékot. S ha hangsúlyozta is, hogy Istent csak az emberi tudat dinamizmusának alapjaként és végcéljaként foghatjuk fel, nem akarta azt tanítani, hogy Istent a mi szellemünk alkotja meg, vagy hogy ő azonos a reá vonatkozó fogalmainkkal, illetve eszméinkkel. Az immanencia módszerét használva azt akarta kimutatni, hogy a Transzcendencia (Isten) objektív valóság, legalábbis abban az értelemben, hogy nem csupán az emberi tudat függvényeként létezik.

3. Blondel ontológiájának kulcsfogalmai

A filozófus az emberi cselekvés lehetőségi feltételeit kutatta. Ontológiájának kulcsfogalmai: az emberi cselekvés, az akart és az akaró akarás.

a) Az emberi cselekvés fogalma

A cselekvés vagy aktus (fr. *action*) a filozófus szóhasználatában az ember szellemi életének egészét, illetve azt a dinamizmusát jelenti, amely a maga rejtett

lehetőségeivel, erőivel, törekvéseivel és céljaival együtt végső fokon a Transzcendenciára irányul. A cselekvés szó Blondel szótárában lényegében azt jelöli, amit az egzisztencializmusban az egzisztencia: az önmagát valósító személy életét, önmegvalósításának folyamatát és végtelenre irányuló szabad lendületét.

A cselekvés konkrét cselekedeteink és gondolataink forrása, dinamikus alapja. Tetteink (munkánk, művészi tevékenységünk, imádságunk stb.) és gondolataink (vágyálmaink, eszméink, Istenre vonatkozó elgondolásaink stb.) ennek a dinamikus alapnak megnyilvánulásai. Blondel tehát nem választja külön a cselekvést és az elméleti jellegű gondolkodást (fr. *pensée*): a cselekvés a tágabb körű fogalom, s a gondolkodás mint a cselekvés része a szűkebb körű. A cselekvésben benne foglaltatik a gondolkodás: „a gondolkodás a cselekvés egyik formája, a cselekvés a gondolat révén lehet szabad akarás”.[9]

A filozófus úgy gondolja, hogy az élet értelmének kérdését csak úgy válaszolhatjuk meg, ha tanulmányozzuk a cselekvést, és eközben keresünk választ a kérdésre: „Igen vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek rendeltetése? … E kérdés elől nem térhet ki senki. Az ember elkerülhetetlenül megoldja ezt. Ez a megoldás akár helyes, akár téves, egyszerre akaratunktól függő és szükségszerű: a megoldás benne van cselekvésünkben. Ezért kell tanulmányoznunk a cselekvést.”[10]

b) Az akart és az akaró akarás

A cselekvés, amely magában foglalja a gondolkodást, lényegében akarás. A filozófus különbséget tesz az akart akarás (fr. *volontée voulue*) és az akaró akarás (fr. *volontée voulante*) között. Az akart akarás nem más, mint a konkrét akarati tevékenység, amely mindig valamilyen véges értéknek vagy célnak az akarása. Az akaró akarás ellenben „a minden cselekvésben közös mozgás”,[11] a cselekvés minden határon túlra mutató lendülete.

Az akart akarás a boldogságunkhoz szükségesnek ítélt anyagi és szellemi értékekre irányul. Ám a világ anyagi és szellemi értékei – egyenként vagy összességükben – sem tudják megnyugtató módon kielégíteni az ember határtalan törekvéseit és boldogságvágyát. Az ember valahányszor elér valamit, mindig a beteljesült vágyait felülmúló „többre” is vágyakozik. Ez még abban az esetben is így van, ha a szenvedésektől szabadulni akarván „már csak a halált kívánja”. Ekkor is igaz az, hogy – bár nem kellően átgondolt módon – a halál nyugalmát értékesebbnek tartja a szenvedésekkel átszőtt életénél. Az akart akarás mindig kielégületlen, kudarcba fulladó törekvés. „Az emberi cselekvés beteljesítésére irányuló kísérleteink soha nem sikerülnek: és mégis szükségképpen arra törekszik ez a cselekvés, hogy megelégedett és tökéletes legyen. Nem tehet másként, bár mindig csődbe jut.”[12] Az akaró akarás, „a minden cselekvésben közös mozgás” nem valamiféle tárgyra vagy véges értékcsoportra irányul, hanem az elért értékeket meghaladó „többre”, ami felülmúlja a tárgyként elgondolható értékek

világát. Ez a „több” a konkrét aktusok mozgatóelve, egyben célja is, amely titokzatos „jelenlétként” (fr. *présence*) benne él az aktusokban. Ez a mozgatóelv „kiemeli az akaratot a maga teljes tisztaságában”:[13] jelzi, hogy az akart akarásunkkal elért érték nincs arányban azzal, amire akaró akarásunk irányul.[14]

4. Blondel filozófiai istentana

A filozófus az akart akarás végső lehetőségi feltételét, „az egyedül szükséges” valóságot Istennek nevezi. Filozófiai istentanában erről a végső lehetőségi feltételről, az „egyedül szükséges” természetéről és arról beszél, hogy Istent a lelkünk mélye felé irányuló szellemi tapasztalatban ismerhetjük meg.

a) Az akart akarás végső lehetőségi feltétele

Az akaró akarás végtelenbe törő igénye és az akart akarás szűk horizontja közötti eltérés ellentmondásossá teszi a cselekvést. Az ellentmondás abból adódik, hogy az ember valamennyi akarása kudarcra ítélt törekvés, amennyiben akart akarásai sosem teljesíthetik be végtelenbe mutató vágyait, ugyanakkor ezek az akarások elpusztíthatatlan törekvések.[15] Blondel így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „az akarati cselekvése által az ember túllép a jelenségeken; nem tudja utolérni saját követeléseit; több van benne, mint amennyit egymagában ki tud aknázni; csupán saját erőiben nem tudja belevinni akart cselekvésébe mindazt, amit akarati cselekvésének mozgatóelve igényelne. S így akár lemondani törekszik minden vallásról, akár igazodik valamelyikhez, nem kevésbé lépi túl illetékességét, s nem elégíti ki jobban szükségszerű igényét és akarati követelményeit.”[16] A filozófus szerint az ellentmondást elméletileg csak úgy oldhatjuk fel, ha az ő filozófiáját követve belátjuk: akarásunk alapjában olyan valóság húzódik, amely több, mint ami mi vagyunk. Ezt a valóságot „az egyedül szükséges” (fr. *l’unique necessaire*) névvel illeti.[17] Istennek ezt a sajátos megnevezését abból a bibliai részletből veszi, melyben Jézus azt mondja a vendéglátás sokféle gondjával törődő Mártának: igazában „csak egy a szükséges” (vö. Lk 10,42). Jézus az egy szükségesen Istent, illetve az Istenre figyelő cselekvést érti. Isten bibliai eredetű megnevezésével Blondel azt szándékozik mondani: akart akarásaink aktusai, amelyekben a boldogságunkhoz szükséges javakra törekszünk, éppen kudarcaik által sejtetik meg velünk, hogy életünkben csak egyetlen igazán szükséges valóság van, és ez az Isten. „Az egyedül szükséges” valóság nem más, mint a bennünket önmaga felé vonzó és a határtalan boldogságvágyunkat egyedül kielégíteni tudó Isten, aki aktív módon van jelen cselekvéseinkben még akkor is, ha ezt nem tudatosítjuk magunkban.

b) „Az egyedül szükséges” természete

Blondel az egyedül szükséges valóságot tudati fényünk forrásának, cselekvéseinket megalapozó energiának, misztériumnak, illetve bennünket végtelenül felül-

múló bölcs és mindenható Istennek nevezi: „Megismerésünkben és cselekvésünkben állandó aránytalanság van maga a tárgy és a gondolat, a tett és az akarás között. A valós művelet állandóan meghaladja az elgondolt eszményt, és az elért valóságot állandóan meghaladja egy mindig újjászülető eszmény. Egymást váltva előzi meg a gondolat a gyakorlatot és a gyakorlat a gondolatot; a valósnak és az eszménynek tehát egybe kell esnie, mert ez az azonosság számunkra ténylegesen adott; de csak azért adott, hogy aztán rögtön megszökjék előlünk… Nem önmagunkból merítjük tehát gondolkodásunk fényét és cselekvésünk hatékonyságát. Az erőforrás, amely lelkünk mélyén rejtőzik, az igazság, amely bensőbb bennünk, mint saját megismerésünk, az energia, amely minden pillanatban megadja kibontakozásunkhoz a szükséges erőt, küzdőteret és világosságot: mindez bennünk van anélkül, hogy tőlünk származna. E valós misztérium felfogására csak akkor jutunk el szükségszerűen, ha egyúttal olyan hatalmat és bölcsességet fedezünk fel benne, amely végtelenül felülmúl bennünket.”[18]

c) Isten szellemi megtapasztalása

A filozófus meggyőződéssel vallja, hogy „az egyedül szükséges” valóságát és természetét nem a kozmosz adottságaiból kiinduló filozófiai bizonyítékok segítségével, hanem a lelkünk mélyére hatoló szellemi tapasztalat alapján ismerhetjük meg. Tetteink végső lehetőségi feltételeként megtapasztalhatjuk őt mint misztériumot, mint olyan titokzatos személyt, aki bár jelen van cselekvésünkben, mégsem azonos azzal: „jóllehet önmagamban találom e jelenlétet és e cselekvést, mégsem mondhatom ezeket enyéimnek. E misztérium csupán annak alapján tárulkozik föl, hogy nem érjük föl önmagunkat. Ahhoz, hogy fölérjük akarati cselekvésünket, önmagunkba kell tekintenünk egészen odáig, ahol megszűnik mindaz, ami belőlünk van… Lelkem mélyén van egy én, aki már nem én vagyok…”[19] Ez a titokzatos valóság világosítja meg szellemünket, s igényeket támaszt velünk szemben: „radikális értelemben Istenről alkotott fogalmunk az, amelynek forrása nem a saját fényünk, hanem Isten bennünk való megvilágosító működése: egy ragyogás, amelyet nem olthatunk ki, bár elfordulhatunk tőle, anélkül, hogy megakadályoznánk, hogy kisugárzása kifejlessze bennünk kéréseit, ösztönzéseit és követeléseit.”[20]

A szellemi tapasztalatban jelentkező Isten tökéletes vagy abszolút alany (fr. *absolute sujet*): személyszerű én, aki tárgyi közvetítés nélkül tud önmagáról, ugyanakkor misztérium (fr. *mystère*), áthatolhatatlan titok is az emberi szellem számára. A tökéletes alanynak személyszerű valóságnak kell lennie: ha ugyanis vonzást gyakorol szellemünkre és szabad akarásunkra, ezt csak személyként teheti meg. Mivel ez a személyszerű tökéletesség misztérium is, csak tudós tudatlansággal ismerhetjük: megtapasztaljuk titokzatos jelenvalóságát, de fogalmilag mégsem vagyunk képesek titkát megérteni.[21] Ezt a tudós tudatlanságot jellemezve írja Blondel: „Ha a tökéletesség misztérium számunkra, az nem

azért van, mert nem ismerjük vagy mert esetleg nem ismeri önmagát; távolról sem, mert szükségszerűen felfogjuk, hogy ismer minket, és hogy abszolút módon ismeri önmagát. Homályosságát szemünkben fényének túláradása okozza: míg cselekedeteinkben orvosolhatatlan aránytalanságot észlelünk, a misztérium aktusában közvetlen azonosságot állítunk. Áthatolhatatlannak tűnik számunkra azáltal, amit tudunk róla. Megközelíthetetlen bensősége nem azért szökik el előlünk, mert idegen, hanem azért, mert belsőbb számunkra, mint a saját belsőnk. Ami önmagunkban zavaró, az az, hogy nem tudunk egyenlővé válni önmagunkkal; ami benne zavar bennünket, az a lét (fr. *être*), a tudás (fr. *connaître*) és a cselekvés (fr. *agir*) abszolút egysége. Olyan szubjektum, akiben minden szubjektum, még az önmagáról való tudás is, még az a belső működés is, amellyel megvalósítja önmagát azáltal, hogy megtalálja a hívásának megfelelő választ és a sajátjának megfelelő szeretetet."[22] A filozófus megjegyzi, hogy ez a személyiség nem magányos, hanem Szentháromság, akiben a lét, a tudás és a cselekvés titokzatos hármas egységet alkot.[23]

5. A kozmosz mint isteni gondolat

Blondel az ember által megismert rendezett univerzum (görög eredetű szóval: kozmosz) lehetőségi feltételeit kutatva azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy az anyagi létezőkből álló univerzum alapja a kozmikus gondolat (fr. *la pensée cosmique*). Ez a hipotézis Arisztotelész tanítására emlékeztet, aki szerint a kozmoszt alkotó érzékelhető létezők két metafizikai összetevője: az anyag és a forma. Az ókori filozófus szóhasználatában az anyag az érthetőség szempontjából homályos, zavaros, nem érthető lételv. A forma ezzel szemben az érthető összefüggéseket vagy programokat jelenti. Blondel véleménye szerint nem húzhatunk éles határvonalat a gondolkodó emberi lények és a kozmosz lélek nélküli létezői közé. Úgy gondolja, Leibniznek volt igaza, aki azt tartotta, hogy már az érzékelhető anyagi létezőknek is megvan a maguk „lelki oldala". E „lelki oldalon" Leibniz az érthető összefüggéseket (az arisztotelészi értelemben vett formákat) értette. Az arisztotelészi és a leibnizi szemlélethez igazodó Blondel azt mondja, hogy „a világ létező gondolat" (fr. *pensée subsistante*).[24] Sajátos értelemben használja a gondolat kifejezést. Nyilvánvalóan nem azt akarja mondani, hogy a kozmosz minden létezője tudatosan gondolkodik. Inkább ezt állítja: az anyag-forma összetettségű természeti létezők azt a benyomást keltik, hogy elgondolás jut bennük érvényre. Az elgondolást tehát csupán az érthetőség szempontjából nevezi gondolatnak. Ezért jelenti ki róla: ez csupán „vázlatos, lealacsonyított vagy önmagát kereső" gondolat.[25] Szavainak értelmezéséhez figyelembe kell vennünk, hogy a formák (az érthető összefüggések vagy programok) Arisztotelész szerint sem tudnak önmagukról, s csak az ember formájában (a szellemi lélekben) érik el az én- és tárgytudat, valamint a szabadság szintjét.

Blondel szerint a kozmosz érthetőségének végső lehetőségi feltétele, a kozmikus gondolat elgondolója Isten. Úgy véli: nem jár messze az igazságtól az, aki a kozmikus gondolat végső alapjának azt az Istent tartja, aki a lét, a gondolkodás és a cselekvés titokzatos egységeként[26] a kozmosz létezőire irányuló ismereteinket és akarásainkat is lehetővé teszi.

6. Az ember mint Istenre nyitott lény

Blondel az embert nem két létező, azaz nem test és lélek laza szövetségének tartja, hanem Arisztotelészhez hasonlóan két metafizikai lételv, anyag és forma szoros egységének tekinti. Az anyag az a lételv, amely az emberben az érzékelhetőség (a testiség) alapja, az érthető forma vagy program pedig az ember szellemi lelke.

Az ember anyagból és formából összetett valóságát, amint láttuk, a filozófus cselekvésnek is nevezi: szóhasználatában ugyanis a cselekvés olyan tevékenység, amelyben az emberi lény a gondolkodást is magában foglaló akarás által törekszik megvalósítani teljes létét és elérni hiánytalan boldogságát.

A filozófus azt állítja: a cselekvés elemzése feltárja, hogy a véges értékekre irányuló akart akarás és a végtelen felé lendülő akaró akarás célja sosem fedi egymást. Bármilyen véges értéket vagy értékcsoportot tudhat is az ember magáénak, nem mondhatja azt, hogy hiánytalanul boldog, mert alapvető vágya a véges értékeket felülmúló valóságra irányul. Ez más szavakkal azt jelenti: a cselekvés elemzéséből kiderül, hogy az ember – akár tudatosítja ezt, akár nem – alapjában véve az egyedül szükségesre (Istenre) vágyakozik minden akarati tevékenységében.

A cselekvés mélyén rejlő egyedül szükséges valóság fölfedezésével az akarat alternatíva elé kerül: vagy elutasítja azt, hogy az egyedül szükséges valóságot Istennek tekintse, s önerejében akar boldogulni, vagy nyitott marad arra a lehetőségre, hogy azt, ami saját erejében elérhetetlen, ajándékként megkapja az egyedül szükségestől. Blondel megjegyzi, hogy ez az alternatíva akkor válik világossá az ember számára, amikor felvetődik benne a gondolat: élete értelmének kérdésére csak úgy válaszolhat, ha megoldandó feladatként szembesül az egyedül szükséges titkával. Az alternatíva tudatosításával megnyílik előtte a szabad választás lehetősége: „Szeretni magunkat Isten megvetéséig, vagy szeretni Istent önmagunk megvetéséig.”[27] A filozófus e gondolathoz a következő megjegyzést fűzi: „Nem arról van szó, hogy ez a tragikus ellentét mindenki számára ilyen világosan és egyértelműen válik nyilvánvalóvá. De ha a gondolat, hogy az élettel valamit kezdenünk kell, minden emberben felvetődik, ez már önmagában elegendő ahhoz, hogy a legkeményebb szívűeket is felszólítsa a nagy kihívás, az egyedül szükségessel kapcsolatos feladat megoldására.”[28]

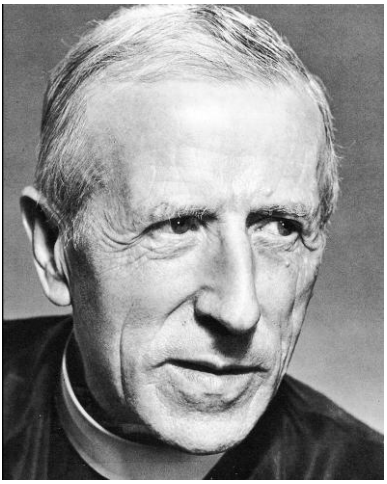
Blondel felhívja a figyelmet arra, hogy bármelyik tagját választjuk is az alternatívának, cselekvésünk és választásunk hiányos marad. Ha önmagunkat választjuk, s az egyedül szükséges nélkül önerőben akarunk teljessé válni és boldogulni, törekvésünk sosem fog sikerülni. Ha pedig a természetfölötti Istent választjuk, be kell látnunk, hogy az egyedül szükséges valóságát és feltételezett segítségét filozófiailag nem tudjuk bizonyítani, és támogatását sem tudjuk kikényszeríteni. A természetfeletti Isten és az ő feltételezett segítsége ugyanis kegyelem (fr. *grâce*), azaz ajándék (fr. *don*).[29]

A filozófus Istent és ajándékát természetfölöttinek (fr. *surnaturel*) nevezi. A természetfölötti fogalmát pedig így határozza meg: az, ami „abszolút lehetetlen és abszolút szükséges az ember számára."[30] E paradox formulával arra utal, amit Aquinói Tamás is mondott az Isten látásának természetes vágyáról (lat. *desiderium naturale videndi Deum*). A középkori filozófus azt állította, hogy az ész és az akarat természetes vágya (azaz a két képesség tudattalan lendülete) a végtelen létre, az igaz és a jó feltétlen egységére, Istenre irányul.[31] Azt is tanította azonban, hogy ez a vágy csak Isten ajándékaként teljesülhet be. Blondel Aquinói Tamáshoz hasonlóan gondolkodik: a természetfölötti iránti vágy abszolút lehetetlen, amennyiben az ember pusztán önerejében sosem tudná beteljesíteni; minthogy azonban ezt a vágyat ajándék gyanánt Isten oltotta az emberbe, abszolút szükséges az emberi lény számára.[32]

A filozófus szerint életünk egészének értelmét érinti az a kérdés, hogy létezik-e Isten. Úgy véli azonban, hogy a filozófiai antropológia csak azt igazolhatja: az egyedül szükséges megnyilatkozik az emberi cselekvésben, és az embernek állást kell foglalnia vele kapcsolatban. Ám a bölcselet nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy pusztán észérvekkel bizonyítsa is az egyedül szükségesnek nevezett Isten létét, s kikényszerítse az ő elfogadását. Az, hogy miként foglalunk állást, igennel vagy nemmel válaszolunk-e Isten létének kérdésére, nem az ész, hanem a hívő döntés függvénye. Blondel meggyőződéssel vallja, hogy válaszunk milyenségétől függ a reményeinkben felsejlő örök boldogságunk. Ezért azt ajánlja: válaszoljunk igennel a kérdésre.[33]

V.4 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

1. Élete és művei



P. TEILHARD DE CHARDIN

Pierre Teilhard de Chardin 1881-ben született a franciaországi Clermont-Ferrand-tól délre eső Auvergne régió egyik vidéki udvarházában. Tizenegy éves korában szülei a mongréi jezsuitáknak a Lyontól északra fekvő Villafranche-sur-Saône-ban lévő gimnáziumába íratták be. Az itt töltött diákévek alatt érlelődött meg benne az elhatározás, hogy maga is belép a rendbe. 1899-ben felvették a noviciátusba.

1902-ben a jezsuitákat száműzték Franciaországból. Valamennyi rendházukat fel kellett számolniuk, és működésüket külföldre helyezniük. Az angliai Csatorna-szigetek egyike, Jersey lett a rendi képzés központja. Teilhard ebben a központban folytathatta tanulmányait.

1905-ben kapta meg első missziós küldetését: fizika- és kémiatanárként egy kairói jezsuita kollégiumba helyezték. 1908 nyarán elöljárói visszarendelték Egyiptomból, s az angliai Sussex grófságban lévő Hastingsbe küldték. Itt főként geológiai, archeológiai és paleontológiai kutatásokkal foglalkozott. 1911-ben pappá szentelték. Hastingsben ismerkedett meg a darwini evolúciós elmélet különféle változatai közül azzal, amelyet Ernst Haeckel († 1919) német zoológus alkotott meg és népszerűsített Európában. Haeckel nemcsak azt tanította, hogy az ember az állatvilágból fejlődött ki, hanem azt is, hogy az élet ősnemződés útján az élettelen anyagból származott. Haeckel azonban monista-panteista világnézetet vallott. Ezért csupán a világmindenséggel azonos személytelen istent tudta az evolúció metafizikai alapjának tekinteni. Teilhard lelkesedett az evolúció, azaz a fejlődéselmélet gondolatáért. Minthogy azonban Haeckel metafizikáját nem fogadhatta el, megkísérelte az evolúciós elmélet és a keresztény istenkép egybehangolását. Gondolatkísérletének alapja az a Szent Ágoston-i elgondolás volt, hogy Isten fejlődő világot teremtett.[1] – 1912-től Párizsban tartózkodott, ahol paleontológiai és földtörténeti ismereteit gyarapította. Tanul-

mányai befejeztével tudós barátjával, Henri Breuil († 1961) abbéval együtt megtekintette a spanyolországi Altamira-barlangot, és részt vett észak-spanyolországi ásatásokban.

1914-ben kitört az I. világháború. Teilhardot behívták a hadseregbe, ahol egészségügyi katonaként szolgált. Miután 1919-ben leszerelt, azonnal fölvette a kapcsolatot a párizsi Természettudományi Múzeummal. A Múzeum laboratóriumában dolgozott, miközben a Sorbonne Egyetem előadásait is látogatta. 1922-ben a természettudományok doktorává avatták.

1923-ban a múzeum megbízásából elindult első kutatóútjára: Kína és Mongólia területére. Expedíciója végén 1924-ben visszatért Párizsba. A Tanárképző Főiskolán tartott előadásai jó alkalomnak bizonyultak teológiai elgondolásainak kifejtésére. Elöljárói azonban úgy ítélték meg, hogy eszméi nincsenek összhangban az Aquinói Tamás tanítására épülő skolasztikával, az akkoriban hivatalosnak tekintett teológiával. Ezért fegyelmi úton minden teológiai tanítási tevékenységtől eltiltották: a természettudományok tématerületére kellett visszavonulnia.

1926 és 1927 között másodszor is kutatóúton volt Kínában. Tiencsinben elkezdte írni lelkiségi könyvét: Az isteni miliőt. E misztikus írásban elsősorban azt hangsúlyozta, hogy az egyház az őskeresztény idők óta mindig a feltámadt Krisztus misztikus testének tekintette magát. Bár ez a tanítás a Bibliából származott, Teilhard elgondolása és írása nem talált kedvező fogadtatásra: nem tudta elérni, hogy könyve még életében nyomdába juthasson.

1928-ban Párizsból újra távol-keleti expedícióra indult. Utazása elején azonban egy barátjának meghívására előbb Abesszínia (Etiópia) és Szomália területére látogatott. Abesszíniában fölfedezett egy addig ismeretlen kora kőkorszaki barlangot, amelyben eszközök és falfestmények is voltak. 1929-ben érkezett meg Kínába. Az ország ekkor már a nemzetközi paleontológiai érdeklődés középpontjában állt. A megelőző évben tárták fel ugyanis egy Pekinghez közeli barlangrendszerben azokat a csontmaradványokat, amelyekből később a „pekingi előembert” (*Sinanthropus pekinensis*) rekonstruálták. Részt vett a rekonstrukciós munkálatokban, majd 1930-ban visszatért Franciaországba.

1931 elején az Amerikai Természetrajzi Múzeum meghívására New Yorkba utazott. Itt csatlakozott a Közép-Ázsiába irányuló „Sárga kereszteshadjárat” nevű expedícióhoz. 1934 tavaszán amerikai részről kinevezték őt a Kínai Geológiai Szolgálat ügyvezetőjévé. Pekingbe utazott, majd elindult dél-kínai kutatóútjára. A kutatóút végén rövid időre visszatért hazájába, majd Indiába ment, hogy geológiai kutatásokat végezzen. 1935-ben Indiából Pekingbe ment, ahol addigra jelentősen megváltozott a politikai helyzet: a japánok elfoglalták Kína északi részét, ezért a kormány Pekingből Nankingba tette át székhelyét. A háborús viszonyok között nem folytathatta ásatásait: cikkeket, tanulmányokat írt.

1937-ben Kínából az USA-ba utazott, hogy Philadelphiában részt vegyen egy paleontológiai kongresszuson. A kongresszus után történt, hogy egy katolikus gimnázium vezetősége Gregor Mendel-emlékérmet adományozott a tudós jezsuitának. Köszönőbeszédjében Teilhard röviden összefoglalta az evolúcióval és az emberi nem fejlődéstörténetével kapcsolatos nézeteit. Ez a beszéde azonban nem talált kedvező fogadtatásra. Csalódottan kellett megtapasztalnia, hogy az amerikai keresztények konzervatív többsége még elutasítja az evolúció gondolatát: tévesen úgy véli ugyanis, hogy a fejlődéselmélet nem egyeztethető össze az Isten általi teremtés dogmájával.

1937-ben burmai, majd jávai expedíción is részt vett. 1938 elején Párizsba ment, hogy a Természettudományi Múzeumtól kapott munkáját elvégezze. Ám elöljárói rendelkezése értelmében hamarosan el kellett hagynia hazáját. Ekkor az Egyesült Államokon keresztül újra Kínába utazott: a II. világháború kitörésének előestéjén érkezett Pekingbe.

1939 és 1946 között Pekingben élt. Geológiai munkáját laboratóriumban végezte, mert a japán katonai megszállás lehetetlenné tette az ország területén az expedíciókat. 1940-re elkészült nagy életművével, Az emberi jelenség című alkotásával. Szerette volna elérni, hogy műve egyházi jóváhagyással jelenhessen meg. Az egyházi cenzúra azonban nem engedélyezte a könyv kiadását.

1946-ban visszatért Párizsba, ahol megpróbált beilleszkedni a hosszú évek alatt megváltozott élet keretei közé. Az eszméit rajongással fogadó tanítványok lelkesültsége sem tudta eloszlatni azonban csalódását, hogy felettesei nem értik meg. A történések olyannyira megviselték, hogy szívrohamot kapott. Sokáig lábadozott. 1948-ban, miután visszanyerte egészségét, rendjének hozzájárulásával Amerikába készült utazni, hogy ott találjon lehetőséget eszméinek terjesztésére.

Az amerikai út előtt azonban elment Rómába: jelentkezett a jezsuita generálisnál, és megpróbálta elérni, hogy a Vatikán kedvezően döntsön könyvének ügyében. Törekvése azonban hiábavalónak bizonyult, a mű kiadására nem kapott engedélyt.

1950-ben a francia állam megtisztelte őt azzal, hogy kinevezte a francia Tudományos Akadémia tagjává. Ám ugyanebben az évben adta ki XII. Pius pápa a *Humani generis* enciklikát, amely figyelmeztetés is volt a fejlődéselmélet hirdetői számára. A körlevélben a pápa elismeri, hogy az evolúcióról szóló természettudományos tanítás komolyan veendő hipotézis. Elfogadhatónak tartja azt a feltevést, hogy Isten élő anyagot (állati testet) használt fel az ember testének megteremtésekor. Hangsúlyozza azonban, hogy a lelket mindig közvetlenül Isten teremti. Egyben óv mindenkit attól, hogy az emberi nem keletkezésére vonatkozó természettudományos elméleteket szabadon, azaz az egyház tanításának figyelmen kívül hagyásával hirdesse.[2] – Bár a pápa neveket nem említ, a jezsuita tudós megértette, hogy a pápai figyelmeztetés neki is szól.

1951-től Afrikában és Dél-Amerikában végzett paleontológiai kutatásokat, Dél-Afrikában az „afrikai majomember” (*Australopithecus africanus*) leleteit tanulmányozta. Közben egyre inkább megerősödött benne a gondolat, hogy Közép- és Dél-Afrika volt az őskőkorszakban az emberré válás (a hominizáció) legfontosabb központja, az ember eredetének földje. Ez a paleontológus körökben sok vitát keltő tétel a következő években nagyon foglalkoztatta, s erről egész sor cikke jelent meg. Argentínában a korábbi években feltárt őstörténeti leletekkel ismerkedett meg. Innen New Yorkba utazott, hogy ott folytassa munkáját. 1952-ben pedig Amerika nyugati részébe látogatott.

Utolsó kutatóútja 1953-ban újra Afrikába vezetett: Johannesburgba utazott, hogy az afrikai paleontológiai munkák előrehaladását a helyszínen követhesse. Ezt követően visszatért New Yorkba.

1954-ben fölöttesei engedélyével elutazhatott Párizsba, hogy az Értelmiségiek Katolikus Központjában előadást tarthasson a fejlődéselméletről. Teilhard örömmel fogadta a lehetőséget. Az emberek özönlöttek előadására, s hallgatósága elárasztotta őt a rokonszenv hullámaival. Az újságok síkra szálltak mellette, a tudományos világ ünnepelte. Egyházi elöljárói véleményét azonban ez az esemény sem változtatta meg. Teilhardnak vissza kellett térnie New Yorkba. – Itt halt meg 1955-ben, húsvét vasárnapján.

Főbb művei: *La vie cosmique* (A kozmikus élet); *Le phénomène humain* (Az emberi jelenség); *L’apparition de l’homme* (Az ember megjelenése); *La vision du passé* (A múlt látomása); *Le milieu divin* (Az isteni miliő); *L’avenir de l’homme* (Az ember jövője); *L’énergie humaine* (Az emberi energia); *L’activation de l’énergie* (Az energia aktiválása); *La place de l’homme dans la nature* (Az ember helye a természetben); *Science et Christ* (Tudomány és Krisztus); *Comment je crois* (Hogyan hiszek); *Les directions de l’avenir* (A jövő irányai); *Écrits du temps de la guerre* (Háborús írások); *Le cœur de la matière* (Az anyag szíve). – Műveit 1955 és 1976 között posztumusz kiadásként Jeanne Mortier, Teilhard titkára és munkatársa publikálta 13 kötetben.

2. Teilhard hiperfizikája

Teilhard hangoztatja, hogy ő nem metafizikát ír, hanem hiperfizikát. A hiperfizika szó a görög *hüper* (túl, fent) és a *phüszisz* (természet) szavak összetételéből származó kifejezés. Természettudományos értelemben a fizika az élettelen természettel foglalkozó tudományt jelenti. A Teilhard-féle hiperfizika két szempontból is felülmúlja a szaktudományos értelemben vett fizikát: kiterjeszti egyrészt tárgyát, másrészt módszerét.

A fizika tárgya az élettelen természet. A hiperfizika tárgya az anyag-szellem összetettségű jelenségvilág egésze, azaz nem csupán az élettelen anyag, hanem

az a világ, amelyet a fejlődő és az ember tevékenységében fokozatosan átalakuló anyagi és szellemi élet teljességének nevezhetünk.

A hiperfizika módszerében is felülmúlja a fizika kutatási módját. A fizikus az érzékelő tapasztalatra épülő megfigyeléseken, kísérleteken, méréseken és következtetéseken alapuló kutatási módot alkalmazza. A hiperfizika művelője nemcsak a fizika, a biológia, de a filozófia és a teológia megközelítésmódjait és kutatási módszereit is használja.

Az emberi jelenség című művének előszavában Teilhard felhívja a figyelmet arra, hogy hiperfizikája nem metafizika: „Ha helyesen akarják megérteni könyvemet, ne úgy olvassák, mint metafizikai művet, még kevésbé úgy, mint valamiféle teológiai tanulmányt, hanem egyedül és kizárólag úgy, mint természettudományos emlékiratot… A természettudományos eszmélkedésnek ezen az első mozzanatán túl természetesen nyitva áll a lehetőség, elengedhetetlenül és sürgetően, a filozófus és teológus további eszmélődései előtt. Én azonban mindvégig gondosan és eltökélten tartózkodtam tőle, hogy a létnek ezekre a mélységeire kalandozzam.”[3]

A hiperfizika művelőjeként hangsúlyozza: a valóságot sokoldalúan és körültekintő módon csak úgy írhatjuk le, ha a fizika, a biológia, a filozófia és a teológia szemszögéből is megvizsgáljuk. Ezek a tudományterületek ugyanis kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást: „A tudománykritika jó félszázada bőségesen kimutatta: tiszta tény nincs; hanem bármilyen objektívnak tessék is egy tapasztalat, óhatatlanul a hipotézisek egész hálózata burkolja körül, mihelyt a tudós meg akarja fogalmazni. S ha a megfigyelés szűkebb területén belül az értelmezésnek ez a szubjektív fényköre nem is tűnik szembe, menthetetlenül már-már uralkodóvá kell válnia egy, az egész Egyetemességre kiterjedő szemlélet esetében. Úgy van ez, mint a délkörökkel a pólus felé közelítve: természettudomány, filozófia és vallás szükségszerűen konvergál a teljesség közelében. Konvergál, mondom, de anélkül, hogy összekeverednék, és úgy, hogy mindegyik mindvégig a maga különböző szögéből és síkján foglalkozik a valósággal… Nézzük meg akármelyik nagy modern tudós, egy Poincaré, Einstein, Jeans stb. könyvét a világegyetemről: lehetetlen megkísérelnie, hogy erről általános természettudományos értelmezést adjon anélkül, hogy úgy ne lássék, mintha legvégső mozzanatáig meg akarná magyarázni. De ha közelebbről szemléljük a dolgot, látni fogjuk, hogy ez a ’hiperfizika’ még korántsem ’metafizika’.”[4]

3. Ontológiai előfeltevései

Teilhard ontológiai előfeltevései: Isten jelen van az általa teremtett világban; a mennyei Atya az Egyetemes-Krisztusban teremtette a világot; Krisztus a világ kezdete, fenntartója és végcélja. Ezek az előfeltevések nem természettudomá-

nyos vagy filozófiai felismerésekből származnak, hanem bibliai tanításokból, illetve a vallási tapasztalatból. Ezt ő maga is nyíltan elismeri.[5] Úgy véli ugyanis, hogy a holisztikus látásmód nemcsak lehetővé teszi, hanem igényli is a vallási magyarázatot. A hiperfizika művelője meggyőződéssel vallja: a világ sokoldalú értelmezésében akkor járunk el helyesen, ha a tudomány és a filozófia szempontjaiból leírt kozmoszra a vallás szemszögéből is rápillantunk.

a) Isten jelenvalósága a teremtésében

Teilhard első ontológiai előfeltevése Istennek a világban való jelenlétét hangsúlyozza. A jezsuita tudós Pál apostolnak az athéni főtéren (gör. *agora;* lat. *forum*) elmondott beszédjére hivatkozva állítja: Istenben élünk, mozgunk és vagyunk (vö. ApCsel 17,28). Ez azt jelenti, hogy valamiképpen Isten is jelen van a világban, s mindenkor megtapasztalhatjuk őt mint valamiféle körülölelő légkört: „Nem szándékozom metafizikát vagy hitvédelmet készíteni. De azokkal, akik engem követni kívánnak, visszatérek majd a város terére, s ott mindnyájan fogjuk hallani, mit mond Szent Pál a Fórum népének: ’Isten, aki az embert alkotta, hogy az ember rátaláljon, Isten, akit életünk folyamán tapogatódzva megragadni próbálunk – ez az Isten annyira kiáradó és oly megtapintható, mint valami minket fürdető atmoszféra. Ő mindenfelől beburkol minket, mint ahogy maga a világ is. Mi hiányzik hát, hogy átölelhessétek? Csak egy valami: látni Őt.’”[6] Teilhard el akarja kerülni a világot az Istennel azonosító panteista tanítást. Ezért panteisztikus jellegű állítását azzal szelídíti, hogy felfogását a panteizmus felsőbbrendű formájának nevezi.[7] Feltehetően arra gondol, amire annak idején Aquinói Tamás is: Isten ahhoz hasonlóan van jelen a világban, mint ahogyan a fény átsugárzik a kristálygömbön anélkül, hogy a fénysugár üvegkristállyá vagy az üveg fénnyé válna.[8]

b) Isten az Egyetemes-Krisztusban teremtette a világot

Teilhard második ontológiai előfeltevése azt a bibliai eredetű gondolatot fogalmazza meg, hogy a mennyei Atya Krisztusban, a láthatatlan Isten képmásában teremtett mindent. Pál apostol mondja Krisztusról: „Ő a láthatatlan Isten képmása, és minden teremtmény elsőszülöttje, mert benne teremtetett minden az égben és a földön… Minden őáltala és őérte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn” (Kol 1,15–17). A láthatatlan Isten képmását Teilhard az Egyetemes-Krisztus (fr. *Christ Universel*) névvel illeti. Egyik művében így határozza meg fogalmát: „Az Egyetemes-Krisztus az én értelmezésem szerint Krisztus és a világegyetem szintézise. Egyáltalán nem valami új istenség, hanem a kereszténység központi titkának, a megtestesülésnek szükségszerű kifejtése.”[9] Kifejtésen a megtestesülés fogalmának átértelmezését, illetve jelentéstartalmának kibővítését érti. A Biblia alapján arra utal, hogy amikor Krisztus a megtestesülésben magára vette az emberi természetet, az egész kozmoszt is magára öltötte: Mária közvetítésével ugyanis olyan természetet vett

magára, amelyet – Isten erejében – a fejlődő kozmosz elemeinek összessége hozott létre. Az Egyetemes-Krisztus a megtestesülésben egyrészt misztikus Krisztusként, az egyházzal azonos titokzatos testként (vö. 1Kor 12,12–27), másrészt a mindenség felé kitárulkozó, az egész kozmoszt átölelő valóságként, Kozmikus-Krisztusként nyilatkozott meg. Ezért mondja Teilhard: „Szent Pál misztikus Krisztusának, Egyetemes-Krisztusának nem lehet más értelme vagy értéke a szemünkben, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus kiterjesztése (fr. *expansion*).”[10] Blondel azt fogalmazta meg, hogy az univerzum transzcendentális alapja a kozmikus isteni gondolat. Teilhard is kozmikus isteni gondolatnak nevezi Istennek a teremtett világra vonatkozó örök elgondolását, és ennek az elgondolásnak adja a Kozmikus-Krisztus (fr. *Christ Cosmique*) nevet.[11]

c) Az Egyetemes-Krisztus a teremtés kezdete, fenntartója és végcélja

Teilhard ezt a harmadik ontológiai előfeltevést szintén a Bibliából eredezteti. A kolosszeiekhez írt levél Krisztus-himnusza szerint Isten mindent Krisztusban és Krisztusért teremtett, és minden Krisztusban áll fenn. Teilhard értelmezésében ez azt jelenti, hogy Krisztus, aki a görög abécé első és utolsó betűjével, az alfával és ómegával jelöli önmagát (vö. Jel 22,13), a teremtés kezdete, fenntartója és határpontja. Ő a kezdet, hiszen Isten benne teremtett mindent. Ő a teremtés fenntartója, amennyiben misztikus teste kibontakozásának és az egész kozmosz fejlődésének ő a transzcendentális alapja és biztosítéka. Krisztus a teremtés végcélja, a teremtett világ transzcendens Ómega-pontja, hiszen Isten mindent őérte teremtett. Az Ómega-pont Pál apostol szóhasználata szerint Krisztus teljessége. A teljesség (gör. *pléróma*) szó azt a bibliai gondolatot fejezi ki, hogy Krisztusban „lakozik az istenség egész teljessége testi formában” (Kol 2,9). Ez a teljesség csíraszerűen jelent meg Krisztus megtestesülésekor, de csak a történelem végén, a világ „átistenítésével”, „krisztusivá tételével” nyilvánul majd meg teljes dicsőségében. A történelem folyamán Krisztus megszólítja és lelkük mélyén titokzatos módon magához vonja a szabad emberi lényeket, miközben rajtuk keresztül átöleli az egész anyagi mindenséget is. A történelem lezárulásakor érkezik el „az idők teljessége”, vagyis az az állapot, amelyben a mennyei Atya Krisztusban mint Főben összefog mindent, ami az égben és a földön van (vö. Ef 1,10).

Harmadik ontológiai előfeltevésében a Bibliára hivatkozó jezsuita tudós tehát azt állítja: a teremtés még nem fejeződött be. A teremtés folyamat, amelynek végcélja az új ég és az új föld (vö. 2Pét 3,13). Az új ég és az új föld Pál apostol szerint annak a végállapotnak megvalósulása, amelyben Isten lesz minden mindenben (vö. 1Kor 15,28). A teremtés folyamatát Teilhard krisztogenezisnek (fr. *christogénèse*) nevezi.[12] A görög *Khrisztosz* (Krisztus) és *geneszisz* (származás, eredet, továbbfejlődés) szavak összetételéből eredő kifejezés azt jelenti: Krisztus titokzatos teste, azaz az egyház, és a fokozatosan átistenített kozmosz

állandóan növekszik a történelemben egészen a beteljesülésig, a Kozmikus-Krisztus teljessé válásáig. Pál apostol tanítását követve Teilhard azt is hangsúlyozza: minden embernek feladata, hogy lelkiismeretének indításait követve elősegítse ennek az állapotnak megvalósulását. Egyik írásában ezt olvassuk: „mióta Jézus megszületett, felnőtté növekedett, meghalt és feltámadott, minden tovább mozgott, mert Krisztus még nem fejezte be alakulását. Még nem öltötte magára annak a testből és szeretetből szőtt ruhának utolsó redőit, amit hívei alkotnak… A misztikus Krisztus még nem fejezte be teljes növekedését, nem érte el egész termetét, – tehát a Kozmikus-Krisztus sem. Az egyik is, meg a másik is teljesen egyszerre és együtt van, és alakul is. S minden teremtett tevékenység végső hajtórugója az, hogy meghosszabbítsa ezt a születést.”[13] Másutt ezeket írja: „Mi talán azt képzeltük, hogy a teremtés már régóta befejeződött. Ez tévedés. Mert a teremtés a leghatározottabban tovább folytatódik… S ennek betetőzését készíti elő kezünk legegyszerűbb munkája is. Íme, végeredményben ez a tetteink értelme, és ily nagy az értékük. Az anyag, a lélek és Krisztus összekapcsolódása révén: bármit is teszünk, a lét egy-egy kis porcikáját visszük vissza Istenhez – amit Ő kíván. Alkotásaink mindegyikével azon fáradozunk – atomnyi mértékben, de valóságosan –, hogy megvalósuljon a pléróma, vagyis hogy valami kevéskével hozzájáruljunk Krisztus beteljesedéséhez.”[14]

4. A kozmogenezis

a) Az anyag-forma összetettségű kozmosz

Az arisztotelészi hülemorfista szemléletben a természet egésze, vagyis a kozmosz az anyag (gör. *hülé*) és a forma (gör. *morphé*) metafizikai lételveiből összetett létezők összessége. Teilhard elfogadja ezt a szemléletet. Az arisztotelészi értelemben vett anyagot pornak (fr. *poussière*), a formát pedig léleknek (fr. *âme*), szellemnek (fr. *esprit*) vagy a dolgok belsejének (fr. *dedans des choses*)[15] nevezve így ír erről a témáról: „Az anyag lényegében határtalan sokaság, por: tehát lehetetlen építeni rá; s aki véges-végig az anyagot akarná követni anyagi útján, az a semmibe tartana. Az anyag nem szilárd alapja a világnak: az anyag olyan irány, ahol a dolgok egyre inkább eltűnnek, amint apránként veszítenek egységükből. Egészen az ’atomokig’ kellett leszállnunk, hogy megértsük ezt az igazságot; de most már soha többé nem szabad elfelejtenünk: az analízis során kifolyt ujjunk közül éppen az, ami a létezők értéke és szilárdsága; a dolgok egyetlen szilárdságát a szintetikus [gör.–lat. *synthesis:* egyesítés, egységbe foglalás] elemük adja meg, vagyis az, ami – többé-kevésbé tökéletes fokon – a lelkük, szellemük.”[16]

b) A kozmosz mint fejlődő valóság

A kozmoszt Bergsonhoz hasonlóan Teilhard is fejlődő valóságnak tekinti. Ezért természetbölcseletében a statikus állapotra utaló kozmosz szó helyett szíveseb-

ben használja a kozmosz születésére vagy fejlődésére utaló kozmogenezis (fr. *cosmogénèse*) kifejezést.[17] A fejlődés (lat. *evolutio;* fr. *evolution*) a két gondolkodó szótárában nem csupán az élőlények egymásból származását és egymásba alakulását jelenti, hanem a kozmosz egészének kibontakozását is. Mindketten azt állítják, hogy a világ az evolúció folyamán alakult ki, és formálódik még ma is. A fejlődés fogalmát azonban egymástól eltérően értelmezik. Bergson felfogása szerint a világ evolúcióját egy forráspontból kiinduló, szétszóródó sugárkéve jellemzi. Teilhard ellenben a kozmosz fejlődését és annak összetartó irányait a geometriai kúphoz hasonlítja. A képet értelmezve azt állítja, hogy a kúp csúcsa a fejlődés transzcendens Ómega-pontját, a Léleknek vagy Szellemnek nevezett világmegváltó Krisztust szimbolizálja: „Azt mondhatjuk, hogy a dolgok szerkezete – akár egyedekként, akár teljes együttesükben nézzük őket – kúphoz hasonlít. A kúpon van csúcs és alap, összpontosulási központ és határtalanul széttartó régió. Az a megfigyelő, aki a kúp tengelyét követve a csúcs felé tart, végül elér egy olyan pontot, ahol minden szerkezeti vonal találkozik és egybefonódik. Viszont ha ellenkező irányba tart ez a megfigyelő, hát a kúp elemeinek határtalan szétválása felé jut. Nos hát a világ analitikus felkutatásakor a kúp alapja felé mentünk: a világ ezért látszott szétfoszlani kezünk között… Hogy eljussunk a világ fényes, szilárd, abszolút zónájába, ahhoz nem arra van szükségünk, hogy a lefelé legmélyebbre vagy a hátunk mögött legtávolabbra levő felé tartsunk, hanem afelé, ami a legbensőségesebb a lélekben és legújabb a jövőben… A világ magyarázatát és szilárdságát az egyre jobban vonzó és megszilárdító felsőrendű Lélekben kell keresnünk, aki nélkül a világegyetem gyökeresen porfelhős állapota sohasem jutott volna ki a kezdeti sokaság állapotából. Aki látni tud, annak az anyag elemzése azt nyilatkoztatja ki, hogy az elsőség, a főhely a Szellemé.”[18]

c) A kozmosz fejlődésének törvényei

A kozmogenezist Teilhard szerint két nagy törvény szabályozza: az egyiket a tudat és a komplikálódás (fr. *loi de conscience et de complexité*)[19] törvényének nevezi, a másikat pedig az egységesülés törvénye (fr. *loi de l’union*) névvel illeti.

A komplikálódás, illetve a középpontosított komplikálódás (fr. *centrocomplexité*)[20] és a tudat fejlődésének összefüggését megállapító törvény azt mondja ki, hogy az anyag szerveződési folyamata és a tudat fejlődése összefügg egymással. A francia *centre* (középpont) és *complexité* (komplikálódás, egymásba szövődés, egymásba fonódás stb.) szavak összevonásával alkotott ’középpontosított komplikálódás’ kifejezéssel Teilhard arra utal, hogy a kozmosz anyaga (a ’por’) kezdettől fogva középponttal rendelkező – pókhálóhoz hasonló – struktúrák alapján bonyolódik, illetve szerveződik. Ilyen középpontosított szerveződést jelenít meg például a Niels Bohr († 1962) dán fizikus által 1913-ban alkotott atommodell az atommal kapcsolatban. Ám ilyen hálózatra utal az a sokkal

bonyolultabb modell is, amelynek megalkotói az emberi agyat mintegy 86 milliárd idegsejtből, illetve az ezek szinapszisaiból álló szerkezetként gondolják el. Teilhard szerint a középpontosított komplikálódás úgy függ össze a tudat (fr. *conscience*) fejlődésével, hogy miközben az anyagot formáló programok komplikálódnak, egyre összetettebbé válnak, a tudat fokozatosan magasabb szintre emelkedik: az atomok és molekulák 'alvó szelleme' az emberben már eljut a reflektáló öntudat szintjére.

Az egységesülés törvénye (fr. *loi de l'union*)[21] azt fejezi ki, hogy miközben az anyagot formáló középpontosított minták egyre bonyolultabbá válnak, egymással is kapcsolatba lépnek, valamiféle egységre törekszenek. Ez a jelenségek síkján abban mutatkozik meg, hogy a kozmosz sokszerű, szétszórt anyaga fokozatosan egységes létrendekké szerveződik: egymásra épülő egységes szintekként jelenik meg az élet, a növényi, az állati s végül az emberi lét szférája. A kozmosz fejlődését vizsgáló tudós felfigyelhet a kozmosz fejlődésének felfelé mutató ívére is: láthatja, hogy a kozmosz anyaga az alvó szellem szintjéről az emberben megjelenő reflektáló szellem létfoka felé törekszik. Teilhard így fogalmaz: „A tudomány és a filozófia együttes nyomására a világ egyre inkább úgy mutatkozik tapasztalatunk és szellemünk számára, mint a szabadság és a tudat felé emelkedő aktivitás kötött rendszere."[22]

d) A kozmosz fejlődésének lépcsőfokai

Az emberi jelenség című művében Teilhard a bolygónkon megjelenő élet kibontakozásának fokozatait címszavak keretében mutatja be. A címszavak, amelyek a tág értelemben vett élet megszületésének és fejlődésének szintjeire, illetve lépcsőfokaira utalnak, a következők: az élet előzménye, az élet, a reflexió, a felsőbbrendű élet.

Az élet előzménye

Az élet előzménye (fr. *la previe*) címszó alatt a tudós jezsuita az ősrobbanásban megszülető kozmoszról és a világegyetem szövetanyagának kialakulásáról beszél a korabeli tudományos ismeretek fényében. Az ősrobbanás vagy „Nagy Bumm" (fr. *Grand Boum*) hipotézise Georges Lemaître († 1966) belga abbé nevéhez fűződik, aki 1927-ben fogalmazta meg a feltevést: a világmindenség évmilliárdokkal ezelőtt valamiféle ősatom vagy energiasűrítmény robbanásával vette kezdetét. A holisztikus szemléletű Teilhard elfogadja ezt a feltevést, mert tudja, hogy ez a hipotézis csak fizikai szempontból ad magyarázatot az univerzum létrejöttére, s nem zárja ki, illetve nem teszi feleslegessé a filozófiai vagy vallási magyarázatot. A teológus Teilhard elgondolásában az ősrobbanás egy célirányos folyamat kezdete, amelynek elindítója a teremtő Isten, illetve az Egyetemes-Krisztus, akiben Isten a világot teremtette: „A csillagászok iskolájában mostanában megbarátkoztunk egy olyan világegyetem gondolatával, amely valami kezdeti atomféleségből (csupán!) néhány évmilliárd óta folyamatosan

galaktikákká bontakozik ki. Még vitatott, hogy a világ ilyen robbanásszerű állapotban van-e, de egyetlen fizikus sem veti el ezt a felfogást azért, mert finalizmus vagy filozófia szennyezné."[23] – A „Nagy Bumm" hipotézise szerint a világegyetem szövetanyaga, a kezdeti energiacsomagok, az elemi részek, atomok, molekulák, kristályok, az égitestek (köztük a fiatal Föld is) az ősrobbanást követően jöttek létre. Az élettelen anyag világát Teilhard a görög *gé* (föld) és *szphairosz* (gömbfelület, szféra) szavak összetétele alapján a geoszféra névvel illette.

Az élet

Az élet (fr. *la vie*) címszó alatt a jezsuita tudós szaktudományos szempontból ismerteti a biológiai értelemben vett élet keletkezését és szétáradását. Bemutatja, hogy a megamolekulák és a mikroorganizmusok változása miként vezetett a sejtek kialakulásához. A természettudós jezsuita szerint a sejt megértése azért fontos, mert ennek alapján magyarázhatjuk meg az élet keletkezését: „a tulajdonképpeni élet a sejttel kezdődik. Minél inkább erre a kémiailag és szerkezetileg ultrakomplex egységre összpontosítjuk száz éve folyó tudományos erőfeszítéseinket, annál nyilvánvalóbb, hogy benne rejlik az a titok, amelynek feltárása világossá teszi a fizika és a biológia két világa közötti eleve sejtett, de valóságként még nem ismert kapcsolatot."[24] A sejtekből alakultak ki egyre magasabb rendű létezőkként a növények, az állatok és az emberszabású lények. A bolygónkon születő és szétáradó élőlények világának egészét Teilhard a görög *biosz* (élet) szóból eredeztetett kifejezéssel bioszférának nevezte.

A reflexió

A bioszférán felülemelkedő fejlődés új szintjét a reflexió (fr. *la réflexion*) vagy a gondolkodás megszületése (gör. *noogeneszisz*) jelenti. Bár a gondolkodás csíraszerűen már az állatok világában is megjelenik, a reflektálva gondolkodó tudat és az éntudat csak az ember által lép be a világba. Az emberi lény anatómiailag alig különböztethető meg a hominidák (emberfélék) családjába tartozó állatoktól. Mégis lényegesen különbözik tőlük, mert reflexióra, gondolkodásra képes.[25] A jezsuita tudós jövőbe mutató jóslata vagy látomása szerint az egyéni emberi tudatok a technikai fejlődésnek köszönhetően új és új kapcsolatrendszerek alapján majd fokozatosan egymáshoz fűződnek, s ilyen értelemben egységesülnek: létrejön 'a Föld gondolkodó burka', az egyetemes emberi gondolkodás szférája.

> Megjegyezzük, hogy a kapcsolatrendszerek fejlődésére vonatkozó teilhard-i látomás vagy jóslat helytálló voltát igazolni látszik az a tény, hogy a globális számítógépes hálózat, amelyet internet néven ismerünk, az 1990-es évektől kezdődően valóban terjedni kezdett a világban.

A reflexió szintjén a korábbi fejlődési folyamat autoevolúcióvá lesz: a fejlődést immár jórészt maga az emberiség, illetve az öntudat képességével rendelkező és szabad emberi szellem irányítja. A reflexiót, illetve 'a Föld gondolkodó

burkát' Teilhard hol planetáris (az egész bolygóra kiterjedő) tudatnak, hol antroposzférának (emberi szférának) nevezte, végül pedig a görög *nousz* (szellem) szóra utaló kifejezéssel nooszféra (szellemi szféra) névvel illette.

A felsőbbrendű élet

A felsőbbrendű élet (fr. *la survie*) Teilhard szerint a kozmosz fejlődésének transzcendens célja. Nézete szerint panteista tévedés lenne „létünk s a nooszféra meghosszabbítását a személytelen irányban keresnünk. A jövő egyetemessége csakis a magasabbrendű-személyi [fr. *hyper-personnel*] lehet az Ómega-pontban".[26] Ez a magasabb rendű személyes valóság[27] azonos azzal az Ómega-pontnak nevezett Krisztussal, aki azért lett emberré, hogy a történelem folyamán magához vonja és átalakítsa a testének nevezett egyházat (vö. 1Kor 12,12–27 és Jn 12,32), s rajta keresztül a mindenséget. Teilhard ugyanis Pál apostollal együtt vallja: nemcsak az ember, hanem az egész természet is sóvárogva várja a megdicsőülést, a transzcendens Ómega-Krisztussal való találkozást (vö. Róm 8,19–23). Ez a találkozás átlépés a természetfeletti világba, és az egész evolúció földöntúli végkifejlete: annak az istenember Krisztusnak beteljesülése, aki megtestesülésében nemcsak az emberi természetet vette magára, hanem valamiképpen az egész kozmoszt is magára öltötte. A Krisztusban célba érő világot mondja a Biblia új égnek és új földnek, ahol igazság lakik (vö. 2Pét 3,13). A felsőbbrendű életet, illetve azt a titokzatos folyamatot, amelyben az Ómega-Krisztus a történelem folyamán magához vonzza az embereket és rajtuk keresztül az egész kozmoszt, Teilhard értelmezői a krisztoszféra névvel illetik,[28] Teilhard maga pedig krisztogenezisnek (fr. *christogénèse*) nevezi.[29]

e) A kozmosz fejlődésének transzcendentális alapja

Teilhard szerint a kozmosz fejlődése ortogenezis, azaz meghatározott irányú kibontakozás, amely Isten irányítása alatt áll. Isten az Egyetemes-Krisztuson keresztül irányítja a kozmosz kibontakozását, akiben a világot teremtette. Másként fogalmazva: a kibontakozó világ az Egyetemes-Krisztussal azonos Ómega-Krisztus vonzásában áll. Az Ómega-Krisztus általi vonzás transzcendentális jellegű. Ez azt jelenti, hogy az ő vonzó tevékenysége nem visz kényszert a fejlődés menetébe: úgy vonzza magához az embereket, hogy meghagyja szabadságukat, illetve a természeti létezők autonómiáját. A jezsuita tudós szerint ugyanis a transzcendentális isteni cselekvés az egész fejlődés megalapozója, s nem egy tényező a sok természeti tényező között. Krisztus első okként irányít: szigorú értelemben véve csak annyit cselekszik, hogy lehetővé teszi az önmegvalósítás folyamatait. Ez a gondolat fejeződik ki Teilhard gyakran ismételt mondásában: Isten csupán azt teszi, hogy a dolgok elkészítsék önmagukat (fr. *Dieu fait se faire le choses*). Ezért van az, hogy az isteni Krisztus bárhol cselekszik, nem látjuk, hogy betörne a természetes események folyamatába. Az Isten által elgondolt determinizmusok hálózatát érintetlenül hagyja: tevé-

kenysége eredményeként a szerves fejlődés harmóniája disszonancia nélkül folytatódik.[30]

5. Az emberi jelenség

Antropológiájában Teilhard három témáról beszél. Ezek: az ember anyag-szellem összetettsége, az ember eredete és az emberiség jövője.

a) Az anyag-szellem összetettségű ember

Az arisztotelészi hülemorfista szemléletet elfogadó Teilhard szerint az ember – miként a kozmosz valamennyi létezője – anyag (por) és forma (szellem vagy lélek) egysége.[31] Az anyag (Teilhard szóhasználatában: por) az a metafizikai létösszetevő, amely a természet valamennyi létezőjében megtalálható. A forma (lélek vagy szellem) is megtalálható minden létezőben, de – miként ezt már Arisztotelész is tanította – nem azonos értelemben: hanem érthető szerkezetként, növényi, állati és végül emberi lélek gyanánt. Az emberben a forma a gondolkodó és a gondolkodásának tudatára jutó szellem: „a gondolkodás… a tudatnak önmagára visszaható képessége, az, hogy önmagát mint mibenlétének és különleges értékének tehetséggel bíró tárgyát vegye birtokba: nemcsak ismer – önmagát is ismeri; nemcsak tud, hanem azt is tudja, hogy tud.”[32]

b) Az ember eredete

A fejlődéselméletet elfogadó, sőt továbbfejlesztő Teilhard határozottan képviselte az evolúciós elméletet, vagyis azt állította: az emberi lény a biológiai evolúció folyamán az állatvilágból emelkedett ki. Az emberré válás (lat. *hominisatio*) magyarázatát illetően a jezsuita gondolkodó látszólag két kérdésben is összeütközött az egyház hivatalos tanításával. Az egyik a monogenizmus kérdése, a másik az emberi lélek eredetének magyarázata.

Az emberré válás magyarázatával kapcsolatban a 20. század első felére kétféle nézet terjedt el a természettudósok között: az egyiket monogenizmusnak, a másikat poligenizmusnak nevezzük.

A görög *monosz* (egy, egyetlen) és *geneszisz* (születés, származás) szavak összekapcsolásával elnevezett monogenizmus az egy őstől való származás hipotézise. Az emberiségre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy az emberiség egyetlen őstől (a bibliai Ádámtól), illetve egy emberpártól származik. Természettudományos szempontból a 19. század közepén Charles Darwin vetette fel a monogenizmus gondolatát. – A görög *polüsz* (sok, nagy mennyiségű) szóból eredő poligenizmus elnevezésű hipotézis ellenben olyan felfogást jelent, amely szerint az emberiség több őstől származik. Eszerint az emberré válás úgy történt, hogy földrajzilag különböző helyeken és különféle korokban több állati egyed lépte át a hominizáció küszöbét. Ez a felfogás a 18. századi felvilágosodás korában olyan gondolkodók körében volt népszerű, mint például Voltaire vagy David Hume.

A természettudós Teilhard a Kínában és Afrikában végzett őslénytani kutatásai alapján a poligenista felfogást vallotta. Az egyház tanítását szigorúan őrző és felügyelő római teológusok egy része úgy vélte, hogy a jezsuita gondolkodó szembehelyezkedik az egyház hivatalos állásfoglalásával, mely a bibliai teremtéselbeszélés alapján a monogenizmus mellett szállt síkra. Az összeütközés azonban csak látszólagos volt: a poligenizmust ugyanis kétféle módon is ki lehet békíteni a monogenista felfogással. Egyrészt úgy, hogy figyelembe vesszük: a Bibliában az ember (héb. *adam*) szó nem feltétlenül tulajdonnév, hanem általában az embert jelölő kifejezés, tehát vonatkozhat több emberre is. Másrészt megfontolandó, hogy a Biblia időnként korporatív (képviseleti) értelemben használja a tulajdonneveket: a Makkabeusok könyvében Jákob például egész Izraelt jelenti (vö. 1Makk 3,7); a rómaiakhoz írt levélben Pál apostol arról beszél, hogy Ábrahám minden hívő ősatyja és előképe (vö. Róm 4,11–12). Ez azt jelenti: Isten a poligenizmus esetében is elrendelhette, hogy az üdvtörténet elején, a kegyelmi és erkölcsi rend elindulásánál a sok közül egyetlen emberi egyed vagy emberpár képviselje az egész emberiséget.

Az emberi lélek eredetének kérdésében a *Humani generis* enciklika (1950) szerzője így foglal állást: elfogadható az a feltevés, hogy az ember teste az állatvilágból származik, de a lelkét közvetlenül Isten teremti. Teilhard nem tesz ilyen különbséget: szerinte az anyagból és lélekből álló ember egészét az evolúció hozta létre. Látszólag tehát elutasítja a pápa által megfogalmazott hivatalos álláspontot. Ám írásai alapján be lehetett volna látni: nem ez volt a célja. Ő gyakran hangoztatta, hogy a világ létrehozása után Isten nem avatkozik bele a világ eseményeibe. Isten az evolúció transzcendentális alapja. Erre utal többször is megfogalmazott mondása: Isten csak azt teszi, hogy a dolgok önmagukat elkészítsék.[33] Ez a mondás Isten transzcendentális oksági tevékenységét hangsúlyozza, és azt emeli ki: Isten nemcsak a lelket, hanem a testet is közvetlenül teremti. Ám ez a közvetlen teremtés a transzcendentális okság világába tartozik, s nem vetélytársa az e világi okoknak. Valójában azt jelenti: Isten teszi lehetővé, hogy az e világi okokat jelentő evolúció létre tudja hozni a testet is, és a lelket is.

c) Az emberiség jövője

Teilhard keresztény derűvel szemléli az ember és az emberiség jövőjét. Hite szerint az evolúció, illetve a történelemben kibontakozó emberi élet a transzcendens világhoz tartozó felsőbbrendű életben, az Ómega-Krisztusban fog folytatódni.

Optimizmusa bibliai kijelentésekből táplálkozik. A Biblia állítja, hogy Isten minden embert üdvözíteni akar (vö. 1Tim 2,4). Azt is tanítja, hogy Jézus minden emberért meghalt, kivétel nélkül mindenkit megváltott, és mindenki számára megígérte az örök életre való feltámadás lehetőségét (vö. Jn 12,32). Kétség-

telen, hogy ígéretét az ő megváltó cselekedetének elfogadásához, a hithez kötötte (vö. Mk 16,16). Teilhard azonban tudja, hogy Jézusban hinni többféle módon lehet: így azok is a hívők közé, Krisztus titokzatos testéhez tartoztak vagy tartozhatnak, akik Jézus kora előtt nem ismerhették vagy Jézus kora után élve önhibájukon kívül nem ismerték el Jézust, de vágyakoznak a halál utáni életre, s lelkiismeretük alapján jót cselekszenek. Ezek az emberek – anélkül, hogy ennek tudatában lennének – azzal fejezik ki a Krisztushoz tartozásukat, hogy követik lelkiismeretük pozitív indításait, Jézus tanításával összhangban gyakorolják a felebaráti szeretetet, s tesznek jót embertársaikkal. Ők azok, akik a Máté-evangélium irodalmi freskója szerint az ítélő király jobbjára kerülnek, mert enni adtak az éhezőknek, inni adtak a szomjazóknak, befogadták az idegeneket, stb. (vö. Mt 25,31–40). Jézus ugyanis azt tanította, hogy az üdvösség alapfeltétele nem a hittani ismeretek elsajátítása, hanem az Isten akaratának megfelelő életvitel (vö. Mt 7,21). Teilhard a fenti bibliai állításokat figyelembe véve írja azokat a sorokat, amelyek arról szólnak, hogy az örök élet vágya és jó cselekedetei alapján minden ember Krisztus tanítványai közé tartozhat, azaz halála után minden ember találkozhat az Ómega-Krisztussal: „…a kereszt tanítását követi minden olyan ember, aki meg van győződve, hogy az óriási emberi tülekedés végén valami kijárat felé nyílik az út, és hogy maga az út fölfelé vezet, emelkedik. Az életnek van végpontja, tehát ki is jelöl egy irányt a menetelésre; ez pedig valójában a mind nagyobb erőfeszítéssel elérhető mind magasabb lelkivé-válás iránya. Ha valaki ezt a pár alapvető elvet elfogadja, akkor már a megfeszített Jézus tanítványai közé tartozik; talán távoli és csak be nem vallott, de valóságos tanítványai közé.”[34]

5. Irodalom Az életfilozófia című fejezethez

Babits Mihály: *Bergson filozófiája.* In: *Nyugat,* 3. évf., 14. sz., 1910. Online: https://epa.oszk.hu/00000/00022/00060/01697.htm

Copleston, Fr.: *A history of philosophy I–III.* New York, 1985, Image

Golen Károly (szerk.): *Vallomások Teilhard-ról.* Róma, 1984, Ugo Detti

Guitton, J.: *Un siècle, une vie.* Paris, 1988, Laffont. Online: https://archive.org/details/unsiecleunevie0000guit/page/8/mode/2up

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie I–II.* Freiburg, 1976, Herder

Jitianu, L.: *Nyitás a világra. Jézus a Krisztus Karl Rahner teológiájában.* In: *Korunk,* 2017, XXVIII/4., 58–71. o. Online: https://real-j.mtak.hu/25325/4/Korunk_2017_3f28_4_.pdf

Kecskés Pál: *A bölcselet története.* Bp., 1981, SZIT. Online: http://www.ppek.hu/k200.htm

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése.* Bp., 1973, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Nyiri_Tamas_A_filozofiai_gondolkodas_fejlodese_facsimile.pdf

Pius PP. XII: *Litterae encyclicae Humani generis.* 1950, Róma, online. https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Magyarul ld.: http://cdn3.kapisztrankiado.hu/letoltesek/kiadvanyok/1950_Humani_Generis.pdf

Szabó Ferenc: *Maurice Blondel és a cselekvés dialektikája.* In: *Vigilia,* 1969, (34. évf.) 8. sz., 517–521. o. Online: https://epa.oszk.hu/02900/02970/00348/pdf/EPA02970_vigilia_1969_08.pdf

Teilhard de Chardin, P.: *Út az Ómega felé. Válogatás Teilhard de Chardin műveiből.* Bp., 1980, SZIT

Ueberweg, Fr. – Heinze, M.: *Geschichte der Philosophie I–III*. Berlin, 1909, Mittler

Forrásmunkák – F. Nietzsche:

Schlechta, K. (kiad.): *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden.* München, 1966, Hanser. Online:
Werke I: https://archive.org/details/friedrichnietzsc0001unse
Werke II: https://archive.org/details/friedrichnietzsc0002unse
Werke III: https://archive.org/details/friedrichnietzsc0003unse

Forrásmunkák – H. Bergson:

Bergson, H.: *Durée et simultanéité.* Paris, 1923, Alcan. Online: https://archive.org/details/dureetsimultan00berguoft/dureetsimultan00berguoft/page/n9/mode/2up

Bergson, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1889, Alcan. Online: https://archive.org/details/essaisurlesdonn00berguoft/page/n3/mode/2up

Bergson, H.: *Introduction à la métaphysique.* In: *La pensée et le mouvant.* Paris, 1950, PUF. Online: https://archive.org/details/lapenseetlemouva0000berg/page/177/mode/1up

Bergson, H.: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences.* Paris, 1950, PUF. Online: https://archive.org/details/lapenseetlemouva0000berg/page/n9/mode/2up

Bergson, H.: *L'énergie spirituelle.* Paris, 1919, Alcan. Online: https://archive.org/details/lnergiespiritu00berg/page/n9/mode/2up

Bergson, H.: *Le rire.* Paris, 1938, Alcan. Online: https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.189477/page/n1/mode/2up

Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris, 1932, Alcan. Online: https://archive.org/details/lesdeuxsourcesde0000berg/page/n7/mode/2up

Bergson, H.: *L'évolution créatrice.* Paris, 1908, Alcan. Online: https://archive.org/details/levolutioncreatr00berguoft/page/n7/mode/2up

Bergson, H.: *Matière et mémoire.* Paris, 1896, Alcan. Online: https://archive.org/details/b28091528/page/n5/mode/2up

Forrásmunkák – M. Blondel:

Blondel, M.: *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*. Paris, 1893, Alcan. Online: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hwitf3&seq=15

Blondel, M.: *Exigences philosophiques du christianisme.* Paris, 1950, PUF. Online: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3601b/f1.item. Elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/exigence_philo_christianisme/exigence_philo_christianisme.html

Blondel, M: *Histoire et dogme.* Paris, 1904, Montligeon. In: *Oeuvres complètes 2.* Paris, 1998, PUF, 387–409. o.

Blondel, M.: *L'Action*. Paris, 1893, PUF. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/action/action.html

Blondel, M.: *La Pensée I.* Paris, 1934, Alcan. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/pensee_tome_1/pensee_tome_1.html

Blondel, M.: *La Pensée II.* Paris, 1934, Alcan. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/pensee_tome_2/pensee_tome_2.html

Blondel, M.: *La philosophie et l'esprit chrétien I.* Paris, 1944, PUF. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/philo_esprit_chretien_t1/philo_esprit_chretien_t1.html

Blondel, M.: *La philosophie et l'esprit chrétien II.* Paris, 1946, PUF. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/philo_esprit_chretien_t2/philo_esprit_chretien_t2.html

Blondel, M.: *L'Être et les êtres.* Paris, 1935, Alcan. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/blondel_maurice/etre_et_les_etres/etre_et_les_etres.html

Blondel, M.: *Lettres philosophiques.* Paris, 1961, Aubier

Blondel, M.: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine.* Saint-Dizier, 1896, Thévenot. Online: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65419x

Forrásmunkák – P. Teilhard de Chardin:

Teilhard de Chardin, P.: *Comment je crois.* Paris, 1969, Seuil. Online: https://archive.org/details/commentjecrois00teil. Elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/chardin_teilhard_de/comment_je_crois/comment_je_crois.html

Teilhard de Chardin, P.: *Hymne de l'Univers.* Paris, 1961, Seuil. Online: https://archive.org/details/hymnedelunivers0000unse_h6j1/mode/2up. Elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/chardin_teilhard_de/hymne_de_univers/hymne_de_univers.html

Teilhard de Chardin, P.: *L'activation de l'énergie.* Paris, 1963, Seuil. Online: https://archive.org/details/lactivationdelen0000teil/page/6/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *La messe sur le monde.* Paris, 1965, Seuil. Online: https://archive.org/details/lamessesurlemond0000teil

Teilhard de Chardin, P.: *La place de l'homme dans la nature.* Paris, 1956, Albin Michel. Online: https://archive.org/details/laplacedelhommed0000pier

Teilhard de Chardin, P.: *L'apparition de l'homme.* Paris, 1956, Seuil. Online elektronikus kiadás: http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin_teilhard_de/Ecrits_scientifiques/Ecrits_scientifiques.html

Teilhard de Chardin, P.: *L'avenir de l'homme.* Paris, 1959, Seuil. Online: https://archive.org/details/lavenirdelhomme0000teil

Teilhard de Chardin, P.: *La vie cosmique.* In: *Écrits du temps de la guerre (1916–1919)*. Paris,1965, Bernard Grasset, 1–61. o. Online: https://archive.org/details/ecritsdutempsdel0000teil/page/n9/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *La vision du passé.* Paris, 1957, Seuil. Online: https://archive.org/details/lavisiondupasse0000unse/page/n11/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *Le cœur de la matière.* Paris, 1976, Seuil. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/chardin_teilhard_de/coeur_de_la_matiere/coeur_de_la_matiere.html

Teilhard de Chardin, P.: *Le milieu divin.* Paris, 1957, Seuil. Online: https://archive.org/details/lemilieudiviness0000teil/page/n9/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *L'énergie humaine.* Paris, 1962, Seuil. Online: https://archive.org/details/lnergiehumainepi0000pier/page/6/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *Le phénomène humain.* Paris, 1955, Seuil. Online: https://archive.org/details/lephenomenehumai0000teil/page/n7/mode/2up

Teilhard de Chardin, P.: *Les directions de l'avenir.* Paris, 1973, Seuil. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/chardin_teilhard_de/directions_de_avenir/directions_de_avenir.html

Teilhard de Chardin, P.: *Science et Christ.* Paris, 1965, Seuil. Online: https://archive.org/details/scienceetchrist00teil. Elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/chardin_teilhard_de/science_et_christ/science_et_christ.html

VI.

A TRANSZCENDENTÁLIS TOMIZMUS

A TRANSZCENDENTÁLIS TOMIZMUS FOGALMA ÉS FŐ KÉPVISELŐI

A transzcendentális tomizmus az a filozófiai irányzat, amelynek képviselői megkísérelték összeegyeztetni az Aquinói Tamás nevéhez fűződő tomista bölcseletet Immanuel Kant transzcendentális filozófiájával.

Az emberi megismerést tanulmányozó Aquinói Tamás a 13. században különbséget tett az érzék (lat. *sensus*), az értelem (lat. *ratio*) és az ész (lat. *intellectus*) mint megismerőképességek között. Azt hirdette, hogy az emberi ész – jóllehet nem a jelenségvilághoz igazodó érzékelés és fogalmi megértés szintjén – mindig nyitott a végtelen létre: azaz végtelenbe mutató szellemi lendületében, a túlhaladásban (lat. *excessus*) burkoltan mindig tud Istenről is.

Immanuel Kant a 18. században Aquinói Tamáshoz hasonlóan különbséget tett az érzék (ném. *Sinnlichkeit*), az értelem (ném. *Verstand*) és az ész (ném. *Vernunft*) között. Aquinói Tamással ellentétben azonban azt állította, hogy az ember nem rendelkezik szellemi tapasztalattal: a transzcendentális ismeret nem teszi számára elérhetővé a valóságot. A königsbergi filozófus transzcendentálisnak nevezett minden olyan ismeretet, amely nem a jelenségekre irányuló érzékelő ismeret tartalmával, hanem annak érzékfeletti (másképpen transzcendentális vagy lehetőségi) feltételeivel foglalkozik. Kant a transzcendentális módszer alkalmazásával kereste ezeket. Isten eszméjét is a transzcendentális feltételek közé sorolta, és azt állította: az emberi szellem nem képes igazolni azt, hogy ennek az eszmének megfelel valami a valóságban. Véleménye szerint az ész nem tudja megragadni a jelenségeken túl levő, vagyis az önmagában fennálló (görög eredetű szóval: noumenális) valóságot. Ez azt jelenti: nem képes ismeretet szerezni a megismerés végső lehetőségi feltételének tekintett Isten valóságáról sem.

A transzcendentális tomizmus képviselői Aquinói Tamás és Immanuel Kant felfogását igyekeztek kibékíteni egymással. Ezt egyrészt azáltal tették, hogy megalkották a transzcendentális tapasztalat fogalmát, másrészt módosították Kant transzcendentális kutatási módszerét.

Aquinói Tamás az emberi észnek a végtelenre irányuló lendületét a túlhaladás (lat. *excessus*) kifejezéssel jelölte. A tomista gondolkodók ezt a túlhaladást transzcendentális tapasztalatnak nevezték. Transzcendentális tapasztalaton azt értették, hogy miközben az ember megismer valamilyen tárgyi vagy tárgyszerű

valóságot (például érzékel egy asztalt vagy egy másik emberi személyt), háttérileg tudatában van az érzékelést lehetővé tevő feltételeknek is. Nem csupán ismerettevékenységének van tudatában, hanem mindig tud nem tárgyszerű énjéről, a megismert tárgy érthető szerkezetéről (formájáról vagy lényegéről) és a fogalmilag megismerhetetlen lét teljességéről is: tud arról a titokzatos valóságegészről, amelyben énje, ismerettevékenysége és a megismert tárgy elhelyezkedik. Weissmahr Béla († 2005) jezsuita filozófus a lehetőségi feltételekre és az Istenre vonatkozó tudásnak a háttéri tapasztalat nevet adta. E magyar kifejezéssel arra utalt, hogy ez az ismeretmód nem azonos az érzékelő tapasztalattal, hanem annak mintegy hátterében létrejövő szellemi szintű ismeret.

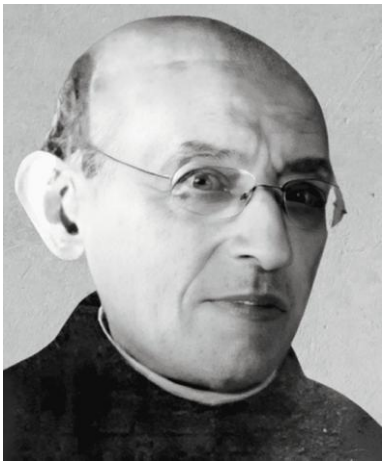
A transzcendentális módszer az a filozófiai kutatási mód, amellyel az emberi megismerés érzékfeletti feltételeit keressük, s a megtalált feltételeken állandóan túllépve (azokat transzcendálva) hatolunk a végső lehetőségi feltétel irányába. A transzcendentális módszert alkalmazó Kant az érzékelés képességének rendezőelveiben (a tér-idő formáiban), az értelem 12 kategóriájában és az ész három átfogó eszméjében (lélek, kozmosz, Isten) jelölte meg a megismerés érzékfeletti feltételeit. Ám ő abból az előfeltevésből indult ki, hogy az emberi szellem nem képes az önmagában fennálló valóság (ném. *Ding an sich*) megismerésére. Szerinte az ember csak az érzékelés rendezőelvei és az értelem kategóriái által rendezett valóságot, a jelenséget (gör. *phainomenon*) tudja megismerni. A königsbergi filozófus az ész átfogó eszméit is pusztán tudati adottságoknak tekintette. Úgy vélte: bár tudatunkban megtaláljuk a lélek, a kozmosz és az Isten eszméjét, transzcendentális illúzió áldozatai leszünk, ha azt hisszük, hogy ezeknek az eszméknek megfelel a valóságos lélek, a valós kozmosz vagy a valóságos Isten. – A transzcendentális tomizmus úttörői elmélyítették Kant transzcendentális reflexióját, és módosították a transzcendentális módszerét. Aquinói Tamás nyomán hangsúlyozták: jóllehet az érzék (lat. *sensus*) valóban csak jelenségeket ismer meg, az ész (lat. *intellectus*) – ha nem is az értelem fogalmi ismereteinek szintjén, azaz nem kategoriálisan – meg tudja ragadni az önmagában fennálló valóságot. Így a végtelenre irányuló lendületében el tudja érni a minden jelenség végső transzcendentális alapját, a valóságos Istent is.

Az irányzat úttörői a belga Joseph Maréchal, a francia Joseph de Finance és az osztrák Emerich Coreth, vezéralakja pedig Karl Rahner volt.

VI.1 A TRANSZCENDENTÁLIS TOMIZMUS IRÁNYZATÁNAK ÚTTÖRŐI

1. Joseph Maréchal

Joseph Maréchal (1878–1944) belga jezsuita pap, filozófus, teológus és pszichológus a Leuveni Katolikus Egyetem tanára és az úgynevezett transzcendentális tomizmus alapítója volt. Legjelentősebb műve: *Le point de départ de la métaphysique* (A metafizika kiindulópontja).



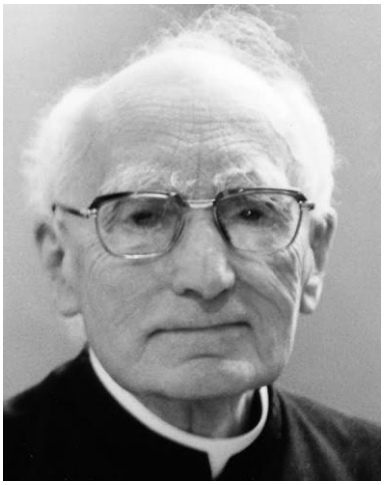
JOSEPH MARÉCHAL

Maréchal módosítja Kant transzcendentális módszerét, és Aquinói Tamás tanítása nyomán az emberi megismerés végső lehetőségi feltételét keresi. Fő célkitűzése az, hogy áthidalja azt a szakadékot, amelyet a königsbergi filozófus a tudat és az önmagában fennálló valóság között feltételezett. Kant előfeltevése szerint csak jelenségeket ismerhetünk meg, azaz szellemünk képtelen megragadni az önmagában fennálló valóságot, a nem jelenségszerű létet.[1] Maréchal ellenben Aquinói Tamás előfeltevését követve azt állítja: jóllehet az emberi érzékelés számára valóban csak jelenségvilág tárulkozik fel, az emberi ész (lat. *intellectus*) tud a jelenségek alapjául szolgáló létről is.

A belga jezsuita a logikai ítélet lehetőségi feltételeit keresi. Abból indul ki, hogy az állító jellegű logikai ítéletben nemcsak fogalmakat kapcsolunk össze, hanem a dolgok objektív létét is állítjuk. Tekintsük példának a „Péter ember” állítást. A példaként felhozott ítéletben nemcsak Péter és az emberség fogalmait kapcsoljuk össze, hanem Péter létét is állítjuk. A magyar nyelvben ez az állítás nem szembetűnő: a mi nyelvünk ugyanis névszói állítmányt használ. Ám az állítás latin nyelvű megfogalmazásában például (*Petrus est homo* = Péter van ember) látványosan megjelenik a Péter létére utaló *est* (van) szó is. Ezt a ’van’ szót az arisztotelészi logika az ítélet összekötő kapcsának (kopulájának) nevezte. Minthogy az állító ítéletben a megismert tárgy létéről is mondunk valamit, Maréchal felteszi a kérdést: hogyan lehetséges a tárgyiasító ismeret, azaz hogyan jöhet létre az én és a tárgyként megismert (eszmei vagy fizikai) valóság

közötti távolság?[2] A filozófus itt nem térbeli távolságról beszél, hanem arról, hogy a tárgyat énünktől különböző valóságnak ismerjük meg. A térbeli távolságot az állatok is észlelik (adott esetben pontosabban, mint az ember), ismeretük azonban csak érzéki, s nem tárgyiasító jellegű: mert nem tudnak arról, hogy amit megismernek, az tőlük különböző és önmagában fennálló valóság. Az ő világuk csak jelenségvilág. Az ember ehhez hasonló világot tapasztal meg, amikor például félálomban még nem különbözteti meg énjét a jelenségektől.

Maréchal szerint az ember csak akkor ismerhet fel valamit énjétől különböző tárgynak, ha törekszik e valami felé. Másként fogalmazva: az emberi szellem csak akkor ismerhet fel valamilyen dolgot tárgyként, ha a megismert dolgot a szellem saját dinamizmusának elért és egyben tovatűnő mozzanataként ragadja meg.[3] Szellemünk dinamizmusa tapasztalati adottság: valahányszor megismerünk valamit, azonnal túl is lépünk a megismert tárgyon. Ezt a lendületet nevezte Aquinói Tamás „túlhaladásnak". Tény az is, hogy a megismerendő valóságot elérő és a megismert tárgyat azonnal túlhaladó szellem lendülete nem ismer határokat. Az emberi ész a végtelen lét megvilágítására törekszik. Ezt a gondolatot Maréchal így fogalmazza meg: szellemünk objektív és teljes befogadóképessége a nemléten kívül minden határt elutasít; így tehát olyan messzire terjed ki, mint a tiszta és egyszerű lét. Ilyen horizontú befogadóképességnek csak egyetlen feltétlenül végső és kielégítő cél felelhet meg: a végtelen lét.[4] A minden szempontból végtelen létet, a lét teljességét a skolasztikus filozófia Istennek nevezte. – Maréchal végkövetkeztetése tehát az, hogy Isten a tárgyiasító ismeret végső lehetőségi feltétele. Ha az emberi szellem természetes törekvése nem a feltétlen létre, azaz nem Istenre irányulna, az ember úgy élne, mint az állatok, azaz nem lehetne tudomása az énjétől különböző tárgyakról.



JOSEPH DE FINANCE

2. Joseph de Finance

Joseph de Finance francia jezsuita filozófus és teológus (1904–2000), aki sok éven át etikát tanított a római Pápai Gergely Egyetemen. Főbb művei: *Éthique générale*, olasz fordításban: *Etica generale* (Általános etika); *Être et agir* (Lét és cselekvés); *Connaissance de l'être* (A lét megismerése).

De Finance az etika megalapozását illetően mélyíti el Kant transzcendentális módszerét. Aquinói Tamást követve állítja: a transzcendentális tapasztalat alapján igazolható annak az Istennek léte, akit Kant csak posztulátum-

ként vett föl az erkölcs magyarázatához. – Kant véleménye az volt, hogy Isten létét (érzéki) tapasztalati alap híján nem tudjuk igazolni. Úgy gondolta azonban: az erkölcs magyarázatához mégis posztulálnunk kell, hogy létezik a bennünk lévő isteneszmének megfelelő valóságos Isten. Kötelességünk ugyanis előmozdítani a legfőbb jót, vagyis azt a dinamikus állapotot, amelyben az erény szükségszerűen összefügg a boldogsággal (egyetemes emberi meggyőződés ugyanis, hogy a jók elnyerik jutalmukat). Ezért észkövetelményként kell feltételeznünk ennek az állapotnak a lehetőségét. Az erény és a boldogság szükségszerű összefüggését azonban az ember nem tudja megteremteni. Ezért föl kell tételeznünk egy olyan okot, amely az erkölcsiséget és a boldogságot tökéletes összhangba tudja hozni.[5]

De Finance szerint azonban egy észkövetelmény (a tudatunkban lévő elvont isteneszme) nem lehet az erkölcsi érték és törvény végső megalapozója: „Kant nagyon jól megmutatta, hogy az erkölcsi érték nem származtatható semmilyen empirikus értékből, és ezért arra kell épülnie, ami meghaladja az egész empirikus rendet. Ez az alap azonban nem lehet az egyetemesség tiszta formája, amely absztrakt… Az érték csak a léten alapulhat.”[6] Kant úgy gondolta, hogy az emberi ész azért nem ismerheti meg Istent, mert az ember nem rendelkezik a szellemi szemlélet (lat. *intuitio intellectualis*) képességével. Megjegyzendő, hogy a königsbergi filozófus szellemi szemléleten az érzéki szemlélethez hasonló ismeretet ért, amelyben tárgyként vagy tárgyszerű jelenségként ragadjuk meg megismerésünk határpontját, és fogalmat is tudunk alkotni róla. De Finance Kanttal együtt vallja, hogy ha szellemi szemléleten ilyen intuíciót értünk, valóban azt kell mondanunk: „nincs intellektuális intuíciónk az abszolút létről.”[7] Ám úgy véli, ha szellemi szemléleten Aquinói Tamást követve az emberi szellem minden határt elutasító lendületét, a „túlhaladást” értjük, be kell látnunk: szellemi lendületünk fogalmilag felfoghatatlan végcélja a lét teljességével azonos legfőbb jó, azaz a valóságos Isten. Szerinte erre utalt Aquinói Tamás is, amikor kijelentette: minden szellemileg megismerő lény burkoltan Istent ismeri meg bármiféle megismert dologban.[8]

EMERICH CORETH

3. Emerich Coreth

Emerich Coreth (1919–2006) osztrák jezsuita filozófus az Innsbrucki Egyetem rektora és a Jézus Társasága osztrák tartományának tartományfőnöke volt. A neotomista gondol-

kodó neve főleg a metafizika és a filozófiai antropológia területén végzett munkássága alapján vált ismertté. Fő műve: *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Metafizika: egy módszertani-szisztematikus alapvetés).

Coreth – Maréchallal ellentétben – nem az ítéletből, hanem a kérdésből indul ki.[9] Úgy mélyíti el Kant transzcendentális módszerét, hogy a kérdésfeltevés lehetőségi feltételeit kutatja, és így jut el a végső lehetőségi feltételhez: a lét teljességéhez, a valóságos Istenhez.

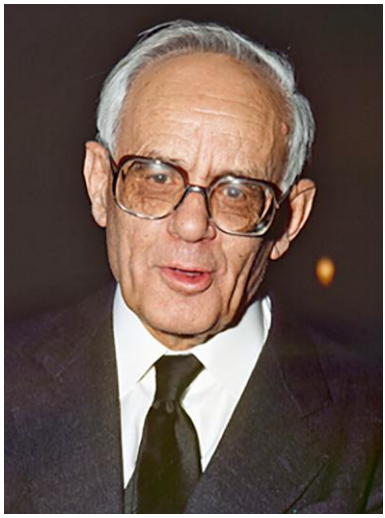
Elgondolását így fogalmazza meg: „Minden kérdés feltételez bizonyos dolgokat. Csak akkor kérdezhetünk, ha még nem tudjuk, miről szól a kérdés, különben nincs szükség kérdésre. Másrészt csak akkor tehetünk fel kérdéseket, ha már tudunk valamit a vizsgálat tárgyáról. Ellenkező esetben nem tudjuk, milyen kérdést tegyünk fel. A kérdés lehetősége két olyan elemet tartalmaz, amelyeket a német nyelv a *Fraglichkeit* (kérdésesség) és *Fragbarkeit* (kérdezhetőség) néven fejez ki. Mindkettő a kérdés feltevésének lehetőségét jelenti. A kérdésesség a kérdés feltevésének lehetőségét jelenti, mert még nem tudjuk a választ. A kérdezhetőség azt jelenti, hogy feltehetjük a kérdést, mert eleget tudunk ahhoz, hogy feltegyünk egy releváns kérdést. Más szóval: a kérdés lehetősége azt jelenti, hogy fel kell tenni (ném. *Fraglichkeit*), és hogy fel lehet tenni (ném. *Fragbarkeit*). Az előbbi arra utal, hogy nem tudok, az utóbbi pedig arra, hogy tudok valamit a vizsgálat tárgyáról. Így a kérdezés akkor lehetséges, ha a tudás és a nem tudás keveréke van bennünk. Ahhoz, hogy feltehessük a kérdést, tudnunk kell valamit, jóllehet nem mindent, a kérdéses témáról.”[10]

Az apória megoldása az, hogy a kérdés „elővételezett tudást” (ném. *Vorwissen*) zár magába, amely már a felelet előtt tud valamiképpen tárgyáról, s így lehetővé teszi a kifejezett kérdést. Ez az elővételezett tudás (ném. *Vorgriff*) tartalmilag a valamennyi egyedi megismerésben megnyilvánuló létismeret. A semmire irányuló kérdés nem kérdezne semmit.[11] Minden kérdés lehetőségének transzcendentális föltétele a lét előzetes ismerete.

Minden létezőre rákérdezhetek, sőt a mindenség egészére vonatkozó kérdést is feltehetem: mi ez a mindenség? Az utóbbi kérdés előfeltétele az, hogy minden egyes létező megegyezik a másikkal abban, hogy valamilyen módon van. A „van”-ban, a létben való alapozódás teszi lehetővé, hogy egyetlen kérdéssel rákérdezhetek mindenre. Ez azt jelenti, hogy „a lét mint lét minden kérdés végső célja és korlátlan horizontja”.[12] Minden kérdés végtelen távlatot, korlátlan horizontot nyit meg az ember számára. A minden szempontból végtelen létet (lat. *esse absolutum*) a skolasztika Istennek nevezi. A kérdésfeltevés lehetőségeit transzcendentális módszerrel vizsgáló Coreth végkövetkeztetése tehát az: minden emberi kérdés feltevésének végső lehetőségi feltétele az abszolút lét, azaz a valóságos Isten.

VI.2 A TRANSZCENDENTÁLIS TOMIZMUS VEZÉRALAKJA: KARL RAHNER

1. Élete és művei



KARL RAHNER

Karl Rahner 1904-ben született a németországi Freiburgban. 1922-ben lépett be a Jézus Társaságába. Alapfokú filozófiai és teológiai tanulmányait Hollandiában végezte. 1932-ben szentelték pappá. Freiburgban Heidegger kurzusait hallgatta, s elmélyülten tanulmányozta a német idealizmust. Freiburgi professzora nem fogadta el a Szellem a világban (ném. *Geist in Welt*) című tézisét, mert úgy vélte: Rahner helytelenül értelmezi Aquinói Tamás ismeretelméletét. 1936-ban elöljárói Innsbruckba küldték, hogy teológiából doktoráljon.

1937 őszétől Innsbruckban teológiai docensként működött. Amikor a nemzetiszocialisták a teológiai fakultást feloszlatták, Rahner Bécsbe került. Később a délnémet jezsuita tartomány Pullachban levő filozófiai főiskoláján (Berchmanskolleg) oktatott. 1948-ban jutott vissza Innsbruckba, ahol dogmatikát kezdett tanítani. Széles körű teológiai munkásságával, valamint befolyásos zsinati tevékenységével (a II. Vatikáni Zsinat előkészítésében és végrehajtásában szakértőként dolgozott) világméretű hatást fejtett ki a teológiai és a filozófiai irodalomban. 1964-től három éven keresztül a müncheni egyetemen tanított, majd négy éven át Münsterben a dogmatika és a dogmatörténet professzora volt. 1971-től kiérdemesült professzorként Münchenbe költözött vissza. 1982-től újra Innsbruckban találjuk őt; itt halt meg 1984 márciusában. Közvetlenül halála előtt jelentős összeget utalt át a Budapesti Hittudományi Akadémia anyagi gondokkal küzdő levelező tagozatának megsegítésére.

Főbb művei: *Geist in Welt* (Szellem a világban); a mű bővített kiadása J. B. Metz átdolgozásában 1957-ben látott napvilágot; *Hörer des Wortes* (Az Ige hallgatója); *Erfahrung des Geistes* (A Lélek megtapasztalása); Rahner–Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch* = röv. KthW (Teológiai kisszótár);

Overhage–Rahner: *Das Problem der Hominisation* (A hominizáció problémája); *Grundkurs des Glaubens* (A hit alapjai).

Teológiai jellegű műveinek összkiadása: *Schriften zur Theologie I–XVI* (Zürich, 1957-től, Benziger).

2. Tanítása az emberi megismerésről

Ismeretelméletében Rahner abból a problémából indul ki, hogy az emberi megismerésben miként jön létre a megismerő alany és a megismert tárgy közötti szakadék: „… a tomista ismeretmetafizika számára a probléma nem abban áll, hogy a megismerő és a tárgy közötti szakadék hogyan hidalandó át valamiféle ’híddal’: az ilyen ’szakadék’ pusztán látszatprobléma. A probléma inkább abban áll, hogy a megismerővel azonos megismert hogyan képes a megismerőtől különbözőként vele szembeállni, és hogyan adódhat olyan ismeret, amely a mást mint mást fogadja be. Nem valamiféle szakadékot kell ’áthidalni’, hanem azt kell megérteni, hogy az egyáltalán hogyan lehetséges… A kérdésben tehát a befogadó ismeret lehetőségéről van szó egy olyan ismeret esetében, amelynek sajátos tárgya a tőle különböző.”[1] Másként fogalmazva: kérdés, hogy hogyan lehetséges az elvonatkoztatás (lat. *abstractio*), vagyis az az ismeret, amelyben a megismerő alany olyan (általános) fogalmat tudhat magáénak, amely elvileg számtalan tőle különböző tárgyra vonatkoztatható.

A kérdés megválaszolásában Rahner Aquinói Szent Tamást követve az emberi megismerést a „tökéletes visszatérés” (lat. *reditio completa*) szempontjából vizsgálja, és e visszatérés lehetőségi feltételét keresi. A tökéletes visszatérés Szent Tamás tanításában[2] a következőket jelenti: az érzékelésben az emberi szellem „kilép önmagából”, belebocsátkozik a világba; ugyanakkor azonban vissza is tér önmagához, szellemi ismeretben tud önmagáról és a vele szemben álló tárgyról. Kérdés, hogy ez a visszatérés hogyan lehetséges.

A jezsuita gondolkodó Szent Tamás nyomdokain haladva megállapítja, hogy a tényleges érzékelés és a ténylegesen érzékelt valóság egybeesik.[3] A tomista filozófia nyelvén az érzékelt valóság és az érzékelés egybeesése az „érzéki kép” (lat. *species sensibilis*), vagyis a kezdeti fokon tudatosított érzéki valóság. Amennyiben ez az érzéki kép az érzékelt valóság hatása (lat. *actus materiae*), „az érzéki kép magának a dolognak a valósága”,[4] s arra utal, hogy az emberi érzékelés befogadó jellegű. Amennyiben azonban az érzéki kép egyben a tényleges érzékelés is, már elszakadás az anyagtól (lat. *actus contra materiam*), azaz kezdetleges tudatosítás. Ahhoz, hogy valamilyen konkrét valóságot érzékelhessünk, egyrészt az szükséges, hogy „a képet, ami magának a tárgynak a valósága, maga az érzékileg megismerő eredményezze, mert egyébként nem birtokolná azt a létképességet, ami reflektáltságot jelent; másrészt a kép magá-

nak az érzéki tárgynak önmegvalósítása kell hogy legyen, mert egyébként ez nem szemléltethetne saját mivoltában”.[5] Az érzékiség már eleve világbirtoklás (ném. *Welthabe*) abban az értelemben, hogy „az érzékiség mint az anyag aktusa már mindig is [eleve és mindig] a külső világba lépett, és mint anyaggal szembeni (anyagtól elszakadó) aktus már mindig is olyan léthatalommal bír, hogy mindaz, ami közegébe belép, ezáltal már önmagára reflektált, tudott”.[6] Az érzékelésben még nincs alany-tárgy különbség. Az érzékiség mint lehetséges tárgyainak üres elővételezése „a létnek (ami magánál-való-lét) átadottsága a másságba, az anyagba. Így az érzéki már mindig is a minden mással szemben szétválasztó elkülönülés általi önbirtoklás és a másságba való maradéktalan beleveszettségnek… az elválasztatlan közöttjében van”.[7]

Az ember azonban nemcsak érzéki ismerettel rendelkezik, hanem szellemileg is megragadja a valóságot. Elszakad az érzéki adattól, s azt tárgyként állítja önmagával szembe. Az ember az ész (lat. *intellectus*) vagy gondolkodás (ném. *Denken*) képességével rendelkezik. „Az emberi megismerésnek azt a képességét, hogy az érzékiségben adott mást magától eltávolítva kérdésessé teszi, megítéli, tárgyiasítja, és ezzel a megismerőt először teszi alannyá, azaz olyasmivé, ami önmagánál és nem másnál van, és ami tudatosan áll önmagában, gondolkodásnak, intellektusnak nevezzük. Tamás számára az önmagához való tökéletes visszatérésnek ez a lehetősége metafizikailag az ész legdöntőbb megkülönböztető jegye az érzékiséggel szemben. Az érzékiségnek és az érzéki tárgynak, az alanynak és a tárgynak az érzékiségben adott elválasztatlan egysége csak a gondolkodás által válik valóban azzá az alannyá, amely önállóságában világot birtokol önmagával szemközt, s csak a gondolkodás által válik lehetővé egy tárgyi világ emberi megtapasztalása.”[8] Az emberi szellem az érzékelésben kilép önmagából, a világnál van; ugyanakkor azonban vissza is tér önmagához, elszakad a világtól, amelyet immár tárgyként birtokol. „Az érzékiségben mint érzékiségben az ember már mindig is a világba veszett (vagy veszne, ha mindenkori megismerése pusztán csak érzékiség lehetne). Emberi helyzetét az érzékiségben az alany-tárgy egységébe átadottságtól magát eloldó visszahúzódásban nyeri el. És mint ilyen, csak akkor válik valóban újra alannyá, ha magát szembeállítva ismét e világhoz fordul. E két ’fázist’ természetesen nem egymás után levőnek kell gondolni; kölcsönösen feltételezik egymást, és eredeti egységükben alkotják az egy emberi megismerést. A tomista ismeretmetafizikában az alanynak ezt a világ másságába való érzéki átadottságától eloldódását az *’abstractio’* [elvonatkoztatás] címszó alatt tárgyalják; az ily módon tárggyá lett világhoz fordulást *conversio ad phantasma*-nak [képzethez fordulásnak] nevezik.”[9]

Rahner a tárgyiasító ismeret, a fantazmától (a képzettől) való elszakadás, azaz a tökéletes visszatérés lehetőségi feltételét keresi. Ismeretünk tárgyiasító jellegének egyik mutatója az, hogy általános fogalmakat alkotunk. „Valamennyi

tárgyiasító ismeret mindig és minden esetben valamilyen általánosnak valamiféle jelenvaló ’Ez’-re [ném. *Diesda*] vonatkozása. Ez a jelenvaló ’Ez’ úgy mutatkozik, mint a tudással szemben álló vonatkozási pont, amelyre a megismerő a vele kapcsolatos (általános) tudottját vonatkoztatja. Ezáltal azonban az alany tudattartalmával (az általános fogalommal) együtt bizonyos mértékben már távol áll attól az ’Ez’-től, amire a tudattartalmat vonatkoztatja. Ez a tudattartalom éppen azért általános, mert a tudó alany oldalán az ’Ez’-zel való szembehelyeződésében áll, és ezért tetszőleges ’Ez’-re vonatkoztatható.”[10] Az elvonatkoztatás nem abban áll, hogy a cselekvő ész (lat. *intellectus agens*) valamiféle másodpéldányát hozza létre a fantazmában rejlő formának (az érthető képnek), hanem inkább abban, hogy az ész észreveszi a maga nemében végtelen formának az anyag általi határoltságát (lat. *coarctationem formae per materiam*). Másként fogalmazva: az ész tud a konkrét érzéki adatban rejlő forma lehetséges megvalósulásainak teljes mezejéről. „A további lehetőségnek ezt az átfogó megragadását, amely által az érzékelésben konkrétságban birtokolt formát határoltként fogjuk fel s így elvonatkoztatjuk, előzetes sejtésnek vagy ’előrenyúlásnak’ (ném. *Vorgriff*) nevezzük. Ha Szent Tamásnál közvetlenül nem is található meg e kifejezés, tartalmilag mégis megvan abban, amit Tamás ’excessus’-nak (túlhaladásnak) nevez.”[11]

Az elvonatkoztatás, a tárgyiasító ismeret és így az alannyá válás lehetőségi feltétele is az előrenyúlás, amely mindig ’többre’ irányul, mint az egyedi tárgy. „Azáltal tehát, hogy a tudat az egyedi tárgyát… az abszolút tágasságra való ’előrenyúlásban’ ragadja meg (miként ezt a többre való túllendülést nevezni fogjuk), ezáltal minden egyedi megismerésben már mindig is túllendült az egyedi tárgyon, és ezért ezt éppen nem csupán kapcsolódások nélküli közömbös ’Ez’-mivoltában ragadja meg, hanem határoltságában és az összes lehetséges tárgy teljességére való vonatkoztatottságában, mert a tudat amennyiben az egyedi létezőnél van – és hogy tudón lehessen az egyedi létezőnél –, annyiban már mindig is túllendült azon mint konkrét egyedi létezőn. Az előrenyúlás az általános fogalom lehetőségének föltétele, valamint az elvonatkoztatásé, amely viszont az érzékileg adott tárgyiasítását, s így a tudó önmagában állást teszi lehetővé.”[12]

Rahner szemügyre veszi az előzetes sejtés vagy előrenyúlás természetét, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy mire irányul ez a sejtésszerű elővételező ismeret.

Az előrenyúlás „az összes lehetséges tárgy abszolút tágasságára irányuló szellem dinamikus önmozgásának az emberi lényeggel adott ’a priori képessége’, egyfajta mozgás, amelyben az egyedi tárgyakat mintegy e célirányos mozgás egyedi mozzanataiként – és így a megismerhető valóság abszolút tágasságára való előrepillantásban tudó módon – ragadjuk meg. Az előrenyúlás révén mint-

egy már mindig is az abszolút ismereteszmény horizontjában ismerjük meg az egyedi tárgyat, ezért az már mindig is a megismerhetők teljes körének tudatos terébe van beállítva. Ezért is ismerjük meg a tárgyat már mindig is olyannak, mint amely nem tölti ki hiánytalanul ezt a teret, és határolt. És amennyiben azt ily módon mint határoltat ismerjük meg, a mibenléti határozmányt önmagában tágabbnak, viszonylagosan határolatlannak tekintjük, annyiban elvonatkoztatjuk."[13]

Az előrenyúló megismerés nem tárgyi létezőre irányul.

„Az előrenyúlás mint ilyen nem valamiféle tárgyra irányul. Mert lényege szerint a tárgyiasító ismeret lehetőségi feltételeinek egyike. Az emberi megismerésnek (vagyis a valamennyi ítélet tanúsította olyan formájú megismerésnek, amely valaminek tudása valamiről) valamennyi megjelenített tárgya maga csak előrenyúlásban fogható föl. Ha maga az előrenyúlás is olyan fajtájú tárgyra irányulna, mint amilyet a megismerés valamelyik ítélete megjelenít, ez az előrenyúlás maga ismét másik előrenyúlástól függene."[14] Világos, hogy az, amire [ném. *Worauf*] az előrenyúlás irányul „nem lehet olyan fajta tárgy, mint az, amelynek elvonatkoztató és így tárgyiasító megragadását lehetővé teszi. Hiszen egy ilyen tárgy maga is csak ilyen előrenyúlásban volna megragadható."[15]

Az előrenyúlás nem a semmi felé lendül. Az emberi megismerés mindig a létre, a valóságra irányul.

Már Szent Tamás is megállapította, hogy a nem létező önmagában nem ismerhető meg.[16] Rahner szerint az ember csak annyiban tud megjeleníteni nem valódi tárgyat, amennyiben valamilyen valódi tárgyat képzel el, és ennek létét tagadja: „úgy, hogy valamilyen valódi tárgynak ez a (tagadó) megragadása a nem valóságos létező tárgyiasításának maradandó előfeltétele".[17] „Az emberi megismerés… mégiscsak a létezőre irányul, és így az igenre. Ennélfogva mindaddig, amíg a megismerés közvetlenül adott tárgya végességének az ismerete értelmezhető egy igenlő megismerés és így egy előrenyúlás alapján – amely az igenre, a létre irányul, és nem a semmire –, addig a transzcendenciát [ami valójában a feltétlen lét] nem szabad a semmire irányuló transzcendenciaként értelmezni. Márpedig nem más alapon követelték volna ezt a semmire irányuló transzcendenciát, mint a közvetlenül adott kéznél-levő-lét és jelenvalólét belső végessége megtapasztalásának lehetőségi feltételeként. Csakhogy az egyedi tárgynál többre irányuló előrenyúlás elegendő és belátható lehetőségi feltételt nyújt a tagadáshoz, a (tárgyak) Nem-jének transzcendentális megtapasztalásához, és így a közvetlenül megtapasztalt tárgyi egyedek végességének felismeréséhez. A semmi nem a tagadás előtt van, hanem a határtalanra előrenyúlás már magában a végesnek a tagadása, mert és amennyiben a véges megismerésének lehetőségi feltételeként a végesen túllépésében *eo ipso* [éppen ezáltal] annak végességét is kinyilvánítja. Ezért a magában határolatlanra irányuló igen a tagadás lehetősége, nem pedig fordítva. És ezért nem is szükséges egy semmire irányuló transzcendencia, aminek minden tagadást megelőzőként és azok alapjaként elsőként kellene kinyilvánítania valamilyen létező végességét. Az emberi megismerés transzcendentális horizontjának pozitív határolatlansága önmagából fakadóan mutatja mindannak végességét, ami nem tölti ki ezt a horizontot. Nem a semmi [nem a tagadás] semmiz tehát, hanem a lét végtelensége, amelyre az előrenyúlás irányul, tárja föl valamennyi közvetlenül adott létező végességét."[18]

Az előrenyúlás nem valamiféle viszonylagosan végtelen valóság megragadása. Ilyen viszonylagosan végtelen valóság volna a tárgyak összességének tekintett (és tökéletességeiben korlátozott) világ.

„Annak fölismerése, hogy az emberi megismerés tárgyai belsőleg végesek, megköveteli a végességen túllendülő előrenyúlást azért, hogy a belső végességet nem pusztán ténylegesen meglevőként, hanem mint végességet is megragadhassuk."[19] Az előrenyúlás törekvésének végcélja nem lehet a filozófiai értelemben vett anyag, a képességileg végtelen lételv sem. Szent Tamás az anyag végtelenségét privatív végtelenségnek nevezi (mivel végtelen sok forma híján van, s így végtelen sok forma befogadására képes). Ugyanakkor általános alapelvként hirdeti: „a potenciát csak az aktus által ismerjük meg".[20] A hiányt, a privációt csak valamiféle pozitívum által ismerhetjük.[21] Rahner Szent Tamást követve állítja: „valamilyen létező határoló elvének potenciális határtalansága (a privatív végtelenség) csak valamilyen formaszerű valóság pozitív határtalansága által (és nem valamilyen negatív határtalanság által) ismerhető meg. Az anyagot nem valamilyen azt közvetlenül megragadó felfogásban ismerjük, hanem ellenállásként, a formának mint általánosnak beszűkülésekénti; ismerete ennélfogva előfeltételezi a forma elvonatkoztatását."[22] „Mindig érvényes: valamilyen konkrét léthatározmány (létező) végességét és határoltságát az ember azáltal ismeri meg, hogy az beletartódik lehetőségének további 'semmijébe'; ezt a további semmit magát pedig csak azáltal ismerjük, hogy ő maga szembetartódik a formaszerű valóságnak mint olyannak (a létnek) határtalanságával…"[23] Az előrenyúlás nem irányulhat a potenciálisan végtelen anyagra, hiszen az anyag potenciális végtelenségét csak az aktuális végtelenséggel való összehasonlításban ismerhetjük fel.

Rahner konklúziója az, hogy az előrenyúlás nem a véges tárgyra, nem a semmire és nem is a viszonylagosan végtelen valóságra (például a térben és időben végtelen univerzum egészére) irányul, hanem a minden szempontból ténylegesen végtelen létre. Így az előrenyúlás a nem tárgyi jellegű végtelen létteljesség (Isten) sejtésszerű ismerete. Az előrenyúlás vagy előzetes sejtés teszi lehetővé az alany-tárgy szétválását, a tárgyiasító ismeretet és ezzel együtt alanyiságunk tudatát: „Az előrenyúlás, amely valamilyen tárgyszerűen birtokolt tárgynak és így az ember önmagában állásának transzcendentális lehetőségi feltétele, az önmagában határtalan létre előrenyúlás."[24]

3. A rahneri ontológia

A metafizika vagy ontológia Rahner szerint nem küszöbölhető ki az ember életéből.

„Szándékunk az emberi lét metafizikai elemzésére irányul. A metafizika pedig a létezőnek mint létezőnek a létére vonatkozó kérdés, annak megkérdezése, hogy mi a 'lét' értelme. Mindig így fogták föl a metafizikát, és – jóllehet számos különböző álöltözetben – így értik még ma is. Az ember soha nem képes gondolkodva vagy cselekedve pusztán csak ennél vagy annál a dolognál elidőzni. Tudni akarja, hogy micsoda minden egyszerre a maga egységében, amelyben számára minden már mindig is jelen van; a végső alapokra, minden valóság egyetlen alapjára kérdez, és amennyiben létezőként ismer meg minden egyes dol-

got, miközben ebben az ismeretben már mindig is önmagához jut, valamennyi létező létére kérdez, vagyis metafizikát űz. S még ha elmulasztja is, mi több, kifejezetten elutasítja az efféle kérdést, mégis megválaszolja: a kérdést közömbösnek vagy értelmetlennek nyilvánítja, és ezzel már választ is adott rá, mondván, hogy a létező léte az a 'valami', ami közömbösen, homályosan és jelentés nélkül mered ránk valamennyi létezőből, és így magát a kérdezőt az ürességet faggatónak tünteti föl. Avagy az ember kimondottan valamiféle meghatározott létezőt tesz meg létté: az anyagot vagy a gazdaságot, az életösztönt vagy a halált és a rezignációt. Mert valahányszor az ember saját egzisztenciáját hiánytalanul belehelyezi egy ilyen létezőbe, akkor valamilyen létező abszolutizálása által ezt középpontjává teszi mindannak, ami őt körülveszi, ami ő maga, és minden egyebet ennek az egynek támaszaként és kifejeződéseként tart nyilván. Így megmondja, hogy ő mit ért és mit akar léten érteni, s hogyan értelmezi magát létmegértésként; azaz metafizikát űz. Metafizikát kell tehát művelnünk, mert már mindig is azt tesszük. Meg kell tehát kérdeznünk, hogy mi a létező léte."[25]

a) A lét titkának feltárása

A jezsuita gondolkodó különbséget tesz a létező és a lét között. A lét (lat. *esse;* ném. *Sein*) nem azonos a létezővel. A létező (lat. *ens;* ném. *Seiende*) az, amit a dologból érzékelünk és (vagy) fogalmilag megértünk: „Létezőnek nevezzük elsősorban a megismerés minden elgondolható tárgyát, bármit, ami különbözik a semmitől. A létezőnek ezt a fogalmát úgy alkotjuk meg, hogy a leggyökeresebb absztrakcióval elvonatkoztatunk minden megkülönböztető sajátosságtól, és minden lehetséges tárgyat besorolunk a legtágabb fogalomba, amely azokat a sajátosságokat létezőként mégis tartalmazza."[26] A lét első megközelítésben az, ami a létezőt a semmitől különbözővé teszi, és ami a létező megismerésének lehetőségi feltétele.[27] Az ontológia feladata azonban éppen a lét kifejezés értelmének tisztázása.

b) A metafizika lehetősége

Rahner Szent Tamás nyomán, de Kant felfogását és Heidegger útmutatásait is figyelembe véve az emberből kiindulva akarja megismerni a lét titkát. Törekvésében elsősorban azzal a kérdéssel szembesül, hogy hogyan lehetséges a metafizika egy olyan szemlélet alapján, amely a tér és az idő horizontján belüli világból indul ki. Kant ugyanis a tér- és időbeli jelenségekre korlátozta a szemléletet; Heidegger pedig nem jutott tovább az időnek alárendelődő létalapnál. A kanti és a heideggeri reflexiót elmélyítő Rahner a kérdés megválaszolásában azt hangsúlyozza, hogy a metafizikának (ontológiának) lehetőleg előfeltevések nélkülinek kell lennie.

A metafizika előfeltevésektől való mentességét Rahner úgy próbálja meg biztosítani, hogy – Corethez hasonlóan – a kérdező emberből, illetve a kérdésből indul ki. „A létezőnek mint létezőnek létére irányuló kérdés valamennyi metafizika egyetlen lehetséges kiindulási pontja. Tehát e kérdés analíziséből kell megmutatkoznia, hogy mi a lényege a létezőnek általában, és mi annak a különleges létezőnek lényege, amely ezt a létkérdést szükségszerűen fölteszi."[28]

A metafizika alapkérdésében, hogy tudniillik mi a létező léte, egyszerre tudunk és nem tudunk a létről. „Magával a kérdéssel, hogy mi a létező léte, már kimondunk egyfajta előzetes tudást a létről mint létről. Hiszen a minden szempontból teljességgel ismeretlenre egyáltalán nem is kérdezhetünk."[29] Ha önmagunk létére kérdezünk: egyrészt ismerjük önmagunkat mint érzékileg és fogalmilag megragadott létezőt; másrészt tudunk e létező fogalmilag nem megragadható létalapjáról is, hiszen éppen ezért kérdezünk. Másként fogalmazva: ha az ember saját létére kérdez, már kérdése is mutatja, hogy valamiképpen tudatában van az úgynevezett ontológiai különbségnek, azaz annak, hogy a létező különbözik alapjától, a léttől.[30]

c) A transzcendentális tapasztalatra épülő ontológia

Rahner szerint a metafizikának (ontológiának) a tapasztalatra kell épülnie: e tapasztalatnak a „transzcendentális" jelzőt adja. A jelzővel a kanti filozófiára utal. Kant transzcendentálisnak nevezett minden olyan ismeretet, amely nem a tárgyakra, hanem a tárgyak megismerésének lehetőségi feltételeire vonatkozik. Transzcendentális (azaz érzékfeletti) tapasztalatban tudunk saját létünkről és a lét teljességéről. „Transzcendentális tapasztalatnak nevezzük a megismerő alany szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne levő, szükségszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról, valamint nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára."[31]

A transzcendentális tapasztalatban megjelenő tudás nem tematikus, azaz nem a számunkra világos fogalmi ismeret szintjén jelentkezik. A tematikus jelző Rahner szóhasználatában egyébként egyenértékű a kategoriális kifejezéssel: ara utal, ami kategóriákba, világos fogalmakba foglalható.

A létre vonatkozó tudásunk

A metafizikai kérdésre és az emberi tapasztalat transzcendentális dimenziójára irányuló reflexió föltárja, hogy háttérileg valamennyi tudatos tevékenységünkben közvetlen tudásunk van saját létünkről és a végtelen létteljességről.

Rahner Szent Tamás nyomán felhívja a figyelmet arra, hogy a megismerés és a megismerhetőség a lét belső tulajdonsága. Ezzel azt akarja mondani, hogy az a dimenzió, amely az érzékelhető és fogalmilag megragadható felszínt (a létezőt) megalapozza, átjárja és felülmúlja, egyrészt belsőleg megismerhető, másrészt az embert a lét teszi megismerővé. Az a tény, hogy a lét és a megismerhetőség közé egyenlőségjel tehető, már a metafizikai kérdésből is kiderül. Hiszen ha rákérdezünk, mi a létező léte, már előzetes tudásunk, ismeretünk van a létről, s ez a tudás nem hasonlít a tárgyakra vonatkozó tudásunkhoz, amelyek véletlenszerűen s kívülről jövően bukkannak fel előttünk. Rahner mindezt így fogalmazza meg: „És mivel a létre mint létre irányuló kérdés mindent magába fog, ezért a kérdésben rejlő tudás a tudottat nem tudhatja a kérdezettől tárgyilag és a kérdéshez kívülről járulékosan hozzáadódó különbözőként. A kérdezett lét minden kérdésességében már mindig is tudott lét… Ha pedig ilyenformán a lét ugyanazon kiterjedésben és mindazon szempontból, amelyből a metafizikában rákérdezünk, egyúttal már mindig is tudott, akkor ezzel burkolt módon igeneljük a létező létének elvi megismerhetőségét."[32] „Ezzel azonban kimondtuk azt is, hogy valamennyi létező mint a megismerés lehetséges tárgya önmagától és léténél fogva, tehát lényegileg, belsőleg odarendelődik valamely lehetséges megismeréshez, és így egy lehetséges meg-

ismerőhöz… Ha pedig minden létezőnek e belső odarendeltsége valamely lehetséges megismeréshez a priori és szükségszerű tétel, ez csak azáltal lehetséges, hogy a lét és a megismerés eredendő egységet alkot, máskülönben ugyanis minden létezőnek ez az önmagából kiinduló viszonya a megismeréshez legfeljebb tényleges viszony lehetne, nem pedig már a létezők létének lényegével adott határozmány… A létező léte és a megismerés tehát azért korrelatív, mert ezek alapjukban eredendően ugyanazok. Ezzel azonban nem kevesebbet mondottunk, mint azt, hogy a lét mint lét abban a mértékben, amilyen mértékben lét, … megismerés, éspedig a léttel való eredendő egységben megismerés, tehát a lét megismerése, ami maga a megismerő."[33]

A magánál-való-lét

Rahner a véges emberi létet jelenvalólétnek (ném. *Dasein*), magánál-való-létnek (ném. *Bei-sich-sein*) vagy megvilágított létnek nevezi, és ezt tartja elsődlegesnek a csupán megismerhető léttel szemben. Elsősorban erről a létről mondja: „a lét lényege a megismerés és a megismertség [ném. *Erkanntsein*] eredendő egysége, amelyet magánál-való-létnek [ném. *Bei-sich-sein*] vagy a létező léte megvilágítottságának ('szubjektivitásának', 'létmegértésének') nevezünk. Ez az első tétele egy általános ontológiának…"[34] Másként fogalmazva: „a lét lényege a megismerés és a megismertség eredendő egysége, amit a lét (tudó) önmagánál-való-létének nevezünk. Vagy pedig, ha ugyanezt a mai filozófiában már használt szóval akarjuk kifejezni: a létező léte önmagában megvilágított. A létező léte eredendően megvilágított, a lét önmaga megvilágítottságaként van."[35]

A magánál-való-létről a transzcendentális tapasztalatból tudunk. „A megismerés egyszerű és eredeti aktusában, amely valamilyen előadódó tárggyal foglalatoskodik, a megismerés tárgya nem a tudás és nem is a tudás alanya, jóllehet mindkettőről tudomásunk van. Ellenkezőleg: a valamiről való tudásnak és az alany önmagáról való tudásának tudatossága, az alany önmagának-való-jelenléte az önmagáról tudó alany és a tudás tárgya közti egyetlen viszonynak mintegy a másik pólusában helyezkedik el. Bizonyos értelemben az utóbbi pólus az a megvilágított tér, amelyben megmutatkozhat az egyes tárgy, amellyel valaki egy bizonyos elsődleges megismerésben foglalkozik. A megismerőnek ez a szubjektív tudatossága sosem lesz tematikus egy kívülről felbukkanó tárgy elsődleges megismerésében; valami olyasmi, ami úgymond a megismerő háta mögött megy végbe, aki önmagától eltekintve tárgyára pillant. És ez még akkor is így van, ha a megismerő a reflexió aktusával újabb megismerő aktus közvetlen tárgyává teszi az alany önmagának-való-jelenlétét és a tárgyról való tudását. Mert erre az újabb tudatos aktusra, amely utólagos, fogalmi módon teszi a megismerés tárgyává azt az alanyra jellemző tudatosságot, ugyancsak érvényes, hogy ennek az aktusnak lehetőségi feltétele az alanynak, valamint az erről a második, reflektáló aktusról való tudásnak az eredendő jelenléte a maga számára; és ez az önmagának való jelenlét alkotja ennek a megismerő aktusnak szubjektív pólusát."[36]

A végtelen létteljességre való nyitottságunk

A kérdezés lehetősége és a tapasztalat mutatja, hogy ez a lét a végtelen létteljességre nyitott véges magánál-való-lét. Az emberi lét nem teljes megvilágítottság. Ez a lét véges: „Mivel azonban az ember alapstruktúrájához a létnek

nem csupán a kérdezhetősége tartozik hozzá, hanem a kérdésessége is – minthogy az embernek kérdeznie kell –, ezért az ember nem is az abszolút tudat, hanem – éppen metafizikájában, tehát mint 'transzcendentális tudat' – véges szellem."[37] Ugyanakkor pedig ez a véges magánál-való-lét nyitott a végtelenre: „Amennyiben az alany az érzéki tapasztalattól függőnek és általa korlátozottnak tapasztalja magát, … már túl is ment ezen az érzéki tapasztaláson, és egy belső korlátozottságot nem ismerő előrenyúlás alanyaként tételezte magát, mert ha csak a gyanúja is felmerül egy ilyen belső korlátozottságnak, már ez a gyanú emeli felül minden gyanúsításon ezt az előrenyúlást."[38]

A lét analógiája

Természetesen nem minden létező birtokolja azonos mértékben a létet: a létfokok az alany önmagához visszatérésének fokozatai szerint különböznek egymástól. Rahner tehát tud a lét analógiájáról. Ám el akarván kerülni az ontológiai különbség objektivisztikus szemléletét, Szent Tamástól eltérően nem a lét analógiájáról (lat. *analogia entis*) beszél, hanem a megvilágítottság, a létmegértés vagy létbirtoklás analógiájáról.[39]

> „Első metafizikai tételünk a lét megvilágítottságáról tehát mindig csak azzal a fönntartással és azon a módon érvényes, hogy a létező abban a mértékben van önmagánál, amilyen fokban a megismerés és a megismert egységét megjeleníti, amilyen mértékben megilleti a lét, mely létmegilletés mértéke belsőleg változó… A létmegértés ebben az értelemben analóg fogalom. Ez az analógia pedig csupán abban az analóg módozatban jelenik meg, ahogyan az egyes létező visszatér önmagába, önmagánál lenni képes, és ebben 'létbirtoklás'."[40]

Az abszolút lét

Az abszolút vagy feltétlen létről az előrenyúlásban, a transzcendentális tapasztalatban tudunk. Az előzetes sejtés vagy előrenyúlás az önmagában határolatlan létre való szellemi törekvés. „Azzal a szükségszerűséggel, amellyel ezt az előrenyúlást tételezzük, egyszersmind Istent mint az abszolút 'létbirtoklás' létezőjét is igeneljük. Jóllehet az előrenyúlás nem közvetlenül Istent állítja tárgyként a szellem elé, mivel az előrenyúlás mint a tárgyiasító ismeret lehetőségének föltétele lényegéből következően semmiféle tárgyat nem állít önnön mivoltában a szellem elé. De ebben az előrenyúlásban mint bármely emberi ismeret és emberi cselekvés szükségszerű és már mindig is megvalósult föltételében mégis mindig igeneljük – ha nem is képzetként – az abszolút 'létbirtoklás' létezőjének, tehát Istennek egzisztenciáját."[41]

Az abszolút lét a megvilágítás és megvilágítottság feltétlen egysége. Ha az elsődleges értelemben vett lét magánál-való-lét, kézenfekvő, hogy az abszolút lét is ilyen. „A lét megismerés. Igen. Mindazonáltal abban a mértékben, amilyen mértékben egy létező 'létbirtoklás'. És mivel ez a 'létbirtoklás' analóg fogalomban fejeződik ki…, ezért éppenséggel nem azonos értelemben és mértékben 'megismerés' minden létező, nem azonos értelemben 'igaz', 'létbirtokló',

és ezért elgondolható egy olyan létező – sőt már igenelt is, mint ténylegesen előforduló –, amely mint olyan nem egyszerűen 'létbirtoklás' az abszolút azonosság moduszában, és ezért nem is az 'abszolút tudat' megismerésének belső mozzanata. Csak az a létező az abszolút 'létbirtoklás'…, amely 'tiszta lét', amelyben teljességgel megvalósul az, amit a létfogalom kifejez. Az abszolút azonosságnak ebben az esetében semmiféle kérdésesség nem lehetséges többé. Hiszen az a létező, amely maga a teljességgel és általában vett 'létbirtoklás', már eleve abszolút azonosságban és így tiszta megvilágítottságban birtokolja azt, amire rákérdeznie kellene: magát a létet. Következésképp a kérdést már mindig is meghaladja a biztos tudás. Ez a *'noészisz noészeósz'* [a magamagát gondoló ész]."[42]

A skolasztikus ontológia alapfogalmai

Annak ellenére, hogy Rahner elsősorban Heidegger útmutatásait követve dolgozza ki ontológiáját, a skolasztikus ontológia alapfogalmait – lét és lényeg, anyag és forma, szubsztancia és járulék – is elfogadja és használja.

> A véges dologban különbség van a lét és a lényeg között. A lét (lat. *esse* vagy *existentia*) az a valóság, amely a létező különféle adottságait megalapozza, áthatja és felülmúlja. A lényeg (lat. *essentia*) vagy természet (lat. *natura*) a létező tartós, maradandó alapstruktúrája.[43] – Más szempontból a létező anyag és forma egysége. Az anyag vagy első anyag (lat. *materia prima*) homályos, lehetőségi lételv. Kiegészítő lételve a forma: „Az arisztotelészi-tomista metafizikában a forma egyrészt lényegi elv, amely a létező tulajdonképpeni mibenlétét meghatározza, másrészt a létezés elve; ennyiben a forma korrelatív fogalma az anyagnak, és léte egyedül az anyag meghatározásában és realizálásában áll."[44] – Ismét más szempontból: valamennyi véges dolog szubsztancia és járulékok egysége. A szubsztancia (lat. *substantia*) az a lételv, amely a dologban „önmagában áll", és a járulékok hordozója. A járulék (lat. *accidens*) az a tökéletesség, amely „hozzátapad" a szubsztanciához, és amely önmagában nem létezhet.[45] – Rahner elfogadja azt a skolasztikus tanítást is, hogy a véges létezők részesülés (lat. *participatio*) útján erednek az abszolút létből.[46]

4. Rahner teodiceája

Filozófiai istentanában Rahner mindenekelőtt Isten megtapasztalásáról beszél. Ezt követően Istent szent titokként, személyszerű valóságként, kegyelemként, a szeretet, a hűség, a boldogság, a remény és a vigasztalás alapjaként mutatja be; majd kitér arra a témára, hogy Isten megtapasztalása a hétköznapi események világában történik. Az isteni természet leírását követően pedig megvizsgálja a transzcendentális tapasztalat és a filozófiai istenérvek kapcsolatának kérdését.

a) Isten megtapasztalása

Isten a transzcendentális tapasztalatban tárulkozik fel az ember számára. – A megismerés oldaláról megközelítve ez a tapasztalat nem más, mint szelle-

münknek az a minden határt elutasító törekvése, amelyet a lét teljességére irányuló előrenyúlásnak nevezünk. Az előrenyúlás nem irányulhat valamiféle gigantikus (valós vagy elképzelt) tárgyra, mert az előrenyúlás éppen egy ilyen tárgy elgondolásának vagy elképzelésének lehetőségi feltétele.

A szellem lendülete az előrenyúlásban a lét teljességére törekszik. Másként fogalmazva: „az előrenyúlás Istenre irányul".[47] Ebben az összefüggésben Rahner Szent Tamásra hivatkozik, aki azt állította, hogy a szellemi megismerő lények bármilyen megismert dologban burkoltan Istent is megismerik.[48] A feltétlen létteljességre irányulás a tárgyiasító ismeret alapja, és lehetőségi feltétele annak, hogy valamit végesnek vagy viszonylagosan végtelennek tekintsünk: „Valamilyen létező reális végességének igenlése lehetőségi feltételként megköveteli valamiféle *esse absolutum* létezésének igenlését, ami burkoltan megtörténik már az általában vett létre irányuló előrenyúlásban, amely által a véges létező határoltságát először ismerjük fel határoltságként."[49]

Az akarat oldaláról megközelítve Isten megtapasztalása nem más, mint szabadságunk lehetőségi feltételének megtapasztalása. Rahner szerint a tudatos emberi alany szükségszerűen irányul a végtelen jóval azonos feltétlen létre, azaz Istenre. Ez azt jelenti: jóllehet megtagadhatjuk Istent, nem önként és szabadon, hanem szükségszerűen irányulunk rá. Ugyanakkor ez a szükségszerű Istenre irányulás alapozza meg a véges értékekkel szembeni szabadságunk lehetőségét. Ez a szabadság azonban rabsággá válik, ha nem vesszük figyelembe, hogy miközben boldogságunkat keressük, burkoltan, de szükségszerűen mindig Istenre irányulunk.

„Csak azért vagyunk egyáltalán alanyok és így szabadok, mert ez az 'Istennek' nevezett abszolút transzcendentális horizont az, amire szellemi mozgásunk irányul, és amiből ered. Mert ahol nem adott ez a végtelen horizont, ott a szóban forgó létező már rabja egy bizonyos belső korlátozásnak anélkül, hogy erről tudna, és ezért nem is szabad" – mondja Rahner.[50]

A transzcendentális tapasztalatban Istent szent titokként, személyszerű valóságként, kegyelemként, valamint a szeretet, a hűség, a boldogság, a remény és a vigasztalás forrásaként a hétköznapok eseményeiben tapasztaljuk meg.

– Isten mint szent titok –

A transzcendentális tapasztalat végtelen horizontjára reflektálva mondja Rahner: „Tudatunknak ebben a névtelen és úttalan messzeségében lakik az, akit Istennek nevezünk. A mindent felülmúló titok, akit Istennek nevezünk, nem valamiféle különleges, különlegesen sajátos tárgyi valóságdarab, amelyet megnevező és rendező tapasztalatunk egyéb valóságai közé vagy mellé helyezhetnénk; ő tapasztalatunk és tapasztalatunk tárgyainak sosem átfogott átfogó alapja és előfeltétele."[51] Ez az alap nem valamiféle eszme, hanem valóság: „a legnagyobb félreértés volna – és semmi köze sem volna az eredeti tapasztaláshoz –, ha gondolati képződménynek, eszmének, az emberi gondolkodás alkotásának tartanánk azt, amire a transzcendencia irányul. Hiszen éppen az nyitja meg és teszi lehetővé a transzcendencia folyamatát, amire irányul, ez hordozza a transzcendenciát, és nem a transzcendencia hozza létre saját lehetőségi feltételét."[52] A végtelen tárgyszerű isten, az elképzelt isten megalkotásának is a végtelen és nem tárgyszerű valóságra irányulás a lehetőségi feltétele.

– Isten mint személyszerű valóság –

„Az az elképzelés, hogy az egész valóság abszolút alapja valamiféle öntudatlan, dologi jellegű világtörvény, a maga számára nem adott dologi struktúra, olyan forrás, amely anélkül adja ki tartalmát, hogy birtokolná önmagát, amely szellemet és szabadságot bocsát ki magából anélkül, hogy maga is szellem és szabadság volna; az az elképzelés, hogy a világnak valamilyen vak ősoka van, amely még akkor sem tekinthet ránk, ha akarná: olyan elképzelés amelynek modellje a világ dologi jellegű tárgyainak összefüggéséből vétetett, és nem onnan, ahol az eredeti transzcendentális tapasztalat voltaképpeni színhelye van, nevezetesen nem onnan, ahol szubjektum voltában és szabadságában önmagát tapasztalja a véges szellem, amely véges szellemként mindig egy másiktól származó és egy másik által önmagának ígért lénynek tapasztalja magát, és ezért nem tekintheti dologi elvnek ezt a másikat."[53]

– Isten mint kegyelem –

„A szellemnek Istenre irányuló határtalan transzcendentális mozgása ténylegesen olyan radikalitással rendelkezik, amely azt eredményezi, hogy ez a mozgás Istent nem csupán mint aszimptotikus célt szándékolja, amely maga mindig végtelen távolságban marad, hanem olyasmiként is, ami a maga közvetlenségében e mozgás elérhető célját alkotja. Filozófiai szempontból ezt a radikalitást, amely által e mozgás célja maga Isten lesz önmagában, legalábbis nem kizárható lehetőségnek gondolhatjuk és remélhetjük."[54] „Ha a kegyelmet így értjük, ahogy azt bölcseletileg mint lehetőséget megragadtuk…, akkor a valóság tényleges rendjében a transzcendencia megtapasztalása, ami Isten megtapasztalása, egyben már mindig a kegyelem megtapasztalása is, mert a transzcendenciatapasztalat radikalitását és dinamikáját egzisztenciánk legmélyén a mindezt lehetővé tevő isteni önközlés, Isten önközlése mint cél és mint a reá irányuló mozgás ereje hordozza, amelyet kegyelemnek, Szent Léleknek (legalábbis az ember szabadságának felkínált ajándéknak) nevezünk… teljesen függetlenül attól, hogy a névtelen Istennek ezt az elkerülhetetlen megtapasztalását képes-e valaki reflektált módon így értelmezni, vagy sem, vagy hogy az imént alkalmazott teológiai kifejezések rendelkezésére állnak-e, vagy sem."[55]

– Isten mint a szeretet, a hűség, a boldogság, a remény és a vigasztalás forrása –

Rahner felhívja a figyelmet arra, hogy Isten és tulajdonságainak megtapasztalása a hétköznapok eseményeiben történik: olyan eseményekben valósul meg, amelyeknek mindenki részese lehet és részese is. A transzcendentális tapasztalat mint Isten megtapasztalása az ember valamennyi tudatos tevékenységében jelen van, amennyiben az embernek tudomása van végességéről, törékenységéről. Ezekben az aktusokban ugyanis az ember nemcsak korlátait tapasztalja meg, hanem egyben túl is lép azokon: a feltétlen valóságra utaltságát és a feltétlen valóság jelenlétét is fölfedezi életében.

A transzcendentális tapasztalat „tartalma" elsősorban azokban az aktusokban és magatartásformákban van jelen, amelyek az embert megismételhetetlen, pótolhatatlan, tudatos és szabad létté, azaz személlyé teszik. „Istennek ezt a megtapasztalását nem szabad úgy elgondolni, mintha valamiféle részleges tapasztalat volna a többi mellett, amint például egy fiziológiai fájdalom élménye a látási folyamat tapasztalása mellett van. Az Isten megtapasztalása (ha talán eltekintünk a különleges, voltaképpeni misztikus tapasztalattól) sokkal inkább minden szellemi-személyes tapasztalatnak (szeretet, hűség, remény stb.) végső mélysége és radikalitása, és ezáltal a tapasztalatnak éppen az az eredeti egysége, amelyben a szel-

lemi lény önmaga ura, és felelős önmagáért."[56] Amikor például „az ember a személyes szeretetet és találkozást tapasztalja, hirtelen boldogan rádöbben arra, hogy a szeretetben feltétlenül és abszolút módon fogadták el. Ugyanakkor végességében és esendőségében semmiféle kielégítő magyarázatot sem talál arra, hogy a másik miért szereti feltétlenül, és hogy ő maga miért szeret ugyanígy, amikor a másik ember jól ismert kérdésességét felfoghatatlan merészséggel átugorja. Az ember ilyenkor nem érti, hogy miként támaszkodik ez a szeretet abszolút mivoltában bizalommal valami alapra, amely neki magának már nincs alárendelve, amely felfoghatatlanságában a legbensőségesebben egy vele, és ugyanakkor különbözik is tőle."[57]

– Isten megtapasztalásának „helyei" –

Az ember határélményeit, vagyis Isten megtapasztalásának „helyeit" a jezsuita gondolkodó – már nem a filozófia, hanem inkább az imádság nyelvén – így summázza:

„Ahol a kicsiny reményeken túl egy végső, mindent átfogó remény is adatik, amely minden fellendülést, de minden zuhanást is gyengéden újra átölel egy szótlan ígéretben,
– ahol a szabadsággal járó felelősséget ott is vállaljuk és gyakoroljuk, ahol az már a sikernek és a haszonnak semmiféle jelét sem mutatja,
– ahol az ember megtapasztalja és vállalja végső szabadságát, amelyet semmiféle földi kényszer nem tud elvenni tőle,
– ahol a halál sötétjébe való zuhanást valaha is higgadtan a felfoghatatlan ígéret kezdetének tekintjük,
– ahol feltételezzük, hogy az életszámlák összegét, amelyet az ember maga sosem tud kiszámítani, egy felfoghatatlan másvalaki jóváhagyja, jóllehet az ember ezt sosem tudja 'igazolni',
– ahol a szeretet, a szépség és az öröm töredékes tapasztalatait a feltétlen szeretet, szépség és öröm ígéretének éljük meg és fogjuk föl anélkül, hogy valamiféle végletesen cinikus szkepszisben a végső vigasztalanság előtti olcsó vigasznak tekintenénk csupán,
– ahol a keserű, kiábrándító és szertefoszló hétköznapokat egészen a vég elfogadásáig derűs higgadtsággal elviseljük olyan erőből merítve, amelynek végső forrását nem tudjuk felfogni és így önmagunknak alárendelni…,
– ahol… (a felsorolást… hosszan lehetne folytatni),
ott van jelen Isten és szabadító kegyelme. Ott tapasztaljuk meg azt, akit mi keresztények Isten Szent Lelkének nevezünk. Ott tettünk szert olyan élményre, amely az életben kikerülhetetlen még akkor is, ha el akarjuk fojtani, és amely azzal a kérdéssel szólítja meg szabadságunkat, hogy vajon akarjuk-e vállalni azt, vagy a szabadság poklában, amelyre mi magunk kárhoztatjuk önmagunkat, el akarjuk-e barikádozni magunkat tőle. Ott van jelen a hétköznapok misztikája, a minden dologban Isten megtalálása; ott van jelen a Lélektől való józan megittasodás, amelyről az egyházatyák és a régi liturgia beszélnek, és amelyet nem szabad elutasítanunk vagy megvetnünk, mert józan megittasodás."[58]

b) A transzcendentális tapasztalat és az istenérvek

A transzcendentális tapasztalat ténye nem teszi feleslegessé az istenérveket. E tapasztalatban ugyanis az abszolút lét, vagyis Isten nem tárgyi és nem tematikus módon van jelen (azaz nem a számunkra világos fogalmi ismeret szintjén tudunk róla): „Ezért mondhatjuk: az előrenyúlás célja – Isten. Nem mintha oly közvetlenül irányulna Istenre, hogy az abszolút létet tulajdon mivoltában, köz-

vetlenül tárgyi képpé alakítva állítaná maga elé, s tulajdon önmagában tenné azt közvetlen adottsággá; hanem abban az értelemben irányul Isten abszolút létére, hogy az előrenyúlás elvileg korlátlan tágassága által mindig és alapvetően igenelt az *esse absolutum* is. Mindez semmiképpen sem valami tiszta a priori istenbizonyíték. Mert az előrenyúlás és tágassága mint meglévő és mint minden megismerés számára szükséges föltétel csak valamilyen reális létező a posteriori megragadásában ismerhető föl és igenelhető, éspedig a megragadás szükségszerű föltételeként."[59]

Az istenérvek a transzcendentális tapasztalat értelmezései. Ezért mondja Rahner: „a reflektált istenbizonyítás nem olyan ismeretet nyújt, amelyben kívülről tárul az ember elé egy addig egészen ismeretlen és ezért közömbös tárgy, amelynek jelentőségét és fontosságát az emberre nézve csak utólag mutatják meg azok a további meghatározások, amelyeket e tárgynak tulajdonítunk… Az elméleti istenbizonyítás tehát csak azt kívánja határozottan tudatosítani, hogy az embernek szellemi egzisztenciájában mindig és elkerülhetetlenül van dolga Istennel, akár tudatosítja ezt, akár nem, akár elfogadja szabadon, akár nem."[60]

5. Rahner kozmológiája

a) Teremtett voltunk felismerése

Teremtett voltunkat csak a transzcendentális tapasztalaton belül ismerhetjük meg, és nem abból, hogy valamely dolgot egy másik, rajta kívüli dolog okol meg. A teremtményiség fölfedezése tehát nem az olyan valóságok között fennálló függő viszonynak az extrapolálása (lat. *extrapolare:* kiterjeszteni), amelyeket az érzékelő tapasztalatból ismerünk. „Ebben már benne van az is, hogy a 'teremtményiség', 'teremtett lét', 'teremtés' szó elsősorban nem visszautalás egy korábbi időpontra, amelyben a szóban forgó teremtmény létrehozása megtörtént. Ellenkezőleg: ez állandó, mindig ható folyamatot jelent, amely minden egyes létező esetében éppúgy tart most, mint létezésének valamely korábbi pillanatában, jóllehet ez az állandó teremtés egy időbeli kiterjedéssel rendelkező létezőnek a teremtése. Tehát a teremtés és a teremtményiség a szó eredeti értelmében nem egy bizonyos pillanatnak (egy időbeli létező első pillanatának) az eseménye, hanem ennek a létezőnek és e létező idejének a létrehozása, mely létrehozás azonban nem tartozik bele az időbe, hanem annak alapja."[61]

b) Esetlegességünk felismerése

„Az ember szellemi személyként minden megismerésében és tudatos tevékenységében burkoltan igent mond a titokként adott abszolút létre mint reális alapra. Ez az abszolút, körülölelhetetlen valóság, amely a valósággal való valamennyi szellemi találkozásnak ontológiailag magát eltitkoló horizontja, ezáltal már mindig is végtelenül különbözik a felfogó alanytól. De különbözik attól a véges

egyedi dologtól is, amelyet felfogunk. Ilyen valóságként benne van minden kijelentésben, minden megismerésben és minden egyes cselekedetben."[62] Ugyanakkor az ember éppen az abszolút létre irányuló előrenyúlásban esetlegesnek éli meg magát. Esetlegessége azt jelenti, hogy nem lényege erejében létezik, s nem önmagától birtokolja létének megvilágítottságát.

Esetlegességéről azonban csak úgy tudhat, hogy az előrenyúlásban tapasztalata van a feltétlenül szükségszerű valóságról, illetve a feltétlen valóságtól való függőségéről. „Az ember egzisztenciája, amely… a legszorosabb viszonyban áll egy végső szükségszerűség belátásával, pusztán tényszerű létezés, kontingencia [esetlegesség]. E tény tagadása az ember végességének tagadását jelentené, ami abban mutatkozik meg, hogy a lét önmagától és az ember által nem diszponálhatóként adja magát az embernek transzcendentális határtapasztalatában."[63] Az ember mint esetleges „létező úgy jelenik meg, mint amit Isten abszolút léte hozott létre és hordoz; nélküle tehát ez a létező nincs, és Isten létének (burkolt) igenlése nélkül nem is állítható". Ezt a függőségi viszonyt „csak Istentől szabadon létrehozott viszonyként gondolhatjuk el".[64] „A véges létező alapja… Isten szabad megvilágított tettében rejlik. A szabad, önmagánál létező tett azonban szeretet. A szeretet ugyanis a levezethetetlen egyszeriségében létező személyre irányuló akarat. Éppen ezt az akaratot működteti Isten valamely véges létező tételezésében. Ekkor ugyanis önmagát akarja szabad teremtő hatalmában, a létadományozás 'képességében', amelyben önzetlenül biztosítja a másiknak a 'létbirtoklást'."[65]

A megvilágítottság szempontjából ugyanez a helyzet. A véges emberi létező a megvilágítottságát ajándékként éli meg. „A véges esetleges létező megvilágítottsága Istennek önmaga iránti és benne a szabadon tételezett műve iránti szabad szeretete. Ilyenformán a szeretet úgy jelenik meg, mint a véges megismerésének fényforrása, s minthogy mi a végtelent csupán a véges által ismerjük, egyszersmind úgy jelenik meg, mint megismerésünk fénye. És a megismerés alapjában véve nem egyéb, mint a szeretet fölfénylő tisztasága… Amennyiben tehát Isten önmaga iránti szeretetében a végesnek tételező hatalmaként szabadon szeret, szeretve fogja föl magát a véges létezőt. E szeretet áramában a tételezett is föl- s beemelődik a lét fényébe. Mert és amilyen mértékben szereti Isten a végest, azért és olyan mértékben részesül az a lét megvilágítottságából."[66]

c) Isten és a világ kapcsolata

Istennek mint abszolútumnak és végtelennek teljességgel különböznie kell a világtól. Ezt is a transzcendentális tapasztalatból tudjuk: ha ugyanis Isten nem különbözne a világtól, akkor „tárgya volna a fogalmi megismerésnek, és nem alapja e fogalmi ismeretnek".[67] Ugyanakkor a világnak mindenestül Istentől kell függenie: „Semmi sem lehet a világon, ami független volna Istentől, mint ahogy sokféleségükben és egységükben a világ dolgainak összessége sem ismerhető meg a szellem Istenre irányuló transzcendenciájának előrenyúlása nélkül."[68] Ennek a függőségnek Istentől szabadon létrehozott függőségnek kell lennie, mert ha a világ szükségszerűen eredne Istentől, Isten is függene a világtól. „A 'teremtés a semmiből' alapjában véve ezt jelenti: a teremtés mindenestül Istentől való, mégpedig úgy, hogy e teremtésben a világ teljesen Istentől függ, Isten

ellenben nem függ a világtól, hanem vele szemben szabad, önmagában alapozódó valóság marad."[69]

Az Isten és a világ kapcsolatának magyarázatában Rahner elutasítja a panteizmust és a dualizmust is. – A panteizmussal szemben azt hangsúlyozza, hogy Isten és a világ különbözik egymástól. Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy Isten és a világ nem úgy különbözik egymástól, mint ahogy a világon két dolog különbözik egymástól. Isten és a világ különbségében a különbséget is Isten hozza létre: különbségük transzcendentális jellegű. „Isten mindenestül különbözik a világtól. De éppen úgy, ahogyan ez a különbség megjelenik az eredeti transzcendentális tapasztalatban. Ebben úgy tapasztaljuk ezt a figyelemre méltó, egyedülálló különbséget, hogy a transzcendencia horizontja és forrása hordozza és teszi egyáltalán érthetővé az egész valóságot; úgyhogy épp a különbség az, ami voltaképpen még egyszer megerősíti Isten és a világ egységét, és csak ebben az egységben válik érthetővé a különbség."[70] A panteizmus csak annyiban igaz, amennyiben megsejti, hogy Isten az abszolút valóság, az eredeti alap, a transzcendencia végső horizontja. – A dualizmussal szemben Rahner a következőket írja: „a vallási dualizmus, amely vulgáris és primitív módon egyszerűen kategoriálisnak tekinti az Isten és az általa teremtett világ valóságának különbségét, alapjában véve nagyon vallástalan, mert nem látja be, hogy voltaképpen micsoda Isten; mert egy nagyobb egész mozzanatának, az összvalóság részének tekinti Istent".[71] Az ateizmus és a vulgáris teizmus közös hibája, hogy ugyanazzal a hamis istenképpel dolgozik mindkettő. Csupán abban különböznek, hogy az egyik elveti ezt a felfogást, a másik meg úgy hiszi, hogy mégis el tudja gondolni. Ám mindkettő téved.

A teremtett dologban az Istentől való függés és az autonómia egyenes arányban áll egymással. E világi tapasztalatunk azt mutatja, hogy minél inkább függ valami tőlünk, annál kevésbé van igazi önállósága, autonómiája. A teremtő Isten és a teremtett világ viszonyában ellenben más a helyzet: „Az Istentől származó létezőben egyenes és nem fordított arányban áll egymással az Istentől való gyökeres függőség és az igazi valóság."[72] Az Istentől való függőség és az önállóság növekedésének egyenes arányosságát azonban csak az az ember fogja föl, aki alanyként felelősnek érzi magát Isten előtt, és vállalja is ezt a felelősséget.[73]

Rahner Szent Tamást követve állítja, hogy Isten másodlagos okok által tevékenykedik a világban. Hangsúlyozza azonban, hogy ezt a tételt árnyaltan kell értelmezni. Ez a tétel, „ha nem vesszük el az élét, azt jelenti, hogy a világ Istennek a műve, de ő voltaképpen nem a világban tevékenykedik: ő hordozza az oksági kapcsolatok láncolatát, de tevékenységével nem lesz egyik láncszeme az okok eme láncolatának. Az alap önkinyilatkoztatása maga a láncolat mint egész, tehát a világ a maga egységes összefüggésében, azaz nem csupán elvont, formális egységében, hanem konkrét tagolódásában és a világegész mozzanatainak mélyre nyúló különbségeiben. És ő maga nem található meg közvetlenül ebben az egészben mint egészben. Mert ha az alap valóban a gyökeres, tehát isteni alap, és nem egy tevékenység a tevékenységek szövedékében, akkor nem jelenik meg a megalapozott dologban."[74] Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az

isteni önközlés vagy beavatkozás a világ eseményeibe már eleve be van építve a világba: a véges dolgok és események ennek az isteni önközlésnek és beavatkozásnak közvetítői. Isten nem utólagosan avatkozik bele a világ eseményeibe, s nem igazítja ki a másodlagos okok láncát, hanem eleve úgy 'programozta' a világot, hogy a világ dolgai az ő önközlését, elgondolását közvetítsék. Föltehetjük a kérdéseket: vajon meghallgat-e bennünket Isten, vajon tesz-e csodákat, s beleavatkozik-e történelmünkbe? „Ha ezekre a kérdésekre igennel válaszolunk (amennyiben vallásos emberek vagyunk), ezzel éppenséggel mégsem azt állítjuk, hogy ennek a 'beavatkozásnak' mint beavatkozásnak közvetlenül jelenlevő eseménye ne volna függőségi kapcsolatban a világgal, hogy ne lehetne rá oksági magyarázatot adni…"[75]

Mindez érvényes a csodás isteni beavatkozásokra is. Helytelen az a felfogás, amely szerint a csoda abban áll, hogy Isten alkalomszerűen felfüggeszt valamilyen természeti törvényt.[76] A csodában, ha pusztán abból a szempontból tekintjük, hogy rendkívüli esemény, egyszerűen az történik, hogy egy magasabb rendű, általunk még nem ismert összefüggés vagy törvényszerűség jut érvényre. Ezért mondja Rahner: „Eszerint a 'csoda' az, hogy a magasabb létsík levezethetetlen az alacsonyabb dimenzióból, amelyben a magasabb dimenzió megjelenik: ez a megjelenés egyszerre mutatja meg az alacsonyabb és a magasabb dimenzió lényegét anélkül, hogy megfelelően el lehetne választani egymástól a kettőt. Bizonyos intuíció és bizalommal teljes beleegyezés kell ahhoz, hogy az alacsonyabb jelenségében meglássuk a magasabb rendűt, és ellenálljunk annak a kísértésnek, hogy figyelmen kívül hagyva a minőségi ugrást, feloldjuk a magasabb rendűt az alacsonyabban."[77] A csoda ilyen értelemben 'természetes' esemény. Ugyanakkor mégsem az, ha arra gondolunk, hogy a magasabb természetes összefüggések is Isten önközlései, amelyek bármelyik pillanatban megszólíthatják a nyitott embert.

d) A változás magyarázata

Isten és a világ sajátos kapcsolata a 'levésre' (ném. *das Werden*) is magyarázatot ad. A levést nem szabad puszta változásként felfognunk, amelyben a valóság csupán más lesz, de nem több. „A levést többé válásként, azaz több valóság keletkezéseként, nagyobb létteljesség tevékeny eléréseként kell felfognunk. Ezt a többletet azonban nem szabad pusztán az eddig meglevőhöz hozzáfűzöttként elgondolni, mert ennek egyrészt az eddig meglevő saját művének, másrészt ennek saját, belső létnövekedésének kell lennie. Ez azonban azt jelenti: ha csakugyan komolyan kell vennünk a levést, akkor valódi öntranszcendenciaként, önfelülmúlásként kell felfognunk, amelyben az üresség tevékeny módon éri el saját teljességét."[78] A tevékeny önfelülmúlás azonban önmagában véve ellentmondás: hiszen a létező (például: a világ egésze) olyasmire tesz szert, amit eddig nem birtokolt. Mivel tehát nem a semmit tesszük meg a lét alapjává, s nem az ürességet a teljesség forrásává, az öntranszcendenciát csak olyan eseménynek tekinthetjük, amely „a lét abszolút teljességének erejéből történik".[79] „Egyrészt úgy kell elgondolnunk a lét teljességét, mint ami annyira bensőséges

viszonyban van a beteljesülésre törekvő véges létezővel, hogy ezt igazi és tevékeny öntranszcendenciára teszi képessé, úgyhogy ez nem csak passzívan fogadja be a csupán Isten előidézte új valóságot. Másrészt az öntranszcendencia legbenső erejét egyúttal annyira különbözőnek is kell tekintenünk a véges létezőtől, hogy ne lehessen a véges létező lényegi alkotójaként felfogni bensőséges dinamikájának az erejét. Ha ugyanis a véges, hatékony létező lényege volna az abszolút lét…, akkor a véges létező korántsem volna képes igazi levésre az időben és a történelemben, mert eleve saját tulajdona volna már a lét abszolút teljessége."[80]

Rahner a tevékeny önfelülmúlás fogalmával magyarázza az evolúciót. A fejlődés folyamán léttöbbletek jönnek létre (növekszik például a rend). Másként fogalmazva a fejlődés az emelkedő valószínűség alapján működik. Az emelkedő valószínűség azt jelenti, hogy véletlenszerűen kialakult rendszerek megőrződnek, állandósulnak, hogy növeljék a magasabb szintű rendszerek véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Rahner felfogása szerint a léttöbbletek kialakulásának vagy a valószínűség emelkedésének végső lehetőségi feltétele Isten, aki a természeti létezők autonómiájának meghagyásával (a játék logikájának érvényre juttatásával) biztosítja az evolúció sikerét.

Arra a kérdésre, hogy a véges létező hogyan tudja felülmúlni önmagát, Rahner így válaszol: A tiszta és végtelen aktus, azaz Isten, minden valóságot eleve magában tart és áthatja a véges létezőt anélkül, hogy ő maga a véges létezővel azonosulna. A véges létező részesül a benne jelen levő isteni erőből (például azáltal, hogy a kezdeti univerzum elemei a játék logikája alapján programozott elemek), és így adott esetben át tudja lépni lényegével adott korlátait, felül tudja múlni önmagát. S minthogy a véges létező a részesüléssel nem válik Istenné (minden tényleges tökéletesség foglalatává), amit létrehoz, az valóban újdonság: „a végtelen ok, amely mint tiszta aktus minden valóságot eleve magában tart, a véges oknak mint végesnek ('ténylegesen tevékeny') 'alkatához' tartozik anélkül, hogy benne mint létezőben belső mozzanat volna. E dialektikus kijelentés első fele által válik aztán érthetővé, hogy a véges ok valóban fölül tudja múlni önmagát, azaz hogy (befogadott vagy magától létrehozott) hatása több, mint ő maga, és mégis általa létrehozott hatás, tehát magától tudja felülmúlni önmagát. E dialektikus kijelentés második része teszi érthetővé, hogy ez a hatás valóban fejlődés lehet, mert nem ez volna a helyzet, ha a véges oknak mint végesnek alkatához tartozó tiszta (végtelen) aktus magának a véges oknak belső mozzanata volna, azaz ha ez a véges ok már eleve és mindig birtokolná azt, amit csak önmagát felülmúlva, önfelülmúlásában kell még elérnie."[81]

Istennek ezt az önfelülmúlást biztosító tevékenységét nem úgy kell elgondolni, hogy Isten megszakítja az empirikus események láncát, vagy hogy megold valamit az empirikus létező helyett, hanem úgy, hogy ő eleve és mindig megadja, hogy a létezők önmagukat kibontakoztathassák, s adott esetben lényegükkel adott korlátjaikat felülmúlják. Isten nem a teremtmény hatása mellett működik,

hanem a teremtmény saját korlátait és lehetőségeit átlépő működését okozza: „Istennek ez a működése tulajdonképpen nem 'kategoriális' működés, mert ez nem olyasmit eredményez, amit a teremtmény nem okoz; minthogy ez nem a teremtmény hatása mellett működik, hanem a teremtmény saját lehetőségeit felülmúló és átlépő működését okozza. És a teremtmény alapjában véve mindig ebben a helyzetben van: ez a helyzet lényegéhez tartozik."[82] Ez az evolúció kérdésében más szavakkal azt jelenti, hogy az önfelülmúlást biztosító okság erejében az élettelen anyagból létrejöhetett élő, s az első emberek származhattak állati lényektől.

6. Rahner antropológiája

a) Az ember összetett volta

Rahner az ember leírásában kész elfogadni Szent Tamás hülemorfista szemléletét: az ember anyag és forma, azaz anyag és lélek egysége.[83]

A lélek a test formája. A forma a meghatározó, a létet adó és érthető létösszetevő. Az anyag a homályos, a zavaros, a nem érthető lehetőségi lételv.[84] A lélek önmagában véve nem ember: a lélek csak a testben jut el konkrét valóságához; az anyag közege nélkül nem létezik a lélek önmegvalósítása.[85] Az anyag pedig nem tévesztendő össze a testtel, minthogy a test éppen az, ami lélekből és anyagból mint lételvekből létrejön.[86]

b) Az emberi lélek képességei

Rahner átveszi Aquinói Tamástól a lélek képességeire vonatkozó tanítást. Az anyaggal egységben levő léleknek vegetatív, érzéki és szellemi képességei vannak. A képesség (lat. *potentia*), amennyiben lelki képességet értünk rajta, nem elvont lehetőséget jelent, hanem a lélek hajlamát különféle tökéletességek, meghatározások megszerzésére. Rahner abban is egyetért Szent Tamással, hogy e képességek természetes eredés (lat. *resultatio naturalis*), emanáció útján fakadnak a lélekből.[87]

Az emberi lélek nyitott a lét teljességére, és önmagáról – mint nem tárgyszerű valóságról – is tud. Ezért, ellentétben az állati lélekkel, szelleminek mondjuk.[88] A szellem (ném. *Geist*) vagy ész az a valóság, amelynek alapsajátosságai: az egyetemes lét és az önmaga iránti nyitottság.[89] Más szempontból: a lélek a két legmagasabb rendű képesség, az ész (szellem) és az akarat egysége. A lélek ugyanis mind az ész, mind az akarat vonalán nyitott a lét teljességére és saját létére: „Amennyiben a dolgokat, amelyek a megismerésben adódnak, az előrenyúlás által a lét horizontjában ragadja meg az ember, egy önmagában álló alany tárgyaiként ismeri meg azokat. Amennyiben pedig e transzcendencia mélyén akaratlagos viszony valósul meg, e tárgyakat olyan akaratlagos viszony, olyan értékelő állásfoglalás lehetséges céljaiként ragadjuk meg, amelyben a tárgyak

jónak mutatkoznak. Ezzel azonban maga a lét nyílik meg mint érték. Így tehát az ember az abszolút jóra irányuló transzcendencia, amely nem más, mint az abszolút lét, azaz Isten. Ez az abszolút jó azonban elsődlegesen nem tárgyként adott, hanem az előrenyúlás irányaként és céljaként, amennyiben az előrenyúlás mindig akarat is."[90] Ehhez hasonlóan a lélek mindkét említett képességében önmagára is nyitott: „Ahogyan… a szellem megismerésként az abszolút létre irányuló transzcendenciája által a megismert tárgyat mint végesként megismertet magától eltávolítja, és önmagát önmagában állóként fogja föl, úgy ragadja meg az értékelő szellem az abszolút jóra irányuló transzcendenciájában az egyedi, számára adott jó végességét, önmagát pedig úgy, mint ama konkrét jóval szemben a cselekvés során önmagában állót, azaz mint szabad cselekvőt."[91]

Az ember szabadsága

A szabadság lehetőségi feltétele az, hogy az ember szükségszerűen irányul az általában vett jóra vagy boldogságra (lat. *beatitudo in communi*), s minthogy csak ez a jó tudná betölteni vágyait, így el tud távolodni a véges értékektől. Az általában vett jót vagy feltétlen életet (Istent) azonban nem fogalmilag, hanem transzcendentális feltételként tapasztaljuk meg. Abban az esetben, amikor emberszabású fogalmat alkotunk róla (szakállas öregúrnak, igazságos bírónak, ellenőrnek, nagy nézőnek stb. gondoljuk), a véges értékek szintjére helyezzük. És ezzel a fogalmilag elgondolt istennel szemben már szabadok vagyunk: az ilyen istent elutasíthatjuk, megtagadhatjuk vagy gyűlölhetjük. Ezt a gondolatot Rahner így fogalmazza meg: „A szellem valamely jó igenlésekor csak annyiban van szükségszerűségnek alávetve, és ebben az értelemben nem szabad, amennyiben az igenlés az általában vett jó iránti szükségszerű nyitottságának föltételeihez tartozik. Szükségszerűen tehát csak ezt az a priori föltételt igenli, és azt, amit az magában foglal (s csak annyiban, amennyiben az közvetlenül ilyen feltétel). Az egyes jóval szemben, amennyiben az megjelenítettként adott, az ember szabad, minthogy az mindig végesként megjelenített (ha nem is szükségszerűen végesként igeneljük). Ugyanígy szabad az ember az általában vett jóra nyitottságának lehetőségi föltételei iránt, ha és amennyiben ezeket a reflektáló megismerésben az ismeret tárgyaivá teszi. Ezért válik például felfoghatóvá az öngyilkosság és az istengyűlölet lehetősége, jóllehet az ember önmagát és az abszolút jót – mint a saját létével és az abszolút jóval szembeni elutasító magatartás lehetőségi föltételeit – burkoltan újra csak igenli. A reflexió tárgyaiként ezek éppen nem lehetőségi feltételek, és ezért lehet az ember velük szemben szabad."[92]

c) Az ember személyes volta

Az ember lélek és anyag egységeként megismételhetetlen, pótolhatatlan, tudatos és szabad lét, azaz személy.[93] Személyes létét a szubzisztencia (lat. *subsistentia:* fennállás) tökéletességének köszönheti: „a szubzisztencia az a sajátosság, amely egy szubsztanciális létezőt hüposztászisszá [önmagában fennállóvá],

vagy ha szellemi létezőről van szó, személlyé tesz”.[94] Az ember mint személy alapszerkezetét az Istenre nyitottság jellemzi. „Az embernek ezt az alapvető alkatát, amelyet ő minden megismerésében és minden egyes tettében bennfoglaltan igenel, egyetlen szóval szellemiségének nevezzük. Az ember szellem, azaz az abszolútum felé irányuló állandó kiterjeszkedésben, Istenre nyitottan éli életét… Egyedül az által ember, hogy már mindig is úton van Istenhez, akár kifejezetten tudja ezt, akár nem, akár akarja ezt, akár nem akarja, mert hiszen ő mindig is a végesnek végtelen megnyílása Isten felé.”[95]

d) Az ember evolúciója

Az ember evolúcióját illetően Rahner elégedetlen az egyház hivatalos álláspontjával. Ezt a hivatalos álláspontot a *Humani generis* kezdetű enciklika (1950) szerzője a következőkben foglalta össze: 1. Az ember lelkét közvetlenül Isten teremti. 2. Nincs kizárva, hogy Isten állati testet használt föl az emberi test kialakítására, de a kérdés még nem tekinthető eldöntöttnek. 3. Az eredeti bűn dogmáját egyelőre csak azzal a föltevéssel tudjuk magyarázni, hogy minden ember egyetlen emberpár leszármazottja.[96]

Rahner a tevékeny önfelülmúlás fogalmát fölhasználva azt tanítja, hogy a hominizáció esetében az állati szülők „az egész ember oka, tehát lelkének is”. De ezek a szülők csak annyiban okok, „amennyiben ők az önfelülmúlásukat lehetővé tevő Isten ereje által – ami hatásukban belsőként van jelen anélkül, hogy lényegük alkotóeleméhez tartozna – hozzák létre” az embert.[97]

Felhívja a figyelmet arra is, hogy az a magyarázat, amely szerint az állati lények hozták létre az első embereket, illetve amely szerint a szülők hozzák létre a teljes új embert, nem jelenti annak tagadását, hogy Isten közvetlenül teremti a lelket, hanem pontosabbá teszi a ’közvetlen teremtés’ értelmét. A lélek közvetlen teremtése egyrészt azt jelenti, hogy az ember létrehozása „a teremtményi okságnak ahhoz a fajtájához tartozik, amelyben a hatóok a lényegével együtt adott határokat lényegileg múlja fölül az isteni okság erejében”.[98] Másrészt azt jelenti, hogy a teremtmény önfelülmúlását biztosító isteni okság minden ember esetében teljesen egyedi, amennyiben utánozhatatlan, megismételhetetlen szellemi természetű egyedet hoz létre.[99]

Ami pedig az egyetlen emberpártól való leszármazás tételét illeti, ahhoz a teológiának nem kell ragaszkodnia, hiszen az áteredő bűn tana éppúgy összeegyeztethető a poligenizmussal, mint a monogenizmussal. A Bibliában szereplő *adam* szó egyébként nem feltétlenül tulajdonnév, hanem általában az embert jelölő kifejezés; tehát több emberre is vonatkozhat. Teológiai szempontból pedig nincs akadálya annak az elméletnek, hogy egyszerre több állati egyed lépte át a hominizáció küszöbét.[100]

Rahner elgondolása teológiai szempontból kielégítő, s ugyanakkor szabad utat biztosít a szaktudományos kutatásnak és különféle hipotéziseknek. – Ez az elmélet annak a mottónak

jegyében fogant, amelyet annak idején Aquinói Tamás úgy fogalmazott meg, hogy „aki a teremtmények autonóm tevékenységét kisebbíti, az Isten jóságát korlátozza”.[101] A teológusnak nem kell félnie ettől az elmélettől, mert az ember teremtésének dogmája sértetlen marad. Az önfelülmúlást biztosító isteni tevékenység ugyanis kizárólagosan isteni tevékenység (s mindig közvetlen), amely nem mehet át a teremtmény tulajdonába. – A szaktudós pedig bátran kutathat, s nem kell az e világi okok közé csempészett misztikus tényezőkkel vagy a ’Deus ex machina’ működésével számolnia. Hiszen az evolúciót biztosító isteni tevékenység lényege éppen az evolúcióban részt vevő természetes tényezők autonómiájának biztosítása.

e) Az ember időbeli léte

Az ember mint létező és mint anyagban levő szellem időbeli. „Az időbeliséget itt eredendő értelemben gondoljuk: nem valamely létező megléte tartamának külső mértékeként, hanem magának a létezőnek a belső terjeszkedéseként lehetőségeinek megvalósított teljessége felé, mely lehetőségek nem egyszerre megvalósítottként határozzák meg a szóban forgó létezőt, és amelyek mindegyike mint valamely materia egyedi lehetősége magából adódóan esékeny, és dinamikusan egy másikra irányul, amely által megszüntetve-megőrződik.”[102] Az ember esetében az időbeliség „a véges szabadság létezésének, azaz változásának módja”. Az egzisztenciának olyan kiterjeszkedése, amelyben az egzisztencia „önállóan, választások útján realizálja lehetőség formájában birtokolt saját valóságát, majd eljut öntételezésének visszavonhatatlan, egyszeri beteljesültségéhez”.[103]

f) Az ember történelmi léte

A történelmiség három összetevője: az időbeliség, a társadalmiság és a szabadság. A konkrét ember sokak között egy: a biológiai faj egyede. S minthogy időbelisége miatt az anyagi létező nem valósíthatja meg teljesen és egyszerre lehetőségeinek teljességét, „ennek alapján az is belátható, hogy egyetlen ember nem jeleníthetné meg teljességgel és egyszerre mindazt, ami lehetőségek gyanánt őt már csupán materiális lényege mint olyan alapján is megilleti: ezért a hozzá hasonló másikra való utalás, melyet konkrét egyedként minden ember magán visel, nem valamiféle jelentéktelen vonás, hanem utalás az emberek sokaságára, az emberiségre… Az ember csak az emberiségben valóságos.”[104] Amikor pedig „azt mondjuk: az ember egy a sok hozzá hasonló között, akikkel belső lényege alapján térben és időben együtt van, akkor semmi egyebet nem mondunk, mint azt, hogy ő az emberi történelem konkrét értelmében történelmi”.[105] Emberi történelem azonban csak ott valósul meg, ahol a szabadság és a kiszámíthatatlanság is jelen van. A természet mozgásban van ugyan, változások figyelhetők meg benne, mégsincs voltaképpeni történelme, mivel mozgásának minden fázisa csupán a kezdeti állapot szükségszerű mozzanata és folyománya. Történelem csak ott lehetséges, ahol szabadság honol: „Mindazonáltal emberi értelemben vett történelmiséggel csak ott találkozunk, ahol a szabadság tette szabad személyek együttesében, sokféleségben terjeszkedik ki egy világban,

azaz térben és időben, ahol a szabadság intelligibilis [ésszel megragadható] tetteinek, hogy megnyilvánuljanak, térben és időben kell kiterjeszkedniük, és ahol azok téridőre szorulnak, hogy önmaguk lehessenek.”[106] Mármost éppen ilyen történelmisége van az embernek, akinek közösségben, térben, időben és szabadon kell megvalósítania önmagát.

g) Az ember halhatatlansága

A lélek halhatatlanságára az a tény utal, hogy a lélek – legalábbis viszonylagosan – független az anyagtól: minthogy „önálló lételvként szemben áll az anyagival, minthogy igazi értéket képvisel, és önálló jelentősége van, ezért a lélek nem eshet egybe az anyagi valóság puszta mozzanataként az anyaginak bizonyos megjelenési módjával, és nem szűnhet meg létezni vele együtt”.[107] A lélek viszonylagos önállóságáról a transzcendentális tapasztalatból tudunk.[108]

Ugyanakkor Rahner azt is hangsúlyozza, hogy a lélek halálon túli fennmaradása nem állhat abban, hogy a lélek egyszerűen elválik a testtől és a kozmosztól, s mintegy akozmikussá válik. A lélek és az anyag ugyanis szoros kapcsolatban áll egymással, s így a lélek szoros kapcsolatban áll a világ egészével is: „Ha ugyanis a lélek a testtel egyesült, akkor nyilvánvalóan vonatkozása van arra az egészre is, amelynek a test része, vagyis arra az egészre, amely az anyagi világ egysége. A világnak ez az anyagi egysége nem az egyedi dolgoknak pusztán gondolati summája, és nem is az egyedi dolgok külsődlegesen ellentétes egymásra hatásának puszta egysége. Minthogy a lélek a test lényegi formájaként a testtel való szubsztanciális egysége alapján kapcsolatban van a világnak ezzel a gyökeres egységével is, a testnek és a léleknek a halálban való szétválása nem jelenti ennek a világra vonatkozásnak minden további nélküli megszűnését oly módon, hogy a lélek (mint ahogy ezt újplatonikus módon rendszerint gondolják) egyszerűen túlvilágivá, akozmikussá válna. A testi alakzatot a világ egészével szemben korlátozottan fenntartó és egybetartó testi vonatkozásának a megszűnését sokkal inkább csak pánkozmikus [az egész kozmoszra támaszkodó] vonatkozása mélyebb és átfogóbb megnyílása, érvényre jutása gyanánt kell elgondolnunk. A halálban az emberi lélek éppen közelebbi és bensőségesebb kapcsolatba kerül a világegységnek… nehezen felfogható, s mégis valódi alapjával; … és ez pontosan azért lehetséges, mert a lélek többé már nem tartja meg egyedi testi alakzatát.”[109]

7. Rahner alapvető etikája

A tapasztalatra épülő etika

Etikájában Rahner abból indul ki, hogy a filozófiának (ellentétben az erkölcsteológiával) nem a kinyilatkoztatásból, hanem a transzcendentális tapasztalatból kell levezetnie a cselekvés szabályait: „Amennyiben a filozófiai etika az

ember erkölcsi természetével foglalkozik, annyiban az ember önfelfogásának egyik alapjelenségét veti alá tudományos vizsgálatnak: az ember önmaga valósítása közben akaró lénynek tapasztalja magát, aki ennek az akarásnak az aktualizálása során 'szándékosan' (szabadon-akaróan) a jóra vagy a rosszra indul. A személy önmagának szabad megvalósítása közben [nem tematikus ismerettel] mindig tudatában van a jó és a rossz cselekedetek különbségének. Az önmagát szabadon valósító szellemi személy eközben önmagát erkölcsi alapértéknek tapasztalja. Ez az alap-érték-tapasztalás az etikában tematikussá lesz."[110] A filozófiának ebből a tapasztalatból kell kihámoznia az erkölcsi cselekvés normáit.

Az önmegvalósítás elől nem térhetünk ki. Cselekedeteink, akarásaink ugyanis visszahatnak ránk, és bennünket tesznek jóvá vagy rosszá: minthogy nem csupán „egyedi, elszigetelt tetteket sorakoztat föl egymás után, hanem minden egyes tettében egész cselekvő életének törvényét szabja meg, ezért az ember nem csupán jól vagy rosszul cselekszik, hanem maga válik jóvá vagy rosszá".[111]

Az önmegvalósítás folyamán az ember önmagát erkölcsi alapértéknek tapasztalja. Erre utal az úgynevezett természetes erkölcsi törvény. Az emberi valóságnak „azok a struktúrái, amelyeket bennfoglaltan akkor is helyesel (mivel megvalósítja őket), ha nemet mond rájuk (mint amilyen szellemisége a megismerésben, szabadsága, a titokra, azaz Istenre vonatkoztatott volta, történelmisége, kétneműsége, társadalmi vonatkozása másokra stb.), szükségszerű lényegét, méltóságát alkotják, és a természetes erkölcsi törvényként kötelezik őt".[112] A természetes erkölcsi törvény tehát nem más, mint az emberi természetnek az emberi szabadságot megelőzően adott és azt lehetővé tevő, objektív struktúrája: és ezt transzcendentális szükségszerűséggel bennfoglaltan akkor is helyesli az ember, ha (a megismerésben és a cselekvésben) elutasítja azt.[113]

A természetes erkölcsi törvényt feltétlen követelményként, indításként éljük meg. A feltétlenség mozzanatának eredetére a transzcendentális tapasztalat mutat rá. A megismerésben és az akarásban (minthogy mindkettőnek lehetőségi feltétele az a végtelen, önmagát ajándékozó horizont, amellyel nem rendelkezhetünk) az ember valamiféle abszolút akarás tárgyának, abszolút módon akart lénynek éli meg önmagát.[114] Az ember értéke mint alapérték, illetve a természetes erkölcsi törvény feltétlen volta ebben az abszolút akarásban leli magyarázatát.

Mindebből az is kiviláglik, hogy az ember önmegvalósítása elválaszthatatlanul összefügg Isten elfogadásával vagy elutasításával: „az egyedi jóról való szabad döntés (amelyhez a… reflexió által tárggyá tett abszolút jóról való döntés is hozzátartozik) valamiképpen visszahat az egzisztenciának az abszolút jó felé… irányuló lényegi nyitottságára".[115] Így az ember olyan lény, aki „egyszerre realizálja erkölcsileg 'természetét' és végső célra irányuló rendeltetését".[116] „Aki

az anyagot jobban szereti, mint a szellemet, az az anyagot fogja abszolútumként, a maga isteneként imádni; aki a vitális élvezetek hajszolását helyezi saját lényege értelmezésének középpontjába, az – Pál képletes szavaival megfogalmazva – a hasát teszi istenévé."[117]

Rahner szerint az erkölcsös élet olyan önmegvalósítás, amely beilleszkedik a transzcendencia vonzásába. Ez az önmegvalósítás egyenértékű Isten kegyelmi önközlésének elfogadásával. Az a tény, hogy akaratunk eleve a feltétlen horizontra (Istenre) irányul, nemcsak a véges létezőkkel szembeni szabadságunknak lehetőségi feltétele, hanem az Istennel szembeni szabadságunkat is megalapozza: „Ámde minden egyes szabad tett, amely kategoriálisan egy bizonyos tárggyal, egy bizonyos emberrel foglalkozik, tartalmazza saját lehetőségi feltételeként a valamennyi szellemi tettünk feltétlen horizontjára és alapjára – tehát az Istenre – irányuló transzcendenciát, és ezért nem tételes módon minden ilyen aktusban igent vagy nemet mondhatunk – és kell is, hogy mondjunk – az eredeti transzcendentális tapasztalat Istenére. Együtt jár alany voltunkkal és szabadságunkkal, hogy nemcsak a kategoriális tapasztalat tárgyával szemben vagyunk szabadok Isten abszolút horizontjában, hanem szabadságunk egyúttal olyan szabadság is, amely – jóllehet mindig csak közvetve, de valójában mégis – Istennel szemben és Vele számot vetve dönt magáról. Ebben az értelemben Isten mint a szabadságunknak feltett kérdés kivétel nélkül mindenütt jelen van és mindenütt beleütközünk; nem megfogalmazott, kimondatlan, nem tárgyiasított módon vele találkozunk a világ minden dolgában, főképpen pedig felebarátunkban."[118]

A személyes bűn

A személyes „bűn lényege a transzcendentális szabadságnak az Isten iránti 'tagadásban' történő megvalósítása".[119] Ezért „az eredeti szabad tettből fakadó személyes bűn másra át nem ruházható, minthogy ez az Istenre irányuló személyes transzcendencia egzisztenciális elutasítása".[120] Ez az elutasítás egyrészt közvetlen (hiszen transzcendentális irányultsága miatt minden ember közvetlen kapcsolatban van Istennel), másrészt föltételezi a közvetítést (azaz a tagadó ember a világ dolgaihoz s főként embertársaihoz való viszonyulásában fogalmazza meg Isten elutasítását).

Az eredendő bűn

A filozófia arról az állapotról is tudhat, amelyet a teológia az „eredendő bűn" kifejezéssel jelöl. Megjegyzendő, hogy az eredendő bűn „a katolikus teológiában semmi esetre sem azt jelenti, hogy ránk szállt volna az első ember (vagy emberek) cselekedeteinek erkölcsi minősége, akár az Isten részéről történő bírói beszámítás következtében, akár valamiféle biológiai öröklődés által".[121]

Az eredendő bűnről tapasztalatunk van, s ha ezt a tapasztalatot megfelelően értelmezzük, eljuthatunk az eredendő bűn helyes fogalmához. „Először is ki-

jelentjük: olyan lények vagyunk, akiknek elkerülhetetlenül olyan léthelyzetben kell megvalósítaniuk saját szabadságukat, amelyet a bűn tárgyiasulásai is meghatároznak, éspedig úgy, hogy ez a meghatározottság maradandóan és elkerülhetetlenül hozzátartozik léthelyzetünkhöz. Már egészen közönséges példákkal is szemléltethetjük ezt: ha az ember egy banánt vesz, nem gondol arra, milyen sok feltételtől függ az ára. Ezek közé tartozik egyebek között a banánültetvényeken dolgozók siralmas sorsa, amelyet a társadalmi igazságtalanság, a kizsákmányolás és egy több évszázados kereskedelmi politika is meghatároz. Mármost ennek a bűnös állapotnak a fenntartásában az ember maga is részt vesz, és hasznot húz belőle. Hol kezdődik és hol végződik a személyes felelősség egy ilyen, a bűn által is meghatározott helyzet kihasználásáért? Nehéz és homályos kérdések ezek."[122]

Az eredendő bűn tehát egy állapot, amely az első személyes bűnök és mások bűnének tárgyiasulásaiként elkerülhetetlenül hatással van a konkrét ember szabad személyes döntésére (amennyiben megnehezítik Isten elfogadását). Ennek az állapotnak létrejöttében döntő szerepe volt ugyan az első emberek bűnének, valójában azonban minden személyes bűn következménye is: „Az ember valamennyi tapasztalata azt mutatja, hogy a személyes bűnnek csakugyan vannak a világban tárgyiasulásai, amelyek a másik ember szabad döntésének anyagát alkotva veszélyeztetik azt, kísértésként hatnak rá, és fájdalmassá teszik a szabad döntést. Minthogy pedig a szabad döntés anyaga magának a szabad döntésnek is belső mozzanatává lesz, ezért ennek a bűn által is meghatározott léthelyzetnek következményeként még az erkölcsileg jó, szabad cselekedet is kétértelmű marad – amennyiben nem tudja teljesen feldolgozni és hiánytalanul átalakítani ezt az anyagot, – és olyan következményei is lesznek, amelyek voltaképpen nem állhatnak a cselekvőnek szándékában, mert tragikus, kiúttalan helyzetekhez vezetnek, és eltakarják a jót, amit saját szabadságával meg akart valósítani."[123]

A teológus Rahner azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy ezt a tragikus szituációt sosem szabad Krisztus megváltói művétől függetlenül szemlélnünk: „De bármennyire fenyegető és veszélyes is ez a helyzet, amelyet az emberi történelem kezdetén elkövetett bűntett is meghatároz, az, hogy egy-egy ember hogyan reagál erre a léthelyzetre, az ismét csak az ő szabadságának szegezett kérdés, kiváltképp annyiban, amennyiben szabadsága az isteni önközlés felajánlásának terében valósul meg. Isten önközlésének felajánlása az emberiség kezdetén elkövetett bűn ellenére is örökre érvényben marad, Krisztus miatt és reá való tekintettel, jóllehet most már nem 'Ádám' miatt, tehát nem az emberiség bűntelen kezdetére való tekintettel. Az isteni önközlés felajánlása a bűn által meghatározott léthelyzetben is éppoly radikális egzisztenciálja [létjellemzője] az emberi szabadság helyzetének, mint az, amit 'eredendő bűnnek' nevezünk."[124] Erről az önközlésről a transzcendentális tapasztalatból tudhatunk.

Az engedelmeskedés képessége

Az isteni önközlésnek az emberben az a nyitottság, illetve az a képesség felel meg, amelyet Rahner az engedelmeskedés képessége kifejezéssel jelöl: „Az

ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti ’engedelmességszerű képességnek’ (lat. *potentia oboedientialis*) nevezzük, amennyiben az ember az egész létre irányuló szellemi transzcendenciája következtében nyitott Isten önközlésére, amelyben lényegének megszűnése nélkül csak az a létező részesülhet, amely már lényege által nem korlátozódik valamilyen körülhatárolt létezési területre. Ezt a ’potenciát’ (befogadóképességet) azért nevezzük ’engedelmességszerűnek’, mert valóját tekintve létének akkor is volna értelme (a szellemi-személyes létező lehetségessé tevőjeként), ha Isten nem közölné önmagát; úgyhogy ez a közlés e képesség megléte esetén is szabad és ingyenes adomány, azaz éppenséggel kegyelem marad. E képesség tehát semmiféle igényt nem támaszthat Isten iránt, hanem engedelmesen az ő tetszés szerinti rendelkezésére áll.”[125]

Az anonim kereszténység

Minthogy az ember nyitott Istenre, állandóan válaszolhat és válaszol is Isten önközlésére. Ez a válasz azonban nem mindig tükröződik helyesen a reflexióban, vagy meg sem jelenik ezen a szinten. Ebben az összefüggésben beszél Rahner az anonim (névtelen) keresztényekről: „azt az embert nevezzük ’anonim kereszténynek’, aki egyrészt ténylegesen elfogadta a hit, remény és szeretet által Istennek… kegyelmi önajándékozását, aki azonban másrészt társadalmilag (keresztség és felekezeti hovatartozás által) és tárgyiasítva objektiváló tudatában (a kifejezetten keresztény üzenet hallásából fakadó kifejezett keresztény hit által) még nem minden további nélkül keresztény”.[126] E fogalommal a jezsuita filozófus azt a gondolatot hangsúlyozza, hogy az isteni önközlés elfogadása szempontjából nem annyira a helyes hittani tudás, nem az ortodoxia, hanem a helyes gyakorlat (gör. *orthopraxisz*) a döntő (vö. Mt 7,21).

6. Irodalom A transzcendentális tomizmus című fejezethez

Lukács László: *Biográfia és doxográfia. Karl Rahner misztagogikus teológiája.* In: *Vigilia*, 2005, (70. évf.) 1. sz., 16–26. o. Online: https://epa.oszk.hu/02900/02970/00773/pdf/EPA02970_vigilia_2005_01_16-26.pdf

Patsch Ferenc: *Karl Rahner aktualitásáról. Egy jezsuita teológus életműve a premodern és a posztmodern feszültségében.* In: *A Szív*, 2014–2015 (100–101. évf.) 12.–1. szám, 74–77. o. Online: https://www.asziv.hu/archivum/2014/december-januar/istentudomany/karl-rahner-aktualitasarol

Patsch Ferenc: *Karl Rahner és a nem keresztény vallások.* In: *Vigilia*, 2006, (71. évf.) 11. sz., 822–833. o. Online: https://epa.oszk.hu/02900/02970/00795/pdf/EPA02970_vigilia_2006_11_822-833.pdf

Pius PP. XII: *Litterae encyclicae Humani generis.* 1950, Róma. Online: https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Magyarul ld.: http://cdn3.kapisztrankiado.hu/letoltesek/kiadvanyok/1950_Humani_Generis.pdf

Rahner, K. – Várnai Jakab (ford.): *Isten: rejtelem.* Bp., 1994, Egyházfórum

Forrásmunkák – E. Coreth, J. Finance, J. Maréchal:

Coreth, E.: *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung.* Innsbruck, 1964, Tyrolia

Finance, J. de: *Connaissance de l'être.* Paris, 1966, Desclée. Online: https://archive.org/details/connaissancedele0000fina/page/n1/mode/2up

Finance, J. de: *Éthique générale.* Roma, 1967, PUG

Finance, J. de: *Etica generale.* Bari, 1975, Circito. Online: https://archive.org/details/eticagenerale00fina/page/28/mode/2up

Finance, J. de: *Être et agir.* Roma, 1965, PUG

Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft* (= röv. KpV). In: *Kant's gesammelte Schriften.* Band V. Berlin, 1913, Reimer. Online: https://www.gutenberg.org/files/49543/49543-h/49543-h.htm

Maréchal, J.: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V.* (= röv. Le point de départ). Paris, 1926, Alcan. Online: https://archive.org/details/lepointdedpart00mar/page/n7/mode/2up

Forrásmunkák – K. Rahner:

Overhage, P. – Rahner, K.: *Das Problem der Hominisation.* Freiburg, 1965, Herder

Rahner, K.: *A hit alapjai.* Bp., 1983, SZIT. Online: http://ppek.hu/szit-pdf/Karl_Rahner_A_hit_alapjai_facsimile.pdf

Rahner, K.: *Az Ige hallgatója.* Bp., 1991, Gondolat

Rahner, K.: *Erfahrung des Geistes. Meditationen auf Pfingsten.* Freiburg, 1977, Herder

Rahner, K.: *Geist in Welt.* München, 1957, Kösel

Rahner, K: *Grundkurs des Glaubens.* Freiburg, 1984, Herder. Online: https://archive.org/details/grundkursdesglau0000rahn/page/n3/mode/2up

Rahner, K.: *Hörer des Wortes.* München, 1971, Kösel

Rahner, K. – Vorgrimler, H.: *Kleines theologisches Wörterbuch.* Freiburg, 1968, Herder

Rahner, K. – Vorgrimler, H.: *Teológiai kisszótár.* Bp., 1980, SZIT. Online: http://www.ppek.hu/konyvek/Rahner_Vorgrimler_Teologiai_kisszotar_1.pdf

VII.

A PERSZONALIZMUS

A PERSZONALIZMUS FOGALMA ÉS FŐBB KÉPVISELŐI

A latin *persona* (személy) szóról elnevezett perszonalizmus egy 20. századi szemlélet- vagy gondolkodási mód: középpontjában az emberi személy áll.

A perszonalista gondolkodók tudatában vannak, hogy a személy kifejezés jelölte valóság fogalmilag kimeríthetetlen misztérium: fogalmát nem tudjuk egyértelműen meghatározni, s titkát legfeljebb körülírásokkal jellemezhetjük. Tisztában vannak azzal is, hogy a körülírások a történelem folyamán többször megváltoztak, amennyiben szerzőik különféle szempontokból próbálták bemutatni a személy fogalmilag kimeríthetetlen titkát. Ezért amikor a személyről beszélnek, igyekeznek figyelembe venni a személy kifejezésnek azokat a jelentésváltozatait is, amelyeket egy 19. századig terjedő történeti áttekintésben az alábbiakban foglalhatunk össze.

A latin *persona* (gör. *proszópon*) szó valószínűleg az etruszk *phersu* kifejezésből származik. Ez a szó eredetileg az ókori színész arculatát, maszkját jelentette, amely karakterének és szerepének egységét is kifejezte.

A sztoikus filozófiában és a jog világában a persona szó a társadalmi szerepre, illetve az egyénre utal, aki jogok és kötelességek alanya. Ilyen értelemben beszél például a személyről Cicero († Kr. e. 43).[1] A római jogtudós Gaius († 180 körül) szóhasználatában a személy jogi szereplőt jelent, aki lehet szabad ember, de rabszolga is.[2]

A karthágói Tertullianus († 225 körül) filozófiai fogalmakkal törekszik leírni a Szentháromság fogalmilag felfoghatatlan misztériumát. Leírásában az egymással párbeszédet folytató alanyok hasonlósága alapján értelmezi a személy kifejezés jelölte valóságokat.

> Megfogalmazása szerint „az Isten lényege (lat. *substantia*) egy, amely három formában létezik”.[3] Ezeket a formákat (Atya, Fiú és Lélek) illeti a személy (lat. *persona*) szóval.[4] A latin *personare* (valamit át vagy keresztül hangoztatni) szóra visszavezetett persona kifejezés jelentését filozófiailag nem tisztázza. Csupán hasonlattal él. Bibliai szövegek elemzése alapján az Atyát, a Fiút és a Lelket párbeszédet folytató szereplőkhöz hasonlítja: a Fiú az Atyához szól, s a Lélek az Atyához intézi szavait.[5] Ezeket a szereplőket nem önálló létezőknek tekinti, hanem olyan egymástól számszerűen különböző ’összetartozóknak’, akiknek mindegyike azonos az egyetlen isteni lényeggel, és nem egyenként, hanem együttesen alkotják ezt az egyetlen isteni lényeget. Ezt a gondolatot így fejezi ki: a három összetartozó „egy a lényeg egysége tekintetében, de nem a számszerű egyetlenség tekintetében”.[6]

Szent Ágoston († 430) is a Szentháromság felfoghatatlan titkán töprengve közelíti meg a személy fogalmát. Mivel elsősorban isteni személyekről beszél, megállapításai nem minden tekintetben érvényesek az emberi személyre. Érvényes azonban az a fontos felismerése, hogy a személy lényeges vonása a másra irányulás, a másik ember létének akarása és szabad kibontakozásának elősegítése.

A legnagyobb nyugati egyházatya a latin szóhasználat alapján filozófiai fogalmakkal így írja le Istent: egy lényeg (lat. *essentia*) és három személy (lat. *persona*).[7] Az isteni lényeget Isten létével azonosítja,[8] és bibliai kijelentés alapján szeretetnek is nevezi.[9] Az Atyát, a Fiút és a Szentlelket pedig három szeretetkapcsolatnak tekinti.

Felfogása szerint a szeretet (lat. *charitas, dilectio, velle*) a teljes lét, a teljes boldogság, azaz Isten akarása önmagunk és mások számára.[10] A szeretet Istentől eredő alaptörvénye így fogalmazható meg: önmagunk és a másik ember létének akarása.[11]

A szeretet mindig kapcsolat, amelyben különbséget teszünk a szerető lény, a szeretett lény, valamint az őket összefűző szeretet között.[12] Ágoston szerint az isteni lét vagy szeretet három létezési módban (lat. *modus subsistendi*) áll fenn: az Atya önajándékozó szeretet gyanánt létezik az isteni lényegben, a Fiú az ajándék elfogadásaként, a Lélek pedig az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetkapcsolataként áll fenn.[13] A három létezési mód a három isteni személy. Ezek a személyek nem önálló létezők (nem szubsztanciák, miként az emberi személyek), hanem a létezési módjukkal azonos örök tevékenységek (aktusok). Mindegyik létezési mód azonos az isteni lényeggel, ennyiben a személyek nem különböznek egymástól. Ám létezési módjaik különbözőségei alapján egymáshoz viszonyítva (lat. *relative*) mégis különbség van közöttük. Az utóbbi gondolatot Ágoston így fogalmazza meg: „Amikor az Atyát, a Fiút és a Szentlelket három személynek mondjuk, akkor azt jelöljük meg, hogy egymáshoz hogyan viszonyulnak, nem pedig azt, hogy önmagukban hogyan vannak."[14]

A három létezési mód különbsége és egysége felfoghatatlan titok az ember számára. Ágoston ennek tudatában van, és ezért csak hasonlattal próbálja megvilágítani a három isteni személy különbözőségekben fennálló egységének titkát. Az egyház tanításának megfelelően hangsúlyozza: Isten egy és ugyanakkor három, jóllehet nem ugyanabból a szempontból. Szerinte ennek a titoknak hasonlóságát látjuk az emberi lélekben: a megismerés, az akarás és az emlékezés tevékenysége átjárva egymást azonos a lelkünkkel, de egymáshoz viszonyítva különböznek egymástól és a lélektől is.[15]

A személy fogalmának klasszikus filozófiai körülírása M. S. Boethius († 524) nevéhez fűződik: „a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia".[16] Ebben a körülírásban a latin *substantia* szó nem lényeget jelent, mint Tertullianusnál, hanem a konkrét, egyedi magánvaló létmódot, amelynek Arisztotelész az első magánvaló (gör. *próté ouszia*) nevet adta.

Szentviktori Richárd († 1173) a személyt nem szubsztanciának mondja (miként Boethius), hanem a megvalósulás, az önmagában (azaz a nem máshoz tartozó) létezés vagy egzisztencia (lat. *existentia*) szóval jelöli, és közölhetetlenségét is hangsúlyozza. Szerinte a latin *ex-sistere* (valamiből származva fennállni) kifejezésből eredő *existentia* szó nemcsak az önmagában fennálló létezést jelenti, hanem a mástól eredést is: „azt jelöli, hogy valami a létet önmagában és ugyan-

akkor máshonnan eredően birtokolja”.[17] Richárd a személy alapvető jellemzőjének tekinti a közölhetetlenséget is: a személy megismételhetetlenül egyedi, másra át nem ruházható, közölhetetlen (lat. *incommunicabilis*) létezési mód: „a személy valamely értelmes természet közölhetetlen egzisztenciája”.[18]

Aquinói Tamás († 1274) három oldalról közelíti meg a személy fogalmát.

Első megközelítésben a személy szubzisztáló lét, közölhetetlen és méltósággal rendelkező valóság.

A skolasztika fejedelme elfogadja ugyan a személyre vonatkozó Boethius-féle meghatározást, de a személyt nem szubsztanciának nevezi, hanem a szubzisztáló (önmagában fennálló) lét kifejezéssel illeti: „a személy értelmes természetű szubzisztáló lét”.[19] A latin *subsistere* (valami alatt állni, megállni) szóból származó szubzisztáló lét kifejezéssel arra a tökéletességre utal, amely az egyedi természet értelmében vett szubsztanciát (az egyedi lényeget) önálló és közölhetetlen létezővé teszi. Megfogalmazása szerint: ha az egyedi természet értelmes természetű, akkor önállóvá tett létét személynek (lat. *persona*) mondjuk. – A személy nem csupán az általánosnak egyik esete, hanem a szó legszorosabb értelmében egyedi valóság. Másként fogalmazva: a személy közölhetetlen lét.[20] A közölhetetlenség azt jelenti, hogy a személyt nem lehet felvenni, más személybe beolvasztani.[21] – A szubzisztáló értelmes egyedi természet megismételhetetlen, pótolhatatlan és kiváló méltósággal rendelkezik.[22] Kiváló méltóságánál fogva a személy öncél,[23] és ezért nem szabad őt eszközként használni.

Második megközelítésben a személy az a szubzisztáló valóság, aki az ész és a szabad akarat képességével rendelkezik. Csak az „eszes természettel szubzisztáló” valóságot nevezhetjük személynek.[24] A személyként való lét a szabad akaratot is feltételezi: mert a személy az, aki „ura cselekedeteinek”.[25] Az ész és a szabad akarat képességével együtt jár a felelősség: a személy erkölcsi és jogi szempontból felelős tetteiért.

Harmadik megközelítésben a személy más személyeket feltételező valóság, aki szabad önközlésre és szeretetre képes.

A személy kibontakozása, azaz a tevékenységben formálódó személyiség (lat. *personalitas*) létrejötte más személyek jelenlétét föltételezi.[26] S minthogy a szellem a lét teljességére irányul,[27] a személy Istenre nyitott, Istenre vonatkozó lény. – A személy velejárója a szabad önközlés (lat. *communicatio*) képessége. Ez az önközlés nem áll ellentétben a személy közölhetetlenségével, mert az ember az önközlésben nem személyiségének alapját, azaz nem a szuppozitumát adja át a másik embernek, hanem lélektani értelemben vett személyiségéből (emlékeiből, élményeiből, gondolataiból stb.) ajándékoz valamit a másiknak. A latin *suppositum* (alátett, alárakott alany, hordozó alap) szóból származó szuppozitum kifejezés jelentése: önmagában fennálló és a lényegi egyesülést kizáró lét. – A szeretet az akaratból fakad, és föltételezi az ész szerinti életben való kommunikációt. Ezért a másik ember szabad kibontakozását biztosító szeretetre csak a személy képes, és ilyen szeretet csak személyek között lehetséges.[28] A szeretet extatikussá, dialogikus jellegűvé teszi a személyt: a szerető lény saját világával ajándékozza meg a másikat, s közben részesül a másik ember személyes értékeiből.[29] Szent Tamás arra figyelmeztet, hogy a személy teljes kibontakozása csak

az Isten iránti szeretetben lehetséges: „ha silány és esendő dolgokat szeretünk, ingatagokká válunk...; ha azonban Istent szeretjük, istenivé válunk”.[30]

John Locke († 1704) empirista előfeltevése szerint csak az van, ami érzékelhető vagy elképzelhető. Ezért a személy vagy az én maradandó metafizikai valóságát megismerhetetlennek tartja; s a személyt a tudattal azonosítja: „Az én… ama tudatos, gondolkodó dolog, … mely gyönyört és fájdalmat érez, illetve amelyben ezek tudatosulnak, s amely boldogságra vagy nyomorúságra képes, és addig törődik önmagával, amíg ama tudat nyúlik.”[31]

Immanuel Kant († 1804) is az emlékezésre képes tudatosságot tartja a személy fő jellemzőjének: „ami saját magának számbeli azonosságáról különböző időkben tudattal bír, az ennyiben személy; márpedig a lélek stb.; tehát személy.”[32] Gyakorlati szempontból azonban a személy rangját és méltóságát is hangsúlyozza. Szerinte a gyakorlati ész követelménye, „hogy az emberséget mind magamban, mind mindenki más személyében mindenkor mint célt, sohasem mint pusztán eszközt” használjam.[33]

G. W. Fr. Hegelnél († 1831) a személy fogalma a tulajdon-igénnyel és mások elismerésével kapcsolódik össze,[34] bár a filozófus a személy szabadságát és a méltóságát is hangsúlyozza.

Søren A. Kierkegaard († 1855) az énnel, illetve a hiteles egzisztenciával azonosítja a személyt. Legfontosabb jellemzőjének a személyes abszolútumra való irányulást, azaz az Isten iránti szeretetet tartja.[35]

A történeti áttekintésből is lászik, hogy nem a 20. századi perszonalista gondolkodóknak kellett megalapozniuk a személy fogalmát: a hagyomány ugyanis már nagyon sok értékes felismerést kínált fel számukra az emberi személy titkával kapcsolatban. Ők nem tettek mást, mint hogy a rendszeralkotás igénye nélkül korábbi filozófusok írásaiból kiválasztottak néhány témát, ezeket a témákat újragondolták, s kreatív módon saját felismeréseikkel gazdagították. A 20. század jelentősebb perszonalista gondolkodói: a francia Emmanuel Mounier († 1950), az izraeli–osztrák Martin Buber († 1965), valamint a francia Gabriel Marcel († 1973) voltak.

VII.1 EMMANUEL MOUNIER

1. Élete és művei

EMMANUEL MOUNIER

Emmanuel Mounier 1905-ben született Grenoble-ban katolikus parasztcsaládból. Felsőfokú iskoláit orvosi szakon kezdte, de végül filozófiából államvizsgázott 1928-ban Párizsban. Filozófiai tanulmányaiban nagy hatással volt rá Charles Péguy († 1914) francia költő, a Párizsban élő Nyikolaj Berdjajev († 1948) orosz és Henri Bergson († 1941) francia filozófus.

Egyetemi évei alatt katolikus mozgalmakba is bekapcsolódott. Az I. világháború utáni szellemi és erkölcsi válság fő okának ugyanis azt tartotta, hogy az emberek eltávolodtak a katolikus hittől. 1932-ben részt vállalt az Esprit (Szellem) című folyóirat alapításában és első példányának megjelentetésében. Minthogy az Esprit kiadása anyagi nehézségekbe ütközött, Mounier 1933-tól egy brüsszeli gimnáziumban kezdett tanítani.

1935-ben megnősült, 1939-ben feleségétől kislánya született. A II. világháború kitörésekor Mounier-t behívták segédszolgálatos katonának. 1940-ben német fogságba került. Miután ugyanebben az évben kiszabadult a fogságból, részt vett a délfrancia értelmiségi körök ellenállási mozgalmában, és folytatta az Esprit folyóirat szerkesztését. 1940-ben a nemzetiszocialista Németországgal együttműködő Vichy-kormány betiltotta a folyóiratot, így Mounier munkássága törvénytelenné vált. Ekkor csatlakozott a Franciaország felszabadításáért illegálisan küzdő „Combat”-mozgalomhoz. Emiatt letartóztatták, és börtönbe került. Kiszabadulása után 1942-ben családjával a délkelet-franciaországi Dieulefitben telepedett le. 1945-ben részt vett az Esprit folyóirat újraindításában. 1950-ben halt meg szívroham következtében.

Főbb művei: *Révolution personnaliste et communautaire* (Perszonalista és közösségi forradalom); *Manifeste au service du personnalisme* (Nyilatkozat a perszonalizmus szolgálatáról); *L’affrontement chrétien* (A keresztény konfrontáció); *Liberté sous conditions* (Szabadság feltételek között); *Traité du carac-*

tère (Értekezés a karakterről); *Qu'est-ce que le personnalisme?* (Mi a perszonalizmus?); *Le personnalisme* (A perszonalizmus).

Műveinek gyűjteményes kiadása: *Oeuvres de Mounier 1–3* (Paris, 1961, Seuil).

2. Mounier a perszonalizmusról

Mounier szerint „perszonalistának tartunk minden tant, minden kultúrát, amely a személy elsőbbségét hangsúlyozza a személy fejlődését biztosító anyagi szükségszerűségekkel és kollektív berendezkedésekkel szemben".[1] Mindenesetre úgy véli, hogy a perszonalizmus nem filozófiai rendszer, hanem személyközpontú szemléletmód. Így ír erről: „A perszonalizmus, amennyiben tőlem függ, sohasem lesz rendszer vagy politikai gépezet. Ezt a kifejezést az emberi problémák egy bizonyos távlata jelölésére használjuk; célunk az, hogy a XX. század válságának megoldásában hangsúlyozzunk bizonyos követelményeket, amelyeket nem állítottak mindig kellő fénybe. Az ember nem úgy válik perszonalistává, hogy elhagyja korábbi hűségét vagy azokat a gyakorlati szempontokat, amelyeket a gyakorlati problémák megoldásához választott. Valaki lehet keresztény és perszonalista, szocialista és perszonalista és – miért ne? – kommunista és perszonalista, ha ez a kommunista nem mond ellent az itt bemutatott alapvető értékeknek."[2]

3. A személy titokzatos valósága

Mounier úgy gondolja, hogy a személyről nem lehet szoros értelemben vett meghatározást adni. Felfogása szerint csak az emberen kívüli tárgyakat lehet meghatározni, amelyek mintegy a tekintet elé helyezhetők; ám a személy nem tárgy, és még az sem, amit minden emberben tárgyként lehetne kezelni.[3] A személy a fogalmi ismeret szempontjából misztérium, azaz fogalmilag hiánytalanul meg nem ragadható titok.

E véleménye ellenére a filozófus egy 1934-es írásában mégis arra vállalkozik, hogy tág értelemben vett (körülíró) meghatározást adjon a személyről. Tanulmánya két részre oszlik. Az első részben negatív kifejezésekkel írja le a személyt: ezzel azt is jelzi, hogy a személy misztériumának fogalmi megragadása nem könnyű feladat. A tanulmány második részében azonban pozitív fogalmakkal is igyekszik behatolni a személy titkába.

A személyfogalom negatív megközelítése három meghatározó tagadásból áll: 1. A személy nem azonos az egyénnel (fr. *individu*), amelynek jellemzői: belemerülés az anyagi világba, szétszóródás, elszigeteltség és kapzsiság. 2. A személy nem azonos azzal a tudattal, amellyel róla rendelkezem (fr. *conscience que j'ai d'elle*): azaz nem azonos azokkal a szerepekkel, amelyeket a társadalom színpadán játszom. 3. A személyt nem szabad összekeverni a személyi-

séggel (fr. *personnalité*) sem, amely a jellemet jelenti; a személy ugyanis a jellem titokzatos alapjául szolgáló valóság.[4]

Tanulmányának második része három pozitív állítással írja le a személy misztériumát: 1. A személy titokzatos „jelenlét bennem" (fr. *une présence en moi*). 2. A személy „az ember teljes térfogata" (fr. *total volume de l'homme*), vagyis azonos az emberi élet minden olyan területével, amelybe titka beleszövődik. 3. A személynek három fontos dimenziója van, azaz három „világgal" áll elválaszthatatlan kapcsolatban: az alatta húzódó anyagi létrenddel, a vele egyenrangú más személyekkel és a felette álló transzcendencia birodalmával. E három kapcsolatnak vagy viszonynak megfelelően a filozófus a személyt a megtestesülés (fr. *incarnation*), a közösség (fr. *communion*) és a hivatás (fr. *vocation*) kifejezésekkel jellemzi.[5]

3.1 A személy mint megtestesülés

Mounier megállapítása szerint a személy megtestesült szellem: „a lélek és a test felbonthatatlan egysége".[6] Tekintettel arra, hogy a test a világmindenség, az univerzum része, a személyhez az univerzum is hozzátartozik. Minden személy felelősséggel tartozik testéért: személyessé kell tennie azt. A test személyessé tevése (fr. *personnalisation*) a keresztény filozófus szerint azáltal történik, hogy az ember gondozza testi valóságát, és a megváltó Jézussal tudatosan vagy nem reflektált módon együttműködve felkészíti a feltámadásra, illetve az örök életre is. A felelősség a test kiegészítőjének tekintett univerzum egészét illetően is fennáll. Az univerzum egésze iránti felelősség gyakorlása azt jelenti, hogy az ember tudatosan vagy legalábbis lelkiismeretének pozitív indításait követve együttműködik a világot megváltó Jézus tevékenységével. Ezt a gondolatot a filozófus így fejezi ki: „Nemcsak a testemet vonom be személyem tevékenységébe, hanem az egész univerzumot, amelyet testem függelékeként arra késztetek, hogy együttműködjék a megváltás művében…"[7] Ez az együttműködés végső soron azt jelenti, hogy a személy Isten munkatársaként részt vesz az anyagi világ átalakításában.[8]

3.2 A személy közösségi dimenziója

Mounier azt állítja, hogy jóllehet minden emberi személy a maga közölhetetlen egyediségében létezik, ez nem jelenti azt, hogy azonos lenne valamiféle önmagába zárt szubjektummal vagy egy descartes-i értelemben vett *cogito*-val. A személy olyan közölhetetlen egyedi valóság, aki mindig más személyekre irányul: „a személy eredetileg egy mozgás a másik [fr. *autrui*] felé".[9]

A személy nem kész adottság, hanem megvalósításra váró feladat. Ám a személytelen tömegember (fr. *on*) világában nem tudja megvalósítani önmagát.

A személytelen tömegember olyan, mint az egzisztencialista Kierkegaard „szundikáló kocsisa”[10] vagy Heidegger „általános embere”:[11] nem törődik megismételhetetlenül egyedi személyiségének kibontakoztatásával, hanem „akárki” gyanánt a tömeg anonim tagjaként éli életét és tölti be társadalmi szerepét. A személy csak személyek közösségében bontakozhat ki: „A személy csak közösségben valósul meg: ez azt jelenti, hogy a megvalósulásra esélye sincs akkor, ha elvész a tömegember világában. Az igazi közösség személyek közössége” – mondja Mounier.[12] Másutt ezt írja: a személy „csak másokkal kapcsolatban létezik, csak másokon keresztül ismeri önmagát, csak másokban található. A személy eredeti tapasztalata a másik személy megtapasztalása. A te és benne a mi megelőzi az ént, vagy legalábbis kíséri azt. Az anyagi természetben (és részben alá vagyunk vetve ennek) uralkodik a kirekesztés, mert egy teret nem foglalhatnak el ketten egyszerre. De a személy azon a mozgáson keresztül, amely őt teszi, kitárulkozik. Így természeténél fogva kommunikációra kész, sőt az egyetlen, amely ilyen létező. Ebből a primitív tényből kell kiindulnunk.”[13]

Mounier tehát azt hangsúlyozza, hogy a másikhoz való odafordulás nélkülözhetetlen a személy létezése számára. „A személyiség… nem létezik, csak más felé, nem ismeri meg magát, csak más által, nem találja meg magát, csak másban.”[14] A másik személyhez fordulás alapja a szeretet. Ezért mondja Mounier: „Majdnem azt lehetne mondani, hogy csak abban a mértékben létezem, amennyiben más számára létezem. Azaz kiélezve: létezni annyi, mint szeretni.”[15] Amikor elszakadnak a szeretet szálai, önmagát veszíti el a szerető személy: „Ha a kommunikáció megszűnik vagy megromlik, alapjában elvesztem önmagamat.”[16]

A filozófus szerint a másik ember számára a legnagyobb jót (Istent) akaró szeretet (gör. *agapé*) dialógusa az egyetlen kapcsolat, amely biztosítja az emberiség összetartozását és az egymást szerető személyek kölcsönös önállóságát. Úgy gondolja, hogy az emberi nem különbözőségekben fennálló egységét a kereszténység mondta ki először, amikor azt tanította, hogy minden személy Isten képmására teremtetett, és minden személy arra hivatott, hogy utánozhatatlanul egyedi módon Krisztus hatalmas misztikus testét alkossa.[17]

3.3 A személy mint hivatás

Minden emberi személy utánozhatatlanul egyedi hivatással rendelkezik. A hivatás kifejezésen Mounier nem a szakmai vagy az életállapotbeli hivatást érti, hanem az önmegvalósításra szólító isteni hívást, illetve az erre adott személyes választ. Ezért a hivatást a személy titokzatos valóságával azonosítja: „Az én személyem bennem egy időtlen hivatás jelenléte és egysége, amely arra szólít fel, hogy a végtelenségig felülmúljam önmagamat.”[18]

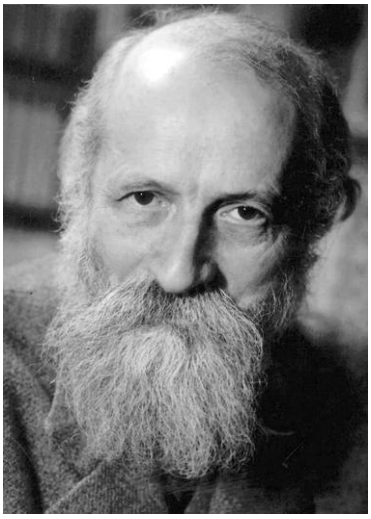
A keresztény Mounier szerint a személy utánozhatatlan egyediségének alapja az Isten általi hívás (fr. *vocation*): „Ha tudom, hogy egy egyszeri [fr. *unique:*

egyedi] vércsepp, s nem ez a másik csordult ki érettem a Golgotán a Szentháromság kebeléből, akkor tudom, hogy ennek az Istentől eredő létajándéknak meg kell legyen számomra az Igéje is, egyszeri [fr. *unique*] és transzcendens szó, amelyet Krisztus titkosan próbál hozzám juttatni, a hívők hitegységének a közepén: ez lesz a földi szavak tömegében az elhivatottságom."[19]

Az isteni hívás minden egyes emberhez szól. Bármilyen történelmi helyzetben vagy körülmények között él is az ember, lelkének mélyén időnként jól „hallja" az önmegvalósításra szólító hívást vagy felszólítást. Ám e felszólítás „teljes jelentését" és jelentőségét csak a keresztény ismeri fel, aki hittel vallja: ez a felszólítás vagy „csendes hívás"[20] Istentől ered, aki minden álmunkat felülmúló örök boldogsággal akarja megajándékozni mindazokat, akik lelkiismeretük pozitív indításait követve valósítják meg önmagukat, azaz – tudatosan vagy sem – isteni hívására figyelve töltik be hivatásukat.

VII.2 MARTIN BUBER

1. Élete és művei



MARTIN BUBER

Martin Buber 1878-ban Bécsben született zsidó családból. 1896-tól a bécsi egyetemen filozófiát, művészettörténetet és germanisztikát tanult. 1898-ban csatlakozott a cionista mozgalomhoz, amelynek célkitűzése egyrészt a történelmi Izrael területén egy zsidó állam megalakítása, illetve helyreállítása volt, másrészt a zsidó érdekek védelme a világ más országaiban. Ebben az időszakban ismerkedett meg leendő feleségével, a katolikus Paula Winklerrel, aki házasságuk törvényesítése érdekében később áttért a zsidó hitre.

Egyetemi évei alatt az Ukrajnában élő nagyapja révén megismerkedett és rokonszenvezni kezdett a haszidizmus mozgalmával (héb. *heszed:* jámborság, kegyelem, szeretet). Ennek a zsidó jámborsági mozgalomnak képviselői a 18. századtól kezdve azt hirdették, hogy Isten előtt elsősorban nem a tudás, nem a törvények szigorú betartása a fontos, hanem az odaadó szeretet, a jóakarat és a lélek tisztasága. A vallásos életmód lényege ugyanis az Isten és az embertárs iránti szeretet. – Buber 1904-ben írta meg filozófiai témájú doktori disszertációját. Az első világháború alatt a *Der Jude* című havilap szerkesztője volt.

1923-tól a frankfurti egyetemen a filozófia és a zsidó vallás professzoraként tevékenykedett. 1925-ben Franz Rosenzweig († 1929) német zsidó vallásfilozófussal együtt megkezdte a Héber Biblia (a Tanakh) lefordítását német nyelvre. Együttműködött katolikus és protestáns szerzőkkel. 1938-ban hagyta el Németországot, s 1951-ig a jeruzsálemi Héber Egyetemen tanított antropológiát és szociológiát. 1952-ben Goethe-, 1963-ban Erasmus-díjat kapott. 1965-ben Jób könyvének német fordításán dolgozva halt meg Jeruzsálemben.

Főbb filozófiai művei: *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (Daniel. Párbeszéd a megvalósulásról); *Ich und Du* (Én és Te); *Zwiesprache* (Párbeszéd); *Die Frage an den Einzelnen* (Kérdés az egyedülvalóhoz); *Elemente des Zwi-*

schenmenschlichen (Az emberközti elemei) = röv. Elemente; *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (A dialogikus elv történetéről) = röv. Zur Geschichte; *Das Problem des Menschen* (Az ember problémája); *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie* (Adalékok egy filozófiai antropológiához); *Gottesfinsternis* (Istenelsötétülés); *Bilder von Gut und Böse* (A jó és a gonosz képei); *Zwei Glaubensweisen* (A hit két formája); *Reden über Erziehung* (Beszéd a nevelésről); *Pfade in Utopia* (Az utópia ösvényei); *Zwischen Gesellschaft und Staat* (A társadalom és az állam között); *Die Lehre vom Tao* (A tao tanítása); *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit* (A szellem igénye és a történelmi valóság); *Zu Bergsons Begriff der Intuition* (Bergson intuíciófogalmáról); *Gandhi, die Politik und wir* (Gandhi, a politika és mi); *Geltung und Grenze des politischen Prinzips* (A politikai elv érvénye és korlátai); *Aus einer philosophischen Rechenschaft* (Filozófiai elszámoltathatóság).

Filozófiai műveit a következő gyűjteményes kiadás tartalmazza: Martin Buber Werke I, *Schriften zur Philosophie* = röv. Schriften (München, 1962, Kösel).

2. A valóság megismerése

Ismeretelméletében a filozófus a valóság két megismerési módjáról beszél. Az egyiket tapasztalatnak, a másikat tudatosításnak nevezi. A tapasztalatot az Én-Az vagy az Én-Ő, a tudatosítást pedig az alapszónak nevezett Én-Te szópárral jellemzi.[1]

Tapasztalaton (ném. *Erfahrung*) azt az ismeretet érti, amelyben az Én fogalmak és képzetek közvetítésével részletszempontok alapján szerez ismeretet a vele (Az-ként vagy Ő-ként) szemben álló tárgyi valóságról. Erről az ismeretmódról írja: „Azt mondják, hogy az ember tapasztalja a saját világát. Mit jelent ez? Az ember végigtapogatja a dolgok felszínét, és megtapasztalja őket. Gyűjt valamely tudást az állapotukról, tapasztalatot gyűjt. Megtapasztalja, miként állnak a dolgok.” Ezek a tapasztalatok „olyan világot vezetnek hozzá, amely Az-ból és Az-ból, Ő-ből és Ő-ből… áll.”[2]

A tudatosítás (ném. *Innewerden*) intuitív ismeret (lat. *intus ire:* valamibe behatolni). Ez olyan szellemi ismeretmód, amelyben az Én fogalmak és képzetek közvetítése nélkül, közvetlen szellemi behatolással szerez ismeretet a vele kapcsolatban álló valóság teljességéről. Erről az ismeretmódról írja Buber: „Egy dolog vagy lény tudatosítása általánosságban azt jelenti, hogy egészként és ugyanakkor korlátozó elvonatkoztatások nélkül, teljes konkrétságában éljük meg.”[3] Ha például a Te-nek nevezett másik embert a tudatosítás alapján ismerem meg, ez a következőt jelenti: nem velem szemben álló, sokféle szempontból leírható és használható tárgynak tekintem, hanem egyszerűen tudatosítom: a végtelenre nyitott szellem adottságával rendelkező lény, aki velem kapcsolat-

ban (ném. *Beziehung*) áll. Ez a tudatosítás valójában a személy megjelenítése[4] vagy a „Te érintése” (ném. *Berührung des Du*).[5] E megjelenítésben a Te nem érzékelhető tulajdonságok összegeként, nem tárgyként mutatkozik, hanem titokzatos jelenlét (ném. *Gegenwart*) vagy jelenvaló (ném. *Gegenwärtige*) gyanánt, akivel kapcsolatban vagyok: „Az alakot, amellyel szemben találom magam, nem tapasztalhatom, nem írhatom le a külsejét… És mégis látom, az átellenben állás fényétől sugárzón, világosabban a tapasztalt világ minden világosságánál. Nem mint dolgot látom a ’külső’ dolgok között, nem mint a ’képzelet’ képződményét, hanem mint jelenvalót. Ha tárgyat keresünk benne, semmit nem lelünk; s mégis, mi lehetne jelenvalóbb nála? És ez valóságos kapcsolat; hat rám, ahogy én is hatok őreá.”[6]

A jelenlét a tapasztalati és az elképzelhető tárgyaktól eltérően nem foglya a térnek és az időnek. Ezért a jelenlétet akkor is felfoghatom, ha a másik embert nem képzelem el, vagy fizikailag nincs a közelemben.[7] Különösen érvényes ez Isten jelenlétének tudatosítása esetében. Buber Istent az „egy jelenlét” (ném. *eine Gegenwart*),[8] illetve az „örök Te” (ném. *ewiges Du*)[9] kifejezésekkel illeti. Hangsúlyozza, hogy Isten sosem válhat tapasztalati tárggyá. Ennek ellenére az örök Te mindent átfogó titokzatos jelenlétét az ember tudatosítani képes, mert a létezők minden szféráján át „az egy jelenlét világít”.[10] Bár az egy jelenlét vagy az örök Te mindenben felfedezhető, elsősorban a személyes kapcsolatok mélyén sejlik fel: „A kapcsolatok vonalainak meghosszabbításai az örök Te-ben metszik egymást. Minden külön Te egy-egy pillantás feléje. Minden külön Te által az alapszó az örök Te-t szólítja meg”, aki „lénye szerint képtelen Az-zá lenni”.[11] – Ha az ember nem képes tudatosítani a Te-nek nevezett Isten jelenlétét, az nem azért van, mert Isten nincs jelen, hanem azért, mert maga az ember az, aki még nem készült fel az isteni jelenlét felfedezésére: „Csak egyetlen Te van, amely lénye szerint soha nem szűnik meg Te lenni. Igaz, aki Istent ismeri, ismeri Isten távollevését is, és az aszály kínját a szorongó szívben; de nem a jelenlét-nélküliséget. Csak mi nem vagyunk mindig jelen.”[12]

3. Buber ontológiája

A filozófus alapfeltevése az, hogy a lét nem valamiféle szubsztancia (önmagában fennálló valóság), hanem viszony-lét. Azt mondja: „Kezdetben van a kapcsolat”.[13] Ez azt jelenti, hogy lét mindig csak valamilyen viszonyban (ném. *Verhältnis*) vagy kapcsolatban (ném. *Beziehung*) adódhat számunkra. Buber határozottan megkülönbözteti a két kifejezést: az Én-Az viszonyban adatik a tárgyi lét, az Én-Te kapcsolatban pedig a személyes vagy személyszerű lét. Ebből az alapállásból kiindulva a létezők vagy lények három szféráját különbözteti meg. Ezek: a természeti létezők, az emberek és a szellemi lények (ném. *Wesenheiten*) világa.

A három szférát a filozófus annak alapján különbözteti meg egymástól, hogy milyen mértékben lehet lényeivel olyan kizárólagos viszonyba kerülni, amely bensőséges párbeszédben testet öltő Én-Te kapcsolatnak nevezhető: „Három szféra van, melyben a kapcsolat világa felépül. Az első: életünk a természettel – itt a kapcsolat megáll a nyelv küszöbénél. A második: az élet az emberekkel, ahol a kapcsolat belép a nyelvbe. A harmadik: az élet a szellemi lényekkel, ahol a kapcsolat nyelv nélkül való, de nyelvet létrehozó."[14]

> A természeti létezőkkel (növényekkel, állatokkal) nem kerülhetünk Én-Te kapcsolatba. Ezek a létezők a tárgyak, az Az világába tartoznak. Előfordul, hogy egy-egy természeti létező (például egy fa vagy egy házimacska) olyan benyomást kelt, mintha kizárólag hozzánk tartozna, személyes ismerősünk vagy barátunk lenne, és puszta létével szinte „beszédesen" szól hozzánk.[15] Mégsem illethetjük a Te szóval, és kölcsönösségen alapuló nyelvi párbeszédet nem folytathatunk vele: a kapcsolat megáll a nyelv küszöbénél.
>
> Az emberi létezők a tárgyi világ és a Te szférájához egyaránt tartoznak: a tapasztalásban a tárgyi világ (az Az) részei, az intuitív tudatosításban azonban felfedezhetjük bennük a Te szóval jelölt személyt. Ha pedig ők is személynek, azaz Te-nek tekintenek bennünket, nyelvben testet öltő bensőséges párbeszéd alakulhat ki közöttünk.
>
> A szellemi szféra lényein Buber hol az isteni sugallatokat, hol pedig az „egy jelenlétnek"[16] nevezett Istent érti. Ezzel a szférával való kapcsolatunkban nem mutatkozik az emberi személyhez hasonló Te, aki ugyanolyan nyelven szólna, mint egy másik ember. Ez a szféra nyelv nélkül, de nyelvet létrehozóan nyilatkozik meg. Ez azt jelenti: szavak nélkül szólít, hív bennünket, és arra késztet, hogy válaszoljunk. Válaszunkat a művészi alkotás, az isteni világról való gondolkodás, illetve az isteni hívásnak megfelelő cselekvés nyelvén fogalmazzuk meg.[17]

A három szférát az azokat felülmúló személyszerű Isten fogja át és foglalja egybe. A személyszerű Istent Buber a skolasztikus filozófusok szóhasználatától eltérően nem abszolút létnek nevezi, hanem az örök Te kifejezéssel illeti: „minden kapcsolat-aktusban, minden számunkra jelenvalóvá levőn át az örök Te peremén halad a tekintetünk, az örök Te leheletét érezzük, minden Te-ben az örök Te-t szólítjuk meg, minden szférában annak módja szerint. Minden szféra benne foglaltatik az örök Te szférájában, ám az örök Te maga nem foglaltatik benne semelyik szférában sem."[18]

4. Buber antropológiája

Buber bölcseleti embertana szerint az ember kétarcú valóság, személy, szeretetkapcsolatra képes és a szabadság szférájába átlépni tudó lény.

a) A kétarcú ember

A filozófus szerint az ember az Én-Az viszonyban megvalósuló tapasztalás és az Én-Te alapszóval jellemzett intuitív tudatosítás útján is felfoghatja a valóságot. Így a másik embert és önmagát is tekintheti tárgyszerű lénynek, de titokzatos jelenlétnek, személynek is. Ezt a gondolatot így fogalmazza meg: „A világ

kétarcú az ember számára, amiként kétarcú az ember magatartása a világban… Így hát az ember Én-je is kétarcú.”[19] A tapasztalásban Én-je tárgyszerű én-lényként (ném. *Eigenwesen;* lat. *ego*) jelenik meg, az intuitív tudatosításban pedig személyként (ném. *Person*): „Az Én-Az alapszó Én-je én-lényként jelenik meg, és szubjektumként ébred tudatára önmagának… Az Én-Te alapszó Én-je személyként jelenik meg, és szubjektivitásként ébred tudatára önmagának.”[20] A váltakozó megismerési módokban feltárulkozó valóságok különbségét Buber költői képpel így jellemzi: „Az Az: a báb, a Te: a pillangó. Csak éppen nem mindig váltják egymást ilyen világosan az állapotok; az, ami végbemegy, gyakran mély kettészakadtságában örvénylő, önmagával ölelkező eseménysor.”[21]

b) Az ember mint személy

Az ember nemcsak érzékelhető és fogalmilag érthető tárgyszerű valóság, hanem titokzatos jelenlét, azaz személy is. E titokzatos jelenlét fő jellemzője a számomra adott másik jelenléttel való bensőséges kapcsolat, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a másik jelenlét velem született Te-ként eleve hozzám tartozik. Buber így ír erről: „Kezdetben van a kapcsolat… mint a lényeg kategóriája, mint készenlét, mint befogadásra kész forma, mint lélekmodell; a kapcsolat a priorija; a velünk született Te.”[22] Ez a kapcsolat találkozás (ném. *Begegnung*), az Én találkozása a Te-nek nevezett másik személlyel. Ezt a gondolatot a filozófus így fogalmazza meg: „A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet találkozás.”[23] – A találkozásban a Te nem tárgyként (nem Az gyanánt), hanem számomra adott, velem kapcsolatban álló jelenlétként mutatkozik, aki figyelmem középpontjába kerül: „A kapcsolatban a Te eloldódott, előlépett, egyetlen és átellenben álló. Betölti az égboltot: nem mintha nem létezne más, de minden más az ő fényében él.”[24] A személy nem tárgy, nem a tapasztalt tulajdonságok összege, hanem jelenlét, aki a tudatosításban, az ’érintésben’ (ném. *Berührung*) válik számomra jelenlétté. Buber felhívja a figyelmet, hogy az ember nem képes embertársát mindig személynek tekinteni. Ennek oka az, hogy csak az igazi szemléletnek nevezett tudatosítás és a tapasztalás váltakozásában láthatja a valóságot. Látásmódjának váltakozásai miatt van az, hogy valahányszor Te-ként tudatosítja a másik ember jelenlétét, az hamarosan újra a tapasztalat tárgyává, tulajdonságok összegévé válik: „Az igazi szemlélet rövid életű; a természeti lény, aki a kölcsönhatás kizárólagosságában éppen az imént tárult föl nekem, most megint leírható, besorolható… Az ember, aki épp az imént még egyetlen és tulajdonságok nélküli volt, nem kéznél levő, csak jelenvaló, nem tapasztalható, csak ’megérinthető’ – az ember íme megint ő, tulajdonságok summája, alakkal rendelkező mennyiség. Most már újra fürkészhetem benne hajának, beszédének, jóságának színét; de mindaddig, amíg ezt megtehetem, már nem az, akinek azt mondhattam, és még nem az, akinek majd újra azt mondhatom: Te.”[25] – A filozófus szerint a másik sze-

méllyel való találkozásban az örök Te-nek nevezett Isten személyszerű valósága is felsejlik.[26]

c) A személy mint szeretetkapcsolat

A személy az Én kapcsolata a Te-vel s rajta keresztül az örök Te névvel illetett Istennel. Ez a kapcsolat a legteljesebb módon a szeretetben nyilvánul meg. A szeretet nem érzelem, hanem a Te-nek szólított lény létének tevékeny igenlése (ném. *Bejahung des angesprochenen Wesens*).[27] Az igenlés a Te-vel szembeni felelősség (ném. *Verantwortung*) gyakorlása. „A szeretet: az Én felelőssége a Te iránt."[28] Aki ezt a felelősséget gyakorolja, megkülönböztetés nélkül tekint minden vele szembekerülő embert személynek. Aki szeretetben él, és „benne szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világi nyüzsgésből, jók és rosszak, okosak és ostobák, szépek és csúnyák, egyik a másik után valóságos lesz számára, Te lesz, azaz eloldódik, kilép, egyetlen lesz, és átellenben élő; kizárólagosság támad csodaképp újra meg újra – és így az ember képes hatni, képes segíteni, gyógyítani, nevelni, felemelni, megváltani".[29] Bár a szeretetkapcsolat biztosítja a személy valóságát, ebből nem következik az, hogy a kapcsolat megszűnésekor a személy is megszűnik. Buber megfogalmazása szerint az Én, amely a kapcsolat-eseményből kilép a különváltságba és annak öntudatába, nem veszíti el valóságosságát: a kapcsolat valamiféle 'mag' gyanánt, a részvétel lehetőségeként elevenen megmarad benne.[30]

A felelősség gyakorlásának végső lehetőségi feltétele a valamennyi teremtményét válogatás nélkül szerető Isten. Ő azáltal gyakorolja a minden ember iránti felelősségét, hogy személyszerű jelenlétének valóságával ajándékozza meg a világot, s lehetővé teszi az ő egy valóságából való részesülést (ném. *Teilnahme*). Az ember az isteni valóságból való részesülés révén képes szeretni minden személyt, s ezáltal képes válaszolni annak az Istennek szeretetére is, aki örök Teként sejlik fel minden Én-Te kapcsolat mélyén. Buber így fogalmazza meg elgondolását: „Aki a kapcsolatban áll, egy valóságból részesül, vagyis: olyan létből, mely nem csupán benne van, és nem is csupán rajta kívül való. Minden valóság – hatás, melyben részt veszek, anélkül hogy önmagamnak tulajdonítanám. Ahol nincs részvétel, nincs valóság. Ahol önmagunknak tulajdonítás van, nincsen valóság. A részvétel annál tökéletesebb, mennél közvetlenebb a Te érintése. Az Én a valóságból részesülése által valóságos. Annál valóságosabb lesz az Én, mennél tökéletesebb a részesülés."[31] A filozófus szerint az a szeretet, amellyel Isten szereti az embereket, elválaszthatatlanul összekapcsolódik az emberek által gyakorolt szeretettel. Erre az összetartozásra utal akkor is, amikor azt mondja: „az igazi istenszeretet az ember iránti szeretettel kezdődik".[32]

d) Az ember mint bepillantás a szabadság szférájába

Buber véleménye szerint az Az-világban élő ember nem lehet szabad, mert ebben a világban a szükségszerűség uralkodik, az okság határoz meg mindent.

A személy, azaz az Én-Te kapcsolatban élő ember azonban időről időre át tud siklani a szabadság minden külső kötöttségtől és meghatározottságtól mentes birodalmába. Ezt a gondolatot a filozófus így fogalmazza meg: „Az Az-világban korlátlanul működik az okság. Minden, az érzékek által tapasztalható 'fizikai' folyamat, de minden, az önismeret által észlelt vagy előhozott 'pszichikai' folyamat is szükségképpen vagy okozatként vagy okozóként szerepel… Az okság korlátlan uralma az Az-világban, amely alapvetően fontos a természet adatainak tudományos elrendezése számára, nem nyomasztja azt az embert, akinek mozgástere nincsen az Az-világba zárva, hanem újra meg újra képes átsiklani belőle a kapcsolat világába. Itt Én és Te szabadon áll átellenben egymással, kölcsönhatásban, melyet nem foglal magában és nem is színez semmiféle okság; itt szavatolva látja az ember saját létét és a létet. Csak aki ismeri a kapcsolatot, és tud a Te jelenlétéről, csak az képes dönteni. Aki dönt, szabad, mert a döntéssel az Arc elé lépett."[33] Buber bibliai értelemben használja az Arc kifejezést. A Bibliában az arc vagy 'valakinek a színe' megnevezés nem csupán az emberi személy arcát és valóságát jelenti, hanem adott esetben Isten titokzatos személyes jelenlétét is (vö. 2Móz 33,14–23; Zsolt 10,11; 11,7). A filozófus összekapcsolja az arc szó két jelentéstartományát: az Arc kifejezéssel tehát nemcsak az emberi Te jelenlétére utal, hanem annak az Istennek titokzatos jelenvalóságára, Arcára is, aki minden Én-Te kapcsolatban örök Te gyanánt van jelen az ember számára.

Szabadság, illetve szabad döntés csak egy másik személlyel és az örök Te-vel (az Arccal) való kapcsolatban lehetséges. Az ember csak ilyen kapcsolatban pillanthat be a szabadság szférájába, amelyet Buber az Isten jelenlétét szimbolizáló 'szentély' kifejezéssel illet. A 'szentélyben' fölfedezheti: életének az a titka és értelme, hogy Isten rendeléseként a szükségszerűség és a szabadság világa között mozogjon, ingadozzon. S itt lehetősége nyílik arra is, hogy lényének ezt az ingamozgását ne kíméletlen és szigorú szükségszerűségnek, hanem Isten által elrendelt sorsnak (ném. *Schicksal*), azaz Isten kegyelmi ajándékának tudja tekinteni: „Azt az embert, akinek szabadsága biztos, immár nem nyomasztja az okság. Tudja, hogy halandó élete lényege szerint ingamozgás Te és Az között, s mivel tudja ezt, értelmét is sejti. Neki elég, hogy mindig újra átlépheti a szentély küszöbét, melyben megmaradnia nem lehet; sőt, hogy mindig újra el kell hagynia, ez számára valamiféle meghitt módon része ezen élete értelmének és rendeltetésének… Az, amit itt szükségszerűségnek neveznek, nem képes megriasztani őt; mert ott megismerte az igazi szükségszerűséget – a sorsot. Sors és szabadság jegyesek. A sorssal csak az találkozik, aki megvalósítja a szabadságot. Hogy a tettet, mely engem akar, fölfedezem, ebben, a szabadságom mozgásában nyilatkozik meg előttem a titok; de abban is, hogy a tettet nem tudom úgy véghezvinni, ahogy gondoltam, az ellenállásban is a titok nyilatkozik meg nekem. Azzal, aki minden okozatiságot elfelejt, s a mélyből

dönt, aki megszabadul javaitól és ruháitól, s csupaszon lép az Arc elé, szabadsága képeként a sors néz szembe. Lényének nem határa a sors, hanem kiegészítése; a szabadság és a sors értelemmé öleli át egymást; s az értelmet nyerő sors – az imént még szigorú tekintet most már csupa fény – úgy néz ki, mint maga a kegyelem."[34]

5. Buber tanítása Istenről

Isten misztérium, felfoghatatlan titok, aki örök Te-ként van jelen az Én-Te kapcsolatok mélyén. Ez a misztérium átfog mindent, jóllehet a mindenség átfogó alapjaként nem azonos a mindenséggel: „Isten átfogja a mindenséget, és nem azonos vele; ugyanígy Isten átfog engem, és nem azonos velem. És e meg- és kibeszélhetetlen igazság által mondhatom a magam nyelvén, ahogyan mindenki a sajátján: Te; ezáltal és evégett létezik Én és Te, létezik párbeszéd, létezik nyelv, létezik a szellem, amelynek az ősaktusa a nyelv, létezik örökké a szó."[35]

Az örök Te misztériuma érzékileg nem tapasztalható és fogalmilag nem elgondolható, mert tapasztalni és fogalmilag gondolni csak az Az-világ lényeit lehet. Az örök Te azonban nem lehet az Az-világ része. Buber így fogalmazza meg ezt a gondolatot: „Az örök Te lénye szerint nem válhat Az-zá; mert lénye szerint nem helyezhető mértékbe és határok közé, a mérhetetlen mértékébe és a határolatlanság határai közé sem; mert lénye szerint nem lehet tulajdonságok összegeként megragadni, transzcendenciára emelt tulajdonságok végtelen összegeként sem; mert nem lehet előtalálni sem a világban, sem a világon kívül; mert nem tapasztalhatod; mert nem gondolhatod."[36]

A filozófus szerint a különféle vallások hívei tudatosították ugyan, hogy az örök Te misztérium, a kétarcú embert valami mégis minduntalan arra késztette, hogy a felfoghatatlan titkot az Az-világ nyelvén írja le. Véleménye szerint azonban még az ilyen leírás is szent akkor, ha nem csupán beszél Istenről, hanem meg is szólítja az örök Te-t: „Az emberek sok néven szólították az örök Te-t, mely nekik adatott. Amikor az így megnevezettről énekeltek, énekükkel mindig a Te-re gondoltak: az első mítoszok dicsérőénekek voltak. Azután a nevek betértek az Az-nyelvbe; mind erősebben hajtotta az embereket valami arra, hogy a nekik rendelt örök Te-t mint Az-t gondolják el, és így beszéljenek róla. De minden istennév megszentelt marad: ha benne nemcsak Istenről, hanem Istenhez is szólnak."[37]

Buber azt állítja, hogy bár Isten léte nem bizonyítható,[38] jelenléte tudatosítható azáltal, hogy abszolút vagy tökéletes kapcsolatba lépünk vele. Ez azt jelenti: nem az Az-világ fölött keressük, s nem is az Az-világban, hanem elkezdünk hinni, azaz mindent az örök Te jelenlétében látni. Erről a hívő látásról írja: „Az

Istennel való kapcsolatban a kizárólagosság és a feltétlen mindent magába foglalás egy és ugyanaz. Aki belép az abszolút kapcsolatba, azt semmi egyes nem érinti többé, sem a dolgok, sem a lények, sem a Föld, sem az Ég; de minden benne foglaltatik a kapcsolatban. Mert a tiszta kapcsolatba lépés nem azt jelenti, hogy mindentől eltekintünk, hanem hogy mindent a Te-ben látunk; nem azt, hogy lemondunk a világról, hanem hogy a saját valódi alapjára helyezzük azt. Ha eltekintünk a világtól, ez nem segít Istenhez; ha a világra meredünk, az sem segít hozzá; de aki a világot benne szemléli, az ő jelenlétében él. 'Itt a világ, ott Isten' – ez Az-beszéd; és 'Isten a világban' – ez másféle Az-beszéd; de: semmit sem kikapcsolni, semmit sem magunk mögött hagyni, mindent, az egész világot a Te-ben megragadni, a világnak megadni a maga jogát és a maga igazságát, semmit Isten mellett, de mindent benne megragadni – ez a tökéletes kapcsolat."[39]

A zsidó Buber vallási türelmet tanúsít a különféle vallások iránt. Rokonszenvvel tekint a kereszténységre is. A hit két formája című művében például ezeket írja a kereszténységről, illetve Jézusról: „Közel ötven éve kitüntetett figyelmet fordítok az Újszövetség tanulmányozására, s úgy vélem, jó olvasó vagyok, aki elfogulatlanul hallgatja, amit mondanak neki. Jézust ifjúságomtól fogva a testvéremnek, a bátyámnak éreztem. Azt, hogy a kereszténység kezdettől Istennek és Megváltónak tartotta és tartja ma is, mindig is a legkomolyabban veendő ténynek tartottam, amelyet Jézus és önmagam miatt meg kell próbálnom megérteni. Könyvemben e megértési törekvés néhány csekély eredményét fektetem le. Jézushoz fűződő testvéri nyitott viszonyulásom egyre határozottabb és tisztább lett, s ma már határozottabb és tisztább tekintettel figyelem, mint bármikor korábban."[40]

VII.3 GABRIEL MARCEL

1. Élete és művei

GABRIEL MARCEL

Gabriel Marcel 1889-ben született Párizsban. Édesapja magas rangú állami hivatalnok, diplomata, majd a Szépművészeti Múzeum, a Nemzeti Könyvtár és a Nemzeti Múzeum igazgatója volt. Zsidó származású édesanyját négyéves korában veszítette el. Ez a fájdalmas élmény mély hatással volt a gyermekre és a későbbi gondolkodóra. Mostohaanyja szigorú, de liberális szellemben nevelte. 1906 és 1910 között a Sorbonne-on tanult, ahol idegenkedve tanulmányozta az újkantiánus idealizmust és az újhegeliánusi rendszereket. A Collège de France-ban Henri Bergson filozófiai előadásait is hallgatta, aki nagy hatással volt az ifjúra. Kapcsolatba került az irodalom olyan neves művelőivel, mint André Gide († 1951) és Paul Claudel († 1955). Az egyetemi évek után kisebb-nagyobb megszakításokkal filozófiát tanított különféle líceumokban.

Az első világháború idején vöröskeresztes szolgálatot teljesített. E szolgálat alatt szembesült a szenvedéssel és a rossz misztériumával, amelyek refrénszerűen visszatérő témái bölcseletének. 1919-ben házassága révén egy mélyen vallásos protestáns családdal került kapcsolatba. Szülei gyermekkorában nem keresztelték meg: 40 évesen, 1929-ben François Mauriac francia író hatására vette fel a keresztséget, éspedig a katolikus egyház keretén belül. – Tanítói munkája mellett filozófiai műveket és drámákat írt, kritikusként dolgozott, és előadásokat tartott világszerte. 1936 márciusában a Vigilia folyóirat szerkesztőségének meghívására Budapesten is tartott két előadást. Irodalmi munkásságáért 1949-ben a Francia Akadémia irodalmi nagydíját adományozták neki. 1952-től az Institut Français tagja volt. 1973-ban halt meg Párizsban.

Főbb művei:

Filozófiai alkotások: *Journal métaphysique* (Metafizikai napló); *Être et avo*ir (Lét és bírás); *Du refus à l'invocation* (A visszautasítástól az invokációig);

Homo viator (Az úton lévő ember); *Le métaphysique de Royce* (Royce metafizikája); *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítése) = röv. Position et approches; *Le mystère de l'être* (A lét misztériuma); *Les hommes contre l'humain* (Az emberek az 'emberi' ellen); *Le déclin de la sagesse* (A bölcsesség hanyatlása); *L'homme problématique* (A problematikus ember); *Présence et immortalité* (Jelenlét és halhatatlanság); *Fragments philosophiques* (Filozófiai töredékek); *La dignité humaine* (Az emberi méltóság); *Paix sur la terre* (Béke a földön); *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (A tragikus bölcsesség és azon túl) stb.

Drámai művek: *Le seuil invisible* (A láthatatlan küszöb); *Le coeur des autres* (Mások szíve); *L'iconoclaste* (A képromboló); *Un homme de Dieu* (Isten embere); *Le monde cassé* (A széttört világ); *L'horizon* (A horizont) stb.

Művei angol fordításban: *Metaphysical Journal* (Metafizikai napló); *Creative Fidelity* (Teremtő hűség); *The mystery of being* (A lét misztériuma); *The Philosophy of Existence* (Az egzisztencia filozófiája); *Presence and immortality* (Jelenlét és halhatatlanság); *The Philosophy of Existentialism* (Az egzisztencializmus filozófiája).

2. Marcel felfogása a filozófiáról

Gabriel Marcelt gyakorta egzisztencialista filozófusnak nevezték. Ő azonban elutasította az egzisztencialista címkét (valószínűleg azért, mert nem szerette volna, ha gondolkodását összekeverik a Sartre-féle bölcselettel). Ennek ellenére filozófiájában a másokkal és a személyes Istennel kapcsolatban álló személyen, a lehetőségeit megvalósító egzisztencián van a hangsúly.

Amennyiben filozófiai rendszeren biztos igazságokból levezetett tételek harmonikus együttesét értjük, Marcel nem alkotott rendszert. Az emberi tapasztalatot értelmezte konkrét és konvergáló megközelítésekben. Ezek a megközelítések azonban inkább tájékozódások, és nem adnak végérvényesen megfogalmazott és bizonyított kijelentéseket. Amikor a filozófust megkérték arra, hogy foglalja össze bölcseletének lényegét néhány mondatban, e kérést ostoba óhajnak minősítette, s azt mondotta, hogy erre legfeljebb vállrándítással lehetne válaszolni.[1] Feleletével arra utalt, hogy az ő filozófiájának nincsenek előre gyártott, kész és fogyasztható „termékei". Szerinte a filozófia nem kidolgozott tételek elfogadása és elfogadtatása, hanem út, amelyet végig kell járni.

> Hasonlat: ha a vegyész előállít valamilyen szert, ezt másvalaki boltban árulhatja. Ha a termék már megvan, adható-vehető anélkül, hogy vonatkozása volna arra az eljárásra, amelyben fölfedezték. A termék ebben az értelemben elválasztható azoktól az eljárási módoktól, amelyekben előállították. A fogyasztónak ezekről nem kell tudnia. A filozófiában azonban más a helyzet.[2]

A filozófiában az „eredmény” elválaszthatatlan attól a kutatási, vizsgálódási folyamattól, amely az eredményre vezetett. A filozófiai felfedezőút személyes erőfeszítés, s eredményét nem választhatjuk el a kutatástól, s nem tehetjük azt személytelen igazságokká. Kétségtelen, hogy a kommunikáció lehetséges. Ez azonban valójában nem más, mint részesülés a filozófiai gondolkodás tényleges folyamatából. A filozófia állandó újrakezdés, mert nincsenek olyan igazolt eredményei, amelyek alapul szolgálhatnak a további reflexióhoz. Az örökös újrakezdés a hiteles filozófia elkerülhetetlen része.[3]

A hiteles filozófia a reflexió (a tevékenységeinkre való visszapillantás, visszahajlás) világában mozog. Ismeretelméleti szempontból Marcel különbséget tesz az első (fr. *réflexion primaire*) és a második reflexió (fr. *réflexion seconde*) között.[4] Az első reflexió az élő tapasztalatot tárggyá tevő és elemeire bontó szellemi tevékenység, a második pedig az élő tapasztalathoz való visszatérés, az arra való visszapillantás.

A két reflexió különbségét a következő példával lehetne megvilágítani: János és Mária szereti egymást. Gondolnak egymásra, de tételezzük föl, hogy nem elvont módon gondolkodnak a szeretetről, s nem problémázgatnak a szeretettel kapcsolatban. A két ember konkrét egységben, közösségben, szeretetkapcsolatban van egymással. Most tételezzük föl, hogy János mintegy kivonja magát ebből az élő tapasztalatból, tárggyá, jelenséggé teszi a szeretetkapcsolatot, s fölveti a kérdést: „mi a szeretet?”. Megpróbálja elemezni a szeretet összetevő elemeit, vagy például a hatalom akarásaként értelmezi. Ez az analitikus eljárás az első reflexiót példázza, amely a szeretetből megoldandó problémát csinál, s amely reduktív analízissel akarja megoldani e problémát. Tételezzük föl azonban, hogy János belátja, analízise nagyon távol áll a szeretet aktuális megtapasztalásától, azaz az élő személyes kapcsolattól. Ekkor visszatér az élő, aktuális tapasztalathoz, az első reflexió által előfeltételezett eleven kölcsönösséghez, s most már mintegy belülről, saját élő személyes kapcsolataként próbálja megragadni azt. Az utóbbi törekvés a második reflexiót példázza.

3. Marcel ontológiája

Marcel különbséget tesz a hagyományos ontológiák és a saját perszonalista ontológiája között. A hagyományos lételméleteket a bírás vagy birtoklás (fr. *avoir*) ontológiája névvel illeti, és azt mondja, hogy ezek az első reflexió világába tartoznak. A perszonalista ontológiáról azt állítja, hogy ez a lét (fr. *être*), illetve a lét misztériumának (fr. *mystère de l’être*) ontológiája, amely a második reflexió segítségével művelhető. Véleménye szerint a létezők titokzatos létalapját, a létet csak a második reflexióban lehet élményszerűen megközelíteni és megfelelően leírni.

a) A bírás ontológiája

Marcel szerint a hagyományos ontológiák művelői a létezők létalapját velük szemben álló, tárgyszerű valóságnak tekintették: a létet fogalmilag akarták bir-

tokolni vagy uralni. Bár szavaikkal azt hangoztatták, hogy a lét nem tárgyszerű valóság, valójában mégis tárgyként kezelték. A létezők létét és a létalapot problémának tekintették. A görög *proballó* (odavet, elébe vet) szóból eredő probléma (fr. *problème*) kifejezés olyan felvetődő nehézségre vagy kérdésre utal, amely tárgyként áll az emberrel szemben, és amelyet anélkül lehet megválaszolni, hogy az ember egzisztenciálisan belekeveredne a nehézségbe. Ilyen például a matematikai probléma. Megoldása közben szembe helyezem önmagammal mint valami tárgyat, s miközben vizsgálom, én kimaradok a képből. Én szubjektum vagyok, a probléma az objektum; s én nem lépek be az objektumba. Kétségtelen, hogy én oldom meg, de más is megoldhatná, adott esetben egy gép is. S ha megvan a megoldás, az továbbadható. A probléma meghatározó jegye az objektivitás.[5]

A bírás, illetve a problémamegoldás ontológiája az első reflexió világába tartozik, melynek jellemzője az, hogy az alannyal szemben álló tárgyszerű valóságot analizálja, elemeire bontja, és ezáltal akarja értelmezni. Ám ez az ontológia csak a részekre tört létezőket tudja bemutatni, s nem képes arra, hogy megtalálja a létezők egységes létalapját. Ennek a részekre tört világnak képét mutatja be Marcel A széttört világ című drámájában. Ehhez a drámához fűzte hozzá filozófiai utóiratként az ontológiai misztériumról szóló esszét.[6] Az utóbbi írásában a széttört világot funkcionalizált világnak nevezi, amelyben a lét s így az ember léte is a funkció, a működés szempontjából értékelődik. A funkció kifejezés a latin *functio* szóból származik. Jelentése: működés, tevékenység, szerep betöltése stb. A funkcionalista szemlélet nem ügyel a lét mélységeire, a létezők fogalmilag kimeríthetetlen gazdagságára, s az embert is csupán a működés, illetve a társadalmi szerep betöltése alapján jellemzi. Ebben a szemléletben az emberi egyedek életműködések és társadalmi funkciók halmazává válnak mind önmaguk, mind mások számára. Életműködés az étkezés, az alvás, a pihenés stb. A társadalmi funkciók azoknak a szerepeknek betöltése, amelyek a társadalom működését biztosítják: fogyasztó, termelő, jegyszedő, nyugdíjas, szolgáló stb.[7] A funkcionalista szemléletben az egységes emberi lét mintegy darabokra hullik: az ember hol templomba-járó, hol hivatalnok, hol családapa. Az egyedet időnként generáljavításnak vetik alá orvosilag, mint valami gépet: e szemléletben „a klinika úgy jelenik meg…, mint felülvizsgáló központ és mint javítóműhely… Ami pedig a halált illeti, úgy jelenik meg…, mint használaton kívül helyezés, mint lesüllyedés a használhatatlanba, mint merő hulladék.”[8]

A széttört világot Marcel élettől megfosztott (fr. *dévitalisé*) világnak is nevezi.[9] Majd megállapítja: az élettől megfosztott világ láttán „nem csupán e látvány szomorúsága van jelen a néző számára; hanem jelen van az a lappangó, tűrhetetlen rossz közérzet is, melyet az az ember él át, aki redukálva látja magát élni, mintha ténylegesen összekeveredne funkcióival; s ez a rossz közérzet elég-

séges annak kimutatásához, hogy olyan tévedés vagy kegyetlen értelmezésbeli hiba van itt, amelyet egy mind embertelenebb társadalmi rend és egy ugyancsak embertelen filozófia… egyaránt igyekezett védtelen elmékben meggyökeresztetni.”[10]

Marcel úgy véli, hogy a birtoklás ontológiájának művelője, illetve a problémák világának embere érzéketlen és vak annak irányában, amit ő a lét misztériumának (fr. *mystère de le être*) nevez. A filozófus ezt a gondolatot így fogalmazza meg: „Megjegyzem egyrészt, hogy e világ tömve van problémákkal, másrészt áthatja az akarat, hogy ne hagyjon semmiféle teret a misztériumnak.”[11]

b) A lét misztériumának ontológiája

Marcel szerint a perszonalista filozófus a világ létezőinek egységesítő alapját a nem tárgyszerű létben (fr. *être*) látja, és így gondolkodik: „Kell hogy legyen – vagy kellene hogy legyen – a lét, hogy ne redukálódjon minden egymást követő és összefüggéstelen… látszatok játékára (vagy Shakespeare szavaival élve – egy bolond által mesélt történetre); mohón vágyom arra, hogy valamilyen módon részt vegyek ebben a létben, ebben a valóságban – s talán ez az igény, bármilyen kezdetleges is, már részvétel valamilyen fokon.”[12]

A létalapot Marcel a misztérium névvel illeti. Szóhasználatában a misztérium (gör. *müsztérion*, fr. *mystère:* titok, rejtély) kifejezés nem a velünk tárgyként szemben álló problémát jelenti, hanem olyan titkot, amely egyszerre van bennünk és rajtunk kívül. Különbség van a probléma és a misztérium között: „A probléma olyasvalami, amivel az ember útján találkozik, amelybe beleütközik. Teljesen előttem van. Ellenkezőleg a misztérium olyasvalami, amelyben el vagyok kötelezve, amelynek lényege következésképp az, hogy nincs teljesen előttem. Mintha ebben az övezetben a bennem és az előttem megkülönböztetése elveszítené jelentését.”[13]

A lét misztérium. Ez azt jelenti, hogy a fogalmi elemzésnek „ellenálló” titok. Ez a titok nem írható le a tárgyi világhoz igazodó szabatos fogalmakkal: amikor ugyanis a létre gondolunk, már gondolásunk is benne van a létben. Ez annak belátása, „hogy a lét magában foglalja a megismerést, hogy az valamiképpen belső benne”.[14] Mivel a lét nem írható le fogalmakkal, beszélni is nehéz róla. Marcel így fogalmaz: „Ami a pontosabb meghatározását illeti annak, amit e szó: a lét, jelent, állapodjunk meg abban, hogy ez rendkívül nehéz. Javasolnám csupán e megközelítési módot: a lét az, ami ellenáll… a tapasztalat adottságaira vonatkozó kimerítő elemzésnek, amely megpróbálná lépésről lépésre belső vagy jelentéssel bíró értéktől mindinkább megfosztott elemekre redukálni őket.”[15]

Mivel a lét misztériuma elérhetetlen a tárgyiasító és analizáló gondolkodás számára, megvilágítása csak úgy lehetséges, hogy az ember visszatér a fogalmi elemzést megelőző tapasztalatához. E tapasztalatban ugyanis közvetlenül találkozik a lét misztériumával.

A lét misztériumának megvilágítását Marcel a második reflexióval azonosítja. E második reflexióban olyan tapasztalatoknak és aktusoknak lehetőségi feltételét keresi, mint amilyenek a szeretet, a hűség és a remény. Azt vizsgálja, hogy ezek a tudatos aktusok mit árulnak el a létről, amely titokzatos jelenlét (fr. *presence*), és nem tárgyszerű valóság. Bár a szeretetet (fr. *charité, agape*), a hűséget (fr. *fidélité*) és a reményt (fr. *espérance*) vizsgálhatja az első reflexióba tartozó tárgyiasító gondolkodás is, ez a gondolkodás nem tud eljutni ezeknek az aktusoknak végső alapjához. A filozófusnak a második reflexióban felül kell emelkednie a tárgyiasító gondolkodáson, hogy fel tudja tárni a szeretet, a hűség és a remény végső lehetőségi feltételét.

Példával megvilágítva: János szereti Máriát. Amikor Mária meghal, a tudomány nem biztosíthatja az ő további létezését, s nem biztosíthatja a Jánossal való újbóli találkozását sem. A szeretet, a hűség és a remény számára azonban ebben az esetben is fennmaradhat valamiféle közösség: fennmaradhat a „mi", s ez arra teszi képessé Jánost, hogy transzcendálja az empirikus nyilvánvalóság szintjét, s bízzon Mária folytatólagos létében, illetve jövőbeli találkozásukban. Szeretni egy lényt annyi, mint azt mondani neki, Te nem halsz meg[16] – mondja Marcel egyik írásának szereplője. A közvélemény szerint ez a kívánság csupán vágyálom. A filozófus azonban azt állítja, hogy ez a látszólag képtelen ígéret valamiféle titokzatos forrásból táplálkozik, amely nem más, mint a feltétlen és elmúlhatatlan létből való részesülés. Az első reflexió szintjén a tárgy csak akkor írható le számomra jelenvalónak, ha meghatározott kritériumok alapján térben és időben elhelyezhető. A második reflexió és a személyi közösség (fr. *communion*) szintjén azonban a másik személy még testi halála után is jelen lehet számomra mint „Te". Marcel hangsúlyozza, hogy ez nem azt jelenti, hogy emlékeimben jelen van, hanem azt, hogy élő kapcsolatban vagyok vele. A kapcsolat csak fizikai szinten szakadt meg, de metafizikai síkon továbbra is biztosítja a lét, amely titokzatos jelenlétként és teremtő hűség (fr. *fidélité creatrice*) gyanánt hatja át az emberi szeretet, hűség és reménykedés aktusait.[17]

4. Tanítása Istenről

Marcel számára Isten nem valamiféle gigantikus tárgyszerű létező, akinek létezését érvekkel bizonyítani lehetne. Kierkegaard-hoz hasonlóan Marcel is úgy véli: Istent nem tárgyi valóságként kell elgondolni, azaz nem tárgyi értelemben vett ő-nek (fr. *lui*) tekintendő, hanem olyan misztérium jellegű 'Te'-nek (fr. *Toi*), aki személyes kapcsolatban áll az emberi énnel. Az Istenre irányuló ismeret rágondolás (fr. *penser à*), ami annyit jelent, mint valakire gondolni, valakire áhítattal emlékezni, valakinek jelenlétébe helyezkedni, valakinek hálásnak lenni. Ez lényegesen különbözik a tárgyi valóságokra vonatkozó ismerettől, amelyet a gondolni, megismerni valamit (fr. *penser*) szóval fejezünk ki.[18]

A filozófus úgy véli: az ember nem bizonyíthatja Isten létét, de „találkozhat" vele, jelenlétébe helyezheti magát. Ez a jelenlét (fr. *presence*) nem fizikai jelenlét, hanem hasonlít ahhoz a lelkiállapothoz, amelyben úgy érzem, hogy a szere-

tett személy teljességgel jelen van életemben akkor is, ha történetesen fizikailag nagyon távol van tőlem.

Az Istennel való találkozás a transzcendencia iránti igény felfedezésével kezdődik. Marcel szerint ha az ember a második reflexióban túlemelkedik a széttört világon és az abban betöltött szerepein, lényének legmélyén felfedezheti a transzcendencia igényét (fr. *exigence de transcendance*).[19] Tudatosíthatja azt, hogy igénye van a teljes létre, akit a vallás személyszerű Istennek nevez. Marcel olyan felfedezésre gondol, mint amilyenre Szent Ágoston jutott, aki egy fohászban fogalmazta meg azt, hogy hiánytalanul és maradandó módon csak Isten teheti az embert boldoggá: „Magadnak teremtettél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned."[20] Marcel tehát annak a vonzódásnak és irányulásnak igényéről beszél, amelyet a vallás az abszolút 'Te' felé való tájékozódásnak nevez.

E tájékozódásnak és irányulásnak különféle módjai vannak. E módok közül kiemelkednek a szeretet, a hűség és a reménykedés aktusai, melyekben az ember úgy találkozhat Istennel, mint szeretetének, hűségének és reménykedésének titokzatos alapjával és végső lehetőségi feltételével.

> Marcel szerint szeretni annyit tesz, mint nyitottnak és elérhetőnek lenni a másik számára. Akkor szeretjük a másikat, ha önzetlen egységben vagyunk vele, és elkötelezettek vagyunk jóléte iránt. A szeretetben a másiknak mint te-nek (egy másik szubjektumnak) elismerése történik. A szeretet önmagunk feltétlen odaajándékozása (fr. *don absolu de soi*) a másik számára.[21] – Ezt az önajándékozást az elérhetőség vagy rendelkezésre állás (fr. *disponibilité*) jellemzi. Rendelkezésre állónak lenni annyit jelent, mint önmagunkat ajándékként felajánlani, erőforrásainkat (anyagi, érzelmi, intellektuális, szellemi és erkölcsi kincseinket) a másik számára elérhetővé tenni. – Marcel szerint a szeretet teremtő szeretet (fr. *charité créatrice*).[22] A szeretett személy valósága ugyanis elengedhetetlen a szeretethez. Ezért a szeretet mintegy teremti, fenntartja a szeretett személy jelenlétét. Ez a jelenlét nem fizikai vagy képzeleti jelenlét, hanem a metafizika világába tartozó misztérium jellegű valóság. „A jelenlét valóság, bizonyos áramlás (fr. *flux*), s tőlünk az függ, hogy áthatolhat-e rajtunk ez az áramlás, vagy sem, s nem az, őszintén szólva, hogy előidézzük."[23] Az első reflexióban a szeretett személy halála például azt jelenti, hogy a szóban forgó lény megszűnt, alkotóelemeire bomlott. Ám a második reflexióhoz tartozó szeretet számára az elhunyt személy egyénisége „immunis a széteséssel és az absztrakt elemek porába morzsolódással szemben".[24] Az igazi szeretet arra irányul, ami örökkévaló: „a szeretett személyt a keletkezés és a viszontagságok világa fölé helyezi".[25] Nyilvánvaló, hogy ezt csak az isteni szeretetbe vetett hit alapján tudja megtenni: az emberi szeretet csak Isten erejében képes a szeretett személyt teremteni, illetve fenntartani azáltal, hogy a fizikailag halandó lényt Istenbe, az abszolút jelenbe (fr. *présence absolu*), az örökkévalóságba helyezi.[26]
>
> A szeretet velejárója a hűség (fr. *fidélité*). Az igazi szeretet ígéret arra, hogy hűségesek maradunk akkor is, amikor a másik iránti közvetlen és megtapasztalt érzés már eltűnt. A hűség az elköteleződő válasz a másiknak arra a felhívására, hogy maradjunk elérhetők, rendelkezésre állók. A szeretetben a másik jelenléte valamiféle metafizikai áramlás, s tőlünk függ az, hogy

áthatolhat-e rajtunk ez az áramlás. „A teremtő hűség az áthatolhatósági állapotban való aktív tartózkodásban áll."[27] Marcel úgy véli: ha az ember abszolút és visszavonhatatlan módon akar hűséges lenni, vagyis hűségét teremtő hűséggé (fr. *fidélité créatrice*) akarja változtatni, akkor a feltétlen és abszolút hűségben kell gyökeret vernie. Az abszolút hűség Istennek az ember iránti elköteleződése, az emberi hűség pedig az erre az elköteleződésre adott emberi válasz. Emberi viszonylatokban a hűség kölcsönösséget feltételez: ha A elkötelezi magát B-nek, ez az elköteleződés feltételezi, hogy az utóbbi is hűséges marad A-hoz. Ilyen értelemben a hűség kölcsönös. Az abszolút 'Te' iránti hűségben nincs meg feltétlenül ez a kölcsönösség: Isten ugyanis akkor is hűséges marad az emberhez, amikor az ember hűtlenné válik hozzá.

A remény (fr. *espérance*) a hűség végső garanciája. Különbözik a számítgatásokon alapuló derűlátástól és az egyéni vágyak beteljesülésébe vetett bizalomtól. A remény a szeretet-kapcsolatokban élő ember megerősítője. Olyan aktus, amely erőt ad az embernek ahhoz, hogy legyőzze a kétségbeesés kísértését, és a megpróbáltatások (betegség, különválás, szám-űzetés, rabszolgaság stb.) közepette továbbra is nyitottságban és elérhetőségben teremtse meg magát a másik felé. A remény önmagán túlmutató (transzcendens) aktus, amennyiben nem az ember erőfeszítéseiből ered, hanem ajándék: a reménykedésben az ember legfeljebb annyiban lehet aktív, hogy elfogadja ezt az ajándékot. A filozófus meggyőződéssel vallja: „A reménykedés annak állításában áll, hogy van a létben mindazon túl, ami adva van, mindazon túl, ami leltár anyaga lehet vagy alapul szolgálhat hozzávetőleges számításnak, egy titokzatos princípium, amely összejátszik velem, amely feltétlenül ugyancsak azt akarja, amit én akarok, legalábbis ha az, amit akarok, csakugyan megérdemli, hogy akarják, és valóban egész énemmel akarom."[28] A vallásos ember szemében ez a titokzatos princípium a görög nyelvű Biblia által agapénak nevezett isteni szeretet (vö. 1Jn 4,16): „Agapé a remény gyökere" – mondja Marcel.[29]

5. Antropológiája

A Platón és Descartes bölcseletét követő dualista szemléletű antropológiák az emberi létet vagy egzisztenciát (fr. *être, existence*) lélekből és testből álló valóságnak mondták. Ezek a bölcseleti irányok a bírás ontológiájának szemlélete alapján azonban csak felszínesek és egyoldalúak voltak: az ember létét tárgynak, problémának tekintették, az egységes emberi létet elemeire bontották, a testet a lélek eszközének tartották, de aztán nem tudták magyarázni például a lélek és a test kölcsönhatását. – Marcel elutasítja a dualista szemléletet, és azt állítja, hogy létünk titkát a második reflexióban, a lét ontológiájának keretén belül lehet megközelíteni. Ebben a reflexióban létünk titokzatos egységnek mutatkozik, amely ellenáll a valóságot részekre bontó fogalmi elemzéseknek. Azt mondja, hogy miként a lét teljessége, a belőle részesülő emberi lét is misztérium.[30] Véleménye szerint ez a misztérium nem fogalmi elemzéssel, hanem csak átéléssel, tapasztalati úton világítható meg. Ez az átélés nem más, mint a szeretet, a hűség és a remény aktusaira való odafigyelés: elsősorban ugyanis ezek az aktusok árulkodnak arról, hogy mit jelent az emberi lét, illetve ezeken keresztül tapasztalhatjuk meg igazán, hogy mit jelent embernek lenni.

A második reflexióban az emberi lét misztériumának különféle jellemzői tárulkoznak fel. Ezek közül a legfontosabbak: az emberi lét megtestesült lét; együttlét; szabad lét és az abszolút 'Te' vonzásában élő lét.

Az emberi lét megtestesült lét (fr. *être incarné*).[31] A megtestesülés (fr. *incarnation*) Marcel szerint azt jelenti, hogy énem vagy lelkem elválaszthatatlan egységet alkot a testemmel. Ha az első reflexióban szembeállítom testemet az énemmel, „erről a testről nem mondhatom, hogy én vagyok, sem azt, hogy nem én vagyok, sem azt, hogy értem van (tárgy)".[32] „Nyilvánvaló, hogy a lélek és a test egysége misztérium: oszthatatlan egység, mely mindig inadekvát módon fejeződik ki az ilyen formulákban: testem van, felhasználom a testem, érzem a testem, stb."[33] Ez a titokzatos egység nem magyarázható meg az alanyt a tárggyal szembeállító gondolkodással. Ezért Marcel úgy véli, helyesebb, ha a lélek és a test elválaszthatatlan egységét az „én vagyok a testem"[34] formulával fejezzük ki. A formulával kifejezett egység, a megtestesült én (lélek) azonban misztérium: ez azt jelenti, hogy ellenáll az elemző és fogalmi megértésre törekvő gondolkodásnak.

Az emberi lét másokra irányuló vagy együtt-lét (lat. *co-esse*).[35] Az együtt-lét kifejezéssel Marcel nem a fizikai együttlétre utal, hanem arra, hogy az emberi egzisztencia feltételezi az én-te kapcsolatot, és csak a másik egzisztenciával való szellemi együtt-jelenlétben (fr. *co-présence*) bontakozhat ki.[36] A szellemi együtt-jelenlét azt jelenti, hogy a szeretet (a rendelkezésre állás vagy elérhetőség) által részt vesz (fr. *participe*) a másik személyes életében.

Az emberi lét azonos a szabadsággal (fr. *liberté*). A szabadság nem valamilyen tulajdonság vagy képesség, amelyet tárgyként tanulmányozhatnék, hanem azonos azzal az aktussal, amelyben szabadnak gondolom magam: „Az a cselekedet, amely által a szabadságot gondolom, maga az a cselekedet, amely által a szabadság létrejön… A gondolat akkor teremti meg önmagát, amikor önmagát gondolja; nem felfedezi, hanem alkotja önmagát."[37] Marcel hangsúlyozza, hogy a szabadság nem azt jelenti, hogy megtehetek mindent, amire vágyakozom. Azt mondja, nem szabad összekeverni az akaratot és a vágyat. Véleménye szerint a filozófusok egyöntetűen egyetértenek abban, hogy a vágynak alávetett ember belsőleg nem szabad. Akkor vagyok igazán szabad, ha eljutok oda, hogy vágyam ellenére akarjak. Másként fogalmazva: akkor nyilvánul meg, hogy énem azonos a szabadsággal, amikor elhagyom a determinizmusoknak alávetett széttört világot, elhagyom az első reflexiót, s a második reflexióban (a szeretet, a hűség vagy a reménykedés aktusában) megnyílok a misztérium transzcendens világára.

Az emberi lét lényegi jellemzője a transzcendencia igénye, amelyet Marcel ontológiai igénynek (fr. *exigence ontologique*)[38] is nevez. A görög *on* (létező) és *logosz* (értelem, létalap) szóösszetételből származó ontológiai jelzővel arra utal: az embernek képessége és igénye van arra, hogy feltegye a létezők transzcendens alapjára vonatkozó kérdést. A filozófus elismeri: úgy tűnik, hogy a széttört világban és az első reflexió fogságában élő emberből kiveszett ez az igény, vagy meggyengült benne. A mai ember nem tud ámulva tekinteni a létezés csodájára, s nem, vagy legfeljebb ritkán teszi fel a kérdéseket: miért létezik a világ, miért létezem én, s egyáltalán miért van valami, s nem inkább a semmi? Marcel azonban hangsúlyozza, hogy burkoltan minden emberben megvan az ontológiai igény. Emellett minden ember képes a második reflexióra, azaz képes arra, hogy a szeretet, a hűség és a remény aktusaiban ne csak a másik ember felé nyíljon meg, hanem a hitben kitárulkozzon a végső létalap irányában is. Ez a végső létalap Marcel szerint nem valamiféle személytelen létteljes-

ség, hanem Isten, az abszolút 'Te'. A transzcendencia igénye vagy az ontológiai igény azért van benne minden emberben, mert minden egyes ember az abszolút 'Te' vonzásában él, aki személyes kapcsolatban van és akar maradni minden emberi teremtményével.

7. Irodalom A perszonalizmus című fejezethez

Copleston, Fr.: *A history of philosophy IX.* New York, 1994, Image. Online: https://archive.org/details/AHistoryOfPhilosophyV9FCoplestone/mode/1up

Fila Béla: *Martin Buber dialogikus gondolkodása.* In: *Vigilia*, 1983, (48. évf.) 3. sz., 171–176. o. Online: https://epa.oszk.hu/02900/02970/00511/pdf/EPA02970_vigilia_1983_03_171-176.pdf

Levinas, E.: *Martin Buber and the Theory of Knowledge.* In: Schilpp, P. A. – Friedman, M. (szerk.): *The Philosophy of Martin Buber. (The Library of Living Philosophers, vol. XII.)*. London, 1967, Cambridge University Press. 133–150. o. Online: https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.139789/page/n153/mode/2up

Forrásmunkák a bevezetéshez:

Aquinói Szent Tamás: *De duobus praeceptis charitatis* (= röv. Opusculum III). In: *Opuscula selecta.* Parisiis, 1881, P. Lethielleux. Online: https://archive.org/details/sthomaeaquinati01thom/page/246/mode/2up

Aquinói Szent Tamás összes műve. In: Documenta Catholica Omnia, online. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_50_1225-1274-_Thomas_Aquinas,_Sanctus.html

Boethius: *De duabus naturis.* In: Migne, J. P. (szerk.): *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Paris, 1841–1855.* Online: http://patristica.net/latina/, 063–064. Ld. még: https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0480-0524-_Boethius,_Severinus.html

Cicero: *De officiis.* Online: https://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml

Gaius: *Institutionum commentarii quattuor* (= röv. Institutionum). In: *The latin library.* Online: https://www.thelatinlibrary.com/gaius1.html

Hegel, G. W. Fr.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (= röv. Enzyklopädie III). In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten. 18 Bde.* Berlin, 1832–1845, Duncker und Humblot. Online: https://hegel-system.de/de/editions.htm

Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (= röv. Grundlegung). Berlin, 1870, Heimann. Online: https://archive.org/details/immanuelkantsgru00kant/page/n3/mode/2up

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft.* Leipzig, 1919, Felix Meiner. Online: https://archive.org/details/kritikderreinenv19kant/page/n5/mode/2up

Kierkegaard, S.: *Félelem és reszketés.* Bp., 1986, Európa. Online: https://www.academia.edu/49078869/Kierkegaard_Félelem_és_reszketés

Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding* (= röv. Essay). Oxford, 1894, Clarendon. Online: https://archive.org/details/anessayconcerni00frasgoog/page/n10/mode/2up

Richardi Sancti Victoris: *De Trinitate libri sex.* In: Documenta Catholica Omnia, online. https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1162-1173__Richardus_S_Victoris_Prior__De_Trinitate_Libri_Sex__MLT.pdf.html

Szent Ágoston összes műve. In: Documenta Catholica Omnia, online. https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0354-0430-_Augustinus,_Sanctus.html

Tertullianus: *Adversus Praxean.* IntraText Digital Library, online. https://www.intratext.com/IXT/LAT0788/_P1.HTM

Forrásmunkák – E. Mounier:

Heidegger, M.: *Sein und Zeit.* Tübingen, 1967, Max Niemeyer. Online: https://archive.org/details/HeideggerMartinSeinUndZeit/mode/2up

Kierkegaard, S.: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* (= röv. Afsluttende). In: Drachman, A. B. – Heiberg, J. L. – Lange, H. O. (szerk.): *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, VII. Bind.* Kjøbenhavn, 1901, Gyldendal. Online: https://archive.org/details/srenkierkegaard13kiergoog/page/n7/mode/2up

Mounier, E.: *Introduction aux existentialismes.* Paris, 1962, Gallimard. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/intro_aux_existentialismes/intro_aux_existentialismes.html

Mounier, E.: *Le personnalisme.* Paris, 1949, PUF. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/personnalisme/personnalisme.html

Mounier, E.: *Liberté sous conditions.* Paris, 1946, Seuil. Online: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33492850

Mounier, E.: *Manifeste au service du personnalisme.* Paris, 1936, Seuil. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/manifeste_service_pers/manifeste.html

Mounier, E.: *Oeuvres de Mounier 1.* Paris, 1961, Seuil. Online: https://archive.org/details/oeuvres0001moun/mode/2up

Mounier, E.: *Oeuvres de Mounier 3.* Paris, 1962, Seuil. Online: https://archive.org/details/euvres0003emma/mode/2up

Mounier, E.: *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, 1947, Seuil. Online: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3413592q/f7.item

Mounier, E.: *Révolution personnaliste et communautaire.* Paris, 1935, Montaigne. Online elektronikus kiadás: https://classiques.uqam.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/revolution_personaliste/revolution_pers.html

Forrásmunkák – M. Buber:

Buber, M.: *Én és Te.* Bp., 1999, Európa

Buber, M.: *Werke I. Schriften zur Philosophie.* München, 1962, Kösel. Online: https://archive.org/details/werke0000bube/page/n7/mode/2up

Forrásmunkák – G. Marcel:

Marcel, G.: *Creative Fidelity.* New York, 2002, Fordham. Online: https://archive.org/details/creativefidelity0000marc/page/n5/mode/2up

Marcel, G.: *Du refus à l'invocation.* Paris, 1940, Gallimard

Marcel, G.: *Être et avoir.* Paris, 1935, Aubier. Online: https://archive.org/details/etreetavoir0000unse/page/n9/mode/2up

Marcel, G.: *Homo viator.* Paris, 1944, Aubier. Online: https://archive.org/details/homoviator0000unse

Marcel, G.: *Journal métaphysique.* In: Marcel, G.: *Être et avoir.* Paris, 1935, Aubier, 7–222. o. Online: https://archive.org/details/etreetavoir0000unse/page/n11/mode/2up

Marcel, G.: *Le mystère de l'être.* Paris, 1951, Aubier. Online: https://archive.org/details/lemysteredeletre0000unse/page/n7/mode/2up

Marcel, G.: *Metaphysical Journal.* Chicago, 1952, Gateway. Online: https://archive.org/details/metaphysicaljour0000marc/page/336/mode/2up

Marcel, G.: *Paix sur la terre.* Paris, 1965, Aubier. Online: https://archive.org/details/paixsurlaterre0000gabr/page/n5/mode/2up

Marcel, G.: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris, 1967, Nauwelaerts. Online: https://archive.org/details/positionetapproc0000marc/page/n3/mode/2up

Marcel, G.: *Presence and Immortality.* Pittsburgh, 1967, Duquesne University. Online: https://archive.org/details/presenceimmortal0000marc/page/n5/mode/2up

Marcel, G.: *The mystery of being I. Reflection & Mystery.* London, 1950, Harvill. Online: https://archive.org/details/themysteryofbein00marcuoft/page/n8/mode/1up

Marcel, G.: *The Philosophy of Existence.* New York, 1969, Plainview. Online: https://archive.org/details/philosophyofexis00marc/page/n11/mode/1up

Marcel, G.: *The Philosophy of Existentialism.* New York, 1956, Citadel. Online: https://archive.org/details/philosophyofexis0000gabr/page/n5/mode/2up

TARTALOM

Bevezetés 5

I. A német idealizmustól eltávolodó filozófusok a 19. században 7

A német idealizmus megszűnése 9

I.1 Arthur Schopenhauer 11

1. Élete és művei 11
2. Tanítása az emberi ismeretről 12
3. A világ mint képzet. 13
4. A metafizika lehetősége 14
5. Az ember 16
6. Az erkölcs. 19
7. A halál, a túlvilág és Isten 21

I.2 Ludwig Feuerbach 23

1. Élete és művei 23
2. Ismeretelmélete. 23
3. Ontológiai előfeltevései 24
4. A vallás magyarázata. 24
5. Kritikai megjegyzések Feuerbach vallásértelmezéséhez 28

II. A dialektikus és történelmi materializmus 31

A dialektikus és történelmi materializmus fogalma. 33

II.1 A dialektikus és történelmi materializmus fő képviselői. 35

1. Karl Marx 35
2. Friedrich Engels 36
3. Vlagyimir Iljics Lenin 37

II.2 A dialektikus és történelmi materializmus tanítása 40

1. A dialektikus materializmus ismeretelmélete. 40
2. A dialektikus materializmus ontológiája 43
3. A marxista antropológia 48
4. A marxista valláskritika 54

III. A fenomenalizmus. 59

A fenomenalizmus fogalma. 61

A fenomenalizmus főbb irányzatai 63

1. A pozitivizmus 63
2. A logisztika 64

3. A neopozitivizmus . . . 65
4. A fenomenológia . . . 68
5. A strukturalizmus . . . 69
6. Az analitikus nyelvfilozófia . . . 73

IV. Az egzisztencializmus . . . 79
Az egzisztencializmus fogalma és főbb képviselői . . . 81

IV.1 Søren A. Kierkegaard . . . 83

1. Élete és művei . . . 83
2. Felfogása a filozófiáról és az igazságról . . . 84
3. Az egzisztencia és jellemzői . . . 86
4. Isten elfogadása a hitben . . . 91

IV.2 Karl Jaspers . . . 94

1. Élete és művei . . . 94
2. A filozófia célja: a lét kutatása . . . 94
3. Filozófiai tájékozódás a világban . . . 96
4. Az egzisztencia megvilágítása . . . 98
5. A metafizika . . . 102

IV.3 Martin Heidegger . . . 109

1. Élete és művei . . . 109
2. A lét megismerésének problémája . . . 110
3. A jelenvalólét és jellemzői: az egzisztenciálék . . . 112
4. Az idő horizontjában megnyilvánuló lét . . . 122
5. A feltétlen lét (Isten) lehetősége . . . 129

IV.4 Jean-Paul Sartre . . . 132

1. Élete és művei . . . 132
2. A tudat elemzése . . . 133
3. Sartre ontológiájának alapfogalmai . . . 136
4. Sartre antropológiája . . . 142
5. Sartre etikája . . . 146
6. Sartre ateizmusának kérdése . . . 148

V. Az életfilozófia . . . 155
Az életfilozófia fogalma és főbb képviselői . . . 157

V.1 Friedrich W. Nietzsche . . . 159

1. Élete és művei . . . 159
2. A megismerés és az igazság . . . 161
3. Nietzsche nihilista ontológiája . . . 162
4. „Isten halálának” meghirdetése . . . 164
5. „Az emberfeletti ember” . . . 166
6. Az erkölcs kritikája . . . 167

V.2 Henri Bergson 175

1. Élete és művei 175
2. Bergson ismeretelmélete 176
3. Bergson ontológiája 179
4. Bergson természetbölcselete 181
5. Bergson filozófiai istentana 183
6. Bergson antropológiája 185

V.3 Maurice Blondel 193

1. Élete és művei 193
2. Blondel ismeretelmélete 194
3. Blondel ontológiájának kulcsfogalmai 195
4. Blondel filozófiai istentana 197
5. A kozmosz mint isteni gondolat 199
6. Az ember mint Istenre nyitott lény 200

V.4 Pierre Teilhard de Chardin 202

1. Élete és művei 202
2. Teilhard hiperfizikája 205
3. Ontológiai előfeltevései 206
4. A kozmogenezis 209
5. Az emberi jelenség 214

VI. A transzcendentális tomizmus 221

A transzcendentális tomizmus fogalma és fő képviselői 223

VI.1 A transzcendentális tomizmus irányzatának úttörői 225

1. Joseph Maréchal 225
2. Joseph de Finance 226
3. Emerich Coreth 227

VI.2 A transzcendentális tomizmus vezéralakja: Karl Rahner 229

1. Élete és művei 229
2. Tanítása az emberi megismerésről 230
3. A rahneri ontológia 234
4. Rahner teodiceája 239
5. Rahner kozmológiája 243
6. Rahner antropológiája 248
7. Rahner alapvető etikája 252

VII. A perszonalizmus 259

A perszonalizmus fogalma és főbb képviselői 261

VII.1 Emmanuel Mounier 265

1. Élete és művei 265
2. Mounier a perszonalizmusról 266

3. A személy titokzatos valósága . . . 266
3.1 A személy mint megtestesülés . . . 267
3.2 A személy közösségi dimenziója . . . 267
3.3 A személy mint hivatás . . . 268

VII.2 Martin Buber . . . 270

1. Élete és művei . . . 270
2. A valóság megismerése . . . 271
3. Buber ontológiája . . . 272
4. Buber antropológiája . . . 273
5. Buber tanítása Istenről . . . 277

VII.3 Gabriel Marcel . . . 279

1. Élete és művei . . . 279
2. Marcel felfogása a filozófiáról . . . 280
3. Marcel ontológiája . . . 281
4. Tanítása Istenről . . . 284
5. Antropológiája . . . 286

Tartalom . . . 291

Jegyzetek . . . 295

Illusztrációk: Turay Alfréd

A képek forrásai – CC licensz:

Wikimédia Commons, https://hu.wikipedia.org/wiki/Wikimedia_Commons

JEGYZETEK

I.1 Arthur Schopenhauer

[1] Vö. Wurzel § 1
[2] Vö. Wurzel § 5
[3] Vö. Wurzel § 16
[4] Vö. Wurzel § 10
[5] Vö. Wurzel § 7
[6] Vö. Wurzel § 29
[7] Vö. Wurzel § 35–37
[8] Vö. Wurzel § 35
[9] Vö. Wurzel § 38
[10] Vö. Wurzel § 42
[11] Vö. Wurzel § 43
[12] Die Welt § 1
[13] Vö. Kritik
[14] Vö. Die Welt § 54
[15] Parerga § 61
[16] Vö. Die Welt § 21
[17] Vö. Die Welt § 21
[18] Die Welt § 27
[19] Vö. Die Welt Kap. 14
[20] Vö. Die Welt § 27
[21] Vö. Die Welt Kap. 18
[22] Vö. Die Welt Kap. 26
[23] Vö. Die Welt Kap. 26
[24] Vö. Die Welt Kap. 46
[25] Die Welt § 58
[26] Die Welt § 58
[27] Die Welt § 57
[28] Die Welt § 30
[29] Vö. Die Welt Kap. 29
[30] Die Welt § 39
[31] Die Welt Kap. 37
[32] Vö. Die Welt Kap. 39
[33] Vö. Parerga § 114
[34] Die Welt § 63
[35] Die Welt § 63
[36] Vö. Die Welt § 66
[37] Die Welt § 67
[38] Die Welt § 55
[39] Die Welt § 71
[40] Die Welt § 71
[41] Die Welt Kap. 41
[42] Die Welt Kap. 41
[43] Vö. Die Welt Kap. 41
[44] Vö. Die Welt § 71
[45] Schopenhauer–Grisebach, 1892, IV, 242. o., § 392

I.2 Ludwig Feuerbach

[1] Grundsätze § 38
[2] Grundsätze § 32
[3] WChr 1
[4] Vö. WChr 1
[5] Vö. WChr 17
[6] WChr 2
[7] Kritiken 202. o.
[8] Kritiken 254. o.
[9] Kritiken 264. o.
[10] Kritiken 252. o.
[11] WR 1
[12] Vö. WR 10
[13] WR 7
[14] Vö. WChr 3
[15] WChr 3
[16] WChr 2
[17] WChr 3
[18] WChr 1
[19] WChr 1
[20] WChr 3
[21] WChr 2
[22] Vö. Aquinói Szent Tamás, De veritate q. 22. a. 4
[23] Kritiken 268. o.
[24] Vö. Kritiken 268. o.
[25] WChr 1

II. A MATERIALIZMUS FOGALMA

[1] Vö. Wetter, 1965

II.2 A MATERIALIZMUS TANÍTÁSA

[1] Lenin (1909), 1949, I,1
[2] Vö. Lenin (1909), 1949, II,4
[3] Lenin, 1972, 307. o.
[4] Lenin (1909), 1949, V,2
[5] Lenin (1909), 1949, I,1
[6] Vö. Three dialogues 3
[7] Filozófiai kislexikon (1980), 151. o.
[8] Vö. Lenin (1909), 1949, II,4
[9] Vö. Lenin (1909), 1949, II,5
[10] Filozófiai kislexikon (1980), 152. o.
[11] Filozófiai kislexikon (1980), 153. o.
[12] Filozófiai kislexikon (1980), 152. o.
[13] Filozófiai kislexikon (1980), 84. o.
[14] Lenin (1909), 1949, II,2
[15] Lenin (1909), 1949, II,5
[16] MEM 20, 42. o.
[17] MEM 21, 261. o.
[18] Lenin (1909), 1949, II,4
[19] Lenin (1909), 1949, II,4
[20] Vö. Lenin (1909), 1949, V,2
[21] Lenin (1909), 1949, IV,8
[22] Lenin (1909), 1949, I,1
[23] MEM 20, 38. o.
[24] Lenin (1909), 1949, IV,8
[25] Filozófiai kislexikon (1980), 29. o.
[26] Lenin (1909), 1949, V,2
[27] Vö. Halatnyikov (et al.), 1974, 164. o.
[28] MEM 20, 61. o.
[29] MEM 20, 523. o.
[30] Vö. Lenin (1909), 1949, II,5
[31] Filozófiai kislexikon (1980), 30. o.
[32] MEM 20, 60–61. o.
[33] L II, 52. o.
[34] Vö. MEM 20, 138. o.
[35] Vö. MEM 20, 358. o.
[36] Vö. Filozófiai kislexikon (1980), 383. o.
[37] Vö. Filozófiai kislexikon (1980), 229. o.
[38] Vö. MEM 20, 41. o.
[39] Vö. MEM 20, 362. o.
[40] MEM 20, 118. o.
[41] Vö. MEM 20, 138. o.
[42] Vö. MEM 20, 132. o.
[43] Vö. Filozófiai kislexikon (1980), 103. o.
[44] MEM 21, 266. o.
[45] Vö. Filozófiai kislexikon (1980), 30. o.
[46] Vö. Lenin (1909), 1949, V,2
[47] Filozófiai kislexikon (1980), 104. o.
[48] Vö. Lenin (1909), 1949, II,5
[49] MEM 20, 38. o.
[50] Lenin (1909), 1949, I,2
[51] Confessiones I,1,1
[52] MEM 3, 9. o., 6. tézis
[53] Filozófiai kislexikon (1980), 357. o.
[54] Vö. Filozófiai kislexikon (1980), 10. o.
[55] MEM 3, 25. o.
[56] MEM 42, 115. o.
[57] Vö. MEM 42, 88. o.
[58] MEM 20, 262. o.
[59] Vö. Weber, 1924
[60] Filozófiai kislexikon (1980), 352. o.
[61] Filozófiai kislexikon (1980), 353. o.
[62] MEM 42, 83. o.
[63] MEM 42, 86. o.
[64] MEM 42, 89. o.
[65] Vö. Orwell, 1989
[66] MEM 4, 442. o.
[67] Vö. MEM 19, 19. o.
[68] Filozófiai kislexikon (1980), 346. o.
[69] Vö. Lenin (1918), 1971, 31. o.
[70] MEM 3, 231. o.
[71] Filozófiai kislexikon (1980), 346. o.
[72] MEM 20, 112. o.
[73] Filozófiai kislexikon (1980), 317. o.
[74] Vö. Aquinói Tamás, De veritate q. 22 a. 4
[75] MEM 21, 261. o.
[76] Vö. E III § 565
[77] MEM 40, 246. o.
[78] MEM 42, 114. o.
[79] Vö. MEM 42, 115. o.
[80] Darwin, 1973, 586. o.
[81] Vö. MEM 42, 115. o.
[82] MEM 42, 88. o.
[83] MEM 4, 191. o.
[84] MEM 1, 378. o.
[85] MEM 42, 84. o.
[86] Gaudium et spes 21

III. A FENOMENALIZMUS

[1] Comte, 1892, 3. o.
[2] Comte, 1908, 20. o.
[3] Comte, 1908, 19. o.
[4] Comte, 1908, 67. o.
[5] Russel, 1912, 34–35. o.
[6] Russel, 1957, 5. o.
[7] DH 3004
[8] Aquinói Szent Tamás, Summa theologica II-II q. 2 a. 4 ad 1
[9] Russel, 1957, 6. o.
[10] Russel, 1957, 22. o.
[11] Vö. Hegel, Enzyklopädie I, § 50
[12] Vö. Popper, 1935, I, 6
[13] Vö. Carnap, 1931
[14] Vö. Popper, 1935, I, 4
[15] Vö. Popper, 1935, I, 4 és 6
[16] Vö. Popper, 1935, VI, 67
[17] Barzaghi–Corcó, 2016, 426. o.
[18] Husserl, 1922, II, § 24
[19] Husserl, 1960, II, § 14–15
[20] Vö. Stein, 2013
[21] Husserl, 2014
[22] Vö. Saussure, 1971
[23] Vö. Saussure, 1971, 145. o.
[24] Lévi-Strauss, 1958, 28. o.
[25] Vö. Lévi-Strauss, 1962, 21. o.
[26] Lévi-Strauss, 1962, 21. o.
[27] Vö. Dethlefsen, 1997
[28] Vö. Tagebücher 29.9.1914
[29] TLP 3.01
[30] Vö. TLP 3.1
[31] Vö. TLP 4.01
[32] TLP 4.11
[33] Vö. TLP 4.003
[34] Vö. TLP 6.52
[35] TLP 6.52
[36] TLP 4.114
[37] Vö. TLP 6.522
[38] Vö. TLP 4.115
[39] TLP 4.115
[40] TLP 6.44
[41] TLP 6.41
[42] TLP 6.4312
[43] Vö. Tagebücher 8.7.16
[44] TLP 7
[45] Rahner, 1983, 68. o.
[46] Vö. TLP 6.422
[47] TLP 6.421
[48] Vö. PU 2
[49] Vö. PU 23
[50] Vö. PU 654
[51] Vö. PU 2
[52] Aquinói Szent Tamás, De potentia q. 7 a. 5 ad 14
[53] Vö. Aquinói Szent Tamás, Summa theologica I q. 13 a. 5

IV.1 SØREN A. KIERKEGAARD

[1] Indøvelse I, II, i. f
[2] Írásaiból 391. o.
[3] Írásaiból 376. o.
[4] Írásaiból 379. o.
[5] Írásaiból 391. o.
[6] Írásaiból 386. és 388. o.
[7] Vö. Afsluttende (in: Samlede Vaerker VII.), 267. o.
[8] A halálos betegség 19. o.
[9] Félelem és reszketés 214. o.
[10] Az egzisztencializmus 89–90. o.
[11] Vö. Írásaiból 382. o.
[12] A halálos betegség 52. o.
[13] Vagy-vagy 851. o.
[14] Félelem és reszketés 131. o.
[15] A halálos betegség 59. o.
[16] Félelem és reszketés 201. o.
[17] A halálos betegség 19. o.
[18] A szorongás fogalma 133. o.
[19] A szorongás fogalma 99–100. o.
[20] A szorongás fogalma 103. o.
[21] A szorongás fogalma 105. o.
[22] A szorongás fogalma 106. o.
[23] Félelem és reszketés 24. o.
[24] Vagy-vagy 774. o.
[25] Vagy-vagy 778. o.
[26] Vagy-vagy 791. o.
[27] A szorongás fogalma 133. o.
[28] A halálos betegség 93–94. o.
[29] Félelem és reszketés 24. o.
[30] A szorongás fogalma 52. o.

[31] A szorongás fogalma 52. o.
[32] A szorongás fogalma 54. o.
[33] A szorongás fogalma 54. o.
[34] A halálos betegség 97. o.
[35] A szorongás fogalma 184. o.
[36] A halálos betegség 136. o.
[37] Vö. Írásaiból 455. o.
[38] Vö. A halálos betegség 109. o.
[39] Írásaiból 392. o.
[40] Írásaiból 428. o.
[41] Írásaiból 391–392. o.
[42] A halálos betegség 97. o.
[43] Félelem és reszketés 55. o.
[44] Félelem és reszketés 57. o.
[45] Írásaiból 48. o.

IV.2 Karl Jaspers

[1] Einführung 3
[2] Philosophie I, 1–2. o.
[3] Vö. Einführung 3
[4] Einführung 3
[5] Einführung 3
[6] Vö. a Philosophie három kötetének címeivel
[7] Einführung 7
[8] Einführung 7
[9] Kleine Schule III,3
[10] Einführung 9
[11] Einführung 1
[12] Vö. Einführung 3
[13] Vö. Einführung 10
[14] Vö. Einführung 7
[15] Einführung 4
[16] Vö. Philosophie III, 687–689. o.
[17] Einführung 4
[18] Einführung 11
[19] Einführung 6
[20] Vö. Philosophie I, 8. o.
[21] Vö. Philosophie I, 22. o.
[22] Vö. Philosohie I, 22. o.
[23] Philosophie I, 56. o.
[24] Einführung 6
[25] Einführung 6
[26] Philosophie II, 348. o.
[27] Vö. Philosophie II, 351. o.
[28] Vö. Philosophie II, 348. o.
[29] Einführung 2
[30] Einführung 2
[31] Philosophie II, 469. o.
[32] Einführung 2
[33] Einführung 2; vö. Philosophie II, 469. o.
[34] Einführung 5
[35] Einführung 5
[36] Kleine Schule XII,5
[37] Vö. Philosophie II, 404. o.
[38] Einführung 6
[39] Philosophie II, 450. o.
[40] Vö. Philosophie II, 447. o.
[41] Einführung 6
[42] Einführung 6
[43] Philosophie II, 463. o.
[44] Philosophie II, 364. o.
[45] Vö. Philosophie III, 518–519. o.
[46] Vö. Philosophie I, 44–45. o.
[47] Vö. Philosophie III, 733–784. o.
[48] Philosophie III, 742. o.
[49] Einführung 6
[50] Einführung 2
[51] Philosophie III, 746. o.
[52] Philosophie III, 746. o.
[53] Philosophie III, 762. o.
[54] Philosophie III, 763. o.
[55] Vö. Philosophie III, 763. o.
[56] Vö. Philosophie III, 781. o.
[57] Vö. Plótinosz, Enneászok
[58] Vö. Philosophie III, 780–782. o.
[59] Vö. Philosophie III, 793. o.
[60] Vö. Nikolaus Cusanus 26. o.
[61] Vö. Philosophie III, 220–225. o.
[62] Von der Wahrheit 1052. o.
[63] Von der Wahrheit 1053. o.
[64] Von der Wahrheit 1053. o.
[65] Einführung 4
[66] Einführung 4
[67] Vö. Philosophie III, 806. oldaltól
[68] Einführung 5
[69] Einführung 11
[70] Vö. Philosophie III, 863. o.
[71] Einführung 4
[72] Vö. Philosophie I, 143. o.; III, 734. o.
[73] Philosophie II, 533. o.
[74] Vö. Philosophie III, 742. o.

[75] Vö. Der philosophische Glaube 22. o.
[76] Einführung 7
[77] Vö. Einführung 4

IV.3 Martin Heidegger

[1] Vö. Sein und Zeit 69. o.
[2] Einführung 1–2. o.
[3] WW 83–84. o.
[4] Vö. WD 149–150. o.
[5] Vö. WD 146. o.
[6] Vö. Humanismus 24. o.
[7] Sein und Zeit 12. o.
[8] Sein und Zeit 13. o.
[9] Sein und Zeit 42. o.
[10] Vö. Humanismus 16. o.
[11] Vö. Sein und Zeit 42. o.
[12] Sein und Zeit 133. o.
[13] Humanismus 20. o.
[14] Wegmarken 323–324. o.
[15] Ursprung 39–40. o.
[16] Sein und Zeit 44. o.
[17] Vö. Sein und Zeit 64. o.
[18] Holzwege 33. o.
[19] Sein und Zeit 121. o.
[20] Sein und Zeit 107. o.
[21] Sein und Zeit 120. o.
[22] Vö. Sein und Zeit 126. o.
[23] Vö. Sein und Zeit 133. o.
[24] Vö. Holzwege 39. o.
[25] WW 13. o.
[26] WW 15. o.
[27] Einführung 27. o.
[28] Holzwege 22–23. o.
[29] Sein und Zeit 220. o.
[30] Sein und Zeit 221. o.
[31] Sein und Zeit 223. o.
[32] WW 21–22. o.
[33] Sein und Zeit 134. o.
[34] Sein und Zeit 139. o.
[35] Sein und Zeit 134. o.
[36] Sein und Zeit 135. o.
[37] Was ist Metaphysik? 32. o.
[38] Sein und Zeit 143. o.
[39] Sein und Zeit 144. o.
[40] Sein und Zeit 145. o.
[41] Sein und Zeit 145. o.
[42] Sein und Zeit 145. o.
[43] Sein und Zeit 150. o.
[44] Sein und Zeit 150. o.
[45] Sein und Zeit 153. o.
[46] Vö. Sein und Zeit 153. o.
[47] Sein und Zeit 153. o.
[48] Sein und Zeit 165. o.
[49] Sein und Zeit 161. o.
[50] Sein und Zeit 161. o.
[51] Sein und Zeit 132. o.
[52] Sein und Zeit 168. o.
[53] Sein und Zeit 163. o.
[54] Einführung 100. o.
[55] Vorträge und Aufsätze 214. o.
[56] Holzwege 61. o.
[57] Holzwege 60–61. o.
[58] Holzwege 59. o.
[59] Sein und Zeit 169. o.
[60] Sein und Zeit 169. o.
[61] Sein und Zeit 172–173. o.
[62] Sein und Zeit 173. o.
[63] Sein und Zeit 174. o.
[64] Sein und Zeit 177. o.
[65] Sein und Zeit 184. o.
[66] Sein und Zeit 192. o.
[67] Sein und Zeit 191. o.
[68] Sein und Zeit 187. o.
[69] Sein und Zeit 189. o.
[70] Sein und Zeit 245. o.
[71] Sein und Zeit 240. o.
[72] Sein und Zeit 250. o.
[73] Sein und Zeit 264. o.
[74] Vö. Sein und Zeit 264. o.
[75] Sein und Zeit 266. o.
[76] Vö. Sein und Zeit 282. o.
[77] Sein und Zeit 284. o.
[78] Sein und Zeit 285. o.
[79] Sein und Zeit 286. o.
[80] Sein und Zeit 273. o.
[81] Sein und Zeit 287. o.
[82] Sein und Zeit 275. o.
[83] Sein und Zeit 305. o.
[84] Sein und Zeit 288. o.
[85] Vö. Sein und Zeit 326. o.
[86] Vö. Sein und Zeit 380. o.

[87] Humanismus 22. o.
[88] Vö. Sein und Zeit 183. o.
[89] Sein und Zeit 64. o.
[90] Vö. Humanismus 35. o.
[91] Vö. Zur Sache des Denkens 6. o.
[92] Vö. Zur Sache des Denkens 12. o.
[93] Vö. Zur Seinsfrage 28. o.
[94] Vö. Zur Seinsfrage 31. o.
[95] Einführung 11. o.
[96] Vö. Sein und Zeit 132–133. o.
[97] Humanismus 20. o.
[98] Holzwege 42. o.
[99] WW 28. o.
[100] WW 96. o.
[101] WW 29. o.
[102] Zur Sache des Denkens 78. o.
[103] Vö. Was ist Metaphysik? 32. o.
[104] Vö. Humanismus 17. o.
[105] Was ist Metaphysik? 51. o.
[106] Was ist Metaphysik? 54. o.
[107] Was ist Metaphysik? 45. o.
[108] Wegmarken 312. o.
[109] Vö. Sein und Zeit 363. o.
[110] Vö. Sein und Zeit 363. o.
[111] Sein und Zeit 364. o.
[112] Vö. Vorträge und Aufsätze 220. o.
[113] Az egzisztencializmus 202–203. o.
[114] Humanismus 5. o.
[115] Humanismus 205. o.
[116] Humanismus 45. o.
[117] Vorträge und Aufsätze 184. o.
[118] Holzwege 31. o.
[119] Holzwege 44. o.
[120] Holzwege 67. o.
[121] Humanismus 26. o.
[122] Humanismus 26. o.
[123] Holzwege 285. o.
[124] Az egzisztencializmus 209. o.
[125] Sein und Zeit 262. o.
[126] Vorträge und Aufsätze 171. o.
[127] Wegmarken 306. o.
[128] Vö. Vorträge und Aufsätze 147. o.
[129] Erläuterungen 165. o.
[130] Einführung 11. o.
[131] Einführung 11. o.
[132] Erläuterungen 59. o.
[133] Holzwege 248. o.
[134] Humanismus 36–37. o.
[135] Humanismus 37. o.
[136] Humanismus 26. o.
[137] Was ist Metaphysik? 18. o.
[138] Identität und Differenz 56. o.
[139] Zur Sache des Denkens 9. o.
[140] Humanismus 46. o.
[141] Vö. Holzwege, mottó
[142] Vö. Identität und Differenz 58. o.
[143] Sein und Zeit 437. o.
[144] WG 39. o.
[145] Der Satz vom Grund 120. o.
[146] Vö. Der Satz vom Grund 143. o.
[147] Der Satz vom Grund 143. o.
[148] Der Satz vom Grund 155. o.
[149] Vö. Der Satz vom Grund 159. o.
[150] Vö. Identität und Differenz 64. o.
[151] Identität und Differenz 64. o.
[152] Humanismus 37. o.
[153] Identität und Differenz 65. o.
[154] Vö. Mérleg, 1976/3, 211. o.

IV.4 Jean-Paul Sartre

[1] L'être et le néant 17. o.
[2] Vö. L'Imaginaire I, 4
[3] Vö. L'Imaginaire I, 4
[4] Vö. L'Imaginaire I, 1
[5] Vö. Esquisse 39. o.
[6] Vö. Esquisse 32. o.
[7] Vö. Esquisse 39. o.
[8] Vö. La transcendance de l'Ego 105. o.
[9] Vö. La transcendance de l'Ego 105. o.
[10] Vö. L'être et le néant 12. o.
[11] Vö. L'être et le néant 29. o.
[12] Vö. L'être et le néant 17. o.
[13] Vö. L'être et le néant 32. o.
[14] Vö. L'être et le néant 672. o.
[15] Vö. L'être et le néant 33–34. o.
[16] La nausée 184–185. o.
[17] Vö. L'être et le néant 713. o.
[18] Vö. La nausée 185. o.
[19] Vö. L'être et le néant 61. o.
[20] Vö. L'être et le néant 61. o.
[21] L'être et le néant 59. o.

[22] L'être et le néant 60. o.
[23] L'être et le néant 121. o.
[24] Vö. L'être et le néant 566. o.
[25] Vö. Aquinói Szent Tamás, Summa theologica I q. 14 a. 2
[26] Vö. L'être et le néant 59. o.
[27] Vö. L'être et le néant 708. o.
[28] Vö. Aquinói Szent Tamás, De veritate q. 1 a. 9; Summa contra Gentiles 4,11
[29] Vö. L'être et le néant 332. o.
[30] Vö. L'être et le néant 310. oldaltól
[31] L'être et le néant 431. o.
[32] Huis clos 91. o.
[33] Vö. L'être et le néant 446. o.
[34] L'être et le néant 495. o.
[35] Vö. L'existentialisme 17. o.
[36] L'existentialisme 22. o.
[37] L'existentialisme 22. o.
[38] L'être et le néant 189. o.
[39] L'être et le néant 133. o.
[40] L'être et le néant 707–708. o.
[41] L'être et le néant 664. o.
[42] L'être et le néant 654. o.
[43] Vö. L'être et le néant 61. o.
[44] Vö. L'être et le néant 180. o.
[45] L'être et le néant 72. o.
[46] L'être et le néant 61. o.
[47] Vö. L'être et le néant 61. o.
[48] Vö. L'être et le néant 614. o.
[49] L'être et le néant 689. o.
[50] L'être et le néant 515. o.
[51] Vö. L'être et le néant 66. o.; L'existentialisme 28–33. o.
[52] Vö. L'être et le néant 82. o.
[53] L'existentialisme 47. o.
[54] Vö. L'existentialisme 46. o.
[55] L'existentialisme 36. o.
[56] Vö. L'existentialisme 36–37. o.
[57] Vö. L'existentialisme 67. o.
[58] L'existentialisme 25–26. o.
[59] L'existentialisme 24. o.
[60] L'existentialisme 17. o.
[61] Les Mots 209. o.
[62] Les Mots 211. o.
[63] Vö. Les Mots 78. és 80. o.
[64] Les Mots 83. o.
[65] L'être et le néant 708. o.
[66] Vö. Aquinói Szent Tamás, Summa theologica I q. 3 a. 4; Summa contra Gentiles I,15
[67] Spinoza, Ethica I, definitio 1

V.1 Friedrich W. Nietzsche

[1] Vö. Werke III, 751. o.
[2] Werke III, 440. o.
[3] Werke III, 844. o.
[4] Werke II, 116. o.
[5] Werke II, 119. o.
[6] Werke III, 443. o.
[7] Werke I, 878–879. o.
[8] Werke III, 917. o.
[9] Vö. Werke II, 215. o.
[10] Werke III, 874. o.
[11] Werke III, 458. o.
[12] Werke III, 889. o.
[13] Vö. Werke II, 118. o.
[14] Vö. Werke II, 47–48. o.
[15] Vö. Werke II, 46. o.
[16] Vö. Werke II, 46. o.
[17] Werke II, 466–467. o.
[18] Werke II, 202. o.
[19] Werke III, 861. o.
[20] Werke II, 557. o.
[21] Werke II, 1098. o.
[22] Werke II, 205–206. o.
[23] Werke II, 279. o.
[24] Werke II, 978. o.
[25] Werke II, 1178. o.
[26] Werke II, 134. o.
[27] Vö. Werke II, 493–494. o.
[28] Werke III, 440. o.
[29] Werke II, 623. o.
[30] Werke II, 445. o.
[31] Werke II, 280. o.
[32] Werke II, 281. o.
[33] Werke III, 422. o.
[34] Werke II, 797. o.
[35] Werke I, 502. o.
[36] Werke I, 900. o.
[37] Vö. Werke II, 730. o.
[38] Vö. Werke II, 659. o.

[39] Werke II, 782. o.
[40] Werke II, 1167. o.
[41] Vö. Werke II, 410. o.
[42] Werke II, 1168–1169. o.
[43] Werke II, 133–134. o.
[44] Werke II, 606. o.
[45] Werke II, 689. o.
[46] Vö. Werke II, 1168. o.
[47] Werke II, 1205. o.
[48] Werke II, 1230. o.
[49] Werke II, 1165–1166. o.
[50] Vö. Werke II, 199. o.
[51] Werke II, 731. o.
[52] Werke II, 965. o.

V.2 Henri Bergson

[1] Guitton, 1988, 146. o.
[2] La pensée 177–178. o.
[3] Vö. La pensée 178–181. o.
[4] La pensée 180. o.
[5] Vö. La pensée 179–180. o.
[6] Vö. L'évolution créatrice 177. o.
[7] L'évolution créatrice 179. o.
[8] Vö. L'évolution créatrice 333–334. o.
[9] La pensée 27. o.
[10] Vö. La pensée 181. o.
[11] La pensée 182. o.
[12] La pensée 182. o.
[13] Vö. La pensée 179–180. o.
[14] Vö. Essai sur les données 75–76. o.
[15] La pensée 50–51. o.
[16] Vö. Aquinói Szent Tamás, Summa theologica I q. 84 a. 7 ad 3; De veritate q. 22 a. 2
[17] Vö. L'évolution créatrice 269–270. o.
[18] Boethius, De consolatione philosophiae V,6
[19] L'évolution créatrice 269. o.
[20] La pensée 176. o.
[21] L'évolution créatrice 270. o.
[22] L'évolution créatrice 323. o.
[23] Vö. L'évolution créatrice 270. o.
[24] Vö. L'évolution créatrice 289. o.
[25] Vö. L'évolution créatrice 268–269. o.
[26] Vö. L'évolution créatrice 270. o.
[27] L'évolution créatrice 268–269. o.
[28] L'évolution créatrice 273. o.
[29] L'évolution créatrice 273. o.
[30] L'évolution créatrice 270. o.
[31] Vö. L'évolution créatrice 368. o.
[32] L'évolution créatrice 283. o.
[33] L'évolution créatrice 283. o.
[34] L'évolution créatrice 113–114. o.
[35] L'évolution créatrice 112. o.
[36] Vö. L'évolution créatrice 112. o.
[37] L'évolution créatrice 42. o.
[38] L'évolution créatrice 43. o.
[39] L'évolution créatrice 113–114. o.
[40] L'évolution créatrice 113. o.
[41] L'évolution créatrice 113. o.
[42] L'évolution créatrice 269. o.
[43] L'évolution créatrice 270. o.
[44] L'évolution créatrice 323. o.
[45] Vö. L'évolution créatrice 270. o.
[46] Vö. L'évolution créatrice 283. o.
[47] Vö. La pensée 176. o.
[48] La pensée 176. o.
[49] Les deux sources 270. o.
[50] Guitton, 1988, 139–140. o.
[51] Vö. Platón, Alkibiadész 129
[52] Matière et mémoire 16. o.
[53] Vö. Matière et mémoire 126–128. o.
[54] Vö. L'évolution créatrice 283. o.
[55] L'évolution créatrice 293. o.
[56] Essai sur les données 131. o.
[57] Essai sur les données 176. o.
[58] Vö. L'évolution créatrice 270. o.
[59] Vö. La pensée 176. o.
[60] Vö. Essai sur les données 176. o.
[61] L'évolution créatrice 289. o.
[62] Les deux sources 22. o.
[63] Vö. Les deux sources 23–24. o.
[64] Les deux sources 3. o.
[65] Vö. Les deux sources 25. o.
[66] Les deux sources 25. o.
[67] Vö. Les deux sources 25. o.
[68] Vö. Les deux sources 57. o.
[69] Vö. Les deux sources 4–5. o.
[70] Vö. Les deux sources 128. o.
[71] Vö. Les deux sources 2–3. o.
[72] Les deux sources 26. o.
[73] Les deux sources 26–27. o.

[74] Les deux sources 29. o.
[75] Les deux sources 30. o.
[76] Les deux sources 105. o.
[77] Les deux sources 112. o.
[78] Vö. Les deux sources 106. o.
[79] Vö. Les deux sources 223. o.
[80] Les deux sources 219. o.
[81] Les deux sources 94. o.
[82] Les deux sources 135. o.
[83] Vö. Les deux sources 136. o.
[84] Les deux sources 141. o.
[85] Vö. Les deux sources 111. o.
[86] Les deux sources 127. o.
[87] Les deux sources 137. o.
[88] Les deux sources 140. o.
[89] Vö. La pensée 50. o.
[90] Les deux sources 235–236. o.
[91] Les deux sources 243. o.
[92] Les deux sources 256. o.
[93] Les deux sources 249. o.
[94] Les deux sources 243. o.
[95] Les deux sources 229. o.

V.3 Maurice Blondel

[1] Szabó, 1969, 521. o.
[2] Vö. Lettres philosophiques 71. o.
[3] Vö. Lettre sur les exigences 54. o.
[4] Vö. Lettre sur les exigences 85–86. o.
[5] Vö. Lettre sur les exigences 85–86. o.
[6] Szent Ágoston, Confessiones I,1,1
[7] Vö. Exigences philosophiques 278. o.
[8] Exigences philosophiques 288. o.
[9] L'Action 119. o.
[10] L'Action VII–VIII.
[11] L'Action XXI.
[12] L'Action 321. o.
[13] L'Action 333. o.
[14] Vö. L'Action 132. o.
[15] Vö. L'Action 325. és 356. o.
[16] L'Action 321. o.
[17] Vö. L'Action 339. o.
[18] L'Action 344–345. o.
[19] L'Action 347. o.
[20] L'Être et les êtres 163. o.
[21] Vö. L'Action 351. o.
[22] L'Action 349. o.
[23] Vö. L'Action 349. o.
[24] La Pensée I, 4. o.
[25] La Pensée I, 6. o.
[26] Vö. L'Action 349. o.
[27] L'Action 355. o.
[28] L'Action 355. o.
[29] Vö. L'Action 388. o.
[30] L'Action 388. o.
[31] Vö. Aquinói Szent Tamás, ScG 1,43; Summa theologica I-II q. 2 a. 8
[32] Vö. L'Action 388. o.
[33] Vö. L'Action 492. o.

V.4 P. Teilhard de Chardin

[1] Vö. Szent Ágoston, De Genesi ad litteram VI,6,10
[2] Vö. Humani generis 36
[3] Le phénomène humain 5. o.
[4] Le phénomène humain 5–6. o.
[5] Vö. Le phénomène humain 204. o.
[6] Le milieu divin 24–25. o.
[7] Vö. Le phénomène humain 327. o.
[8] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 8. a. 1 ad 3
[9] Comment je crois 146. o.
[10] Le milieu divin 141. o.
[11] Vö. Le cœur de la matière 109. o.
[12] Vö. Science et Christ 22. o.
[13] La vie cosmique 4
[14] Le milieu divin 50. o.
[15] Vö. Le phénomène humain 49–51. o.
[16] Science et Christ 55. o.
[17] Vö. Science et Christ 20. o.
[18] Science et Christ 56–57. o.
[19] Vö. Le phénomène humain 58. o.
[20] Vö. La place de l'homme dans la nature 23. o.
[21] Vö. Le phénomène humain 291. o.
[22] Comment je crois 146. o.
[23] Le phénomène humain 333–334. o.
[24] Le phénomène humain 79–80. o.
[25] Vö. Le phénomène humain 181. o.
[26] Le phénomène humain 289. o.
[27] Vö. Le phénomène humain 287. o.

[28] Vö. Jitianu, 2017, 70. o., 37. jegyzet
[29] Vö. Le phénomène humain 331. o.
[30] Vö. Comment je crois 38. o.
[31] Vö. Science et Christ 55. o.
[32] Le phénomène humain 181. o.
[33] Vö. Comment je crois 38. o.
[34] Le milieu divin 116. o.

VI.1 A TRANSZCENDENTÁLIS TOMIZMUS ÚTTÖRŐI

[1] Vö. Le point de départ VIII
[2] Vö. Le point de départ 48–49. o.
[3] Vö. Le point de départ 333. o.
[4] Vö. Le point de départ 279. o.
[5] Vö. Immanuel Kant, KpV A 223–240
[6] Etica generale 171. o.
[7] Connaissance de l'être 20. o.
[8] Vö. Aquinói Tamás, De veritate q. 22 a. 2
[9] Vö. Metaphysik 82. o.
[10] Metaphysik 96. o.
[11] Vö. Metaphysik 111. o.
[12] Metaphysik 115. o.

VI.2 KARL RAHNER

[1] Geist in Welt 88–89. o.
[2] Vö. Aquinói Tamás, De veritate q.1 a.9; Summa contra Gentiles 4,11
[3] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 14 a. 2
[4] Geist in Welt 99. o.
[5] Geist in Welt 104. o.
[6] Geist in Welt 107. o.
[7] Geist in Welt 129. o.
[8] Geist in Welt 130. o.
[9] Geist in Welt 130. o.
[10] Geist in Welt 133–134. o.
[11] Geist in Welt 153. o.
[12] Hörer des Wortes 69. o.
[13] Hörer des Wortes 69–70. o.
[14] Geist in Welt 154. o.
[15] Hörer des Wortes 70. o.
[16] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 16 a. 3 ad 2
[17] Geist in Welt 178. o.
[18] Hörer des Wortes 72. o.
[19] Hörer des Wortes 73. o.
[20] Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 84 a. 2
[21] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 14 a. 10 és ad 4
[22] Geist in Welt 164. o.
[23] Geist in Welt 165. o.
[24] Hörer des Wortes 72. o.
[25] Hörer des Wortes 45–46. o.
[26] KthW 332. o.
[27] Vö. KthW 332. o.
[28] Hörer des Wortes 48. o.
[29] Hörer des Wortes 50. o.
[30] Vö. Hörer des Wortes 49. o.
[31] Grundkurs des Glaubens 31. o.
[32] Hörer des Wortes 50. o.
[33] Hörer des Wortes 50–51. o.
[34] Hörer des Wortes 48. o.
[35] Hörer des Wortes 52. o.
[36] Grundkurs des Glaubens 29. o.
[37] Hörer des Wortes 61. o.
[38] Grundkurs des Glaubens 31. o.
[39] Vö. Hörer des Wortes 58. o. jegyzet
[40] Hörer des Wortes 57–58. o.
[41] Hörer des Wortes 73. o.
[42] Hörer des Wortes 60–61. o.
[43] Vö. KthW 332. és 386. o.
[44] KthW 112. o.
[45] Vö. KthW 343. és 14. o.
[46] Vö. KthW 350. o.
[47] Geist in Welt 190. o.
[48] Vö. Aquinói Tamás, De veritate q. 22 a. 1 ad 1
[49] Hörer des Wortes 74. o.
[50] Grundkurs des Glaubens 105. o.
[51] Erfahrung des Geistes 30. o.
[52] Grundkurs des Glaubens 75. o.
[53] Grundkurs des Glaubens 83. o.
[54] Erfahrung des Geistes 31–32. o.
[55] Erfahrung des Geistes 60–61. o.
[56] Schriften zur Theologie IX, 166. o.
[57] Schriften zur Theologie IX, 169. o.
[58] Erfahrung des Geistes 42–45. o.
[59] Hörer des Wortes 73–74. o.
[60] Grundkurs des Glaubens 77. o.

[61] Grundkurs des Glaubens 85. o.
[62] Grundkurs des Glaubens 85. o.
[63] Hörer des Wortes 95. o.
[64] KthW 209. o.
[65] Hörer des Wortes 108. o.
[66] Hörer des Wortes 108–109. o.
[67] Hörer des Wortes 109. o.
[68] Grundkurs des Glaubens 85. o.
[69] Grundkurs des Glaubens 86. o.
[70] Grundkurs des Glaubens 72. o.
[71] Grundkurs des Glaubens 72. o.
[72] Grundkurs des Glaubens 86. o.
[73] Vö. Grundkurs des Glaubens 87. o.
[74] Grundkurs des Glaubens 94. o.
[75] Grundkurs des Glaubens 95. o.
[76] Vö. Grundkurs des Glaubens 255. o.
[77] Grundkurs des Glaubens 256. o.
[78] Grundkurs des Glaubens 186. o.
[79] Grundkurs des Glaubens 186. o.
[80] Grundkurs des Glaubens 186. o.
[81] Das Problem der Hominisation 69. o.
[82] Das Problem der Hominisation 84. o.
[83] Vö. Geist in Welt 254. o.
[84] Vö. Hörer des Wortes 135. o.
[85] Vö. KthW 223. o.
[86] Vö. KthW 331. o.
[87] Vö. Geist in Welt 258. o.
[88] Vö. Hörer des Wortes 63–64. o.
[89] Vö. KthW 121. o.
[90] Hörer des Wortes 111–112. o.
[91] Hörer des Wortes 112. o.
[92] Hörer des Wortes 112. o.
[93] Vö. Teológiai kisszótár 446. o.
[94] KthW 343. o.
[95] Hörer des Wortes 76. o.
[96] Vö. Humani generis 36–37
[97] Das Problem der Hominisation 82. o.
[98] Das Problem der Hominisation 83. o.
[99] Vö. Das Problem der Hominisation 83. o.
[100] Vö. Teológiai kisszótár 508. o.
[101] Aquinói Tamás, Summa contra Gentiles 3,69
[102] Hörer des Wortes 142. o.
[103] KthW 391. o.
[104] Hörer des Wortes 143. o.
[105] Hörer des Wortes 144. o.
[106] Hörer des Wortes 144–145. o.
[107] Teológiai kisszótár 446–447. o.
[108] Vö. Teológiai kisszótár 256. o.
[109] Sacramentum mundi IV, 922. o.
[110] KthW 102. o.
[111] Hörer des Wortes 114. o.
[112] KthW 257. o.
[113] Vö. KthW 257. o.
[114] Vö. KthW 102. o.
[115] Hörer des Wortes 113. o.
[116] KthW 102. o.
[117] Hörer des Wortes 115. o.
[118] Grundkurs des Glaubens 105. o.
[119] Grundkurs des Glaubens 121. o.
[120] Grundkurs des Glaubens 117. o.
[121] Grundkurs des Glaubens 118. o.
[122] Grundkurs des Glaubens 117. o.
[123] Grundkurs des Glaubens 115. o.
[124] Grundkurs des Glaubens 119. o.
[125] KthW 294. o.
[126] Schriften zur Theologie X, 534. o.

VII. A PERSZONALIZMUS

[1] Vö. Cicero, De officiis I,124
[2] Vö. Gaius, Institutionum I,8
[3] Tertullianus, Adversus Praxean II,3–4
[4] Vö. Tertullianus, Adversus Praxean VII,9
[5] Vö. Tertullianus, Adversus Praxean XI,7 és 10
[6] Tertullianus, Adversus Praxean XXV,1
[7] Vö. Augustinus, De Trinitate V,9
[8] Vö. Augustinus, De Trinitate V,2,3
[9] Vö. Augustinus, De Trinitate VI,5,7
[10] Vö. Augustinus, De libero arbitrio III,7, 20–21
[11] Vö. Augustinus, De catechizandis rudibus 25,49
[12] Vö. Augustinus, De Trinitate VI,5
[13] Vö. Augustinus, De Trinitate VI,5,7
[14] Augustinus, De Trinitate VII,6,11
[15] Vö. Augustinus, De Trinitate X,11,18
[16] Boethius, De duabus naturis 3
[17] Szentviktori Richárd, De Trinitate libri sex IV,23

[18] Szentviktori Richárd, De Trinitate libri sex IV,23
[19] Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 29 a. 3
[20] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica III q. 3 a. 1 ad 2
[21] Vö. Aquinói Tamás, De potentia q. 9 a. 2 arg. 13
[22] Vö. Aquinói Tamás, De potentia q. 9 a. 3
[23] Vö. Aquinói Tamás, In Libros Sententiarum Petri Lombardi III. d. 35 q. 1 a. 4 sol. 1
[24] Aquinói Tamás, De potentia q. 9 a. 3
[25] Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 29 a. 1
[26] Vö. Aquinói Tamás, De regimine principum 1,1 és 4,3
[27] Vö. Aquinói Tamás, Summa contra Gentiles 1,43
[28] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 20 a. 2 ad 3
[29] Vö. Aquinói Tamás, Summa theologica I q. 20 a. 2 ad 1
[30] Aquinói Tamás, Opusculum III, 249. o.
[31] Locke, Essay II, 27, 17
[32] Kant, Kritik der reinen Vernunft B 361
[33] Kant, Grundlegung II, 53–54. o.
[34] Vö. Hegel, Enzyklopädie III § 488-tól
[35] Vö. Kierkegaard, Félelem és reszketés 24. o.

VII.1 Emmanuel Mounier

[1] Oeuvres 1, 482. o.
[2] Oeuvres 3, 179. o.
[3] Vö. Le personnalisme 9. o.
[4] Vö. Oeuvres 1, 176–178. o.
[5] Vö. Oeuvres 1, 178. o.
[6] Le personnalisme 22. o.
[7] Oeuvres 1, 774. o.
[8] Vö. Le personnalisme 24. o.
[9] Le personnalisme 35. o.
[10] Vö. Kierkegaard, Afsluttende (in: Samlede Vaerker VII.), 267. o.
[11] Vö. Heidegger, Sein und Zeit 126. o.
[12] Oeuvres 1, 182. o.
[13] Le personnalisme 36. o.
[14] Le personnalisme 36. o.
[15] Le personnalisme 36. o.
[16] Le personnalisme 36. o.
[17] Vö. Le personnalisme 13. o.
[18] Oeuvres 1, 178. o.
[19] Oeuvres 1, 750. o.
[20] Le personnalisme 54. o.

VII.2 Martin Buber

[1] Vö. Ich und Du, in: Schriften 81. o.
[2] Ich und Du, in: Schriften 80. o.
[3] Elemente, in: Schriften 278. o.
[4] Vö. Elemente, in: Schriften 278. o.
[5] Ich und Du, in: Schriften 120. o.
[6] Ich und Du, in: Schriften 84. o.
[7] Vö. Ich und Du, in: Schriften 83. o.
[8] Ich und Du, in: Schriften 147. o
[9] Ich und Du, in: Schriften 128. o.
[10] Ich und Du, in: Schriften 147. o.
[11] Ich und Du, in: Schriften 128. o.
[12] Ich und Du, in: Schriften 145. o.
[13] Ich und Du, in: Schriften 90. o.
[14] Ich und Du, in: Schriften 146–147. o.
[15] Vö. Ich und Du, in: Schriften 81–82. és 143–144. o.
[16] Ich und Du, in: Schriften 147. o.
[17] Vö. Ich und Du, in: Schriften 81. o.
[18] Ich und Du, in: Schriften 146–147. o.
[19] Ich und Du, in: Schriften 79. o.
[20] Ich und Du, in: Schriften 120. o.
[21] Ich und Du, in: Schriften 89. o.
[22] Ich und Du, in: Schriften 96. o.
[23] Ich und Du, in: Schriften 85. o.
[24] Ich und Du, in: Schriften 130. o.
[25] Ich und Du, in: Schriften 83. o.
[26] Vö. Ich und Du, in: Schriften 128. o.
[27] Vö. Ich und Du, in: Schriften 88. o.
[28] Ich und Du, in: Schriften 88. o.
[29] Ich und Du, in: Schriften 87–88. o.
[30] Vö. Ich und Du, in: Schriften 121. o.
[31] Ich und Du, in: Schriften 120–121. o.
[32] Zur Geschichte, in: Schriften 305. o.
[33] Ich und Du, in: Schriften 112. o.
[34] Ich und Du, in: Schriften 113. o.
[35] Ich und Du, in: Schriften 142. o.

[36] Ich und Du, in: Schriften 154. o.
[37] Ich und Du, in: Schriften 128. o.
[38] Vö. Ich und Du, in: Schriften 170. o.
[39] Ich und Du, in: Schriften 130. o.
[40] Zwei Glaubensweisen, in: Schriften 657. o.

VII.3 Gabriel Marcel

[1] Vö. Le mystère de l'être 8–9. o.
[2] Vö. Le mystère de l'être 11. o.
[3] Vö. The Philosophy of Existence 93. o.
[4] Vö. Le mystère de l'être 91. o.
[5] Vö. Position et approches 9–10. o.
[6] Vö. Position et approches
[7] Vö. Position et approches 46–47. o.
[8] Position et approches 48. o.
[9] Vö. Le mystère de l'être 35. o.
[10] Position et approches 49. o.
[11] Position et approches 49–50. o.
[12] Position et approches 51. o.
[13] Être et avoir 145. o.
[14] Position et approches 57. o.
[15] Position et approches 52. o.
[16] Vö. Homo viator 194. o.
[17] Vö. The Philosophy of Existence 21. o.
[18] Vö. Être et avoir 40–41. o.
[19] Vö. Le mystère de l'être 49. o.
[20] Szent Ágoston, Confessiones I,1,1
[21] Vö. Être et avoir 99. o.
[22] Vö. Metaphysical Journal 62. o.
[23] Position et approches 80. o.
[24] Metaphysical Journal 62. o.
[25] Metaphysical Journal 63. o.
[26] Vö. Metaphysical Journal 82. o.
[27] Position et approches 80. o.
[28] Position et approches 68. o.
[29] Presence and Immortality 183. o.
[30] Vö. Être et avoir 27. o.
[31] Vö. Être et avoir 11. o.
[32] Être et avoir 12. o.
[33] Position et approches 58. o.
[34] Le mystère de l'être 116. o.
[35] Vö. Position et approches 16. o.
[36] Vö. Être et avoir 118–119. o.
[37] Metaphysical Journal 31. o.
[38] Vö. Position et approches 50–51. o.