

TURAY ALFRÉD

FILOZÓFIATÖRTÉNETI VÁZLATOK

Belső használatra

SZHF

1996.

BEVEZETÉS

A FILOZÓFIA ÉS A FILOZÓFIATÖRTÉNET FOGALMA

1) A filozófia *neve*: a filozófia a görög philia (szeretet, törekvés) és a sophia (bölcesség) szavak összetétele alapján a bölcesség szeretete. Először Hérakleitosz (Kr. e. 5. sz.) nevezte magát a bölcesség vagy a bölcselet kedvelőjének.

2) A bölcselet *meghatározása*: a filozófia az az alaptudomány, amely a létezők érzékfeletti összetevőit, összefüggéseit és végső alapját az ész természetes fényében kutatja.

a) A filozófia *tárgya* mindaz, ami van, ami különbözik a semmitől. Mindazt, ami valamilyen módon megvan, a bölcseletben a létező (gör. on; lat. ens), a létezőség (lat. entitas), a dolog vagy a valóság (lat. res) kifejezéssel jelöljük. Így létező például a plébánosunk, létező a kölni dóm, de létezőnek kell tekintenünk a hétfejű sárkányt is, amennyiben képzeletbeli létezőként különbözik a semmitől. Létező minden, ami érzékelhető, elképzelhető és fogalmilag megragadható.

b) A bölcselet vizsgálódási *szempontja*: a filozófia a létezők érzékfeletti összetevőit (metafizikai lételveit) és végső alapját keresi.

Minthogy a bölcselet a létezők érzékfeletti (gör. meta ta phüszika: a fizikain, az érzékelhető szférán túl lévő) összetevőit keresi, a filozófia metafizika. *Metafizikai lételv* például az érzékelhető létező léte és lényege. A *lét* (lat. esse, existentia; gör. einai) az a valóság (lat. actus), amely az érzékelhető és fogalmilag megragadható létezőt megalapozza, áthatja és felülmúlja. Bizonyos, hogy tudunk a létről, hiszen bármit ismerünk meg, mindig tudjuk, hogy a szóban forgó létező több, mint amennyit pillanatnyilag érzékeltünk és megértettünk belőle. Kétségtelen, hogy erről a „többről” (a létről), ami magában foglalja azt is, amit érzékeltünk és megértettünk, nem alkothatunk fogalmat, de valamilyen ismeretünk mégis van róla. Ennek az ismeretnek tartalmát a

„van” szócska fejezi ki. A *lényeg* (gör. ouszia; lat. essentia) a létező érthető szerkezete, az a program, amelynek alapján az érzékelhető elemek benne összekapcsolódnak. Így például a víz képlete a víz lényegére utaló kifejezés. - A lét és a lényeg metafizikai összetevők, mert egyik sem érzékelhető, sőt a lét ezen felül fogalmilag sem érthető. E metafizikai alapokat és az ezekkel foglalkozó alaptudományt a görög logosz kifejezéssel jelöljük. A metafizika tehát ontológia, azaz a létező (gör. on) alapjával (logosz) foglalkozó tudomány (logosz).

A filozófia valamennyi létező végső alapját is kutatja. Ezt a végső *alapot* is létnek vagy a lét teljességének nevezzük. E végső alapra többek között azért kell rákérdeznünk, mert a világ egésze nem magyarázza önmagát. Mindig megkérdeshetjük vele kapcsolatban, hogy miért van, s hogy miért éppen ilyen, mint amilyen. A végső alapról, jóllehet nem az érzékelés és a fogalmi ismeret szintjén, tudásunk van. Mindig tudunk arról, hogy a világ több, mint amennyit érzékeltünk és fogalmilag megértettünk belőle. A világnak mint létezőnek éppúgy van metafizikai alapja, mint ahogy minden egyes létezőnek. Ha a filozófiát ontológiának nevezzük, e kifejezéssel elsősorban arra utalunk, hogy a bölcelet a létezők végső logoszát kutató szellemi vállalkozás.

c) A filozófus az *ész természetes* fényében kutat. A teológust a hit (kegyelem, kinyilatkoztatás) megvilágította és vezérli. Ezért a bölcelet különbözik a hit előfeltevéseit elfogadó teológiától. A teológus például a Bibliából is érvelhet, a filozófus azonban csak azt fogadhatja el, amit (vallási meggyőződésétől függetlenül) ésszel beláthat. A filozófia és a teológia szerencsés esetben értelmezési (hermeneutikai) kört alkot: a filozófia mint a „teológia szolgálólánya” (lat. ancilla theologiae) segíti és önbírálatra készíteti a teológiát (vö. bibliai műfajkutatás), a teológia pedig irányt mutat a bölceleti kutatásnak.

3) A filozófia és a szaktudományok: a) A filozófia kerüli a *tematikus* redukciót. Valamennyi szaktudomány témája korlátozott: a fizika nem azzal a témával foglalkozik, amellyel a biológia; a biológia nem azzal foglalkozik, amivel a szociológia stb. Minthogy a filozófia témája a létező, azaz mindaz, ami a semmitől különbözik, a bölcelet minden témát átfog. - b) A filozófia kerüli a *módszertani* redukciót. A szaktudós az érzékelhető, a mérhető, a matematikailag leírható okokat

és tényezőket keresi. Minden szaktudományos kutatási módszer korlátot jelent! (a mikroszkóppal nem látható például a lélek; a Geiger-Müller-számlálóval nem mutatható ki valamilyen gondolat jelenléte stb.). A filozófus csak a szellem „műszerét” használja, ügyel a létezők kimeríthetetlen gazdagságára, és felhívja a figyelmet a szaktudományok módszertani korlátaira. - c) A filozófia *fogalmi*, kifejezései gazdagabbak, mint a szaktudományos fogalmak. Példa: a fizikus szótárában az ember atomok, molekulák, energiák rendszere; a biológus szótárában az ember gének, sejtek, szövetek stb. szerves egysége. A filozófus emberfogalma ezzel szemben nem részletszemponatok alapján mutatja be az embert. Amikor ugyanis a bölcselő az ember-lét kifejezést használja, a lét szóval nemcsak a szaktudományok feltárta adatokra, hanem az emberi létező kimeríthetetlen gazdagságára is utal. - d) A filozófia figyelembe veszi, hogy a valóság megismerése közben a megismerő *alany tevékeny*. A zöld szín például látásunktól függetlenül nem létezik: a szemünkre hatást gyakorló atomok vagy az elektromágneses hullámok ugyanis nem zöld színűek! A megismert valóság tehát (a megismerő alany korlátai és tevékeny szerepe miatt) nem olyan, mint a megismeréstől függetlenül létező valóság. - e) A filozófia és a szaktudományok *hermeneutikai kört* alkotnak. A szaktudományos kutatást előzetes filozófiai tájékozódás irányítja; a tudományos eredmények pedig az előzetes valóságfelfogást gazdagítják.

4) A filozófia különbözik a világképtől, a világnézettől és az ideológiától. A *világkép* a szaktudományos eredmények meghatározott szempontból való elrendezése és összegzése. A *világnézet* az az alapvető szempont vagy horizont, amely megnyitja Isten és a világ felé (a világról, az emberről és az Istenről vallott reflexió nélküli nézetek összessége). Az *ideológia* manipulált eszmerendszer, amelyet a fennálló társadalmi rend igazolása vagy megdöntése végett állítanak össze. A *filozófia* az előbbiekre reflektál: bírálja vagy igazolni törekszik ezeket (példa: a „boldogok a szegények” kijelentésnek egészen más a jelentése az ideológia szintjén, mint a Bibliában!).

5) A filozófia *kiindulási* pontja a háttéri - vagy más néven - transzcendentális tapasztalat. Háttéri vagy transzcendentális tapasztalaton azt a tényt értjük, hogy az ember valamennyi tudatos

tevékenységében nyitott a nem tárgyyszerű énjére és a létezők titokzatos alapjára, azaz a létre. Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy valahányszor érzékelünk és fogalmilag megértünk valamiféle tárgyat, ennek az ismeretnek mintegy háttérében mindig tudunk nem tárgyyszerű énjünkről és a létezők nem tárgyyszerű alapjáról. Ezt a tapasztalatot egyrészt azért nevezzük a latin *transcendere* (túllépni, meghaladni valamit) szóból kiindulva transzcendentális tapasztalatnak, mert tartalma túllépi az érzéki és a fogalmi megértés világát. Másrészt pedig azért nevezzük transzcendentálisnak, mert Immanuel Kant (+ 1804) szóhasználatát követjük. Kant ugyanis a tudatos emberi tevékenység érzékfeletti föltételeire vonatkozó ismeretet transzcendentális ismeretnek nevezte.

6) A filozófia *történelmisége*: A történelem folyamán sokféle rendszer született. Ezek szemléletmódjuk, mélységük, szakkifejezéseik stb. alapján különböznek egymástól. Abban azonban megegyeznek, hogy ugyanazt a valóságot kutatják. A rendszerek sokszínűségének és sokféleségének magyarázata abban rejlik, hogy a létezők alapja végtelen és kimeríthetetlen valóság. Martin Heidegger (+ 1976) szerint a lét titokzatos erdőhöz hasonlít, a filozófiai iskolák pedig erdei ösvényekhez, fakitermelő utakhoz (*Holzwege*). Ezek az utak különféle pontokról indulva és különféle mélységekben vezetnek az erdő sűrűjébe, hogy aztán a járhatatlan bozótban megszűnjenek. Aki végigmegy egy ilyen úton, megismer valamit az erdő misztériumából, de az egész mégis rejtve marad előtte. A lét misztériumát fürkésző filozófiai iskolák ilyen utakhoz hasonlítanak.

Minthogy megfelelő módon egyetlen rendszer sem tárhatja föl a lét kimeríthetetlen titkát, *nincs abszolút* érvényű filozófia. Legfeljebb arról beszélhetünk, hogy egy-egy bölcséleti rendszer mélyebb, átfogóbb, mint a többi. Ezek az átfogóbb rendszerek felölelik a felszínesebb filozófiai iskolákat, s bennük az utóbbiak határesetként élnek tovább. Ezzel kapcsolatban megjegyzendő, hogy az úgynevezett *keresztény filozófia* kifejezést helyesen kell értenünk. A filozófia (mint a háttéri tapasztalatot logikus gondolatfűzésekkel értelmező alaptudomány) önmagában véve nem lehet keresztény, mint ahogy annak sem volna sok értelme, ha buddhista matematikáról vagy muszlim kémiáról beszélünk. Egy-egy filozófiai rendszer legfeljebb

abban az értelemben lehet „keresztény”, hogy mélysége és tág horizontja alapján a többinél alkalmasabb a keresztény vallás alapigazságainak megközelítésére, valószínűsítésére és értelmezésére.

Minthogy a filozófiai gondolkodás történelmileg bontakozik ki, a *filozófiatörténet* az egymást követő, az egymással összefüggésben levő és az egymást kiegészítő eszmerendszerek tanulmányozása, illetve bemutatása. E rendszerek tanulmányozása folyamán tanácsos Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716) álláspontját követni, aki azt mondta, hogy valamennyi rendszernek igaza van abban, amit állít, s csak akkor téved, ha besűkítve látásmódját tagadja a valóság megközelítésének valamelyik módját.

1. A PLATÓN ELŐTTI GÖRÖG BÖLCSELET

Források: Die Fragmente der Vorsokratiker (H. Diels - W. Kranz = DK, Zürich, 1972, Weidmann); Ritter, H. - Preller, L.: Historia philosophiae graecae, Gotha, 1913); Diogenes Laertius: Lives of eminent philosophers I-II. (London, 1972. Heinemann); Xenophon, Memorabilia (London, 1968. Heinemann).

1.1 A milétoszi bölcselek és a püthagóreusok

1.1.1 A *milétoszi* bölcselek (Kr. e. 6. sz.) először vetik föl a létezők végső alapjára irányuló kérdést. Ez a titokzatos alap *Thalész* szerint a „víz”, *Anaximandrosz* szerint az arkhé (őselv, ősforrás) vagy apeiron (határtalan és meghatározhatatlan őselv), *Anaximenész* szerint pedig a „levegő”. A víz és a levegő kifejezéseket jelképesen kell értenünk: mert a milétosziaktól ránk maradt gondolat-töredékek arról tanúskodnak, hogy az őselv valamiféle titokzatos isteni valóság (*Anaximandrosz* szerint az apeiron kormányoz mindent! *Thalész* azt állítja, hogy minden istenekkel van tele!). Ezek a gondolkodók elsősorban nem fizikusok (nem természettudósok) voltak, hanem teológusok. Felfogásukban a phüszisz (természet) nemcsak az érzékelhető természet, hanem az érzékfeletti, isteni ősforrás is, amelyből a dolgok erednek. Számukra a víz vagy a levegő (mint valódi szimbólumok!) egyszerre jelentette az érzékelhető elemet és az érzékfeletti, isteni szférát. - A milétosziaknak *Arisztotelész* csinált rossz propagandát, amikor materialistáknak tekintette őket.

1.1.2 A *püthagóreusok* (*Püthagórasz*, Kr. e. 6. sz., Dél-Itália) ismeretelmélete különbséget tesz az érzékelő és a fogalmi ismeret között. - A püthagóreusi iskolához tartozó bölcseleket elsősorban az a kérdés izgatta, hogy a világ miért kozmosz (ékes, rendezett univerzum), és miért nem khaosz. Tanításuk szerint a valóság két metafizikai lételvből áll: a meghatározatlan lételv (apeiron) kiegészítője a rendet és az érthető szerkezetet biztosító, meghatározó lételv (perasz). Az apeiron a püthagóreusoknál már nem az isteni elvet jelenti, hanem azt, amit később *Arisztotelész* anyagnak fog nevezni. A két lételvet a püthagóreusok számokkal szimbolizálták (a határozatlan elvet páros számokkal, a meghatározót pedig páratlan számokkal). Ezért mondja

Püthagórasz, hogy az egész földi és égi világregend harmónia és szám (vö. Arisztotelész, *Metaphüsztika* 985-986). Vö. W. Heisenberg (+ 1976): az anyag legkisebb dimenzióiban matematikai formák állnak (Válogatott tanulmányok, Bp. 1967. 237. o.). A püthagóreus számmisztikában a számoknak minőségi vonatkozása is van: a házasság = 5; a kellő idő = 7 stb. (vö. bibliai számmisztika). - Az istenséget (a világot rendező démiourgoszt) a világmindenség közepén feltételezett „központi tűzzel” vagy az 1-es számmal szimbolizálták, és szellemi természetű valóságnak tartották (vö. DK, B 7-8; A 17; B 15; Cicero: *De natura deorum* 1, 11, 27). - Antropológiájukban különbséget tettek a test (szóma) és a lélek (nousz, pszükhé) között. A lélek mint halhatatlan valóság büntetésből került a test sírvermébe. Elfogadták a lélekvándorlás tanát. Etikájukban az erkölcsi tisztulás fontosságát hangsúlyozták.

1.2 A dinamikus és a statikus létfelfogás

1.2.1 A *dinamikus* létfelfogás képviselője az efezusi *Hérakleitosz* (Kr. e. 6-5. sz.). A filozófus különbséget tett az érzéki észlelés és az értelmi ismeret között: „rossz tanújuk az embereknek a szemük és a fülük, ha barbár lelkük van” (DK, B 107). - Ontológiájában abból indul ki, hogy minden változik (*panta rhei*; vö. *Kratülosz* 402 a). A létezők harcban és feszültségben állnak egymással: „Nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”. „Háború mindenek atyja és mindenek királya” (DK B 53). Ennek a változó világnak a végső alapja a *logosz*. A *logosz* egyrészt erkölcsi és társadalmi törvény, másrészt a természet törvénye, amely végső fokon azonos az egyetlen istenséggel: „egy a bölcs dolog: felfogni az észet, amely kormányoz, áthatva minden mindent” (DK, B 41). - Ezt az isteni *logoszt* *Hérakleitosz* időnként *Zeusznak*, *Dikének*, „*villámnak*” vagy „*tűznek*” is nevezi”. A tűz kifejezést bizonyos, hogy jelképesen kell értenünk. Erre utalnak azok a *hérakleitoszi* mondások, amelyek szerint „a láthatatlan illeszkedés a láthatónál erősebb” és „a természet rejtekezni szeret” (DK, B 54 és B 123). Az állandóan változó és egymással harcban álló létezők végső alapja tehát az isteni *logosz*, a mindenséget kormányzó isteni ész. - Az istenség a tűzzel szimbolizált *logosz*, az egyetlen bölcs. A szellemi belátás erejével kormányozza a világot (DK, B 78). *Hérakleitosz* elutasítja az antropomorf istenképet: a filozófus „az egyetlen bölcs nevéül elfogadja és nem fogadja el *Zeusz*

nevét” (DK, B 32). Az istenség áthatja a világot, ugyanakkor felül is múlja azt (vö. DK, B 108). - A hérakleitoszi antropológia szerint az ember lélek és anyag egysége. A lélek szellemi természetű, mert nyitott a végtelen isteni valóságra: „a lélek határait - mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, logosza akkora” (DK, B 45). Etikájának alaptétele: „az ember éthosza a daimón” (DK, B 119). Minthogy a daimón sorsot, végzetet, isteni rendelkezést jelent, e kijelentést valószínűleg úgy kell értenünk, hogy az ember erkölcsös élete nem más, mint a reá vonatkozó isteni terv fölfedezése és megvalósítása (vö. DK, B 116).

1.2.2 A *statikus* létfelfogás hirdetői az itáliai eleai iskola tagjai.

Parmenidész (Kr. e. 6-5. sz.) a „*Peri phüszeósz*” című tankölteményében a megismerés két módját különbözteti meg (DK, B 7): az egyik az igazság útja (szellemi ismeret), a másik a vélekedés ösvénye (érzéki észlelés). Alaptételként állítja: „a lét és a gondolkodás ugyanaz” (DK, B 8 és 8). - A filozófust az ontológia atyjának szokták nevezni, mert azt tanította, hogy a jelenségszerű világ (a létező: gör. *to on*) alapja a lét (gör. *einai*). A filozófus alaptétele: a lét van, a nemlét pedig nincs (DK, B 2). Ennek következményeként: a változó dolgok csak jelenségszerűek; a változás, a növekedés, a fejlődés csak látszat. Indoklás: ha a lét fejlődne, a léttöbbletet vagy önmagából kellene vennie (de akkor ez nem volna többlet), vagy a semmiből (ez pedig nem lehetséges). Megjegyzés: Parmenidész gondolatmenete csak a feltétlen létre (Istenre) érvényes. A filozófus azonban - minthogy még nem ismerte a lehetőségi lét és az önmagát növelő lét fogalmát - gondolatát kiterjesztette a véges létezőkre is. - A parmenidészi lét azonos az istenséggel, és nem anyagi természetű valóság. Kétségtelen, hogy Parmenidész tankölteményében 'jólkerekített gömbnek' is nevezi a létet. Nem szabad azonban feledni azt, hogy költeményről van szó, és így a gömb a tökéletesség szimbóluma is lehet. A materialista értelmezés ellen szól az a tény is, hogy a létnek isteni tulajdonságai vannak: örök, romolhatatlan, tökéletes, és azonos a gondolkodással (DK B 3).

Xenophanész (Kr. e. 6-5. sz.) különbséget tesz az érzéki és a szellemi ismeret között. Tudatában van az emberi megismerés határainak. Ontológiájában azt mondja, hogy Isten egyetlen, örök,

mozdulatlan és szellemi valóság (= a parmenidészi lét). Teodiceájában küzd a vallási antropomorfizmusok ellen.

Zénón (Kr. e. 5. sz.) aporiáiban (gör. aporia: látszólag feloldhatatlan ellentmondás) Parmenidész lételméletét védi. A mozgás, változás csak látszat. Az egyik aporia szerint a stádium bejárása lehetetlen: a stádiumnyi távolság megtétele előtt ugyanis a mozgó testnek e távolság felét kell megtennie, a fél stádiumnyi távolság megtétele előtt ennek a felét, és így tovább. Ez az aporia arra az előfeltevésre épül, hogy a mozgó testnek véges idő alatt ténylegesen végtelen számú térpontot kell érintenie. A másik aporia szerint a teknőccel versenyre kelő és a békának némi előnyt adó Akhilleusz nem érheti utól a teknősbékát. Először ugyanis el kell jutnia arra a helyre, ahonnan a teknőc elindult; ezalatt azonban a béka előbbre megy. Akhilleusznak most erre a pontra kell eljutnia, miközben a teknőc ismét előbbre van. Ez az aporia egyrészt az előbbi aporia előfeltevésére épül, másrészt arra, hogy nem lehetséges az önmagát növelő lét (ebben az esetben a gyorsulás). Zénón mindebből azt a következtetést vonja le, hogy Parmenidésznek van igaza: a sokaság, a mozgás, a változás csak látszat.

1.3 A mechanisztikus és a teleologikus szemlélet

1.3.1 A *mechanisztikus* szemlélet (gör. mékhané = gép) tagadja a lényegi különbségeket, s a létezők változatosságát az egymástól csak mennyiségileg különböző elemek véletlenszerű keveredésére vezeti vissza.

Az abdérai *Démokritosz* (Kr. e. 5-4. sz.) tanítása: Ismeretelméletében különbséget tesz a homályos (érzékelő) és a valódi ismeret (szellemi megismerés) között. Tudomása van a megismerés tevékeny jellegéről: „csak konvenció folytán van szín, édes és keserű, a valóságban azonban csak atomok és űr” (DK, B 125). - Ontológiájában azt hangsúlyozza, hogy az egynemű lét végtelen számú és egymástól csak mennyiségileg (súly, alak, nagyság szempontjából) különböző oszthatatlan elemekből, azaz atomokból áll. Az atomok az űrben száguldoznak, s kapcsolódásaikat az okság (szükségszerűség) és a véletlen irányítja. A világot az atomok örvénylő mozgása hozta létre (az örvény létrejöttére azonban Démokritosz nem ad elfogadható

magyarázatot). - Démokritosz nem ateista: „az istenek adnak minden jót az embernek” (DK B 175). - Antropológiája szerint az ember lélek és anyag egysége. A lélek is (a tűz atomokhoz hasonló finom) atomokból áll. Az ember fejlődésében fontos szerepe van az utánzásnak: „mi emberek a legfontosabb dolgokban az állatok tanítványai vagyunk” (DK, B 154). Az élet célja a lelki derű, a jó közérzet, valamint a félelmektől és az indulatoktól való szabadság.

1.3.2 A *teleologikus* vagy célirányossági szemlélet (gör. telosz: cél) elismeri a létezőkben a lényegi különbségeket, és a természetben felismeri az isteni irányítóra utaló célirányosságot és célszerűséget.

A szicíliai *Empedoklész* (Kr. e. 5. sz.) a mechanisztikus és a teleologikus szemlélet között ingadozik. Az érzékelést a gondolkodáshoz vezető útnak nevezi. - Ontológiájában Parmenidész és Hérakleitosz filozófiáját akarja összhangba hozni. A változó létezők alapja a gömbbel (gör. szphairosz) szimbolizált lét. A változatlan lét négy 'elemből' (föld = Aidóneusz, víz = Nésztisz, tűz = Zeusz, levegő = Héra) áll (vö. DK, B 6). A mitológiai nevek azt jelzik, hogy az 'elemek' elsősorban nem fizikai valóságok, hanem az isteni világra utaló szimbólumok. Az isteni tulajdonságokkal (örök, változatlan, mozdulatlan) rendelkező 'elemek' a mindenség gyökerei (rhidzómata). Változás csak az isteni lét érzékelhető megnyilvánulását jelképező „gömbpalástban” (gör. kata küklon) van. A változatos érzékelhető világot az isteni létből eredő (immár érzékelhetővé is váló) elemeknek mechanikus keveredése adja. A világfolyamat négy periódusát a gömb, a kezdődő elkülönülés, a viszály és az újra helyreálló egység jellemzi. E folyamatot a Szeretet és a Viszály is befolyásolja (DK, B 27-29). Az érzékelhető világ megformálódását Empedoklész kezdetleges evolúciós hipotézis segítségével írja le: az összefüggéstelen tagokból torzszülemények, majd harmonikus élőlények alakultak ki (vö. DK, B 57-63). E leírás értelmezését nehezíti az a tény, hogy a filozófus a költészet nyelvén beszél! - Empedoklész a „gömböt” kifejezetten istennek nevezi (DK, B 31), s határtalannak, végtelennek tartja. A szphairosz az érzékelhető világhoz képest transzcendens: „szent, kimondhatatlan hatalmas értelem ő csupán, mely gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul” (DK, B 134). Valószínű, hogy a gömbbel jelképezett istenség azonos a Szeretettel. - Antropológiájában az

ember lélek és test egysége. A lélek büntetésből került a világba (lélekvándorlás!). Az ember feladata az, hogy erkölcsileg megtisztuljon.

A klazomenai *Anaxagorasz* (Kr. e. 5. sz.) ismeretelmélete szerint az érzékek nem képesek az igazság feltárására, az ész (gör. nousz) ellenben mindent áthat és mindent megítél (DK, B 12). - Ontológiájában Empedoklészhez hasonlóan Parmenidész és Hérakleitosz felfogását akarja egymással kibékíteni. Az érzékelhető létezőket számtalan különböző minőségű testecske (khrémata) alkotja. Ezeket Anaxagorasz csíráknak vagy magoknak (gör. szpermata) is nevezi. Valamennyi dolog valamennyi csírat tartalmazza, s egy dolog minőségét az határozza meg, hogy milyen minőségű csírák vannak benne túlsúlyban (arany például az, amiben sok az arany-csíra, jóllehet az arany tartalmazza az összes többi csírat is). A keletkezés és az elmúlás lényegében keveredés és szétválás. A természet a kézműves célszerű és értelmes alkotásához (tekhné) hasonlít. Ennek alapján Anaxagorasz arra következtet, hogy az elemek keveredésének végső irányítója a végtelen és mindenható isteni szellem (a nousz). - Teodiceájában azt tanítja, hogy az isteni nousz transzcendens az elemekhez képest. Az ész nem keveredik semmivel, ő kormányoz mindent, és mindenről tud (DK, B 12). - Az emberi testben benne lakozik az ész (nousz). Az emberi élet célja a szemlélődés. A szemlélődő és erkölcsös élet azonos a boldog étellel.

Apollóniai *Diogenész* a természet célszerűségét az emberi testről olvassa le: a szempilla szita, a szemöldök eresz, a szemhéj ajtó stb. Ezeknek az érthető és célszerű alkotásoknak végső alapja a láthatatlan, de tekhné jellegű műveiből mégis felismerhető isteni Nousz.

1.4 Szókratész (470 - 399) bölcsellete

Az athéni származású görög filozófus tanait csak mások tanúságtétele alapján ismerjük. Források: Platón dialógusai; Xenophón: *Apomnéomoneumata* (Emlékeim Szókratészről).

1.4.1 *Ismeretelmélete*: Szókratész gyakran hangoztatta: „tudom, hogy semmit sem tudok”. Tanítási módszerének jellemzői: a dialektika, az irónia és a bábáskodás művészete. A *dialektika* (gör. dia-logosz = párbeszéd: két logosz áthatja egymást, s kikerekedik az igazság) kifejezés arra utal, hogy Szókratész nem előadásokat tartott, hanem

párbeszéd keretében próbálta rávezetni tanítványait az igazságra. A szókratészi *irónia* a hamis tudat leleplezését célozta. A *bábáskodás művészete* (gör. maieutiké tekhné) kifejezés arra utal, hogy Szókratész ügyes kérdéseket föltevé próbálta a beszélgető partnerben rejtőző igazságot napvilágra hozni (így például kérdések segítségével elérte, hogy a tanulatlan rabszolga a kérdésekre reflektálva önmagától fogalmazza meg a Pitagorasz-tételt; vö. Platón: Menón). - Szókratész indukcióval törekedett az általános fogalom elérésére. Az *indukció* olyan következtetési mód, amely az egyes esetek elemzése útján jut el az általános fogalomhoz vagy tételhez. Ha azt akarjuk például tudni, mi a méltánytalanság nem elegendő példákat (rászedés, leigázás, sértés) felsorolni, mert a méltánytalanság az ezekben rejlő közös lényeg. A filozófus az általános fogalmat (a közös lényeget) *meghatározásokban* próbálta kifejezni. A meghatározás (lat. definitio) a különféle dolgokban, eseményekben, magatartásokban stb. rejlő közös lényeg megfogalmazása. Példák a meghatározásra: a méltánytalanság olyan tett, amely barátunk ellen irányul azzal a céllal, hogy ártsunk neki; az ember értelmes élőlény stb.

1.4.2 *Az ember és az erkölcs:* a) *Az ember* lélek és test egysége. A lélek egyszerű valóság és halhatatlan. Szókratész a halált gyógyulásnak tekintette: halála előtt arra kérte barátait, hogy halála után Aszklepiosznak (a gyógyítás istenének) mutassák be a kakas-áldozatot! b) *Az erkölcs:* Szókratész elutasítja a hedonista felfogást, amely azt hirdette, hogy az az erkölcsös cselekedet, amely gyönyört (gör. hédoné) eredményez. Hasonlóképpen elutasította az erkölcs normáját a hasznosságban megjelölő utilitarizmust (lat. utilitas: hasznosság) és a szofista relativizmust is. Az erkölccsant racionális alapokra akarta helyezni, s az erkölcsi normát a teljes emberi természetből akarta kihámozni. Szerinte az erény (gör. areté) az ember igazi java. Erényes a tett, ha a jót jól végezzük. Kérdés azonban, hogy mi a jó. Gyakorta eudaimonisztikus erkölcsöt hirdetett: az ember boldogságát (gör. eudaimonia) az adja, hogy a városállamon belül valamennyi képességét harmonikusan kibontakoztatja. Felmerült azonban nála az erkölcs transzcendens megalapozásának igénye is: kora ifjúságától figyelt a daimonion-ra, a lelkiismeret isteni eredetű szavára. Látta, hogy az erkölcsi érték nem rendelhető alá az evilági

eudaimoniának (az igazság védelmében a halált is vállalta!). Etikájában gyakorta eltúlozta az ész (lat. intellectus) szerepét, és elhanyagolta az akaratét. Etikai intellektualizmusa szerint „senki sem vét szándékosan”; a hibák oka a jó nemismerése.

1.4.3 *A világ* kozmosz, azaz célirányosan működő és célszerű alkotás (teleologikus szemlélet!). A világ célirányos folyamatainak magyarázatára nem elegendő a fizikai magyarázat, azaz nem elegendő a hatóokok felsorolása. Annak oka például, hogy itt ülök, nem csupán az, hogy csontjaim megfelelően helyezkednek el vagy izmaim megfeszülnek, hanem az is, hogy így akarom (vö. Phaidón, 98-99). Ehhez hasonlóan a világ rendje értelmes rendezőre, racionális akaratra utal.

1.4.4 *Isten* létéről egyrészt a lelkiismeret szava tanúskodik, másrészt a világ rendje. A rendező Istenre úgy következtetünk, mint ahogy rendezett cselekedeteinkből következtetünk az értelmes lélekre (Apomnómoneumata 1, 4). Isten láthatatlan, mindentudó, gondviselő rendező. Szókratész gyakorta istenekről beszél. Ennek magyarázata vagy az, hogy ilyenkor a mítosz nyelvét használja, vagy pedig az, hogy henoteista felfogást vallott (azaz elfogadta az egyetlen igaz istenségnek alárendelt istenek létét is).

Magyar nyelvű forrásmunkák

- Bevezetés a filozófiába (Szöveggyűjtemény Steiger Kornél szerkesztésében, Budapest, 1992. Holnap)
 Cicero: Az istenek természete (Budapest, 1985. Helikon)
 Filozófiai Szöveggyűjtemény (Dörömbözi János összeállítása, Budapest, 1993. Nemzeti Tankönyvkiadó)
 Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény I-II. (Budapest, 1966. Tankönyvkiadó)
 Görög gondolkodók 1-2. (Budapest, 1992. Kossuth)
 Parmenidész - Empedoklész Töredékek (Steiger Kornél fordításában, Budapest, 1985. Gondolat)
 Plutarkhosz: Szókratész daimónja (Budapest, 1985. Helikon)
 Szókratész védőbeszéde (Budapest, 1971. Helikon)
 Xenophón: Emlékeim Szókratészcéről (Budapest, 1986. Európa)

2. PLATÓN (427 - 347) BÖLCSELETE

Az ókor egyik legnagyobb görög filozófusa Athénben vagy Aigina szigetén született. Főbb művei: Szümposzion (A lakoma), Politeia (Az állam), Parmenidész, Nomoi (A törvények), Timaiosz stb.

Források: Oeuvres Complètes (görög - francia kiadás, Paris, 1966-tól, Belles Lettres); J. Burnet: Platonis opera (Oxford, 1900-1907. 5 k.).

2.1 Tanítása a megismerésről

Az emberi megismerés *négy fokozatát* Platón az úgynevezett vonal-hasonlat segítségével szemlélteti (vö. Politeia 509 d-511 e). A legalacsonyabb fokú ismeret a találgatás (gör. eikaszia). Ennek tárgyai a 'képek' vagy szubjektív vélemények (például valaki az igazságtalan tettet igazságosnak tartja). Magasabb fokú ismeret a hiedelem (gör. pistisz). Ennek tárgyai az érzéki valók (például valaki úgy hiszi, hogy az athéni alkotmány tökéletesen megtestesíti az igazságosságot). Még magasabb fokú ismeret az értelmi ismeret (gör. dianoia), amelynek tárgyai a matematikai eszmék. A legmagasabb fokon a szellemi szemlélés (gör. noészisz) helyezkedik el. Ennek tárgyai az ideák (például valaki tud az igazságosság eszméjéről és eszményéről; így azt is tudja, hogy az athéni alkotmány elmarad ettől az eszménytől). - A megismerés első két fokozata a vélekedés (doxa) világába tartozik, a másik két fokozat pedig a tudományos ismeret (episztémé) szférájába.

Az *idea* (gör. eidosz, ouszia) vagy forma (gör. morphé) vagy őselv (gör. arkhé) szó jelentése Platónnál: eszme, ősminta, őselv, őskép, ok, cél, lényeg, lét, létező, viszonyítási alap stb. Tudunk az ideákról. Példák: ha két dolog jóságát összehasonlítjuk, önkéntelenül is a feltétlen jóhoz (a jó ideájához) mérjük őket; a világon nincs két egyenlő hosszú fadarab, mégis tudunk az abszolút egyenlőségről (az egyenlőség ideájáról; vö. Phaidón 73-75); az általunk rajzolt érintők nem egyetlen pontban érintik a kört, mégis tudunk az eszményi érintőről (az érintő eszményéről és eszméjéről) stb.

Az *igazság* logikai értelemben (gör. orthotész: megfelelés, helyesség): a dolgot olyannak mondjuk, amilyen. Az igazság ontológiai

értelemben (gör. alétheia): a dolog megfelel eszméjének (például igazi, valódi gyöngy: igazgyöngy).

A platóni *dialektika* logikai értelemben azt jelenti, hogy az egyetemesebb fogalmak magukban rejtik és áthatják az alacsonyabb rendűeket, s ezeket az előbbiekből fogalmi metszéssel (gör. diairészisz) hámozhatjuk ki. Például: a létezők két csoportja: az élőlények és az élettelen létezők. Az élő létezők két csoportja az értelemmel bíró és az értelem híján levő élőlények. Az értelemmel bíró élőlények körébe tartozik az ember mint értelmes, élő létező (vö. Szophisztész 219-től, ahol Platón a horgászat meghatározásához jut a fogalmi metszés segítségével).

2.2 Platón ontológiája (az ideák és az árnyak világa)

Platón dualista (a valóságot megkettőző) ontológiája szerint a valódi létezők az ideák, s hozzájuk képest az érzékelhető létezők csak árnyak (vagy 'nem létezők'). A valódi világ az *ideák birodalma*. A filozófus szerint az ideák nem csupán szubjektív fogalmak, hanem objektív adottságok is. Feltehetően valamennyi filozófiai értelemben vett nemnek (például élőlény) és fajnak (például ember) létezik valamiféle prototípusa, eszményi kiadása: így van tökéletes érintő, emberség, lóság stb. Az idea nem elképzelhető, hanem érthető szerkezet. A ló ideája tehát nem valamiféle elképzelhető vagy érzékelhető eszményi ló, hanem az a program, vagy logika, amelynek alapján érzékelhető elemekből eszményi lovat lehetne összerakni. Ez az ideális világ, a programok világa megismerésünktől függetlenül létezik. - Megjegyzendő, hogy Platónnál az „ouszia” kifejezés nem csupán a fogalmilag megragadható lényeket, hanem a létet (einai) és a létezőt (to on) is jelenti (vö. Vanyó László: Theologia graeca, 47. o.; Bp. 1992. Hittud. Akadémia).

Az ideák hierarchikus rendet alkotnak. Az ideák piramisának csúcsán az ideák feletti *Jó* (= Igaz = Szép = Egy = Isten) áll, aki napként ragyogja be az ideák és az árnyak világát. A Jó az ideák és az árnyak világának, valamint megismerhetőségüknek végső forrása: „a megismerhető dolgoknak nem csupán a megismerhetősége származik a Jótól, hanem ezenfelül még a létezésük (einai) és lényegük (ouszia)

is, holott pedig a Jó nem lényeg, hanem a lényegét méltóságával és erejével messze túlszárnyalja” (Politeia, 509 b).

Az ideák világa az ésszel felfogható (noéton) szféra, az érzékelhető világ pedig a látható (horaton) világ (Politeia 509 d). A két világ között elválasztóvonal (khóriszmosz), *szakadék* húzódik. Aki az érzékelhető világot tartja valódi világnak, tévedésben él. Ezt a tévedést Platón a Politeia című művében található *barlang-hasonlat* segítségével szemlélteti:

„*Szókratész*: Képzeld el, hogy az emberek egy barlangszerű föld alatti lakóhelyen - melynek a világosság felé nyíló s a barlang egész szélességében elhúzódó bejárata van - gyermekkoruktól fogva lábukon és nyakukon meg vannak kötözve, úgyhogy egy helyben kell maradniuk, s csak előrenézhetnek, fejüket a kötelek miatt nem forgathatják; hátuk mögött felülről és messziről egy tűz fénye világít, a tűz és a lekötözött emberek között pedig fent egy út húzódik, melynek mentén alacsony fal van építve, mint ahogy a bábjátékosok előtt a közönség felé emelvény szokott állni, amely fölött a bábjaikat mutogatják.

Glaukón: Értem.

Szókratész: Aztán képzeld el, hogy az alacsony fal mellett mindenféle tárgyakat, emberszobrokat, kőből és fából való s másféle készítményű állatalakokat hordoznak fel s alá, melyek az alacsony fal felett kilátszanak; s - mint ahogy természetes is - a tárgyakat hordozó emberek egy része beszélget, más része hallgat.

Glaukón: Különös egy kép, s különösek a rabok is.

Szókratész: Éppen olyanok, mint mi. Mert először is, hiszed-e, hogy ezek az emberek önmagukból és egymásból valaha is mást láttak, mint azokat az árnyékokat, amelyeket a tűz a barlangnak velük szembe eső falára vetített?

Glaukón: Hogy is láthattak volna, mikor a fejüket egész életükön át mozdulatlanul kénytelenek tartani?

Szókratész: S mit látnak vajon a fel s alá hordozott tárgyakból? Nem ugyanezt?

Glaukón: Dehogynem.

Szókratész: S ha beszélni tudnának egymással, nem gondolod-e, hogy azt tartanák valóságnak, amit látnak?

Glaukón: Feltétlenül.

Szókratész: Hát még ha a börtön szembeeső fala visszhangot is adna! Ha a fel s alá járó emberek valamelyike megszólalna, gondolhatnának-e másra, mint hogy az előttük elhaladó árnyék beszél?

Glaukón: Zeusra, nem.

Szókratész: S egyáltalában, ezek az emberek aligha gondolhatnák azt, hogy más az igazság, mint ama mesterséges dolgoknak az árnyéka.

Glaukón: Minden bizonytal.

Szókratész: Képzeld el most, milyen volna a bilincsekből való felszabadulásuk, s az értelmetlenségéből való meggyógyulásuk! Ugye természetyszerűleg valahogy így történne a dolog: ha valamelyiküket feloldanák, s kényszerítenék, hogy hirtelen álljon fel, forgassa körül a nyakát, járjon, és nézzen fel a tűz felé; s ha mind e mozdulatok közben fájdalmat érezne, s a ragyogó fény miatt nem volna képes ránézni azokra a tárgyakra, amelyeknek az árnyékát azelőtt látta: mit gondolsz, mit felelne az ilyen ember, ha valaki azt mondaná neki, hogy előbb csak üres semmiségeket látott, most azonban, mivel a létezőhöz közelebb van, s a nagyobb mértékben létező dolgok felé van fordulva, sokkal helyesebben lát; s ha az úton elhaladó tárgyakra mutatva rákényszerítené, hogy feleljen a kérdésre: mi az? Nem gondolod-e, hogy zavarban lenne, és azt hinné, hogy az előbb látott dolgok sokkal igazabbak voltak, mint amelyeket most mutatnak neki?

Glaukón: Úgy van.

Szókratész: Ha tehát arra kényszerítené, hogy magába a fénybe tekintsen, nemde fájna a szeme, és elfordulna, és azokhoz a dolgokhoz menekülne, melyeknek a nézésére képes, és a most mutatott tárgyaknál valójában világosabbnak tartaná őket?

Glaukón: Így van.

Szókratész: Ha aztán innen valaki erőszakkal továbbvonszolná felfelé a göröngyös és meredek úton, s nem engedné el, amíg csak ki nem húzná a napfényre: vajon nem szenvedne-e emiatt, s nem méltatlankodna-e hurcoltatása közben? S amikor a napfényre érne, vajon tudna-e a fénytől elárasztott szemével valamit is látni abból, amit most mint igazi világot mutatnak be neki?

Glaukón: Aligha; legalábbis azonnal nem.

Szókratész: Azt hiszem, előbb meg kellene itt szoknia, ha a fenti dolgokat látni akarná. Először is, legkönnyebben az árnyékképeket tudná nézni, aztán az embereknek s minden másnak a vízben tükröződő képét, s csak utoljára magukat a dolgokat; s továbbhaladva, az égitesteket és az égboltozatot is sokkal könnyebben tudná éjjel szemlélni, ha a csillagok és a hold fényére tekintene fel, mintha nappal nézné a napot és a napfényt.

Glaukón: Így van.

Szókratész: S végül aztán a napot is - de nem a víz tükrében, s nem valami más helyen lévő hasonmását, hanem őt magát, a maga valóságában, s a maga helyén - meg tudná pillantani, s eredeti minőségében megszemlélni.

Glaukón: Minden bizonnyal.

Szókratész: S akkor aztán arra a következtetésre jutna felőle, hogy a nap hozza létre az évszakokat és az éveket, ő intéz mindent a látható térben, s mindannak, amit láttak, valamiképp ő az oka.

Glaukón: Egészen bizonyos, hogy az előbbieket után ide kell jutnia.

Szókratész: S ha visszaemlékezik korábbi lakóhelyére, ottani bölcsességére és ottani rabtársaira, nem gondolod-e, hogy e változás miatt boldognak fogja tartani magát, amazokat pedig szerencsétlennek?

Glaukón: De igen.

Szókratész: S ha az akkori életükben voltak is bizonyos kitüntetések, dicséretetek és tiszteletajándékok, amelyeket annak adtak, aki az előtte elvonuló árnyképeket a legélesebben tudta felismerni, s aki a legjobban tudott emlékezni rá, hogy melyek szoktak előbb, melyek később, s melyek egyszerre elhaladni, s aki mindennek alapján a legbiztosabban meg tudta jósolni, hogy mi fog következni: gondolod-e, hogy ő ezekre még mindig vágyakozik, s hogy az ottani világban kitüntetetteket és hatalmasokat irigyl - s nem inkább Homérosszal érezne-e, s nem szeretné-e inkább 'napszámban... bírni másnak a földjét, egy nyomorultét', s inkább akármit elszenvetni, mint ama révület világában élni?

Glaukón: Én bizony azt hiszem, hogy mindent inkább vállalna, semhogy úgy kelljen élnie.

Szókratész: S gondold meg ezt is. Ha ez az ember megint lemenne ugyanarra a helyre, s ott leülne, nem lenne-e a szeme tele sötétséggel, így hirtelen a napfényről jövet?

Glaukón: De bizony.

Szókratész: S ha megint csak azoknak az árnyékképeknek a megfejtésében kellene neki vetélkednie amaz örök rabokkal, miközben homályosan látna mindaddig, míg csak a szeme újból nem alkalmazkodna - márpedig az az idő, amíg hozzászokna, aligha lenne rövid, - nem lenne-e neveltség tárgya, s nem mondanák-e róla, hogy felmenetele volt az oka annak, hogy megromlott szemmel jött vissza, tehát nem érdemes még csak megpróbálni sem a felmenetelt? S ha valaki aztán megpróbálná a többieket feloldozni s felvezetni, s ezt valamiképpen kézre keríthetnék és megölhetnék, nem ölnék-e meg?

Glaukón: Feltétlenül.

Szókratész: Ezt a hasonlatot, kedves Glaukónom, teljes egészében a fentebb mondottakra kell alkalmazni: a látás által megismert világot a börtönlakáshoz, a benne lévő tűz fényét pedig a nap erejéhez, s ha a felmenetelt és a fent lévő dolgok szemléletét a léleknek a gondolat világába való felemelkedésével veszed egyenlőnek, nem jársz messze az én felfogásomtól - ha már egyszer ezt kívánod hallani. Bár isten tudja, igaz-e. Én mindenesetre így képelem: a megismerhető dolgok közt végső a jó ideája - de ezt csak nehezen lehet meglátni; ha azonban egyszer megpillantottuk, azt kell róla tartanunk, hogy mindnyájunk részére minden jónak és szépnek az oka, amely a látható világban a fényt s ennek az urát szüli, az ésszel felfogható világban pedig ő maga mint úr biztosítja nekünk az igazságot és az észet; s ezt az ideát meg kell látnia annak, aki a magán- és közéletben okosan akar cselekedni”.

(Politeia, 514 a-518 c; Szabó Miklós fordítása)

Az ideák világának és az érzékelhető világnak *kapcsolatát* Platón a következő fogalmakkal jellemzi:

- a) *részesülés* (gör. methexisz): az érzékelhető dolgok részesülnek az ideák létéből (vö. Szümposzion 211; Phaidón 100-102);
- b) *analógia*: a dolgok hasonlítanak ideájukra (vö. Politeia 508 c);
- c) *megjelenés* (gör. parouszia): a dolgokban megjelenik az idea tökéletessége (vö. Phaidón 100 d);
- d) *utánzás* (gör. mimészisz): a dolgok utánozzák az idea tökéletességét (vö. Parmenidész 132 d);
- e) *megtisztulás* (gör. katharszisz): a lélek az érzéki világ salakjától megtisztulva jut az ideák világába (Phaidón 67 c);
- f) *visszaemlékezés* (gör. anamnészisz): a lélek az érzékelés kapcsán visszaemlékszik az előéletében látott ideákra (vö. Phaidón 73).

A platóni *dialektika ontológiai* értelme: az ideák áthatják egymást és az érzékelhető világot (koinónia tón genón). A lét mindent áthat: „a nemek egymással összevegyülnek, és a létező is meg a különböző is átjárja valamennyit és egymást is kölcsönösen” (Szophisztész 259 a). A mindent átható léttel (az általános léttel: a pantelosz on-al) szemben semmi sincs. Minthogy a lét mindent áthat, a nem-létezőnek (ti. a

világnak) is van léte (Szophisztész 256 d-e). Platón tud arról, hogy a lét csak analóg (s nem azonos) értelemben állítható a különféle létezőkről (Politeia 477 a; Szophisztész 257 a). A különféle létezők léte az ideák felett álló Egy-től függ: „ha az Egy nincs, akkor semmi sincs” (Parmenidész 166 c). Az Egy a tökéletes létező, amely az élet, a mozgás és a gondolkodás tökéletes egysége (vö. Szophisztész 248-249).

2.3 A platóni antropológia

Platón *dualista* embertana szerint az ember önálló test és önálló lélek laza szövetsége. A lélek és a test között olyan laza kapcsolat van, mint a börtön és a benne lakó rab (Phaidón 82 c; Phaidrosz 246-247) vagy a kocsi és a kocsis között (Timaiosz 69 c d). A lélek úgy használja a testet, mint a muzsikusz zeneszerszámát (Alkibiadész 129). A lélek láthatatlan, anyagtalan, szellemi valóság és a mozgás elve (vö. Timaiosz 46 d; Nomoi 896 a). Az ideák világából kerül a testbe, s csak ekkor kezd érzékelni.

A lélek *három képessége* (a három „lélekrész”): az ész (logisztikon), a harag vagy becsvágy (thümoeidesz) és az érzéki vágy (epithümétikon) képessége (vö. Timaiosz 69-70). A három képesség olyan fogathoz hasonlít, amelyet két ló húz: az egyik ló a becsvágy képességeként az ideák felé törekszik, a másik pedig érzéki vágyként az érzéki világ felé húzná a kocsit. A kocsis, vagyis az ész képessége nehéz helyzetben van (vö. Phaidrosz 246-tól).

Az akarat *szabadságát* Platón a lélekvándorlás mítoszában keretében hangsúlyozza. A mítosz szerint a lélek első megtestesülését még kilenc megtestesülés követi. Az első megtestesülés mindenki számára egyforma. A második megtestesülés előtt azonban megnyílik a szabad karakter-választás lehetősége. A második megtestesülésre váró lelkeket egy hang így szólítja fel: „Egynapos életű lelkek! Most kezdődik a halandó nemzetség új, halált hozó korszaka. Nem titeket fog a démon kisorsolni, hanem ti fogtok magatoknak démont választani. Aki először húz sorsot, az válasszon magának először életformát, amely mellett aztán kénytelen-kelletlen ki kell tartania. Az erénynek azonban nincs gazdája: mindenki aszerint részesül benne, amint többé vagy kevésbé tiszteli, vagy nem tiszteli. Az a felelős, aki választ; az

Isten nem felelős” (Politeia 617 d). - Megjegyzés: a mítosz anyagának felhasználásával Platón feltehetően nem a lélekvándorlást akarta tanítani (vö. Phaidón 114 d), hanem csak azt kívánta hangsúlyozni, hogy az ember szabad és felelős önmagáért.

Platón meggyőződéssel vallja, hogy a lélek *halhatatlan* valóság. Ez következik például abból, hogy a lélek egyszerű, az ideákhoz hasonlító valóság, és ezért nem bomolhat részekre, miként a test (vö. Phaidón 78-80).

Az *erkölcsös* élet célja a boldogság. A boldogság azonban föltételezi a jó cselekvést (to eu prattein = jól cselekedni és boldognak lenni; vö. Gorgiasz 507 c). Az erény az embert alkotó sokféle és ellentétes elem harmóniája (vö. Prótagorasz 326 b). Az erényes élet a lélek tisztulása (Phaidón 67 c) és hasonulás Istenhez (Politeia 613 a). Az erkölcsös élet és a boldogság csak a túlvilágon kerülhet teljes összhangba (vö. Politeia 613 a). A négy sarkalatos erény: az okosság, az erősség, a mértékletesség és az igazságosság (Politeia, 4. könyv).

Társadalombölcseletében a filozófus azt tanítja, hogy az *állam* célja a jó megvalósítása a látható világban. Az ideális államot alkotó három osztály: a belátás erényével rendelkező filozófus királyok, a bátorság erényével rendelkező örök és a mértékletesség erényével rendelkező dolgozók osztálya. A lehetséges jó államformák: a monarchia és a legjobbak (gör. arisztosz: legjobb) uralmát jelentő arisztokrácia. A lehetséges rossz államformák: a pénzsóvár emberek vezette timokrácia (gör. timosz: ár, érték), a kizsákmányoló kevesekből álló oligarchia (gör. oligosz: kicsiny, csekély, kevés), a demokrácia (gör. démosz: nép) és a zsarnok (gör. türannosz) vezetése alatt álló tirannizmus. Az ideális államot az isteni útmutatások alapján irányítják: mert „ha egy városállamot nem Isten, hanem halandó kormányoz, nem menekedhetik a bajoktól és küzdelmektől” (Nomoi 713 e).

2.4 Platón kozmológiája

A világ rendje állandóan keletkezőben van. Mármost „minden, ami keletkezik, szükségképpen valami ok folytán keletkezik, mert lehetetlen, hogy bármi is ok nélkül keletkezhessék” (Timaiosz 28 a). Minthogy ez az ok nem lehet a véletlen, Platón a kozmoszt az isteni

intelligencia művének tekinti (vö. Philéosz 28 c). Ez az értelmes isteni ok a világot rendező istenség, a Démiourgosz.

A világot a Démiourgosz eleve meglévő és rendezetlen mozgásban levő alapanyagból formálta és formálja kozmosszá, rendezett univerzummá (Timaiosz 29 e): „az isten ugyanis azt akarta, hogy minden lehetőleg jó, hitvány pedig semmi sem legyen ezért, minthogy mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy az nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendetlenségéből, mert azt gondolta: mindenképpen különb a rend” (Timaiosz 30 a). Műveletében az ideális élőlényt és az ideákat mintáknak tekintette. A Démiourgosz tehát nem teremtő, hanem világot rendező istenség (a semmiből való teremtés eszméje nem szerepel a görög filozófusoknál). A világ megformálásának motívuma a Démiourgosz jósága: „jó ő, a jóssággal pedig nem fér össze soha semmi irigység semmi tekintetben: ennek híjával lévén azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen öhozzá” (Timaiosz 29 e-30 a). A Démiourgosz elsőként a világlelket formálta meg, majd a testeket: „így a valószínű okoskodás alapján azt kell állítani, hogy ez a világ valóban lelkes és eszes élőlényé lett az isteni gondviselés folytán” (Timaiosz 30 c). - Megjegyzendő, hogy a platóni tanítás nem szükségszerűen jelenti azt, hogy a világ véges idővel ezelőtt formálódott kozmosszá (vö. Arisztotelész, Peri ouranou 279 b). A világ és rendje azonban ebben az esetben is a Démiourgosztól függ. - A testi világ matematizálható, amennyiben a testek részesülnek az ideákból. Ugyanakkor a testek világa érthetetlen is, mert az anyag homályos, zavaros, nem érthető léte. Platón kísérletet tesz ugyan arra, hogy az anyagot ősháromszögekre és a térre vezesse vissza, de beismeri, hogy ezekről aligha lehet megbízható tudásunk.

2.5 Platón filozófiai teológiája

A *teológia* (gör. theosz: Isten; logosz: tanítás, beszéd) kifejezést Platón használja először (Politeia 379 a). A teológia három fajtája: a gyönyörködtetést szolgáló költői teológia, az istentiszteletet állami előírással szabályozó politikai istentan és a filozófiai teológia.

A filozófiai teológia egyik istenérve a *világ rendjéből* és rendezett mozgásaiból indul ki: „Azt állítsuk-e, Prótarkhosz, hogy az összes létet

s azt, amit mindenségnek nevezünk, az esztelennek, esetlegesnek s a vak véletlennek hatalma vezet; vagy pedig azt, hogy - mint elődeink is állították - valami csodálatos rendező ész és belátás uralkodik rajta?... Azt állítani, hogy az Ész rendez mindent, az a világnak, a Napnak, a Holdnak, a csillagoknak és az egész körforgásnak látványához méltó állítás” (Philéosz 28 c). Kétségtelen, hogy az itt szereplő Ész elsősorban a világlélekre vagy a Démiourgoszra utal. A mítosz nyelvét is használó Platón filozófiájában azonban mindkettő az egyetlen istenség megnyilvánulásának tekinthető.

A filozófiai teológia másik istenérve lényegében nem más, mint az erősz (törekvő szeretet, szerelem stb.) vonzásába kerülő *lélek felemelkedése* a feltételektől függő létezőktől a feltétlen (anhüpotheton) valósághoz. A Lakoma című dialógusában Platón a szépséggel kapcsolatban mutatja be ezt az utat. Ez a helyes út: „elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testről kettőre, s kettőről valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságoktól a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s akkor végre megismeri a szépséget a maga valójában” (Szümpozsion 211 c). Ez az önmagában való Szépség „először is örökkévaló, s nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó; azután meg nem szép ebben, s rút abban, sem néha igen, máskor nem, sem ebben a tekintetben szép, abban rút, sem pedig itt szép, ott meg rút; s nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz vagy bármi más, amiben része van a testnek, sem pedig mint egy tanítás vagy tudomány, vagy bármi, ami másban van benne, egy élőlényben, a földben, az égben vagy valami másban, hanem önmaga által egyféle és örök, s minden más szépség csupán ennek a része, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti” (Szümpozsion 211 a b).

A Szümpozsionban említett feltétlen Szépség minden bizonnyal azonos a Politeia-ban szereplő feltétlen Jóval (vö. Politeia 517 b c). Arisztotelész szerint Platón azonosította a Jót és az Egyet (Eudémózi Etika 1218 a; Metaphüszika 1091 b). S mivel a Jó biztosítja az

igazságot, a Jót az Igazsággal is azonosnak tekinthetjük (vö. Politeia 508 e). Platón felfogásában tehát *Isten* az Egy, a Szép, az Igazság és a Jó feltétlen egysége. Ez a feltétlen egység a dolgok megismerhetőségének és létének alapja (Politeia 509 b).

Vannak olyan platóni utalások, amelyek arra mutatnak, hogy az Egy *személyes* jellegű valóság. Egyik levelében a filozófus arról beszél, hogy a „mindenek királyát” nehéz megismerni (Ep. 2, 312 e). A hatodik levélben pedig arra kéri barátait, hogy tegyenek esküt „minden létező és eljövendő dolog kormányzójára, az Istenre és a kormányzó és alkotó mindenható Atyjára” (Ep. 6, 323 d). Minthogy a kormányzó és alkotó a Démiourgosz, az Atya nem lehet ugyancsak ő, hanem az Egynek kell lennie. Az újplatonikus Plótinosz feltehetően helyesen járt el, amikor az Atyát az Eggyel vagy Jóval azonosította. - Elsősorban a mindenható Atyához szól az az imádság, amelyet a Phaidrosz-ban olvashatunk: „Ó, kedves Pán, és ti többi istenek, akik csak itt lakotok, adjátok meg nekem, hogy szép legyek belül; s ami külső birtokom van, a belsővel összhangban legyen. A bölcsét tartsam gazdagnak; s oly sok aranyam legyen, amennyit senki más nem tud hordozni és magával vinni, mint a józan és mértékletes ember”(Phaidrosz 279).

Magyar nyelvű forrásmunkák

- Bevezetés a filozófiába (Szöveggyűjtemény Steiger Kornél szerkesztésében, Budapest, 1992. Holnap)
 Filozófiai Szöveggyűjtemény (Budapest, 1993. Nemzeti Tankönyvkiadó)
 Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény I-II. (Budapest, 1966. Tankönyvkiadó)
 Összes művei (Budapest, Stephaneum, 1943.)
 Platón, A lakoma, Phaidrosz Budapest, 1994. Matúra)
 Platón összes művei I-III. (Budapest, 1984. Európa)
 Platón válogatott művei (Budapest, 1983. Európa)

3. ARISZTOTELÉSZ (384 - 322) FILOZÓFIÁJA

A thrákiai Sztageiroszból származó görög filozófus Platón tanítványa volt. Platónnal ellentétben azt tanította, hogy az ideák csak a dolgokban vannak meg, azaz elkülönülten nem állnak fenn. Főbb művei: Kategóriai (Kategoriák); Próté philosophia (Első filozófia) vagy Metaphüsztika (Metafizika); Phüsztika (Fizika); Peri pszükhész (A lélekről) stb.

Források: Összes művek (a Loeb Classical Library sorozat görög - angol kiadása, London, 1960-tól, Heinemann); Aristotelés, Metaphysica görögül és magyarul I. (Ferge Gábor fordításában, Budapest, 1992. Logos).

3.1 Arisztotelész tudományeszménye

a) Az emberi *megismerés* magyarázatában a filozófus abból indul ki, hogy minden megismerésünk az érzékeléssel kezdődik.

Az *érzékek* - miként a viasz a pecsétgyűrű alakját - fizikai anyaga nélkül fogják fel a dolgot (Peri pszükhész 424 a). Így jön létre a képzet (gör. eidosz aiszthéon: érzéki kép), ami nem valamiféle „kép”, hanem az érzékek szintjén tudatosított egyedi dolog. Ezt az emlékezés közképzetté alakítja. A képzet ténylegesen érzéki (csak arra az egyedi dologra vonatkozik, amelynek képzete), de képességileg érthető (eidosz episzthéon: érthető kép). A képzetben rejlő érthető tartalmat az *alkotó ész* (nousz poiétikosz) viszi valóságba, s a szenvedő észbe nyomva fogalommá alakítja. A fogalom elvont és általános: nem az egyedi dolog érzéki vonásait tartalmazza, hanem annak érthető szerkezetét; ez viszont több azonos fajhoz tartozó egyedre is vonatkozik (vö. egy konkrét ember érzéki képzetét és az ember fogalmát!). Arisztotelész szerint a fogalomalkotás nem képzetek összehasonlítása és egybeolvasztása, hanem *elvonatkoztatás* (absztrakció): az ész elvonatkoztatja az érzékelt adatokban rejlő érthető szerkezetet (vö. Analütika hüsztéra I, 31).

Az ész nemcsak a dolog lényegéről, hanem teljes és kimeríthetetlen valóságáról (létéről) is tud. Ezt a tényt Arisztotelész úgy fejezi ki, hogy az ész a dolog mi-voltát (gör. to ti én einai) ragadja meg

(vö. Peri pszükhész 429 b; 431 b). A 'mi-volt' kifejezés egyszerre jelöli a létező fogalmilag megragadható lényegét és a fogalmainkat felülmúló létét. Emellett az ész arról is tud, hogy a létezők léte az első lételvben (arkhé), vagyis az isteni létben gyökerezik (vö. Metaphüsziika 983 a). Ezért mondja a filozófus, hogy a „lélek valamiképpen minden” (Peri pszükhész 431 b).

b) A *logika* a gondolkodás és a beszéd tudománya. Az arisztotelészi logika három nagy egysége: a fogalom, az ítélet és a következtetés tana.

α) A *fogalom* a dolog létét a lényeg felől kifejező szellemi tartalom (Analütika hüsztéra 97 a). A fogalom a megismerő észhez tartozik, mert a tényleges megismerés azonos a ténylegesen megismert létezővel (Peri pszükhész 431 a). Ugyanakkor a fogalom a megismert létezőhöz is tartozik, mert annak lényegét ragadja meg. A fogalom tartalma a meghatározásban (lat. definitio) fejeződik ki. A meghatározás a közelebbi nemfogalom (gör. genosz) és a fajosító jegy összekapcsolása által történik. Ha például összekapcsolom az 'élőlény' nemfogalmát és az 'értelmes' jelzőt mint fajosító jegyet, megkapom az ember meghatározását: az ember értelmes élőlény.

A legáltalánosabb nem- és fajfogalmak a *kategóriák*. A görög kategória szó állítmányt (lat. praedicamentum) jelent. Arisztotelész tíz kategóriáról tesz említést: „Kapcsolat nélkül mondott szavaink mindegyike vagy magánvalót jelöl, vagy mennyiséget, vagy minőséget, vagy viszonyt, vagy helyet, vagy időt, vagy helyzetet, vagy birtoklást (valamivel való ellátottságot), vagy cselekvést, vagy elszenvedést” (Kategoriai 4). A tíz kategória közül az első a magánvaló (gör. ouszia; lat. substantia), a többi kilenc a járulék (gör. szümbebékosz; lat. accidens). - A *magánvaló* (Ferge G. fordításában: a létezőség) egyrészt olyan lényegét jelent, amelyet az önmagában fennálló létmód illet meg: például az ember lényege, az érc lényege stb. Másrészt a magánvaló magát az önmagában fennálló létet is jelenti: például mindazt, amit az 'embernek lenni' vagy az 'ércnek lenni' kifejezés jelöl (vö. Peri dzóón mórión 640 a; Metaphüsziika 1065 b). A *járlékok* esetében is megvan a járulék szónak e kettős jelentése. A járulék egyrészt olyan lényegét jelent, amelyet a máshoz tartozó létmód illet meg (például fehérség,

nagyság), másrészt a máshoz tartozó létmódot (fehérnek lenni, nagynak lenni) is jelenti (vö. *Metaphüsztika* 1029 b; *Peri pszükhész* 429 b).

β) A logikai *ítélet* fogalmak összekapcsolása azzal a céllal, hogy a valóságról mondjunk valamit. A logikai ítélet három eleme: az alany (a latin *subiectum* szó kezdőbetűje alapján: S), az ítélet állítmánya (a latin *praedicatum* szó kezdőbetűje alapján: P) és az összekötő kapocs (lat. *copula*). Például: Petrus (S) est (copula) homo (P) = Péter 'van' ember. Arisztotelész szerint a fogalom önmagában nem igaz és nem hamis. Az igazság vagy a hamisság csak az ítéletben jelentkezik. Az igazság az ész és a valóság megegyezése. Igaz az ítélet, amely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek állítja (vö. *Metaphüsztika* 1011 b).

γ) A *következtetés* két fajtája az indukció és a dedukció. - A *dedukció* az általános tételből kiindulva jut az egyedihez. Ideális formája a szillogizmus. Az egyszerű kategorikus szillogizmusban két előtételből (a latin *Maior* szó kezdőbetűje alapján M-el jelzett főtételből és a *minor* szó kezdőbetűje alapján m-el jelzett altételből) kiindulva jutunk a következményhez. Példa: Minden ember halandó. Szókratész ember. Tehát Szókratész halandó. A szillogizmusban csak három fogalom szerepelhet: a szillogizmus alanya (S; a fenti példában: Szókratész), a szillogizmus állítmánya (P; a fenti példában: halandó) és a közvetítő fogalom (m; a fenti példában: ember). Ha megsértjük ezt a szabályt, és a két előtételben nem azonos értelemben használjuk például a közvetítő fogalmat, a fogalmi négyesség logikai hibáját követjük el. Példa az ilyen hibás szillogizmusra: Minden kutya ugat. Ez a csillagkép a kutya. Tehát ez a csillagkép ugat. - Az *indukció* az egyedi esetekből kiindulva jut az általános érvényű tételhez. Példa: Szókratész, Platón stb. halandó. Szókratész, Platón stb. ember. Tehát némely ember halandó. Arisztotelész csak a (valamennyi egyedi esetet rögzítő) teljes indukciót tartja bizonyító erejűnek, s ezért a dedukciót többre értékeli, mint az indukciót.

Következtetéseinket és egész gondolkodásunkat axiomatikus jellegű logikai *alapelvek* irányítják. Formai szempontból a legfontosabb alapelv az ellentmondás elve: „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az

állítvány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban hozzá is tartozzék, meg ne is” (Metaphüszika 1005 b). A másik ilyen alapelv a kizárt (közbülső) harmadik elve: az állításként (például itt van egy asztal) és az állítás tagadásaként (például itt nincs egy asztal) szembenálló tételek közül az egyik igaz, a másik hamis, és harmadik lehetőség nincs (vö. Kategóriai 10).

3.2 Az általános ontológia vagy metafizika

Az általános ontológia vagy metafizika *tárgya* mindaz, ami különbözik a semmitől. Arisztotelész így fogalmaz: a metafizika tárgya „a létező mint létező” (gör. to on hé on; vö. Metaphüszika 1003 a). Az ontológia tehát a létezővel (on) foglalkozó alaptudomány (logosz). Az ontológia metafizika, mert a létezők érzékfeletti (metafizikai) összetevőit és végső alapját (első okát) keresi (Metaphüszika 981 a b). Ezért az ontológia a filozófiai teológia világába torkollik: mert „mindenki elismeri, hogy az Isten az okok közé tartozik, és így bizonyos értelemben öselv” (Metaphüszika 983 a).

A létezők metafizikai összetevőit kereső Arisztotelész szerint valamennyi véges létező szubsztanciális *lét* (Metaphüszika 1017 a) és járulékos lét (Metaphüszika 1017 a) egysége. - A *szubsztanciális* vagy magánvaló lét (például embernek, lónak, asztalnak stb. lenni) a létező önmagában fennálló, önálló léte, amely a létező valamennyi tulajdonságának és lényegének is alapja. Minthogy a magánvaló lét a járulékos lét hordozója, a latin szóhasználatban a magánvaló létet substantia-nak nevezzük, arra utalván, hogy alatta áll (substat) a járulékoknak. Fogalmilag csak a magánvaló lét lényege (a lényeg értelmében vett szubsztancia: emberség, lóság stb.) fogható föl. - A *járlékos* lét (kékszeműnek, barnának, szögletesnek stb. lenni) a létező magánvaló létére 'támaszkodó' létet jelenti, amelyben bennfoglaltatik természetesen a járulékos lényeg (kékszeműség, barnaság stb.) is. A járulékos létből fogalmilag csak ez a járulékos lényeg ragadható meg.

Más szempontból valamennyi érzékelhető létező forma és anyag egysége. Ezt a szemléletet a gör. morphé (forma) és hülé (anyag) szavak összetétele alapján hülemorfizmusnak nevezzük. - A *forma* (gör. morphé) nem külalak, hanem egyrészt a létező tulajdon léte, másrészt érthető szerkezetét meghatározó lételve (a létezőben levő idea!). Arisztotelész a formának e két jelentését a 'mivolt' (to ti én einai) kifejezésben foglalja össze (vö. Metaphüszika 1043 b). Ha a formát csupán az érthetőség szempontjából tekintjük, azt mondhatjuk, hogy a forma az, amit a létezőből megértünk. Az ember formája (érthető szerkezete) a lélek, a ház formája az a logika, amelynek alapján a fizikai anyagok elhelyezkednek benne stb. A forma mindig valós lét (gör. energeia; lat. actus). - Az *anyag* (gör. hülé) nem azonos a fizikai anyaggal, hanem valamiféle homályos, zavaros és nem érthető lételvet jelöl. A formával egyesült anyag az érzékelés alapja. Az anyag önmagában véve (első anyag = gör. próté hülé = lat. materia prima) sem nem valami, sem nem semmi, hanem a semmi és a valami közé eső lételv (Metaphüszika 1029 a). A formától elvonatkoztatott anyag lehetőségi lét (gör. dünamisz; lat. potentia).

Az érzékelhető létezők változását (mozgását) Arisztotelész *négy lételv* (ok) segítségével magyarázza. A mozgás vagy változás a lehetőségi létnek megvalósulása (Phüszika 201 a). A változásban a maradandó létösszetevő az anyag. A változó, a cserélődő lételv a forma. A változás indítója a mozgató elv (ok). A filozófus szerint „mindaz, ami mozog, valami által mozgattatik” (Phüszika 241 b). A mozgató ok mindig valamiféle forma (amely lehet magának a mozgó létezőnek formája is). A változás irányát a cél(ok) is befolyásolja, ami végett történik valami. Ennek megfelelően a négy elv vagy ok: az anyagi, a formai, a mozgató és a cél-ok (Metaphüszika 983 a). - Hasonlat: az alaktalan márványtömb a szobor anyagi oka; a szobrász elgondolása, amelyet belevisz a márványtömbbe: a szobor formai oka; a szobrász a mozgató ok; a szobor elkészülése a cél-ok.

A *létezők hierarchiáját* Arisztotelész a formák különbsége alapján állapította meg. Az élettelen anyagi test „első anyag” és forma egysége. A növény első anyag és magasabb rendű forma (vegetatív lélek) egysége. Az állat első anyag és még magasabb rendű forma (érzéki lélek) egysége. Az ember első anyag és értelmes forma

(értelmes lélek) egysége. A különféle fajtájú létezők tehát nem anyaguk, hanem formájuk (struktúrájuk, szerkezeti programjuk) alapján különböznek egymástól! - A világmindenség létezőinek végső alapja az isteni lét. Ez a kitüntetett lételv „a létezők őselve” (Metaphüszika 1073 a). Az isteni lét „az első mivolt” vagy „első ouszia” (Metaphüszika 1074 a és 1073 a). E lét tiszta valóság (energeia), azaz nincs benne lehetőségi lét.

Minthogy a különféle létezők nem azonos módon és mértékben léteznek, a lét kifejezést nem teljesen azonos, de nem is teljesen különböző, hanem *analóg* módon mondjuk róluk. Arisztotelész az egészség példáját hozza az analógia megvilágítására: jóllehet az étel, az orvosság és az arcszín egymástól nagyon különböző dolgok, valamennyit egészségesnek mondjuk, mert vonatkozásban állnak az ember egészségével (az étel fenntartja, az orvosság helyreállítja, az arcszín jelzi az ember egészségét). Ehhez hasonlóan: jóllehet sokféleképpen beszélünk a létről, mindezt egy és ugyanazon elvre vonatkoztatva mondjuk (Metaphüszika 1003 b).

3.3 Kozmológiája

A *természet* (gör. phüszisz) azoknak az anyag-forma összetételű létezőknek az összessége, amelyek változásra képesek, és amelyek ténylegesen változásra irányulnak. Az élőlényekben a formát entelekheia-nak nevezzük. Az *entelekheia* (gör. en = -ban, -ben; telosz = cél; ekhein = birtokolni) olyan program, amely magában hordozza célját és a cél eléréséhez szükséges erőt. Így az élőlény „benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé” (Phüszika 199 b). Az akadálytalanul működő természet nem tesz semmit ésszerűtlenül és céltalanul (vö. Peri ouranou 271 a). A kozmosz örök, rendezett világépítmény. A fajok állandóak, legfeljebb az egyedek cserélődnek. Az idő a változások mértékszám a megelőző és a következő szerint (Phüszika 219 b). Az időélmény tehát föltételezi a számláló lelket. Enélkül ugyanis csak az idő objektív alapjáról beszélhetünk (Phüszika 223 a). A tér véges. - Arisztotelész szaktudományos jellegű világképe szerint a világmindenség gömbalakú. Közepén helyezkedik el a gömbalakú és nyugalomban levő Föld, amelyet 55 (más értelmezés szerint: 47) koncentrikus csillagszféra övez. Ezeket az állócsillagok szférája zárja le. Az

állócsillagok szférája egyenletes körmozgást végez. A világmindenség holdfölötti részében a körmozgást leszámítva nincs változás. A holdalatti világ, a természet, a keletkezés és a pusztulás területe.

3.4 Teodiceája

Arisztotelész egyik istenérve a *mozgásból* indul ki. Mindazt, ami mozog (változik) más mozgatja. Minthogy a világ örök, horizontális vonalon a mozgatók és a mozgatottak sorát képességileg végtelen sornak tekinthetjük. A konkrét és rendezett mozgás mozgató okait azonban nemcsak horizontális vonalon (azaz nemcsak az empirikus mozgatók vonalán), hanem vertikális irányban is fel kell tárunk. A vertikális irányban levő mozgatók közé tartoznak a részleges kozmikus rendszerek struktúrái vagy programjai. Ezeket a tiszta formákat Arisztotelész a Nap (Phüszika 194 b), a csillagok mozgatói (Metaphüszika 1073 a), az istenek (Metaphüszika 1074 b) vagy a szférák mozgatói (Metaphüszika 1074 a) nevekkal jelöli. A világmindenség egységes rendje azt mutatja, hogy e formák egyetlen célra irányultan tevékenykednek. Ezért föl kell tételeznünk, hogy összehangolt mozgató tevékenységük alapja az egyetlen „mozgatatlan mozgató” (Metaphüszika 1074 a; Phüszika VII, 1).

A filozófus másik istenérve a *pusztulásra képes* létezőkből indul ki. A pusztulásra képes létezők (a létezők, melyek képesek formájuk elvesztésére) nem léteznének, ha nem volna valamiféle szükségszerű valóság (Metaphüszika 1050 b). Az anyag-forma összetételt biztosító szükségszerű és teljes okot horizontális vonalon (az empirikus világban) nem találjuk meg. A vertikális irányban elhelyezkedő tiszta formák (a különféle kozmikus rendszerek érthető struktúrái) sem feltétlenül szükségszerűek, mert mástól függően tevékenykednek (Metaphüszika 1050 b). Kell tehát lennie valamiféle végső alapnak, amely másképpen nem lehet, mint ahogyan van (vö. Metaphüszika 1072 b).

Arisztotelész harmadik istenérve a természeti létezők célirányos tevékenységén és a *világ rendjén* alapul. A világ rendje a hadsereg rendjére emlékeztet (Peri ouranou I, 10). E rend végső oka nem a dolgok természetében, azaz nem a természet törvényeiben keresendő, mert a törvények csak a lehetőségeket szabják meg a dolgok számára,

de hogy a lehetőségek közül melyek valósuljanak meg, azt nem a törvények írják elő (vö. Metaphüsztika 1075 a). A dolgok célirányos tevékenységének és a világ rendjének végső oka csak az isteni ész (nousz) lehet (vö. Metaphüsztika 984 b).

Isten mint *első mozgatatlan mozgató* tiszta valóság, aki célként mozgatja a világ létezőit (Metaphüsztika 1071b; 1074a). Ő a *magamagát gondoló ész* (gör. hé noészeósz noészisz), akinek tevékeny léte csupa boldogság (Metaphüsztika 1074 b; 1072 b). - Megjegyzés: Előfordul, hogy a filozófus istenekről beszél. Ilyenkor valószínűleg a mítosz nyelvét használja, hiszen a Metaphüsztika-ból világos, hogy csak egyetlen valódi Isten lehetséges (vö. 1072 b; 1074 a).

3.5 Antropológiája

Az ember értelmes forma (lélek) és 'első anyag' egysége. A filozófus tehát elutasítja a platóni dualizmust: az ember nem két önálló létezőből (tudniillik önálló lélekből és önálló testből) áll, hanem két egymásra utalt metafizikai lételvből. E két metafizikai lételv egysége alkotja a konkrét embert, akinek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak. A *lélek a test formája*, azaz a test érthető és önmagáról is tudó szerkezete (vö. Peri pszükhész 412 a; 414 a stb.). - Az arisztotelészi antropológia a korabeli ideológia jegyeit is magán viseli. A filozófus úgy gondolja például, hogy a nő nem teljes értékű ember: a nő beteljesületlen entelekheia, „elrontott férfi” (Peri dzóón geneszeósz 737 a).

Az emberi lélek értelmes entelekheia, mert szellemi belátással és öntudattal rendelkezik. A lélek *képességei* (dünameisz) által tevékenykedik (Peri pszükhész 413 a). A képességek másodlagos formák (tehát filozófiai értelemben véve a hallás képessége nem a fül, hanem a fül érthető szerkezete, azaz formája). Az emberi lélek vegetatív szintű képességei: az anyagcsere, a növekedés és a szaporodás képessége. Az érzéki szintű képességek: az érzéki észlelés (külső érzékek, központi érzék, fantázia, emlékezet), az érzéki törekvés és a helyváltoztató mozgás képessége. A kifejezetten emberi képességek: az (alkotó vagy cselekvő és a szenvedő) ész, valamint az akarat. Az ész és az akarat a többi képességgel ellentétben

anorganikus képesség, mert vannak olyan tevékenységeik, amelyekben közvetlenül nem szorulnak anyagra (Peri pszükhész 429 a; 432 b). Az ész a lényeglátás, az öntudat és a lét megragadásának képessége (Peri pszükhész 429 b; 430 b; Éthika Nikomakheia 1170 a). Az akarat ész vezérelte törekvő képesség, amelynek tárgya nem csupán az érzéki jó, hanem a jó általában (Peri pszükhész 433 a). Az akarat szabad (Éthika Nikomakheia 1113 b).

A lélek eredetére és sorsára vonatkozó arisztotelészi tanítás nem világos. A filozófus azt állítja, hogy a lélek a férfi „magjában” van, s a nemzéssel kerül át az utódba. Ez azonban a cselekvő észre (mint képességre) nem érvényes, mert az „kívülről jön” (Peri dzóon geneszész 736 b). Valószínű, hogy Arisztotelész csak az alkotó ész tartotta halhatatlan valóságnak.

Az ember természeténél fogva *társas lény* (dzóon politikon; Politika 1253 a). A helyes államformák: a monarchia, az arisztokrácia és a köztársaság. Ezek elfajulásai: a zsarnokság, az oligarchia és a demokrácia.

Az emberi *tevékenység* három oldala: a theória (elmélet), a poiészis (művészet és munka) és a praxisz (mint erkölcsi oldal). - A szoros értelemben vett *művészi* tevékenység lényege az utánzás (mimészis). Ez nem egyenlő a természet szolgálai másolásával. A művész ugyanis tipizál, idealizál és általánosít. „Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el” (Poiétika 9). A szép objektív adottság, s azonos a jóval (Rétorika 1366 a). A szépség jegyei: a rend, az arányosság és az elhatároltság (Metaphüszika 1078 a; Poiétika 1450 b). A művészet célja és hatása: az erkölcsi nemesítés, a gyönyörködtetés, a felüdítés és a lélek megtisztítása, vagyis a katharszis (Politika 1399 b; 1341 b; 1342 a).

Az *erkölcsös* élet boldogságot (eudaimonia) eredményez. A boldogság valamiféle sajátosan emberi tevékenységben áll: nevezetesen az emberi képességek harmonikus kibontakoztatásában (Éthika Nikomakheia 6. és 9.). Erkölcsös az, aki az emberi természetnek megfelelően él: az erkölcs normája az értelmes emberi természet, azaz az ember javát bemutató helyes ész (gör. orthosz

logosz; lat. *recta ratio*; 1144 b). Az emberben megvan az okosság (*phronészisz*) készsége, amelynek alapján felismerheti, hogy mit kell tennie. Az *erény* (gör. *areté*) a helyes észnek megfelelő lelki alkat (készség a jóra). Lényege a „közép” (*Éthika Nikomakheia* 1106 b): a bátorság erénye például a gyávaság és a vakmerőség között helyezkedik el. - Arisztotelész etikája magán viseli a korabeli társadalmi rendet szentesítő ideológia nyomait: a filozófus helyesnek tartja például a rabszolgaság intézményét és a fejletlen újszülöttek 'kitevését'.

Magyar nyelvű források

Arisztotelész, *A lélekről* (Budapest, 1915. Franklin)
 Aristoteles, *Metafizika* (Halasy-Nagy József fordításában, Budapest, 1992. Reprint)
 Aristotelész, *Organon* (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)
 Arisztotelész: *Hermeneutika* (Budapest, 1994. Kossuth); *Kategóriák* (Budapest, 1993. Kossuth); *Poétika* (Budapest, 1992. Kossuth); *Eudémoszi etika - Nagy etika* (Budapest, 1975. Gondolat); *Lélekkilozófiai írások* (Budapest, 1988. Európa); *Nikomakhoszi Etika* (Budapest, 1971. Helikon); *Politika* (Budapest, 1984. Gondolat); *Rétorika* (Budapest, 1982. Gondolat).

4. A HELLENIZMUS

A hellenizmus a Nagy Sándor halálától a Római Császárság bukásáig terjedő sokszínű szellemi áramlat. Ebbe az áramlatba tartozik többek között a sztoikus filozófia, az epikureizmus és az újplatonizmus.

Források: Arnim, H.: *Stoicorum veterum fragmenta* (Stuttgart, 1968. 4 k.); Hülser, K.: *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (Stuttgart - Bad Canstatt, 1987 - 1988. 4 k.); Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers* (London, 1972. Heinemann); Epicuro, *Opere a cura di G. Arrighetti* (Torino, 1973); *Philonis opera* (Berlin, 1986 - 1915., 7 k.); Elmer O' Brien, *The essential Plotinus* (Montreal, 1964); *Plotini opera* (Henry és Schwyzer gondozásában, Paris, 1951 - 1973.).

4.1 A sztoikus filozófia

Az athéni tarka csarnokról (gör. sztoa poikilé) elnevezett bölcséleti iskola főbb képviselői: a ciprusi Zénón (+ Kr. e. 262), Kleanthész (+ Kr. e. 233), Seneca (+ 65), Marcus Aurelius (+ 180) stb. A sztoikus bölcséletet főként Cicero, Plutarkhosz, Szextosz Empeirikosz (2. sz.) közvetítésével, valamint Diogenész Laertiosz (3. sz.) „Bioi kai gnómai” című műve (a továbbiakban: DL) alapján ismerjük.

4.1.1 A sztoikusok szerint a *megismerés* forrása az érzékelés: a képzetek a tárgyak lenyomataként (tüpószisz) kerülnek az 'üres tábla' jellegű lélekre. Az igazság kritériuma a megragadó, azaz világos és meggyőző képzet. A képzetektől a tapasztalat általánosításával jönnek létre az előfogalmak vagy közös fogalmak. Ezekre épülnek a reflexió fogalmi. A beszédben (logosz) különbség van az artikulált hangcsoport (lexisz) és a benne rejlő jelentés (lektón) között. Az általános fogalmak (ellentétben az arisztotelészi felfogással, amely szerint az általános fogalom a dolgokban rejlő közös lényegét fejezi ki) csak a lélekben léteznek.

4.1.2 A sztoikus *ontológia* szerint a valóság két alapvető lételvből tevődik össze: a passzív, határozmányok nélküli anyagból és az aktív lételvből. A sztoa négy kategóriával írja le a valóságot. Az első kategória a hordozó (gör. hüpokeimenon; lat. substratum), és ez az

anyag. A második kategória az egyedivé tevő minőség (az anyag egyedivé tevő minőség által válik egyedi dologgá). A harmadik kategória az egyedhez tartozó változó határozmányokat (módosulás, mennyiség, idő, hely) foglalja magában. A negyedik kategória a viszony.

4.1.3 A *kozmosz* két lételeve: a szenvedő jellegű anyag és az aktív elv, a „mesterséghez értő tűz” (gör. *pür tekhnikon*). Az aktív elv más elnevezései: *phüszisz*, *világlogosz*, *szellem* (*pneuma*), *logosz*, *Zeusz* stb. A különféle létezők fejlődésének alapja a világlogoszból származó 'észcsírák' (*logoi szpermatikoi*). Az észcsírák olyan programok, amelyek az organizmusok kibontakozását irányítják (vö. DL VII, 148). - Jóllehet a *logosz* mindenütt jelen van a világban, nem minden létező eszes lény. Mint ahogy az emberi test különféle szerveit nem azonos mértékben hatja át a lélek, a *logosz* sem azonos mértékben hatja át a világ különféle létezőit (DL VII, 138). Az élettelen dolgokban a *logosz* (tűz vagy *pneuma*) csak a részek együttmaradását biztosítja. A növényekben az aktív elvet szoros értelemben vett természetnek nevezzük. Az állatokban az aktív elv a lélek (*pszükhé*). Az emberben a tevékeny elv az eszes lélek (DL VII, 139; 159). - Az érzékelhető világ a 'mesterséghez értő tűzzel' szimbolizált isteni alaptól ered, és oda fog visszatérni (DL VII, 136; 142). A világfolyamat ciklikusan ismétlődik.

4.1.4 A sztoa *teodiceája* szerint a *kozmosz* aktív lételeve isteni valóság. A „mesterséghez értő tűz” kifejezés a világot átható és kormányzó isteni ész jelképezi. A sztoikus filozófiában „Isten egy és azonos az ésszel, a fátummal és Zeusszal; de még számos egyéb néven is neveztetik” (DL VII, 135). A *kozmosz* isteni alapjára és kormányzójára elsősorban a világ rendje utal. *Kleanthész* szerint az istenség létének elfogadását illetően „a leghatalmasabb ok a szüntelenül egyenletes mozgás: az ég, a Nap, a Hold összehangolt körforgása, az összes csillag változatossága, haszna, szépsége és rendje... Miként, ha valaki belép egy házba vagy egy tornacsarnokba vagy a forumra, és látja, hogy minden tervszerű, megvan a mértéke és rendszere, nem gondolhatja azt, hogy ezek ok nélkül vannak, hanem felismeri: van valaki, aki kormányoz, és akinek engedelmességek; akkor sokkal inkább fennáll ez ilyen rengeteg mozgás, ennyi roppant

változás közepette;... fel kell tehát tételezni, hogy a természetnek e lenyűgöző mozgását egy bizonyos értelem irányítja” (Cicero: De natura deorum II, 15). Ez a rend ugyanis éppúgy nem jöhetett létre véletlenül, mint ahogy Ennius Évkönyvek című munkája sem állhatott össze a 21 betű véletlenszerű összerázásából (i. m. II, 93).

A sztoikus istenképtől elválaszthatatlan a *gondviselés* (gör. pronóia) és a *végzet* (gör. heimarmené) fogalma. A gondviselés nem más, mint a „mesterséghez értő tűz” vagy isteni ész, amennyiben ez mindent az ember javára irányít (vö. i. m. II, 57). E gondviselő istenség azonban a végzettel is azonos (DL VII, 135). Kérdés, hogy ez a determinisztikus szemlélet hogyan egyeztethető össze a sztoikus etikában föltételezett szabadsággal. Egyes sztoikusok úgy próbálták megoldani ezt a problémát, hogy az ember belső szabadságát hirdették: azt hangsúlyozták, hogy az ember annyiban szabad, amennyiben megváltoztathatja a szükségszerű eseményekkel kapcsolatos ítéletét. „Ha beleegyezel végzetedbe, akkor vezet, ha nem egyezel bele, akkor kényszerít” - mondja Seneca (Epistolae 107, 11). - A világban tapasztalható rossz nem cáfolja a gondviselés tényét. Egyrészt ugyanis ellentétes párok nem létezhetnek egymás nélkül, másrészt a rossznak gyakorta hasznos szerepe van (például a fogfájás arra késztet, hogy orvoshoz forduljunk). A kisebb szerencsétlenségeket egyes sztoikusok a gondviselés apró vigyázatlanságainak tartották. - A sztoicizmusban a vallásos áhitat nyomai is felfedezhetők. Ennek tanúbizonysága Kleanthésznek híres Himnusza Zeuszhoz:

Mindenség ura, legfőbb úr a haláltalanok közt,
soknevű Zeusz, ki a Természet törvényein őrködsz,
üdvözlégy! A halandók tiszte: köszönteni téged.
Hisz csakis ők származtak tőled, a szó adományát
ők kapták csak, a földön csúszó más faj egyik sem.
Rólad zengnek hát, hirdetve hatalmad örökké.

Rád hallgat, mely a Földet körbekeringi, a Kozmosz,
úgy, ahogyan kívánod, örömmel tűrve parancsod,
olyan erős fegyver van győzhetlen kezeidben,
kétágú, tüzetontó és örökéletű villám,
melynek ütésétől az egész Természet elájult,

s ezzel az Ős Értelmet, mely áthatja a Mindent
egyformán a nagyot s a parányt, érvényre segíted,
s így vagy a Mindenség legfensőbb atyja-királya.

Semmi se történhetne a földön, nélküled, isten,
semmi az égnek mennyei sarkán, tengerek árján,
semmi, csak az, mit a bűnösök esztelenül cselekszenek.
Ámde te még az erőseket is kordába szorítod,
s renddé lesz, ami rendetlen, s széppé, mi nem az volt.
Egy összhangba hozol mindent, jót kötsz a gonoszhoz,
hogy mindennek örökké-egy értelme maradjon,
melytől elmenekül a gonosz, ki csak él a világon,
sok nyomorult, ki a jók kincsét áhítja örökké,
isten szent törvényét meg sose látva, se hallva,
mely, ha betartja s eszével is él, jóvá teszi őt is.
Ész nélkül sodródnak más-más vágyak után mind:
van, ki a rangért hullat kárbavesző veritéket,
van, ki az olcsó üzletek olcsó haszna után fut,
más meg a test édes gyönyörét s a nyugalmat akarja;
ám célhoz sosem érnek s másik irányba sodorva
épp a fonákját kapják annak, amiért igyekeztek.

Ámde te, mindenadó, éjfellelű, fénytlobogó Zeusz,
vedd el az emberiségről rontó ostobaságát,
oszlasd el lelkükről, ó Atya, s add meg a Törvény
ismeretét, mellyel méltányos rendben irányítsz
mindent, hadd tiszteltessünk meg tiszteleteddel
s szüntelenül csak tetteidet dicsérjük - ez illik
földi halandóhoz -, mert legfőbb mind-e világon,
égen s földön, az Ős Törvényt hirdetni örökké”.

(Horváth I. Károly fordítása)

4.1.5 *Antropológiájukban* azt hirdetik, hogy az ember lélek és test laza szövetsége. A lélek „érző természet, a pneuma, amely velünk született”, és amely a halhatatlan világlélek „része” (DL VII, 156). A lélek nyolc képessége: az öt érzék, a nemzőerő, a beszéd és az ész

képessége (DL VII, 157). - Az ember társas lény, és elvileg minden ember egyenlő jogokat élvez.

Az *erkölcsös* élet célja: önmagunk természetének a mindeneket átható logosz alapján történő elsajátítása (gör. oikeiósizisz): „legfőbb célunk az, hogy a természettel, azaz mind a sajátunkkal, mind a mindenségével összhangban éljünk, nem követve el olyasmit, amit tiltani szokott a közös törvény, azaz a mindent átható, a létezők birodalmának urával, Zeusszal azonos helyes értelem” (DL VII, 88). A mindeneket átható közös törvény vagy helyes értelem (gör. orthosz logosz) nem más, mint az ember természetébe vagy szívébe írt *erkölcsi természeti törvény* (lat. lex naturalis). Az erkölcsös, erényes élet boldogság (eudaimonia): „az erény: harmonikus állapot, amely önmaga miatt érdemes a választásra, nem pedig valamiféle félelem, remény vagy külső tényező miatt. Őbenne rejlik a boldogság, mivel az erény a léleknek az az állapota, amely az élet egészét harmonikussá teszi” (DL VII, 89). Az erény lényege a jó és a rossz belátása. A *kardinális erények*: a belátás, a bátorság, a mértékletesség és az igazságosság. - A sztoikusok különbséget tesznek az erkölcsileg jó, az erkölcsileg rossz és az erkölcsi szempontból közömbös cselekedetek között. Ha valaki természetének megfelelően cselekszik, még nem biztos, hogy erkölcsileg jól cselekszik (például az általános kötelesség alapján visszadja a kölcsönkért fegyvert annak a barátjának, aki időközben megőrült). Ezért mondják a sztoikusok: „kötelesség az a tett, amelynek megtételét az értelem javasolja” (DL VII, 108). - Minthogy a szabadság aligha egyeztethető össze a végzetre vonatkozó sztoikus tanítással, Khrüszipposz a karaktert kiemeli a determinizmusok hálójából. - A sztoikusok életeszmenye a szenvedélyektől mentes élet (apatheia). Véleményük szerint „az emóció a lélek értelmetlen, természetellenes mozgása, túlbujánzó ösztön” (DL VII, 110). Ezért az emóciók iránti közömbösségre, a lélek nyugalma kell törekedni (sztoikus nyugalommal kell szemlélni az életet!).

4.2 Epikurosz (341 - 270) filozófiája

A szamoszi származású Epikurosz Athénben tanított. Minthogy saját házát és kertjét használta iskola gyanánt, Epikurosz „a kert filozófusának” nevezik. - Tanítását elsősorban Diogenész Laertiosz közvetítésében ismerjük.

4.2.1 A *megismerés* egyedüli forrása az érzékelés. Az ész is az érzékekre támaszkodik. Az igazság kritériumai (kánonjai): a világos észlelés, az előfogalmak (az emlékképek vagy általános empirikus fogalmak) és az érzelmek (a gyönyör például kritériuma annak, hogy mit kell választanunk). - 4.2.2 A *természet* végső alapjai: az atomok és az űr (DL X, 39-40). Epikurosz kozmogóniája szerint az atomok lefelé hullanak az űrben. Minthogy spontán elhajlásuk is van a vertikális vonaltól, véletlenszerűen egymásnak ütköznek. Örvények keletkeznek, amelyekből különféle világok születnek. Ezeket a világokat üres tér választja el egymástól. - A világban levő rossz miatt azt kell föltételeznünk, hogy a világban nincs isteni kormányzás. - 4.2.3 *Istenek* vannak, de nem törődnek a világgal. Lehet őket tisztelni, de helytelen dolog félni tőlük, vagy jóindulatuk elnyerésére törekedni. - 4.2.4 Epikurosz *antropológiája* szerint az ember lélek és test egysége. A testhez hasonlóan a lélek is atomokból áll. Az emberi lélek az állati lélekkel ellentétben racionális „résszel” is rendelkezik. A halálban a lélek atomjai elválnak egymástól, és lehetetlenné válik az észlelés. Ezért a haláltól nem kell félni, hisz „ami feloszlott, az már érzéketlen” (DL X, 139). - 4.2.5 Az *erkölcsös* élet azonos a gyönyört (gör. hédoné) nyújtó élettel, ami elsősorban az intellektuális gyönyöröket is felölelő zavartalanság (ataraxia) állapotában áll: „Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör, nem a tivornyázók gyönyöreiről s nem az élvezethajhászásban rejlő gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg, vagy pedig tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól” (DL X, 131). A cselekedet akkor erkölcsös, ha nem olcsó, hanem tartós gyönyörökhöz vezet. Az értelmes, szép és igazságos élet elérésében segít a mérlegelés és annak belátása, mi vezet tartós gyönyörhöz.

4.3 Az újplatonizmus

Az újplatonizmus platóni, arisztotelészi, sztoikus és püthagóreusi tanok vallásos ötvözete.

4.3.1 Az alexandriai zsidó filozófus, *Philón* (+ 40) az újplatonizmus előfutáraként az ószövetségi teológiát próbálta összhangba hozni a görög filozófiával. Főbb művei: Peri tész kata Moüszea kozmopopasz (A Mózes szerinti világteremtésről), Hoti

atrepton to theion (Isten változatlanságáról), Nomón hierón allégoriasz (A szent törvények allegóriái) stb.

a) Az emberi lélek három *megismerő* képessége: az érzék, az értelem (logosz) és az ész (nousz). Az ész fénye az isteni világosságból ered (Isten a szellemünk napja).

b) *Isten* személyes valóság. Ő a tiszta és önmagának tökéletesen elegendő lét. Isten nem térben és időben van, hanem inkább ő tart fenn minden dolgot önmagában. Teljességgel felülmúlja a világot, de felülmúlja még a Jó és a Szép ideáját is (Peri tész kata Moüszea kozmopopasz, 2, 8). Istenhez elsősorban nem az értelmi következtetés által jutunk, hanem a 'szellemi intuíció' (ma így mondanánk: transzcendentális tapasztalat) által.

c) A *világot* Isten teremtette. A teremtéselbeszélés magyarázatában Philón hangsúlyozza, hogy a hat nap nem valóságos időszakot jelöl, hanem csak azt a sorrendet fejezi ki, amely szerint a dolgok eszmeileg egymásra következnek. A paradicsomi állapot az erények teljességét és az ész (hégemonikon) adományát jelenti (Nomón hierón 1, 19). Az anyagot Isten nem közvetlenül teremtette, hanem a Logosz által. Az anyag a fizikai és az erkölcsi rossz forrása. Isten nemcsak létrehozta a világot, hanem létben is tartja. - Isten és a világ között *közbülső lények*, hatalmasságok (dünameisz) vannak. Ezeket Philón hol Isten tulajdonságaiként, hol Isten szolgáló szellemeiként értelmezi. Ezeket foglalja össze a *Logosz* (a legfőbb angyal, Isten elsőszülött fia, a második isten vagy világlélek), aki méltósága ellenére is alacsonyabb rendű, mint Isten (vö. Nomón hierón 3, 175). A platóni ideák a Logoszban vannak (Peri tész kata Moüszea kozmopopasz 4, 17). A Logosz isteni jellegű valóság (felülmúlja a világot), de világlélek is (jelen van a világban): valahogy úgy van jelen a világban, mint ahogy az érzékelhető szférát felülmúló értelem (logosz endiathetosz) jelen van a kimondott szóban (logosz prophorikosz). A Logoszon kívül még más hatalmasságok (dünameisz) is vannak Isten és a világ között. Ilyenek például az alkotók, az uralkodók, a gondviselők stb. Ezeket Philón hol Isten tulajdonságainak tekinti, hol pedig Istentől különböző lényeknek. - Philón logosz-tana keresztény szempontból a Logosz teremtett voltát hirdető arianista és a Logosz fogadott fiúságát tanító monarchianista felfogás között ingadozott, de

sosem érte el a Logosz és az Atya egylényegűségét (homousziosz!) valló ortodox álláspontot.

d) Az *ember* lélek és test laza szövetsége. Különbség van az eszményi és az empirikus ember között. Az eszményi ember teremtésére utal az a szentírási megjegyzés, hogy Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert; az empirikus ember teremtésére pedig az a részlet, amely az embernek a földből való megformálását írja le. Az ember bűnbeesésének ószövetségi leírásában szereplő kígyó Philón szerint az érzéki gyönyör és csábítás jelképe. A lélekben különbség van az értelmes és az irracionális képesség között. Az erény az egyetlen valódi jó. Törekedni kell az erényes életre, de jobban kell bízunk Istenben, mint önmagunkban. Az embernek azon kell fáradoznia, hogy a lehető legnagyobb mértékben hasonlítson Istenre (Peri tész kata Moüszea kozmopopasz 50, 144). A lélek legmagasabb rendű állapota az extázis, Isten szemlélődő ismerete, amelyet csak Isten ajándékként birtokolhatunk.

4.3.2 Az egyiptomi származású *Plótinosz* (205 - 270) az újplatonikus filozófia megalapítója. Életművét Enneászok néven ismerjük. Az Enneászok elnevezés onnan ered, hogy a Plótinosz iratait rendező és kiadó Porphüriosz (+ 301) mesterének életművét 6 könyvre osztotta fel, s minden könyvet 9 egységre (gör. enneasz: 9 egység).

a) Az emberi *megismerés* négy fokozata: az érzéki észlelés (aiszthészisz), a tárgyiasító értelmi ismeret vagy közvetítés általi gondolkodás (dianoia, logiszmosz), a szellemi ismeret (nousz vagy noein) és a misztikus extázis. Az érzéki észlelés felszínes, töredékes. Benne mintegy álmodik a lélek. Az érzékek csupán hínökök, a szellem pedig király felettük (Enn. V, 3, 3). A tárgyiasító gondolkodás már valódi ismeret, mert nem az árnyakra és a képekre, hanem a létezőkre és a létezők lényegére irányul (vö. Enn. IV, 4, 12). A szellemi ismeret felülmúlja a gondolkodást. A szellem a lélek közvetlen s nem tárgyszerű jelenléte önmaga számára (nem tévesztendő össze a befelé tekintő s tárgyiasító önismerettel!). Ezen az ismeretfokon a lélek egyszerre tud nem tárgyi jellegű önmagáról és arról az isteni szellemről, amelyből szelleme részesül (Enn. V, 3, 4). A misztikus extázisban megszűnik a szellem minden határozománya, eltűnik az öntudat világossága, és a szellem szerető szellemként egyesül az Istenséggel (Enn. IV, 7, 35).

b) Plótinosz *ontológiája* az érzékelhető világ három föltételét (hüposztaszisz-át) mutatja be. A három hüposztaszisz: az Egy, a Nousz (Szellem) és a Világlélek. Az *Egy* minden gondolaton és létezőn túli, kimondhatatlan és felfoghatatlan valóság (Enn. V, 4, 1). A lét, a lényeg, az élet stb. nem állítható róla, de nem azért, mert kevesebb, hanem mert több ezeknél (Enn. III, 8, 8-9). Azonos a Jóval (Enn. VI, 7, 38). Transzcendenciája miatt pozitív módon nem tudjuk leírni (negatív teológia!). Nincs benne osztottság, ezért gondolkodást vagy akarást sem tulajdoníthatunk neki (Enn. III, 8, 8). Belőle *emanálódik* (lat. emanatio: kiáramlás) szükségszerűen minden, anélkül, hogy az Egy ezáltal fogyatkozna (mint ahogy a fizikai dolog sem fogyatkozik azáltal, hogy a tükörben megjelenik a képe!). Az Egyből időtlen módon öröktől fogva először a *Nousz* áramlik ki. A Nousz az Egy felé fordul és ideákban gondolja el magát (Enn. V, 7, 1). A benne levő különbségeket azonban nem szabad abszolutizálni, hiszen végső fokon benne egy a szemlélő és a szemlélt. A Nousz azonos a platóni Démiourgosszal, az arisztotelészi magamagát gondoló Ésszel és a Szépséggel. A Nouszból emanálódik a *Világlélek*, amely az érzékelhető világ lelkeként összekötő kapocs a Nousz és az érzékelhető világ között. A Világlélekben jelen vannak a Nousz ideáinak tükörképei, és ezek a világot irányító programok, az észcsírák (logoi szpermatikoi).

c) Plótinosz *kozmológiája* szerint az emanáció utolsó állomása az arisztotelészi értelemben vett anyag, amelynek kiegészítő létele a forma (vö. Enn. I, 8, 9). A filozófus az emanációt fénylő sugárzáshoz hasonlítja, amely egyre gyengébbé válik, s abban a sötétségben végződik, amely az önmagában vett anyag. Az anyag az érthetőség és a fény hiánya (szterézisz). Az anyag csak annyiban érthető, s csak annyiban világlik ki e sötétségből, amennyiben kiegészítő létele a forma. Az anyag a rossz forrása (Plótinosz állítólag szégyellte, hogy testben kell élnie). Ennek ellenére a filozófus nem becsüli le teljesen az érzékelhető világot, hiszen az mégiscsak a Világlélek műve és az érthető világ képmása (vö. Enn. II, 9, 4).

d) A plótinoszi *teodiceában* a Jóval azonos Egy nem más, mint a fogalmi megismerés számára felfoghatatlan és megközelíthetetlen Isten. Az Egy leírásában a filozófus többnyire a negatív teológia nyelvezetét használja (amely Isten más voltát hangsúlyozva csak azt

mondja, hogy Ő nem olyan, mint a világ dolgai). Ennek ellenére pozitív megállapításai is vannak: az Egyet a mindenség okának, első erőnek vagy forrásnak is nevezi (vö. Enn. V, 5, 13; III, 8, 9-10). Időnként a hagyományos vallási nyelvet is alkalmazza, s az Egyet személyszerű valóságként mutatja be, amikor „Atyának”, „mindenek Atyjának”, „királyok királyának”, „istenek Atyjának” nevezi (Enn. I, 6, 8; V, 5, 3).

e) Az *ember* nousz (szellem), lélek (pszükhé) és test (szóma) egysége. Az emberben jelenlévő Nousz teszi lehetővé az Egy felé fordulást (episztróphé; reflexió). Az ember képes arra, hogy az extázisban, a lélek kiterjeszkedésében misztikus módon (a szerető ész által) egyesüljön az Eggyel. Ez az egység azonban csak a jövőben lesz teljessé, amikor már szabadok leszünk a testtől (Enn. VI, 9, 9). Az erkölcsös élet és a földi lét nem más, mint „az egyedüli menekülése az Egyedülihez” (Enn. VI, 9, 11). Hazánk ugyanis azon a 'helyen' van, ahonnan jöttünk. És ez a 'hely' az Atya (Enn. I, 6, 8).

Magyar nyelvű források

- Alexandriai Philón: Mózes élete (Budapest, 1994. Atlantisz)
 A szépről és a jóról (Budapest, 1925. Pfeiffer)
 Bevezetés a filozófiába (Szöveggyűjtemény, Budapest, 1992. Holnap)
 Cicero: Az istenek természete (Budapest, 1985. Helikon); A végzetről (Budapest, 1992. Európa)
 Epikuros legfontosabb filozófiai tanításai (Budapest, 1994. Farkas L.)
 Epikurosz levelei (Budapest, 1944. Officina)
 Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény (Budapest, 1966. Tankönyvkiadó)
 Marcus Aurelius, Elmélkedések (Budapest, 1991. Kossuth)
 Plotinos: Istenről és a hozzá vezető utakról (Budapest, 1993. Szent Gellért Kiadó)
 Plótinosz, Az Egyről, a szellemről és a lélekről (Budapest, 1986. Európa)
 Seneca, Vigasztalások - Erkölcsi levelek (Budapest, 1980. Európa)
 Seneca, L. A., Vigasztalások (Budapest, 1993. Kossuth)
 Sztoikus etikai antológia (Budapest, 1983. Gondolat)

5. SZENT ÁGOSTON (354 - 430) FILOZÓFIÁJA

Az észak-afrikai Tagaste-ból származó Aurelius Augustinus az egyik legnagyobb nyugati egyházatyja. Vele kezdődik a filozófia antropológiai fordulata. Az egyházatyák legfőbb problémája a hit és az ész összeegyeztetése volt. A platonikus nyomokon haladó Ágoston dialektikusan fogalmaz: „higgy, hogy szellemi belátásra juss, és juss belátásra, hogy higgy”. - Főbb művei: De Genesi ad litteram (A Geneziszről szó szerinti értelemben), Soliloquia (A lélek magányos párbeszéde), De libero arbitrio (A szabad akaratról), Confessiones (Vallomások), De Trinitate (A Szentháromságról), De civitate Dei (Isten állama) stb.

Forrás: Augustinus, A., Opera omnia (J. P. Migne sorozat, Patrologiae Cursus Completus 32 - 47. kötet).

5.1 Tanítása az emberi megismerésről

A biztos megismerés lehetőségét tagadó szkeptikusokkal szemben Ágoston azt állítja, hogy sok dologban bizonyosságra lehet jutni. Lehet, hogy ismereteimben sok tekintetben csalatkozom. Ám, „ha csalódom, vagyok. Aki ugyanis nincs, csalatkozni sem tud” (De civitate Dei XI, 26). Platonikus hatásra az emberi megismerésnek *három fokát* különbözteti meg: az érzékelés, a tudomány és a bölcsesség.

A megismerés legalacsonyabb foka *érezékelés* (sentire). Ágoston a platóni dualizmusnak megfelelően úgy gondolja, hogy az érzékelés a lélek részéről tevékenység, s csak a test részéről szenvedés (De Trinitate 11, 2, 2-5). Az érzéki ismeret hiányossága az érzékek és az érzékelhető tárgyak változékonyságára vezethető vissza. Annak ellenére, hogy az érzékelés viszonylagos, az érzékek nem csapnak be bennünket. Legfeljebb mi csapjuk be önmagunkat, ha úgy gondoljuk, hogy a dolgok a valóságban is úgy vannak, mint ahogy az érzékek közvetítik őket (Contra academicos 3, 11, 26). - A *tudomány* (scientia) az evilági dolgokra és a gyakorlatra vonatkozó értelmi ismeret (De Trinitate 12, 3, 3). Ezt az értelmi ismeretet Ágoston nem elemzi. A fogalmak létrejöttének kérdését homályban hagyja. Burkoltan az elvonatkoztatást feltételezi, de a tant nem fejti ki: a szellem (mens) a

testi dolgokról az érzékszerveken keresztül szerez ismeretet (De Trinitate 9, 3, 3). Úgy látszik, Ágoston azt mondja: az érzékelhetőben ragadjuk meg az érthetőt, s ezt elvonatkoztatjuk. - A *bölcsesség* (sapientia) vagy magasabb rendű értelem az örök ideákra vonatkozó és vonatkoztató szemlélődő tudás. „A magasabb rendű értelem feladata az, hogy ítéletet mondjon a testi jelenségekről, mégpedig az örök anyagtalan minták szerint” (De Trinitate 12, 2, 2). Ezek a minták a platóni ideák. Amikor azt mondjuk valamiről, hogy nem elég fehér, nem eléggé négyzet alakú stb., vagy azt állítjuk valakiről, hogy nem eléggé tehetséges vagy nem eléggé szelíd, valamiképpen az ideák alapján ítélünk (De libero arbitrio II, 12, 33). A világban nincs feltétlen bölcsesség, boldogság, ennek ellenére tudunk a feltétlen bölcsességről, boldogságról (De libero arbitrio 2, 9, 26). Az örök és változatlan minták megvilágítják (illuminatio) szellemünket, s lehetővé teszik az eszmények alapján történő tájékozódást.

5.2 Tanítása Istenről

Ágoston istenérvei nem annyira bizonyítékok, mint inkább a vallási tapasztalat értelmezései. Az érvek gondolatmenetét mindenütt a „hiszek, hogy szellemi belátásra jussak” (credo ut intelligam) dialektikája jellemzi. Az érvek a nem hívőtől nyitottságot kívánnak, mert „csak az alkalmas Isten megismerésére, aki először hiszi is azt, amit majd később megismer” (De libero arbitrio 2, 2, 6). A hívőt pedig elmélyülésre készítetik, hiszen szeretnénk tudni és belátni is azt, amit hiszünk (De libero arbitrio 2, 2, 5). - Jóllehet Ágoston a kozmoszból kiinduló utat is használja Isten létének igazolására, kedvesebb számára az ember világából kiinduló (belső) út. Az istenbizonyítás belső útjának vezérlő elvét így fogalmazza meg: „Ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz, az ember bensejében lakik az igazság. Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik, akkor emelkedj tenmagad fölé” (De vera religione 39, 72).

a) Az *igazság keresésén* alapuló (noologikus) istenérv abból indul ki, hogy az emberek szeretik az igazságot, hisz nem akarják megcsalátásukat (Confessiones 10, 23, 33). A teljes igazságról is tudnak, mert valamiképpen ott van emlékezetükben (Confessiones 10, 23, 33). Szent Ágoston szerint az igazság több, mint a kijelentések logikai helyessége. Az igazság az, ami feltárja azt, ami van (De vera

religione 36, 66). Így az elsődleges értelemben vett igazság ontológiai jellegű: az önmagáról tudó tudati fény (logosz), amelyben feltárulkozik az, ami van (on).

A teljes igazság nem található meg az érzékek és az emberi szellem világában. Az ontologikus jellegű igazság elemi szinten már az érzékelésben jelen van, hiszen az érzékek is megmutatnak valamit abból, ami van. Az érzékek azonban csak a változó valóság felszínét érintik, s nem tudnak önmagukról. A szellem önmagáról való tudásában teljesebb módon valósul meg az igazság, mint az érzékek szintjén. Az öntudatban a szellem közvetlenül megragadja önmagát, a lét fénylő módon van jelen önmagának: „az ész ugyanis semmit nem ismer annyira, mint ami jelen van előtte. Az ész számára azonban semmi sincs annyira jelen, mint önmaga” (De Trinitate 14, 5, 7). Ez az önmagánál levő lét és bizonyosság teszi lehetővé a szellemnek azt, hogy az érzékelés és érzéki dolgok valóságáról ítéljen. Az emberi szellem azonban nem örök, és maga is változó valóság (De Trinitate 9, 6, 9). A szellemnek tehát önmaga fölé kell hatolnia, hogy megtalálhassa az örök és változatlan igazságot (vö. De vera religione 39, 72).

Az érv konklúziója: Isten „az Igazság, akiben, akitől és aki által igaz minden, ami igaz” (Solil. 1, 1, 3). A befelé forduló és a saját lelkén is túllépő ember megtapasztalhatja azt, hogy „van egy változatlan Igazság, ami minden változhatatlanul igazat magában foglal, és amit nem lehet sem a te, sem az én, sem pedig bárki tulajdonának nevezni, hanem mindenki számára, aki a változhatatlanul igaz dolgokat szemléli, valamiféle csodálatosan titkos, de azért elérhető fény gyanánt van jelen és így is mutatkozik meg” (De libero arbitrio 2, 12, 33). - Az ideák, amelyek alapján tájékozódunk, nem szellemünk alkotásai, mert ha ez így lenne, maguk is változékonyak, időlegesek lennének (vö. De libero arbitrio 2, 12, 34). Ha nem is látjuk őket közvetlenül (vö. De Trinitate 15, 8, 14), valamiféle megvilágosító szellemi fényben sejtésszerűen tudunk róluk, s ez a szellemi fény arra utal, hogy az ideák a feltétlen tudat örök elgondolásai. Az ideák tehát nem szubisztáló formák, mint Platónnál, hanem Isten örök gondolatai (vö. De ideis 2). Így az első igazság, azaz Isten teszi lehetővé, hogy felfedezzessük az összefüggések és az alapelvek szükségszerű jellegét, s hogy feltétlen eszmények alapján

tájékozódhassunk. Isten napfényként világítja meg szellemünket (Solil. 1, 1, 3).

Megjegyzés: Ágostonnak a megvilágításra vonatkozó tanítása nehezen értelmezhető. Vannak olyan kijelentései, amelyek arra utalnak, hogy az ideákat közvetlenül szemléljük. S ez egyenértékű volna az ontologizmus tanával. Ugyanakkor az is biztos, hogy Ágoston elutasítja az ontologizmust. Határozottan állítja: Istent a földi életben nem láthatjuk (De Trinitate 15, 8, 14; vö. Contra Faustum 20, 7).

b) A *boldogságvágyból* kiinduló Istenérv azt a tényt veszi szemügyre, hogy minden ember boldog akar lenni (Confessiones 10, 20, 29; vö. De civitate Dei 10, 1, 1). Valamiképpen a feltétlen boldogságról is tudunk, mert egyébként nem törekednénk feléje (Confessiones 10, 20, 29; vö. De Trinitate 8, 3, 4). A boldogság valamennyi kívánatos dolog teljessége (De civitate Dei 5, Praefatio). A teljes boldogság két fontos feltétele: az elért jó változatlansága és az a biztonságérzet, hogy nem veszíthetem el (vö. De civitate Dei 11, 13).

A teljes boldogság nem található meg a földi javak élvezésében és használatában: „Keressétek, amit kerestek, de nem ott található, ahol keresitek. Boldog élet felé loholtok a halál országában, de nincs ott boldog élet” (Confessiones 4, 12, 18). Másutt így fogalmazza meg ezt a felismerést: „Magadnak teremtettél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned” (Confessiones 1, 1, 1).

Az érv konklúziója: Isten „a Boldogság, akiben, akitől és aki által boldog minden, ami boldog” (Solil. 1, 1, 3). A paradox helyzetnek, ti. hogy csillapíthatatlan vágygal keressük a boldogságot, jóllehet a földi életben nem találjuk, végső magyarázata az, hogy a feltétlen boldogság vonzásában élünk. A befelé forduló ember megtapasztalhatja azt, hogy a lelket felülmúló, de a lélekben titokzatos módon jelenvaló Isten az ember élete és boldogsága. Ágoston így ír erről a tapasztalatról: „Mit szeretek, amikor Téged szeretlek? Nem szépséges testi formát. Nem az idő kellemét, és nem a szemnek oly barátságos fény ragyogását. Nem a különféle énekek andalító dallamát. Nem virágszirmok, kenetek és fűszerek bódító illatát. Nem mannát és mézet. Nem az ölelésre kínálgató test idomait. Nem ezeket szeretem, midőn Istenemet szeretem. És mégis, valami fényt, valamiféle dallamot, illatot, ételt és

ölelést szeretek, ha Istenemet szeretem. Ő az én belsőbb emberem fénye, dallama, illata, eledele és ölelése. Oly fényt sugároz lelkem mélyén, amelyet semmiféle hely magába nem fogad. Dallam csendül ott, és ezt nem sodorja el az idő. Illat terjeng ott, és ezt nem kuszálja szét a játékos szellő. Íz kínálkozik, mellyel nem tud betelni semmiféle falánkság. Ragaszkodás van ott, és ezt nem marcangolja szét a ráúnás. Ez az, amit szeretek, ha Istenemet szeretem” (Confessiones 10, 6, 8).

Megjegyzés: Ágoston nem állítja azt, hogy mindenki világosan felismeri boldogságvágyának végső célját. A feltétlen boldogságra, vagyis az Istenre irányuló vágy az emberi természettel adott törekvés, s ennyiben tévedhetetlen (vö. De ordine 1, 4, 11). Minthogy azonban Isten homályba burkolózik, az embernek lehetősége van a tévedésre (De libero arbitrio 2, 9, 26).

c) Az *esztétikai* istenérv abból indul ki, hogy a létezők szépsége adottság (Sermo 241, 2, 2). A szépség jellemzője az egység és a tökéletes összhang, aminek alapja az, hogy a forma átragyog az érzékelhető adatokon (vö. Confessiones 4, 13, 20; De Trinitate 6, 10, 11; De vera religione 41, 77). Szép az, ami gyönyörködtet (De vera religione 32, 59). Esztétikai ítéleteink arról tanúskodnak, hogy valamiképpen a feltétlen szépségről is tudunk (vö. Confessiones 7, 17, 28).

A létezők szépségét a belső ember, a lélek ítéli meg. Az érzékek egyoldalúan, töredékesen mutatják meg a létezők szépségét, s nem tudnak arról, hogy a lélek rendelkezik valódi szépséggel, s nem a test (vö. De vera religione 40, 76; 41, 77). A lélek nemcsak szép, hanem a szépség belső bírója, az arányok felügyelője: „Bármilyen gyönyörködtet a testben és felajzza az érzékeket, lásd a sokféleséget, keresd az eredetét, szállj magadba, majd értsd meg: amit érzékelsz, helyeselni vagy helyteleníteni csak abból tudod, hogy megvan benned a szépségnek oly szabálya, amelyhez viszonyíthatod a külső érzéki benyomást” (De libero arbitrio 2, 16, 41). Ez a szabály azonban az örök arálynak visszfénye a lélekben (vö. De libero arbitrio 2, 16, 42).

Az érv konklúziója: Isten „maga a jóság és a szépség, akiben, akitől és aki által jó és szép minden, ami jó és szép” (Solil. 1, 1, 3). A

befelé forduló ember fölfedezheti a lelkére sugárzó örök Szépség jelenvalóságát: „éppen olyan régi, mint örökkön új Szépség; s későn gyulladt föl szereteted bennem. Íme, belül voltál, én pedig kívül és kint kerestelek. Szépséges világodnak én rútságommal rohantam neki. Velem voltál, de én nem voltam Veled. Távol tartottak Tőled engem olyan dolgok, amelyek nem léteznének, ha nem volnának benned. Hívtál, kiáltottál és összetörted süketségemet. Fölcsillámlottál, sugarad rám özönlött, és messze űzted vakságomat is. Illatoztál, én lélegzetet vettem, és már lihegek feléd. Megízleltelek, már éhezek reád és szomjúhozlak téged. Érintettelek és békességedre fölgyulladt a vágyam „(Confessiones 10, 27, 38). Isten a lelkek fölött ragyogó szépség, és Ő minden aránynak és evilági szépségnek végső forrása (vö. Confessiones 1, 7, 12; 10, 34, 51).

Megjegyzés: A szépség mindenkihez szól, és mindenkit Isten felé irányít. Ezt azonban nem mindenki veszi észre. A teremtett dolgokba feledkező embereket a helytelen szeretet alárendeltté teszi, és így nem tudnak helyesen ítélni: „Az említett anyagi fényesség pedig csalafinta és veszedelmes szépséggel édesíti a világ vak szerelmeseinek életét. Vannak azonban elég értelmes emberek, hogy benne is Téged magasztaljanak, mindent létbe hívó Istenem” (Confessiones 10, 34, 52).

Isten *mibenlétének* problémáját illetően Ágoston tudatában van annak, hogy Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan valóság. Az, amit az ember meg tud érteni, nem lehet Isten: „ha megérted, nem Isten” (Sermo 117, 3, 5). Ezért Isten leírásában elsősorban a theologia negativa illetékes. Istenre vonatkozó tudásunk „tudós tudatlanság” (Enchiridion 80, 15, 28). Mindez nem akadályozza Ágostont abban, hogy Istenről pozitív módon is beszéljen. A pozitív állítások alapja az, hogy a világmindenség, ha tökéletlen módon is, de Isten tökéletességét tükrözi (De libero arbitrio 2, 17, 46).

Így a rend és a természet egységes jellege Isten egyetlenségére utal (vö. De libero arbitrio 3, 23, 70). A világ rendje és az emberi szellemet megvilágító fény Isten bölcsességéről tanúskodik és arról, hogy ő maga az Igazság, a lét és a tudat tökéletes egysége (vö. De civitate Dei 11, 28). A teremtmények értéke, jósága Isten jóságának mutatója: Isten minden jó forrása, s maga a Jó (De Trinitate 8, 3, 4;

Solil. 1, 1, 6). A teremtmények szépsége azt jelzi, hogy Isten maga a Szépség (Solil. 1, 1, 3). Ő az, aki létét legjobban birtokolja, s ez a lét az ő lényege (De Trinitate 5, 2, 3). Ő a legfőbb lényeg (De vera religione 14, 28, 75) és maga a lét (De moribus 14, 24). Isten egyszerű valóság. Tulajdonságai azonosak lényegével, s lényege azonos létével: nagysága ugyanaz, mint bölcsessége vagy jósága vagy többi sajátja (De Trinitate 6, 7, 8). A világban jelen van, de ugyanakkor mérhetetlenül felül is múlja a világot. Változatlan örökkévalósága folytán ősbibb mindennél, mivel mindenek előtt van, s ifjabb mindennél, mert minden után van (vö. De Genesi ad litteram 8, 26, 48).

5.3 A világ mint teremtett valóság

A keresztény Ágoston szembe fordul a platóni és a plótinuszi világmagyarázattal, amikor a *semmitől* való teremtés (lat. creatio de nihilo) tanát hirdeti (vö. Confessiones 12, 7, 7). Ez a tanítás összeegyeztethetetlen az örök anyag megformálásának tanával, s ugyanígy az Egyből szükségszerűen kiáramló világ hipotézisével is.

Ágoston szerint minden dolog Istennek köszönheti létét (De libero arbitrio 3, 15, 42). A létezők változékonysága és az a tény, hogy nem önmagukban hordozzák létük magyarázatát, valamiféle változatlan és önmagát alapozó létre utal (vö. Confessiones 11, 4, 6). A teremtés magyarázatában a filozófus kizárja az örök anyag hipotézisét. Beszél ugyan arról, hogy az ég és föld valamiféle forma nélküli (azaz csak kezdetlegesen formált) anyagból jött létre, de azt állítja, hogy ez a kezdetlegesen formált, kaotikus anyag nem örök, és ez is Isten teremtménye (De vera religione 18, 36). - Az istenérvek alapján meggyőződéssel vallja, hogy Isten szellemi s így szabad akarattal rendelkező valóság. Őt nem kényszerítheti semmi a teremtésre. A teremtés motívuma az *isteni jóság*. (vö. De civitate Dei 11, 21; Confessiones 13, 33, 48).

A világ rendje, a dolgok jósága és szépsége, valamint az illumináció arra utal, hogy Isten *örök ideák* alapján teremtette a világot (exemplarizmus). A teremtett dolgokra vonatkozó örök eszmék és

eszmények Istenben (a Logoszban) vannak mint Isten örök elgondolásai (De ideis 2; Retractationes 1, 3, 2). Így mindaz, ami van, az örök mintákból (rationes aeternae) való részesülés (participatio) által van (De diversis quaestionibus 46, 2). - A teremtés kezdete az időfolyamon kívül van, az örökkévalóságban gyökerezik. Az idő, az előbb és a később csak a világgal kezdődik. Arra a kérdésre, hogy mit csinált Isten a világ teremtése előtt, valaki tréfásan azt válaszolta: poklot csinált a mélységes titkait vájkáló embereknek (Confessiones 11, 12, 14). Ágoston inkább azt válaszolná: amit nem tudok, nem tudom (uo.).

A teremtés magyarázatában Ágoston fölhasználja a sztoikus bölcseletre visszanyúló *észcsírák* (gör. logoi szpermatikoi) tanát, és preformista jellegű evolúciós hipotézist állít föl. Abból az egzegetikai problémából indul ki, hogy míg a Teremtés könyve azt állítja, hogy Isten egymásutániságban teremtette a létezőket, az Ecclesiasticus-ban (Sirák fiának könyve 18, 1) azt olvassuk, hogy Isten mindent egyszerre teremtett. A probléma megoldását abban látja, hogy kezdetben Isten mindent egyszerre megteremtett, de nem minden létezőt alkotott meg tényleges és kifejlett valóságában. Mindannak, amit nem befejezett formában alkotott meg, csupán észcsíráját (ratio seminalis) helyezte az anyagba. Ezek az észcsírák vagy eszmei magvak láthatatlan programok, önmagukat kibontakoztatni képes formák, amelyek képességileg, ok gyanánt rejtőznek a kezdeti teremtésben, hogy aztán alkalmas időben és feltételek között kibontakozzanak (vö. De Genesi ad litteram 6, 6, 10). Ezért mondja Ágoston: „Ahogy az anyák hordozzák magzatukat, úgy a világ hordozza a születendő lények okait” (De Trinitate 3, 9, 16). Ágoston a lélek teremtésének módjában bizonytalan, de azt állítja, hogy a növényeket, az állatokat és az ember testét Isten észcsíra formájában helyezte az anyagba.

A világot Isten tartja fenn, s ha fenntartó erejét megvonná a dolgoktól, azok visszasüllyednének a semmibe (De Genesi ad litteram 4, 12, 22). Együtműködik az általa teremtett létezőkkel (De Genesi ad litteram 4, 12, 23). Ennek az együtműködésnek lényege a teremtmény autonóm tevékenységének biztosítása (vö. De gratia et libero arbitrio 16, 32 és 17, 33). Isten a világ eseményeit, a múlt, a jelen és a jövő történéseit örök jelenvalóságában ismeri (De civitate Dei 11, 21).

Gondviselésével ő kormányozza célra a teremtményeket (De ordine 1, 5, 14). Akik az isteni kormányzást kétségbe vonják, gyakorta csak tudatlanságukat árulják el (vö. De Genesi contra manicheos 1, 16, 25). A gondviselés a világban levő fizikai rossz ellenére is megvalósul. A rossz a jó hiánya (privatio boni; vö. De civitate Dei 11, 22), ami nem homályosítja el teljesen a világ szépségét és rendjét. Ellentétek szembenállása alkotja a világ szépségét (De civitate Dei 11, 18). - A világ eseményeit természeti törvények szabályozzák. Minthogy azonban a törvények csak a lehetőségeket szabják meg a dolgok számára, joggal következtetünk a törvényeket alkotó és az eseményeket meghatározó Istenre (vö. De Genesi ad litteram 9, 17, 32; De ordine 1, 4, 11). A természeti csoda „nem a természet ellen történik, hanem ama mód ellen, ahogyan a természetet ismerjük” (De civitate Dei 21, 8, 2).

Ágostont élénken foglalkoztatja az *idő* problémája. Az idő talányos rejtélynek látszik (Confessiones 11, 22, 28). Mi az idő? „Ha senki sem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom” - mondja (Confessiones 11, 14, 17). Szoros értelemben sem a múltat, sem a jövőt nem illeti meg a lét: a múlt ugyanis már nincs, a jövő pedig még nincs (Confessiones 11, 15, 18). Az idő lényegének megragadásához a jelenre kell szorítkoznunk. Valójában azonban a jelen is csak átmenőben van, mert ha mindig jelen maradna, s nem zuhanna a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Csak úgy beszélhetünk a jelenlétről, ha a nemlétre irányuló törekvést is velegondoljuk. Az „arra törekszik, hogy ne legyen” (11, 14, 17) az idő lényegéhez tartozik. Ha a jelen tartamát vizsgáljuk, ez a pillanat töredékére korlátozódik (11, 15, 20). A jelen az a legkisebb egység, amely időbelileg már nem osztható. Ez azonban azt jelenti, hogy „a jelennek nincs terjedelme” (11, 15, 20). Az objektivistikus vizsgálatban határhoz értünk anélkül, hogy az idő lényegét megragadtuk volna. - Ezért az időélményt az alany oldaláról is meg kell vizsgálnunk: „Nem sajátos értelemben mondjuk, hogy három idő van, múlt, jelen és jövő. Sajátosabban talán úgy mondanók, hogy három idő van: jelen a múlttól, jelen a jelenről és jelen a jövőről. A lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol meg nem találhatom. Emlékezésünk: jelen a múlttól. Szemléletünk: jelen a

jelenről. Várakozásunk: jelen a jövőről” (Confessiones 11, 20, 26). „Ebből úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a kiterjedése. Igazán csodának tartanám, ha nem a léleké volna” (Confessiones 11, 26, 33; vö. 11, 23, 30). Az idő problémájának kulcsa tehát az emlékezet megjelenítő tevékenységében és elvárásainkban van.

5.4 Antropológiája

Annak ellenére, hogy Ágoston a lélek és a test szoros egységéről beszél, antropológiája a platóni *dualizmus* felé hajlik. Igaz ugyan, hogy az ember sem test, sem lélek nélkül nem létezhet (De beata vita 2, 7), s hogy a testtel rendelkező lélek nem két személyt alkot, hanem egyetlen embert, a lélek mégis értékesebb, fontosabb alkotórésze az embernek (In Joh. 19, 5, 15). Ezért Ágoston végül is a lélekkel azonosítja az embert: az ember eszes lélek, amely halandó és földi testet használ (De moribus ecclesiae 1, 7). - A lelket a lelki tevékenységekkel azonosító felfogásokkal szemben Ágoston a lélek szubsztancialitását hirdeti. A lélek önálló, azaz más, mint tevékenységei. Birtokolja tevékenységeit, de nem azonos minden további nélkül e tevékenységek összegével. Inkább aktusainak belül maradó és vezérlő elveként aktusai fölött áll (De Trinitate 15, 22, 42). Az én vagy lélek a tudati állapotok változása ellenére is maradandó valóság (vö. Confessiones 10, 8, 12 kk.). - A lélek anyagtalan és szellemi valóság. Anyagtalanságát többek között az a tény igazolja, hogy olyan valóságokat is meg tud ragadni, amelyek nem testi jellegűek (De quantitate animae 8, 13, 22 és 14, 23). Szellemisségének jele, hogy tud önmagáról, emlékezik önmagára és akarja önmagát (vö. De Trinitate 10, 9, 12).

Az ember eredete: Az első emberek testét Isten *észcsírák* gyanánt helyezte az általa teremtett anyagba. Ezek a csírák a később kibontakozó ember szerkezetét és e szerkezet kibontakozásának programját is tartalmazták (vö. De Genesi ad litteram 6, 6; 6, 7; 6, 15). A kibontakozó test akkor vált emberré, amikor egyesült az Isten teremtette lélekkel, amely feltehetően maga is észcsíra formájában rejtőzött Isten műveiben (De Genesi ad litteram 7, 23; 7, 24; 7, 27). Az első emberek utódainak létrejöttét magyarázva Ágoston a *generacionizmus* (lat. generatio: nemzés) vagy *traducianizmus* (lat.

tradux: bujtatott szőlővessző, bujtás) felé hajlik. Az utódoknak nemcsak a testét, hanem a lelkét is a szülők „hozzák létre” nemzés útján. Isten az első ember lelkébe csíraszerűen beleteremtette valamennyi utód lelkét is, és ezek adódnak tovább a szülők közvetítésével (vö. De Genesi ad litteram 10, 6, 9; Ep. 190, 1). Ágoston egyrészt azért hajlik e felfogásra, mert szerinte a szoros értelemben vett teremtés után Isten nem avatkozik a világ eseményeibe semmiből való teremtés útján (Ep. 166, 5). Másrészt csak ezen az úton tudja megfelelően magyarázni az eredeti bűn átszarmazását (vö. De anima et eius origine).

A lélek *halhatatlan* valóság. Ezt a tételt Ágoston többek között abból kiindulva próbálja alátámasztani, hogy az emberi lélek az örök és változatlan Igazsággal van rokonságban (vö. Solil. 2, 19, 33; De immortalitate animae), s ezért romolhatatlannak kell lennie. A lélek életében, igazságkeresésében valamiképpen jelen van a feltétlen Igazság. A feltétlen Igazságra irányulás a lélek természetéhez tartozik, s ezért a léleknek is részesülnie kell a változatlanságból, halhatatlanságból. A lélek halhatatlanságára utal az ember csillapíthatatlan boldogságvágya is (vö. Confessiones 1, 1, 1).

Az ember *társadalmi* lény. Az állam emberek sokasága, akiket valamiféle közösségi kötelék fűz egybe (De civitate Dei 15, 8). Az állam intézménye nem az ember bűnének következménye, jóllehet az állam bizonyos tulajdonságait (például erőszakszervezet) az áteredő bűn teszi indokolttá. Ágoston elutasítja azt az epikureus véleményt is, amely szerint az állam valamiféle szerződés eredménye. Úgy gondolja, hogy az állam intézménye az ember természetében és természetes törekvéseiben gyökerezik (De civitate Dei 19, 12). Az állam viszonylagos értelemben tökéletes társaság. - Igazságos és megközelítően jó állam csak a keresztény elvek áthatotta állam lehet (Ep. 137, 5, 17). Az egyháznak mint tökéletes társaságnak kovászként kell áthatnia a társadalmat és az államot. Minthogy az erkölcsi irányítást és elveket az egyháztól kapja, az állam nem állhat az egyház fölött. Sőt, bizonyos értelemben az állam rendelődik alá az egyháznak. Ágoston úgy gondolja, hogy az egyház például állami intézményeket (karhatalmat) is igénybe vehet az eretnekségek felkutatásában és felszámolásában (Ep. 105, 2, 5).

Ágoston társadalomfilozófiája az állam és az egyház felszínes megkülönböztetésén túlmenően a láthatatlan szférában is két részre osztja a mindenkori társadalmat. E valláserkölcsei felosztás szerint az emberek vagy a Babilonnal jelképezett *földi városba* (civitas terrena) vagy a Jeruzsálemmel szimbolizált *égi városba* (civitas coelestis) tartoznak. A földi város az ördög állama, az égi város pedig az Isten állama (civitas Dei). A földi városba azok tartoznak, akiket helytelen önszeretet vezérel. Az égi városnak pedig azok a polgárai, akiket az Isten iránti szeretet vezet (De civitate Dei 14, 28). A két város a történelemben elválaszthatatlanul egymásba fonódik, és csak az utolsó ítélet választja őket ketté. A földi állam nem azonos minden további nélkül a politikai értelemben vett állammal, s Isten állama nem azonos minden további nélkül a látható egyházzal. Lehet, hogy valaki bíborruhát viselven tisztviselőként, állami hivatalnokként, prokonzulként vagy császárként irányítja a földi állam ügyeit; minthogy azonban szíve Istenre nyitott, Jeruzsálem városába tartozik. Ugyanakkor az is előfordul, hogy viperák fajzatai kerülnek Mózes tanítószekébe (vö. Enarr. in Ps. 51, 6).

Szent Ágoston *történelemfelfogása* szöges ellentétben áll az antik világ ciklikus történelemszemléletével (De civitate Dei 12, 14). A körben folyó idő fogalmával szemben és a történelmi korok örök visszatérését hirdető szemlélettel ellentétben Ágoston *lineáris* idő- és történelemfelfogást hirdet: a történelemnek eredete, iránya és végcélja van. A történelmi folyam egyszeri, megismételhetetlen adottság. - A történelem hajtó dinamikáját a két láthatatlan birodalom, a civitas Dei és a civitas terrena küzdelme adja. A történelem külső eseményei, a profán történelem mozzanatai a két birodalom belső összecsapásainak külső megnyilvánulásai. A teológus Ágoston nem hagy kétséget afelől, hogy a belső történelem Isten országának beteljesülése felé halad, s hogy Isten uralma megvalósulóban van. A történelem célja az örök életben megvalósuló béke (19, 11).

5.5 Szent Ágoston erkölcsfilozófiája

Az erkölcs alapvető normája első megközelítésben az *erkölcsi természeti törvény* (lex naturalis; vö. De doctrina christiana 1, 25, 27). Többé-kevésbé minden ember tudatában van az alapvető erkölcsi követelményeknek és eszményeknek (De Trinitate 14, 15, 21). Ha nem

is követik az erkölcsös élet szabályait, valamiképpen tudnak ezekről a szabályokról. Ezek az íratlan törvények az ember szívébe vésett szabályok (De Trinitate 14, 15, 21). - Minthogy ezek a szívbe írt törvények feltétlen törvények, feltétlen valóságban kell gyökerezniük. Ágoston szerint ezek a szívbe írt törvények az Istennel azonos örök törvény tükröződései az emberi lélekben. Az *örök törvény* (lex aeterna) „a természetes rend megőrzését parancsoló és e rend megzavarását tiltó isteni ész vagy akarat” (Contra Faustum, 22, 27). - Az erkölcsös élet célja a boldogság. Ágoston etikája annyiban egyezik a görög felfogással, hogy az erkölcsös élet célját ő is a boldogságban (eudaimonia) látja. Az embert azonban csak a személyes Isten teheti boldoggá. A változatlan jóhoz, vagyis az Istenhez való ragaszkodásban áll az ember boldogsága (De libero arbitrio 2, 19, 52).

Ágoston *etikája perszonalisztikus* jellegű *szeretet* etika. Az erkölcsi norma nem személytelen szabály, hanem titokzatos személyes valóság, aki szeretettel hívja az embert azzal a céllal, hogy boldoggá tegye teremtményét. Ezért a valódi boldogságkeresés, vagyis az erkölcsös élet lényege nem lehet más, mint az isteni szeretetre válaszul adott szeretet (vö. De moribus ecclesiae 1, 25, 46). Ez a válasz elválaszthatatlan a felebaráti szeretettől (Ep. 137, 5, 17). - Az a szeretet (caritas, dilectio, velle), amelyről Ágoston itt beszél, nem azonos azzal a vonzalommal, amelynek hasonlósága az állatok világában is megtalálható. Ez a *szeretet* a teljes lét, a teljes boldogság, azaz Isten akarása önmagunknak és másoknak (vö. De libero arbitrio 3, 7, 20-21). E szeretetnek mintegy alaptörvénye a másik létének akarása (vö. De catechizandis rudibus 25, 49). Embertársamat akkor szeretem, ha azt a jót, amelyet magamnak akarok, neki is akarom (De vera religione 46, 87). S minthogy az embert csak a személyes Isten teheti hiánytalanul boldoggá, a valódi szeretetben Istent akarom önmagamnak és embertársamnak (vö. Sermo 90, 10; Sermo 34, 5, 8; Ep. 130, 7, 14). - Az erkölcsös élet, vagyis az Isten felé való mozgás föltételezi az emberi akarat *szabadságát*. Az akarat alapidinamizmusa Isten felé mutat. Ha az ember nem azonosul szabadon akaratának alaplendületével, bűnt követ el: „hogya elfordul a változatlan, közös javunktól és törekvése saját javára irányul, vagy külső és alacsonyabb rendű dolgokhoz fordul, akkor vétkezik” (De libero arbitrio 2, 53). A bűn hiányosság, aminek

kizárólagos oka az emberi akarat. A bűn lényege az örök javaktól való elfordulás: „nem másként válunk rosszra, mint az örökkévalók elhanyagolásával” (De libero arbitrio 1, 16, 34-35). A bűn az emberi léteket rombolja, mert a bűnös ember olyan javakat istenít, amelyek maradandó módon nem teszik őt boldoggá, és „arra törekszik, hogy ne legyen” (De moribus ecclesiae 2, 2, 2).

Magyar nyelvű források

- A keresztény tanításról (Budapest, 1944.)
- A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve (Budapest, 1995. Seneca)
- A Szentháromságról (Budapest, 1985. Szent István Társulat)
- A. Augustinus püspöknek a pogányok ellen Isten városáról írt 22 könyve 1-2. (Pécs, 1942-43.)
- A. Augustinus: Vallomások (Budapest, 1982. Gondolat)
- Bevezetés a filozófiába (Szöveggyűjtemény, Budapest, 1992. Holnap)
- Fiatalkori párbeszédok (Budapest, 1986. Szent István Társulat)
- Szent Ágoston a Boldog életről - A szabad akaratról (Budapest, 1989. Európa)
- Szent Ágoston vallomásai (Budapest, 1995. Szent István Társulat)
- Szent Ágoston vallomásai I - II. (Budapest, 1995. Akadémiai Kiadó)

6. AQUINÓI SZENT TAMÁS (1224 - 1274) BÖLCSELETE

A Nápoly közelében levő Roccasecca-ból származó Aquinói Tamás a skolasztika legkiemelkedőbb alakja. A latin schola (iskola) szóról elnevezett skolasztika az a filozófiai és teológiai irányzat, amely Nagy Károly korától a reneszánszig elsősorban a középkori felsőoktatási intézményekben volt meghatározó jellegű. Aquinói Tamás főbb művei: *De veritate* (Az igazságról), *Summa contra Gentiles* = ScG (A Pogányok ellen írt summa), *Summa theologiae*, a Petrus Lombardus Szentenciáihoz és az arisztotelészi művekhez írt kommentárok stb.

Források: *Opera Omnia* (Stuttgart - Bad Canstatt, 1980. Fromann - Holzboog); *Thomae Aquinatis opera omnia* (Paris, 1875. Ludovicus Vivès).

6.1 Szent Tamás ismeretelmélete

Az emberi megismerés az érzékeléssel kezdődik és a fogalomalkotásban végződik (*Summa theologiae* I q. 1 a. 9). Az érzékelésben létrejön a képzet (*phantasma*), amely ténylegesen érzéki (*species sensibilis*). A *species* (kép) nem képmást jelent, hanem az érzékelés szintjén tudatosított adatot; s nem azt, amit megismerünk, hanem ami által megismerünk! Ez az adat képességileg érthető, azaz érthető struktúra (*species intelligibilis*). A cselekvő ész (*intellectus agens*) megvilágítja ezt az érthető szerkezetet és *elvonatkoztatva* azt (*abstractio*) a szenvedő észben (*intellectus possibilis*) fogalmat (*verbum cordis, conceptio*) alkot belőle (I q. 85 a. 1). A fogalom elvont (nem tartalmazza az érzéki, egyedi adatokat) és egyetemes (elvileg számtalan egyedre vonatkozatható). Fogalmaink csak modellszerűen ragadják meg a valóságot (*De veritate* q. 10 a. 1).

Az emberi megismerés *tárgyasító* jellegű: az *énnel* szemben *tárgyat* állít. Az én és tárgytudat születését Tamás a *tökéletes visszatérés* (*reditio completa*) tanával világítja meg: „a legtökéletesebb létezők, mint amilyenek a szellemi természetű szubsztanciák, tökéletes visszatérésében térnek vissza lényegükhöz. Azzal ugyanis, hogy megismernek valami önmagukon kívülre helyezett dolgot, valamiképpen önmagukon kívülre hatolnak. Amennyiben azonban

tudnak arról is, hogy megismernek, már kezdenek visszatérni önmagukhoz, mivel az ismereti tevékenység közvetítő a megismerő és a megismert között. Ez a visszatérés pedig azáltal teljesedik be, hogy megismerik saját lényegüket” (De veritate q. 1 a. 9).

A filozófiai értelemben vett *éntudat* nem keverendő össze azzal az élménnyel, hogy a befelé tekintésben (lat. introspectio) tudunk tárgyyszerű énről (érzelmeinkről, képzeleteinkről, gondolatainkról stb.). A filozófiai értelemben vett éntudatban ugyanis az én vagy lélek *nem tárgyyszerű* módon van jelen önmagának. Szent Tamás így ír erről: „...különbség van az egybeterelő gondolkodás (cogitare), az elkülönítő ismeret (discernere) és a belátás (intelligere) között. Az elkülönítő ismeret a dolog megismerése a más dolgoktól való különbözősége alapján. Az egybeterelő gondolkodás a dolog részeinek és sajátosságainak együtt-szemlélése: ezért ezt mintegy egybeterelésnek (coagitare) nevezzük. A belátás pedig nem jelent mást, mint a szellem egyszerű behatolását abba, ami számára érthető valóságként van jelen. Azt állítom tehát, hogy a lélek nem mindig tud Istenről és önmagáról egybeterelő gondolkodással és elkülönítő ismerettel, mert ebben az esetben minden ember természetszerűen ismerné lelkének teljes természetét, amire nagyon szorgos kutatással is aligha jut el. Az ilyen ismerethez ugyanis nem elegendő a dolog akármilyen jelenléte, hanem tárgyként kell jelen lennie, és a megismerő tárgyiasító irányulása is szükségeltetik. Minthogy azonban a belátás behatolást jelent, ami nem más, mint az érthető valóság bármilyen jelenléte a szellem számára, a lélek mindig tud önmagáról és Istenről, és ezt az ismeretet valamiféle határozatlan szeretet is követi” (1 Sententiarum d. 3 q. 4 a. 5). A lélek a tárgyiasító ismeret közvetítésével nem tárgyi módon van jelen önmaga számára, és így tud önmagáról mint tevékenységeinek forrásáról (I q. 87 a. 1). Ha nem hajt végre kifejezett tárgyiasító ismeretet (például álomban), a lélek önmagára vonatkozó ismerete csak készség szerinti ismeret (I q. 93 a. 7 ad 4).

A visszatérés és a tárgyiasítás végső lehetőségi feltétele az, hogy az emberi szellem a végtelen létteljességre törekszik, s a megismert dolgot szellemi lendületének elért és túlhaladott mozzanataként fogja föl. Az emberi szellemnek ezt a törekvését Aquinói Tamás *excessus*-nak (túlhaladásnak) nevezi (I q. 84 a. 7 ad 3).

Ez azt jelenti, hogy bármit ismerünk meg, tudunk arról, hogy a megismert tárgy több, mint amennyit érzékeltünk és fogalmilag megragadtunk belőle. A szellem nem ragad meg a képzetnél, hanem a létező létét ragadja meg (I q. 79 a. 7). A lét (lat. *esse*) a létező adottságait átható, megalapozó és felülmúló valóság (lat. *actus*). A törekvés azonban nem áll meg a véges létező léténél sem, hanem a *végtelen létteljességre* irányul: „Ennek jele, hogy szellemünk bármilyen tetszőlegesen adott véges nagyságrendnél nagyobbat is el tud gondolni” (ScG 1, 43). Ez a végtelen létteljesség nem tárgyi jellegű valóság, hanem a tárgy és a tárgyiasító ismeret lehetőségi feltétele (azért tudom például a világot tárgyként elgondolni, mert szellemem a világot meghaladó nem tárgyi jellegű valóságra irányul). A törekvés végcélja a végtelen létteljesség, azaz Isten. Ezért mondja Aquinói Tamás: „minden megismerő burkoltan Istent ismeri meg bármiféle megismert dologban” (De veritate q. 22 a. 2). A szellemnek ez a minden határt elutasító törekvése az öntudatnak (éntudatnak) is lehetőségi feltétele. Ha az emberi szellem nem a végtelen létteljességre irányulna, hanem megragadna a képzetnél vagy a véges léténél, nem tudna attól elszakadni, hogy visszatérjen önmagához. Az ember tudata ebben az esetben hasonlítana a magasabb rendű állatok tudatához, amelyek tudnak valamiféle jelenszerű környezetről, de abba „belefeledkezvén” nem tudnak önmagának jelenvaló énjükről (nincs éntudatuk). - Megjegyezzük, hogy az emberi szellemnek a minden határt elutasító törekvését, amely egyben az éntudatot is lehetővé teszi, manapság transzcendentális vagy háttéri tapasztalatnak nevezzük.

Az *igazság* a valóság és az ész megegyezése. Minthogy ez a megegyezés a szellemi fényben válik nyilvánvalóvá, azt is mondhatjuk: az igazság a lét megvilágítottsága (De veritate q. 1 a. 1). A megvilágított létről mint igazságról elsősorban öntudatunk tanúskodik. Abból kiindulva, hogy a lét elsősorban a megvilágított létet jelenti, Szent Tamás arra a megállapításra jut, hogy a legteljesebb létnek, azaz Istennek is megvilágított létnek kell lennie. Ezért *Istent első igazságnak* nevezi, akiben a lét és a belátás azonos (ScG 1, 62). - Minthogy az ember szellemi fénye (a cselekvő ész) az isteni fény (a teljesen tudatos isteni lét) részesedés útján nyert hasonmása, az emberi szellem készség szerint birtokolja a lét és a gondolkodás legfőbb elveinek

ismeretét (I q. 12 a.11 ad 3). A legfőbb logikai elvek készség szerinti birtoklása (habitus principiorum) segíti az embert az igazság felismerésében (De veritate q. 8 a. 15).

6.2 A Szent Tamás-i ontológia

Szent Tamás szerint a metafizika tapasztalati tudomány: a túlhaladásban (excessus) szellemi tapasztalatunk van a létezők metafizikai összetevőiről és végső alapjáról. Szent Tamás ontológiájának alapfogalmai tehát a tapasztalatban gyökerező fogalmak:

A *létező* (a névként használt „ens” vagy entitas) a fogalmilag megragadható dolog (res), a kategóriákba foglalható létmegnyilvánulás. Létező mindaz, ami van, vagyis mindaz, ami különbözik a semmitől.

A létező két létösszetevője: a lét és a lényeg. A *lét* (esse, existentia) kifejezés arra a fogalmilag megragadhatatlan aktusra utal, amely a létező adottságait fenntartja, megalapozza, áthatja és felülmúlja. A lét kifejezés tehát olyan aktust jelöl, amely a létező adottságait a semmitől különböző valóság szövetébe fonja. A lét a leggazdagabb tartalmú kifejezés, mert mindazt jelzi, ami a létezőben valamilyen módon megvan. Megjegyzendő, hogy Szent Tamás kissé következetlenül időnként a létet (esse) is a latin „ens” kifejezéssel jelöli. Ilyenkor azonban az „ens” (létező) kifejezést nem névként, hanem melléknévi igenévként használja: azaz nem csupán a dolog érzékelhető és fogalmilag megragadható szféráját jelöli vele, hanem az azt fenntartó és felülmúló létaktust érti rajta. A „létező” megnevezést a létaktus alapján adjuk - mondja a filozófus (De veritate q. 1 a. 1). - A *lényeg* (essentia) a létező legátfogóbb érthető szerkezete, vagyis az a létösszetevő, amely a dolgot azzá teszi, ami. A lényeg mint fogalmilag megragadható létmegnyilvánulás a meghatározásban fejeződik ki (I q. 29 a. 2). Ha a lényegét abból a szempontból nézzük, hogy a tevékenység elve, természetnek (natura) nevezzük (De ente et essentia 1). Más szempontból a lényeg a lételjességből való részesülés korlátozó elve. Az ember lényege például az, hogy értelmes lélek és anyag egysége, és az ember ennek az egységnek mértéke szerint részesül a lét teljességéből (vö. In Metaphüsztika 10 lect. 3). - Szent Tamás szerint a lét és a lényeg között valós különbség van, jöllehet e

különbség nem olyan, mint a dolgok közti különbség: „el tudom ugyanis gondolni, mi az ember vagy a főnix, anélkül azonban, hogy tudnám, léteznek-e ezek a valóságban” (De ente et essentia 5).

Más szempontból: valamennyi evilági létező forma és anyag egysége (hülemorfizmus). A *forma* nem külalak, hanem egyrészt létet hozó lételv, másrészt a legszorosabb értelemben vett érthető szerkezet, a megértés határpontja (De veritate q. 3 a. 2). Példa: az ember formája a lélek, amely az anyaggal együtt alkotja az embert és az ember lényegét. Ha abból indulunk ki, hogy a lét a legformálisabb elv (I q. 8 a. 1), az ember formája az, amit a „léleknek lenni” kifejezés jelöl. Ha pedig a formát csupán a lényeg oldaláról közelítjük meg, azaz a megértés határpontjának tekintjük, az ember formája a lélek mint érthető szerkezet. Szent Tamás többnyire csak a lényeg oldaláról közelíti meg a formát, jóllehet tud arról is, hogy a forma adja a dolog létét (vö. I q. 42 a. 1 ad 1). - Az *anyag* (materia) az, ami a létezőben az érzékelhetőség alapja. Az anyag önmagában tekintve (materia prima: első anyag) valamiféle homályos, nem érthető lételv, és végső fokon tiszta lehetőség (I q. 4 a. 1). Az anyagot a forma viszi valóságba, és a forma határozza meg. - A forma és az anyag két egymást föltételező lételv: az érzékelhető világban nincsen forma anyag nélkül, s nincsen anyag forma nélkül. Szent Tamás elutasítja a lényegi formák sokaságának tanát. Szerinte valamennyi létezőnek egyetlen lényegi formája van, amelyhez járulékos formák kapcsolódnak. Az egyediség elve a mennyiségileg fémjelzett anyag: a maga nemében végtelen forma (például fehérség) azért van korlátozott módon jelen a létezőben, mert a formát a mennyiségileg meghatározott anyag korlátozza.

A formának nagyjából a *valóság* (actus), az anyagnak a *képességi lét* (potentia) fogalma felel meg. A valós lét vagy valóság mindaz, ami a létezőben ténylegesen megvan. Különbség van az első és a második valóság között: az első valóság a forma, a második valóság a tevékenység. A lehetőségi vagy képességi lét mindaz, ami csak lehetőség szerint van meg a létezőben. Így a fában lehetőség szerint van meg Mercurius szobra, s a szobrásznak képességi léte van arra, hogy a szobrot kifaragja. - Valamennyi véges létező valós lét és lehetőségi lét keveréke.

Ismét más szempontból: a véges létező szubsztancia és járulékok egysége. A *szubsztancia* egyrészt az önmagában fennálló létmód (embernek lenni, lónak lenni stb.), másrészt olyan lényeg, amelyet az önmagában fennálló létmód illet meg (emberség, lóság). A latin eredetű szubsztancia név arra utal, hogy a szubsztancia alatta áll (sub-stat) a járulékoknak. - A *járlék* (accidens) egyrészt a máshoz tartozó létmód (vagyis mindaz, amit például a kékszeműnek lenni vagy a barnának lenni kifejezés jelöl), másrészt olyan forma, amelyet a máshoz tartozó lét illet meg (kékszeműség, barnaság).

Valamennyi létező igaz, jó és szép. Ezek az úgynevezett *transzcendentális tulajdonságok*. A nevükben szereplő transzcendentális jelző arra utal, hogy ezek a tulajdonságok túllépik (lat. transcendere: túllépni, meghaladni valamit) a létezők véges csoportjait, s minden létezőre jellemzőek. Valamennyi létező igaz (verum), amennyiben érthető, megismerhető. Valamennyi létező jó (bonum), amennyiben valamilyen kívánság tárgya lehet. S valamennyi létező szép (pulchrum), amennyiben valamilyen alanyban tetszést válthat ki. Ezek a tulajdonságok nem bővítik a lét megnevezés jelölte tartalmát, hanem különféle szempontokból utalnak arra. Ezért a lét, a jó, az igaz és a szép fogalma fölcserélhető (I q. 16 a. 3; I q. 5 a. 3 stb.).

A különféle *létrendeket* Szent Tamás a tudatosság és az önszervezés fokozatai alapján állapította meg (ScG 4, 11). Az élettelen anyagi létező forma és első anyag egysége. A növényi létező vegetatív (önszervező) forma és első anyag egysége. Az állati létező szenzitív (önszervező és a tudatosság kezdeteit mutató) forma, valamint első anyag egysége. Az emberi létező értelmes (önszervező, öntudatra képes és a lét teljességére nyitott) forma (lélek), valamint első anyag egysége. - A különféle létrendekhez tartozó létezők tehát nem anyaguk, hanem formájuk alapján különböznek egymástól.

A véges létezők *végső létalapja* nem más, mint „maga az önmaga által önállóan és közölhetetlenül fennálló (szubisztáló) lét” (I q. 4 a. 2). E létalap a feltétlen lét, azaz Isten. Az abszolút lét önmaga erejében létezik és tiszta szellemi valóság. Ő a jó, az igaz és a szép feltétlen egysége. A véges létezők részesülés (participatio) útján léteznek: részesülnek az isteni lét teljességéből. A részesülés (semmitől való teremtés) nem azt jelenti, hogy a véges létező a

végtelen lét részeként jelenik meg, hanem azt, hogy a véges létező a végtelen lét korlátozott hasonmásává, utánzójává válik (I q. 75 a. 5 ad 1). Minthogy a véges létezők csak részesülnek a lét teljességéből, s lényegileg különböző fokozatokban birtokolják a létet, a lét kifejezést *analóg* (hasonló, átvitt) értelemben állítjuk a lét teljességéről és az egymástól lényegileg különböző létezőkről.

6.3 Szent Tamás teodiceája

A Summa theologica-ban (I q. 2 a. 3) Szent Tamás azt mondja, hogy Isten létét 'öt úton' lehet „bizonyítani”. De műveiben felfedezhetők a szellem dinamizmusából és az erkölcsi kötelezettségből kiinduló istenért körvonalai is (vö. Turay: Istent kereső filozófusok). Az érvek a háttéri tapasztalat (excessus) értelmezései.

1. A *mozgásból* vett érv a világban tapasztalható (rendet fenntartó vagy növelő) változásokból indul ki, és eljut a mozgatatlan Mozgatóhoz.

„Az első és igen kézenfekvő út az, amelyet a mozgásból veszünk. Bizonyos ugyanis, az érzékek is tanúsítják, hogy bizonyos dolgok mozognak a világon. Ámde ami mozog, azt más mozgatja. Semmi sem mozog ugyanis, hacsak nincs lehetőségi létben ahhoz képest, ami felé mozog. Valami pedig annyiban mozgat, amennyiben megvalósultságban van; mozgatni ugyanis semmi más, mint valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni. Ám nem lehet valamit lehetőségi létből megvalósult létbe vezetni, csak valós lét által: ahogyan a ténylegesen meleg, miként a tűz, a fát, amely lehetőség szerint meleg, ténylegesen meleggé teszi, és ezáltal mozgatja és változtatja azt. Nem lehet azonban, hogy ugyanaz egyszerre legyen megvalósultságban és lehetőségi létben ugyanabban a vonatkozásban, hanem csak különböző vonatkozásokban: ami ugyanis ténylegesen meleg, nem lehet ugyanakkor lehetőség szerint meleg, hanem ugyanakkor lehetőség szerint hideg. Lehetetlen tehát, hogy valami ugyanabban a vonatkozásban és ugyanolyan módon mozgató és mozgatott legyen, vagy önmagát mozgassa. Szükségszerű tehát, hogy mindazt, ami mozog, valami más mozgassa. Itt

azonban nem lehet a végtelenbe menni, mivel így nem lenne valami első mozgató s következésképp semmiféle más mozgató sem, minthogy a másodlagos mozgatók nem mozgatnak, csak azáltal, hogy mozgatja őket az első mozgató: miként a bot sem mozoghat, csak azáltal, hogy mozgatja a kéz. Tehát szükségszerű eljutnunk valami első mozgatóhoz, amit semmi sem mozgat, és ezt mindenki Istennek gondolja” (I q. 2 a. 3).

Magyarázat: Mindazt, ami mozog, más mozgatja. Ez az „önmozgás” esetében is érvényes: mert ebben az esetben a létező formája mozgatja ugyanannak a létezőnek anyagát (az aktus mozgatja a potenciát). A mozgatók és mozgatottak kétféle sorát kell megkülönböztetnünk. A horizontális sorba az empirikus létezők (atomok, molekulák, fizikai energiák, testek stb.) tartoznak. Ez a sor végtelen is lehet. A konkrét mozgás teljes magyarázatához azonban a mozgató okok vertikális irányú sorát is figyelembe kell vennünk. Ezt javallja többek között az a tény, hogy Szent Tamás a fenti idézetben különbséget tesz a másodlagos mozgatók és az első mozgatók között. Az első mozgatók vertikális irányú sorába nem érzékelhető (hanem érthető!) szerkezetek, programok, rendszer-logikák, érzékfeletti valóságok (például a kéz érthető szerkezete; a lélek; a naprendszer logikája stb.) tartoznak. Ezek a mozgatók nem empirikus létezők, hanem érthető formák. Ha valamilyen konkrét és rendet növelő mozgásra (például a magazat fejlődésére) teljes magyarázatot akarunk adni, a formák sorában (az anyai szervezet logikája, az ökológiai rendszer logikája, a naprendszer struktúrája stb.) nem mehetünk a végtelenbe, hanem el kell jutnunk az első mozgatatlan Mozgatóhoz, akit Istennek nevezünk. - Az érv egyébként nem arra a meggondolásra épül, hogy a végtelen sor lehetetlen, hanem arra, hogy az első mozgató nélkül nem találunk teljes magyarázatot a konkrét (rendet fenntartó vagy növelő) változásokra.

2. A *létesítő okok* sorából vett érv nem a létezők változására, hanem a létezők létére keres magyarázatot, és ezt a magyarázatot a teremtő okban jelöli meg.

„A második utat a létesítő ok megfontolásából vesszük. Az érzékelhető világban ugyanis a létesítő okok sorozataival találkozunk. Nem találkozunk azonban olyasmivel, és ez nem is lehetséges, hogy valami önmagának létesítő oka legyen, mert akkor előbb kellene lennie önmagánál, ami

lehetetlen. Ámde az sem lehetséges, hogy a létesítő okok sorozatában a végtelenbe menjünk. Mivel a rendezett létesítő okok valamennyi sorozatában az első oka a középsőnek, és a középső oka a végsőnek, legyen akár több, akár csak egy középső; az ok elvételével pedig elvételük az okozat. Tehát ha nincs első a létesítő okok között, nem lesz végső, sem középső. Ha azonban a létesítő okok sorozatában a végtelenbe megyünk, akkor nem lesz első létesítő ok, és így nem lesz végső okozat sem, sem középső létesítő okok, ami nyilvánvalóan hamis. Tehát szükséges föltennünk valami első létesítő okot, akit mindenki Istennek nevez” (I q. 2 a. 3).

Magyarázat: Az evilági létezők csak változtató okok (az anyagot és a formát nem teremtik, hanem csupán az anyagot meghatározó formákat változtatják). A csupán változtató okok sora elvileg végtelen is lehet. Ahhoz azonban, hogy a véges létezők létére (azaz a meglévő anyag, valamint a ténylegesen és lehetőségileg meglévő formák létére) teljes magyarázatot tudjunk adni, vertikális irányban föl kell tételeznünk a létet adó (teremtő) első okot, akit Istennek nevezünk. A vertikális irányú tájékozódásra egyébként az idézetben az a tény utal, hogy Szent Tamás nem akármilyen sorról, hanem a létesítő okok *rendezett* (egymásnak ontológiailag alárendelt!) soráról beszél.

3. A *pusztulásra képes* létezőkből kiinduló érv a ténylegesen a pusztulás felé sodródó létezők létének alapját a feltétlenül szükségszerű alapon, Istenben jelöli meg.

„A harmadik utat a lehetségesből és a szükségszerűből vesszük, és ez így hangzik: vannak olyan dolgok, amelyek képesek lenni és nem lenni. Bizonyos dolgokat ugyanis keletkezni és pusztulni találunk: következésképp ezek képesek lenni és nem lenni. Lehetetlen azonban, hogy mindaz, ami van, ilyen legyen: minthogy ami képes nem lenni, az valamikor nincs. Ha tehát minden képes nem lenni, akkor valamikor semmi sem volt. Ha pedig ez igaz, akkor most sem lenne semmi: mivel, ami nincs, az nem jön létre, csak valami által, ami van. Ha tehát semmi sem volt, lehetetlen lett volna, hogy valami létrejöjjön, és így most sem lenne semmi: ami nyilvánvalóan hamis. Tehát nem minden létező csupán lehetséges, hanem kell lennie valami szükségszerű valóságnak is. Ámde minden szükségszerű valóság

szükségszerűségének vagy másban van az oka, vagy nem. Nem lehetséges azonban, hogy végtelenbe menjünk a szükségszerű valóságok sorában, amelyek szükségszerűségének oka van, miként a létesítő okok sorában sem, amint ezt bizonyítottuk. Tehát szükséges föltennünk valamit, ami önmaga által szükségszerű, minthogy szükségszerűségének nem másban van az oka, és ami egyben mások szükségszerűségének oka: és ezt a valóságot mindenki Istennek mondja” (I q. 2 a. 3).

Magyarázat: Ha minden létező (és minden létező valamennyi létösszetevője: anyaga, formája, lényege, létalapja) ténylegesen a pusztulás felé sodródna, a világból ma már semmi sem volna. Minthogy nem ez a helyzet, a pusztuló (a csupán „lehetséges”) létezők szükségszerű alapon kell, hogy gyökerezzenek. A feltételesen szükségszerű alapok (az első anyag, az 'angyalok' mint tiszta formák) sorában azonban nem lehet a végtelenbe menni, hanem el kell jutnunk a feltétlenül szükségszerű alaphoz, akit Istennek nevezünk.

4. A *tökéletességi fokozatokból* kiinduló istenérv a transzcendentális tulajdonságok korlátozott és fokozatos megjelenéseiből következtet e tulajdonságok önmagában fennálló és korlátlan alapjára.

„A negyedik utat a dolgokban található fokozatokból vesszük. Azt találjuk ugyanis, hogy vannak többé vagy kevésbé jó, igaz, nemes stb. dolgok. A többet vagy kevesebbet azonban aszerint mondjuk a különféle dolgokról, hogy különféle módokon közelítik meg azt, ami a legteljesebb módon van: miként több meleg az, ami jobban megközelíti azt, ami a leginkább meleg. Van tehát valami, ami a legigazabb, legjobb és legnemesebb, és következésképpen a leginkább létező: mert amik a legigazabbak, azok a leginkább létezők - amint ezt a *Metaphüsika* második könyvében olvashatjuk. Ami azonban egy nemen belül a leginkább valamilyen, az egyben oka mindannak, ami abba a nembe tartozik: miként a tűz, amely a legmelegebb, minden melegség oka - amint ezt az említett könyvben olvassuk. Van tehát valami, ami valamennyi létező létének, jóságának és mindenféle tökéletességének oka: és ezt Istennek nevezzük” (I q. 2 a. 3).

Magyarázat: Az érv nem akármilyen tökéletességekből indul ki, hanem a transzcendentális tulajdonságokból (igaz, jó, szép) és az egyszerű tökéletességekből (bölcesség, nemesség stb.). Az önmagukban véve végtelen transzcendentális tulajdonságokat és a

korlátokat elutasító egyszerű tökéletességeket a véges létezők korlátozott módon és különféle mértékben, azaz nem lényegük erejében birtokolják. Ha ugyanis lényegük erejében birtokolnák ezeket, abszolút módon birtokolnák mindegyiket. Az említett tulajdonságok és tökéletességek különféle mérvű birtoklásának magyarázata tehát csak az lehet, hogy a végtelen módon igaz, jó és szép egysége (Isten) különféle mértékben részesítette őket e tökéletességekből.

5. A *célirányosságból* kiinduló istenérv azt a tényt veszi szemügyre, hogy a természeti létezők működésükben többnyire fenntartják vagy növelik a rendet.

„Az ötödik utat a dolgok kormányzásából vesszük. Azt látjuk ugyanis, hogy bizonyos dolgok, amelyek nem rendelkeznek tudattal, tudniillik a természeti testek, célirányosan működnek: ez nyilvánvaló abból, hogy mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, hogy elérjék azt, ami a legjobb. Ebből nyilvánvaló, hogy nem véletlenszerűen, hanem valamiféle szándék erejében jutnak célhoz. Azok a létezők azonban, amelyek nem rendelkeznek tudattal, nem irányulnak cél felé, hacsak nem irányítja őket valami tudatos és intelligens lény, miként a nyílvevő az íjász. Tehát van valamiféle intelligens lény, aki minden természeti dolgot célra irányít, és ezt mondjuk Istennek” (I q. 2 a. 3).

Magyarázat: Az akadálytalanul működő természeti tényezők tevékenysége célirányos: érthető szerkezetek kialakításán és fenntartásán 'fáradoznak'. Erre a jelenségre a véletlen és a törvények nem adnak teljes magyarázatot. A véletlen többnyire rombol, s csak ritkán eredményez valamiféle alacsonyabb szintű rendet. A törvények pedig csak a lehetőségeket szabják meg a fizikai anyagok számára, de hogy e lehetőségekből melyek valósuljanak meg, azt nem a törvények írják elő (mint ahogy a gyermek építőköveiből sem a fizika törvényei építik fel a kulipintyót vagy a kastélyt). A természet célirányosan működő folyamatai (rendje) mögött tehát értelmes célkitűzést kell feltételeznünk, akit Istennek nevezünk.

A világból mint okozatból kiindulva valamiképpen az első ok (Isten) *természetére* is következtethetünk. E következtetéssel természetesen óvatosan kell bánnunk: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Isten felülmúlja mindazt, amit belátunk róla”

(De potentia q. 7 a. 5 ad 14). Az Istenre vonatkozó valamennyi állításunk analóg jellegű (ha például a földi királyt és Istent egyaránt királynak nevezzük, nem teljesen azonos, de nem is teljesen különböző, hanem analóg módon mondjuk ezt róluk).

Isten tiszta valóság (actus purus), akiben nincs lehetőségi lét (ScG 1, 13). Ő az önmaga által szubisztáló lét (I q. 4 a. 2), aki személyszerű valóság (I q. 29 a. 3). Lényege erejében birtokolja létét, s léte azonos lényegével. Korlátlanul tökéletes lény, aki minden szempontból ténylegesen végtelen (De potentia q. 1 a. 2). Isten változatlan. A változására utaló bibliai kifejezéseket metaforáknak kell tekintenünk (I q. 9 a. 1 ad 3). Örökkévalósága időfelettség: „a határtalan életnek egyszerre való és tökéletes birtoklása” (I q. 10 a. 1). Isten áthatja a világot (immanens: benne maradó), ugyanakkor felül is múlja azt (transzcendens). Jelen van a világban (miként a fény a kristálygömbben), anélkül azonban, hogy azonosulna a világ dolgaival (ScG 3, 65). Ő a dolgok létben tartója. E létben tartó isteni tevékenység a teremtő tevékenység folytatódása. Együtműködik teremtményei tevékenységével. Az isteni együtműködés nem más, mint az az isteni hatás, amely a teremtmény saját (autonóm) működését lehetővé teszi (I q. 105 a. 5). Mindentudó és mindenható. Mindenhatósága azt jelenti, hogy mindent létre tud hozni, ami nem tartalmaz önellentmondást (I q. 25 a. 3). A világnak gondját viseli (I q. 22 a. 1 és 3).

6.4 Kozmológiája

A világ létezőinek esetlegessége (vagyis az a tény, hogy e létezők nem hordozzák önmagukban létük és mibenlétük teljes magyarázatát) arra utal, hogy a kozmosz *teremtett* valóság. Isten szabadon és a semmiből (I q. 45 a. 2) teremtette a világot abban az értelemben, hogy nem használt föl meglévő alapanyagot a világ megformálásához, hanem saját létéből részesítette teremtményeit. - A természet *rendszer*. E rendszert Szent Tamás élőlényhez hasonlítja, amelyben a részek az egészért vannak, és amelyben az egész logikája visszahat a részekre (2 Sententiarum d. 1 q. 1 a. 1). A világmindenség célirányos folyamatai nem zárják ki az anyag határozatlanságából és a természeti okok alkalmi találkozásából adódó véletleneket (ScG 2, 39).

A természeti létezők egyik alapvető jellemzője a *mozgás*. A „mozgás a lehetőségi létnek mint lehetőségi létnek a megvalósulása” (3 Phys. lect. 2). „Az *idő* a változás mértékszám a megelőző és a következő szerint”. Az időélmény és az időfogalom feltételezi a számláló alanyt (1 Sent. d. 19 q. 2 a. 1). Szent Tamás úgy véli, hogy csak a hitből tudjuk, hogy Isten véges idővel ezelőtt teremtette a világot, de ezt az igazságot filozófiailag nem tudjuk igazolni (I q. 46 a. 2). A hely a körülzáró test első mozdulatlan határa a körülzárttal szemben. A *tér* a helyek együttesén alapuló képzet. - Szaktudományos szempontból Szent Tamás az arisztotelészi világszemléletet veszi át, de az ókori világképet nem tartja megváltoztathatatlanak (vö. 2 De coelo et mundo, lect. 17).

6.5 Szent Tamás antropológiája

Az ember értelmes *forma* (értelmes lélek = entelekheia = önmagáról tudó dinamikus program) és *anyag* (homályos, nem érthető lehetőségi lételv) egysége. Az Arisztotelészt követő Szent Tamás tehát elutasítja azt a platonikus tant, hogy a lélek és a test két önálló létező (I q. 75 a. 4). A forma és az anyag két metafizikai lételv, amelyek együttesen alkotják a konkrét embert, akinek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak. - A lélek mint a test formája önmagában véve nem ember. A lélek beteljesülése, tökéletessé válása végett egyesül az anyaggal (I q. 51 a. 1). Önmagában véve csak „majdnem önmagában fennálló” (quasi subsistens) valóság (I q. 75 a. 2 ad 1). Az anyag sem állhat fönn önmagában, hanem a lélekkel együtt alkotja a konkrét embert. A halál pillanatában, a lélek „eltávozásával” a test is megszűnik, mert a lélek helyébe alacsonyabb rendű forma kerül (vö. III q. 25 a. 6 ad 3). - A lélek és az anyag olyan szoros kapcsolatban van egymással, hogy a halálban az anyagtól elszakadó lélek természetellenes állapotba kerül, s megőrzi hajlamát az anyaggal való egyesülésre (vö. I q. 76 a. 1 ad 6).

A *lélek* valóságát az öntudat tárja föl: az öntudatban ugyanis a lélek megvilágított módon van jelen önmaga számára (1 Sent. d. 3 q. 4 a.5). A lélek természetére azonban csak tevékenységeiből lehet következtetni (I q. 87 a. 1). A lélek *jellemzői*: a) A lélek a test formája, vagyis az emberi létező érthető szerkezete, felépítésének és működésének logikája. b) A lélek az anyagtól viszonylag független alap.

Erre az utal, hogy vannak olyan tevékenységei (szellemi belátás, akarás), amelyekben nem szorul rá az anyagra (I q. 75 a. 2). c) A lélek szellemi alap. A szellem (lat. mens, spiritus) a lélek közvetlen jelenléte önmagánál és nyitottsága a lét teljességére. Szellemiségét a lélek az ész képességének köszönheti. d) A lélek egyszerű alap. Az önmagukra visszahajló összetett valóságok csak egyes részeikben lehetnek jelen más részeik számára. Az önmagáról tudó ész azonban teljesen, osztatlanul és tudatosan van jelen önmaga számára (vö. ScG 2, 49).

A *lélek képességei* által fejt ki tevékenységét. A képességek (potenciák) a lélek járulékos formái és tevékenységének közvetlen elvei. Minthogy a képességek formák, nem azonosak a biológiai értelemben vett szervekkel. Így például az érzéki képességek nem az érzékszervek, hanem az érzékszervek érthető szerkezetei, működési elvei (In 2 De anima lect. 24). - A lélek vegetatív szintű képességei: a táplálkozás, a növekedés és a szaporodás képessége. Az érzéki szintű képességek: a külső érzékek, a belső érzékek (a központi érzék, a képzelőerő, az emlékezet és a gondolkodási erő), az érzéki törekvő képesség és a mozgató képesség. A lélek értelmi vagy szellemi képességei: az ész (intellectus) és az akarat (voluntas). Az ész képessége biztosítja a lélek számára az (introspekcióval nem összetévesztendő) éntudatot, az érthető összefüggések belátását és a lét teljességére való nyitottságot (vö. excessus). Az ész valójában két képesség: cselekvő (intellectus agens) és szenvedő ész. Az ész és az értelem (lat. ratio) nem két képesség, hanem a szellem két különböző működési módja: az ész a közvetlenül belátó szellem, az értelem a fokról fokra előrehaladó (diszkurzív) szellem. Az akarat értelmes törekvő képesség, amelynek tárgya az ész bemutatja jó (I q. 80 a. 2). Az akarat a szabad önmeghatározás képessége. Szabadságának alapja az, hogy csak a végtelen jóra (Istenre) irányul szükségszerűen, s így a véges értékektől el tud szakadni (I-II q. 13 a. 6). Az akarat természetes (nem tudatos) vágya Istenre irányul, s ha az ember tudatos döntéseiben is ezt a természetes irányulást követi, a szó legteljesebb értelmében szabad. Minél közelebb van a teremtmény Istenhez, annál inkább önmaga meghatározója, azaz annál inkább szabad (De veritate q. 22 a. 4).

Az *ember eredetének* kérdésében Szent Tamás a fixista kreacionista felfogás felé hajlott. Ez a felfogás azt tartalmazza, hogy a különféle fajokat Isten változhatatlan (fix) formákban teremtette (lat. creatio: teremtés). Szent Tamás tetszéssel fogadta az észcsírákra vonatkozó ágostoni tanítást (2 Sent. d. 12 q. 1 a. 2). Elfogadta, hogy az alacsonyabb rendű élőlények az élettelen anyagból fejlődtek ki az „ég erejének” (a kozmikus rendszerek logikájának, működési elvének) hatására (I q. 45 a. 8). Az első ember testének és lelkének eredetét mégis közvetlen isteni teremtéssel magyarázta (I q. 90 a. 3; q. 91 a. 2). - Karl Rahner értelmezése szerint Szent Tamás a közvetlen teremtés tételével elsősorban nem fixizmust, hanem valami mást akart tanítani: egyrészt az ember méltóságát akarta hangsúlyozni, másrészt azt akarta kiemelni, hogy az ember megjelenésében a természet lényegileg felülmúlta önmagát, s hogy ez az önfelülmúlás nem magyarázható Isten nélkül.

Az ember *halhatatlanságának* kérdését Szent Tamás a lélek halhatatlanságának oldaláról közelíti meg. Egyik érve abból indul ki, hogy a lélek „majdnem önmagában fennálló” valóság, s így nem pusztul el szükségszerűen a test halálával (I q. 75 a. 6). Abból kiindulva, hogy a természetes vágy nem lehet hiábavaló (I q. 75 a. 6), a filozófus a létbenmaradás vágyát is a halhatatlanság igazoló jelének tekinti. Az egész ember halhatatlanságára egyrészt abból lehet következtetni, hogy az anyagtól elvált lélek megőrzi természetes hajlamát az anyaggal való egyesülésre, másrészt abból, hogy a természetes vágygal kívánt boldogság feltételezi a léleknek a testtel való egyesülését (I q. 76 a. 1 ad 6; ScG 4, 79).

Valamennyi ember *személy*, vagyis értelmes természetű, önmagában fennálló és a lényegi egyesülést kizáró (azaz szubzisztáló), megismételhetetlenül egyedi lét (I q. 29 a. 3). A személy (lat. persona; gör. hüposztaszisz) ontológiai gyökere a szubzisztencia. A szubzisztencia az a tökéletesség, amely az egyedi természetet (a forma és anyag egységét) közölhetetlenné, utánozhatatlanná és kiváló méltóságúvá teszi (vö. I q. 29 a. 3 ad 4; De potentia q. 9 a. 2 és 3). Kiváló méltóságánál fogva a személy öncél, s ezért nem szabad őt kizárólag eszközként használni. A személy erkölcsi lény: ura cselekedeteinek (I q. 29 a. 1). A személy dialogikus jellegű valóság: a

személyiség kibontakozása más személyek 'jelenlétét' is föltételezi. Ez a kibontakozás a tevékenység (teoria, poiészisz, praxisz) közvetítésével történik. Szent Tamás arra figyelmeztet, hogy a személy teljes kibontakozása csak az Isten iránti szeretetben lehetséges (Opusculum 3, 2). Ez a szeretet nem rombolja le, hanem éppen építi a személyt: minél közelebb van az ember Istenhez, annál jobban irányul önmaga megvalósítására (De ver. q. 22 a. 4).

Az ember természete szerint *társadalmi* lény (I q. 96 a. 4). A kormányzat (állam) is az ember természetes igényeiből fakadó intézmény, vagyis nem a bűn következménye. Jóllehet az egyedet bizonyos szempontból alárendeli az államnak, a totalitarisztikus állam eszméje idegen Szent Tamástól. Az állami törvényhozásnak az erkölcsi *természeti törvényben* (lex naturalis) jelentkező isteni törvényt kellene figyelembe vennie. Az erkölcsi „természeti törvény nem más, mint az ember számára természettől adott ismeret, amely arra vezérli őt, hogy megfelelően cselekedjék a neki sajátos tevékenységekben” (Supplementum q. 65 a. 1).

Szent Tamás *etikájának* alap gondolata az, hogy az ember feladata a reá vonatkozó isteni elgondolás (gör. éthosz) szabad megvalósítása. Ez az önmegvalósítás az Istennel való találkozás egyik feltétele, és ebben a találkozásban áll az ember boldogsága. Az emberi akarat természetes vággyal irányul erre a találkozásra. Ezért az ember erkölcsi lény, hiszen az erkölcs (lat. mos) „valamiféle természetes vagy csaknem természetes hajlam valami megtételére” (I-II q. 58 a. 1). Az ember akkor él erkölcsösen, ha követi értelmes természetének alapirányulásait, amelyekben a személyes Isten hívása fogalmazódik meg.

Az alapirányulások konkrét módon az erkölcs alapvető *normáiban* (a helyes ész, az alapelvek készség szerinti birtoklása és a lelkiismeret) fejeződnek ki. A helyes ész (recta ratio) az emberi természet Isten felé mutató hajlamait feltáró és igenlő ész. Filozófiai szempontból ez az erkölcs alapvető normája. Az erkölcsi alapelvek (tedd a jót, kerüld a rosszat; ne ölj stb.) készség szerinti birtoklását Szent Tamás a görög szüntérészisz (megőrzés) szó alapján synderesis-nek nevezi (I q. 79 a. 12). Az alapelvek fölismerése és megfogalmazása azonban szerinte is társadalmi közvetítést föltételez.

A lelkiismeret (lat. conscientia) nem érzés, hanem az észnek a konkrét cselekedet erkölcsi minőségéről alkotott ítélete (De ver. q. 17 a. 1).

Általánosságban véve erkölcsileg akkor *jó* a cselekedet, ha segíti az embert az Isten felé mutató emberi természet kibontakoztatásában, azaz a végső boldogság elérésében. *Rossz* ezzel szemben minden olyan cselekedet, amely akadályozza az embert e cél elérésében. A rossz a létezőt megillető jóság hiánya (I q. 14 a. 10). Az erkölcsi rossz abból ered, hogy az ember a kötelező magasabb rendű érték helyett az alacsonyabb rendű értéket választja, s így cselekedete hiányossá válik (I q. 48 a. 1 ad 2). - Erkölcsi életünkben segítségünkre vannak az erények, s akadályoznak bennünket a bűnös hajlamok. Az erények és a bűnös hajlamok különböznek a jó és a rossz cselekedetektől, mert az előbbiek készségek, az utóbbiak aktusok. Az *erény* (lat. virtus) jóra irányuló cselekvési készség. Az erény a „középben” áll (például a bátorság erénye a gyávaság és a vakmerőség szélsőségei között helyezkedik el). Azt, hogy mi tekintendő középnek, a helyes ész határozza meg. Így például az Isten országáért vállalt szegénység középnek tekintendő, mely közép a fogadalomszegés és a szegénység hiú becsvágyból történő gyakorlása között van. A *bűnös készség* (lat. vitium) a rosszra irányuló cselekvési készség.

Esztétikájában a filozófus elsősorban a műnek a szemlélőre tett hatását veszi figyelembe: „szép az, aminek szemlélete tetszést ébreszt bennünk” (I q. 5 a. 4 ad 1). Ugyanakkor a szépséget objektív valóságnak is tartja (a szép transzcendentális tulajdonság). A szépség ismérvei: a teljesség, a megfelelő arány és a világosság. A szépség valamiképpen az isteni lét megcsillanása a világban: „a teremtmény szépsége nem más, mint az isteni szépség részesedés útján nyert hasonmása a dolgokban” (De divinis nominibus, lect. 4).

Magyar nyelvű források

Aquinói Szent Tamás, Summa theologiae prima pars - A teológia foglalatja, első rész 1. (Budapest, 1994. Telosz)

Aquinói Szent Tamás, Summa theologiae prima pars - A teológia foglalatja, első rész 2. (Budapest, 1995. Telosz)

Aquinói Szent Tamás a létezőről és a lényegről (Klima Gyula fordítása, Budapest, 1990. Helikon)

Aquinói Szent Tamás szemelvényekben (Schütz Antal fordítása, Budapest, 1943. Szent István Társulat)

Az értelem egysége (Borbély Gábor fordítása, Budapest, 1993. Matúra sorozat)

Előadások a Tízparancsolatról (Gecse Gusztáv fordítása, Pécs, 1993. Seneca)

7. A RACIONALIZMUS

A latin *ratio* (értelem) szóról elnevezett racionalizmus a matematikát tartva eszménynek eltúlozza az értelem szerepét, és elhanyagolja az érzéki és a szellemi tapasztalatot.

Forrásmunkák: Ch. Adam, P. Tannery: Oeuvres de Descartes (Paris, 1964 - 1967. 13 k.); C. J. Gerhardt: Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz = G (Leipzig, 1973. 7 k.).

7.1 René Descartes (1596 - 1650) bölcselete

René Descartes a racionalizmus eszmeáramlatához tartozó francia filozófus. Vele kezdődik az újkori filozófia antropológiai fordulata. - Főbb művei: Discours de la méthode (Értekezés a módszerről); Meditationes de prima philosophia (Elmélkedések az első filozófiáról); Principia philosophiae (A filozófia elvei) stb.

7.1.1 A bizonyosság keresése

A filozófus biztos alapokra akarta helyezni az emberi megismerést. Az igazság kritériuma a világos (a nyilvánvaló) és a határozott (más ideáktól elkülönült) idea. Ilyen ideánk van például a kiterjedésről. A biztos alapok megtalálása érdekében bevezette a *módszertani kételyt*: az igazság kiderítése érdekében mindenben kételkedhetünk, amiben egyáltalán lehetséges kételkedni (így kétségbe vonhatjuk a világ létét, testünk valóságát, Isten létét stb.). Még a matematika igazságait is kétségbe vonhatjuk, mert föltételezhetjük, hogy valamiféle rosszindulatú szellem (*genius malignus*) kelti csalárd módon azt a benyomást bennünk, hogy e tételek igazak (vö. Meditationes, 1).

Descartes az általános kételkedés közepette csak egyetlen archimedesi pontot talált, s ezt így fogalmazta meg: *gondolkodom, tehát vagyok* (lat. cogito ergo sum). Ez azt jelenti, hogy gondolkodás közben tudok önmagamról: „mivel észrevettem, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első

elvének, amelyet kerestem” (Discours, 4). A gondolkodás (cogito) kifejezést tágan értelmezi, és valamennyi tudatos tevékenységet (kétkedést, észlelést, szeretetet stb.) gondolkodásnak nevez. A formulát tehát így is megfogalmazhatjuk: „nem kétkedhetünk benne, hogy midőn kétkedünk, vagyunk” (Principia, 1, 7). Ezt a bizonyosságot még a feltételezett csalfa szellem sem döntheti meg. A bizonyosság azonban csak a gondolkodó szellem léteire vonatkozik, s nem a testére: „abból a tényből, hogy úgy vélem, sétálok, teljes joggal következtetek a szellem léteire, amely ezt véli, nem pedig a testére, amely sétál” (Réponses aux objections 5, 2).

A tudatban *háromféle idea* található: A velünk született ideák (például a kiterjedés, a gondolkodás vagy az Isten eszméje) egyrészt a gondolkodás a priori formái, másrészt olyan hajlamok, amelyek a szellem számára megkönnyítik bizonyos ideák megformálását (Notae, 12). A kívülről származó ideák (a zaj, a meleg stb. érzete) homályosak, mert nem tudjuk, honnan erednek, s nem matematizálhatók. Az általunk alkotott ideák (például: szirén vagy szárnyas ló) képzeletünk alkotásai.

7.1.2 Descartes ontológiája

Descartes ontológiájának három alapfogalma: a gondolkodó szubsztancia, Isten és a kiterjedt szubsztancia. Szubsztancián a filozófus olyan valóságot ért, amely létezésében nem szorul semmi másra (Principia, 51). Szigorú értelemben véve ez csak Istenre érvényes, de tág értelemben a gondolkodó szellemet és a kiterjedt testet is szubsztanciának nevezhetjük. A szubsztancia értelmileg alkotott különbséggel különbözik attribútumaitól, vagyis azoktól a tulajdonságaitól, amelyek változatlanul vannak meg benne (Principia, 62). A szubsztancia változó sajátosságait a filozófus moduszoknak nevezi.

A kétkedésben feltáruló tudat a *gondolkodó szubsztancia* vagy gondolkodó valóság (lat. res cogitans). E szubsztanciának fő attribútuma a gondolkodás, amely e szubsztancia természetét alkotja. Descartes azonosítja a szubsztanciát annak attribútumával, azaz gondolkodási tevékenységével. E gondolkodó szubsztancia valóban különbözik a testtől, és attól függetlenül is létezhet. - Elsődleges

értelemben *Isten* a szubsztancia: „az Isten néven végtelen, örökkévaló, változhatatlan, független, mindentudó és mindenható szubsztanciát értek” (Meditationes, 3). - A *kiterjedt szubsztancia* vagy kiterjedt valóság (lat. *res extensa*) a test. A racionalista filozófus a testet a (matematizálható) kiterjedés attribútumával azonosítja.

7.1.3 Isten létének igazolása

A filozófus a tudatból kiindulva próbálja igazolni Isten létét.

a) Az *isteneszme tökéletességéből* kiinduló érv a tudatunkban levő istenfogalom okát keresi. A teljes oknak mindig tökéletesebbnek kell lennie okozatánál: „természetes eszünk egészen tisztán átlátja velünk, hogy a ható és teljes okban legalább annyi valóságnak kell lennie, mint okozatában... s, hogy ami tökéletesebb, azaz amiben több a valóság, az nem lehet okozata vagy következménye a kevésbé tökéletesnek” (Meditationes, 3). Éppen ezért a véges és tökéletlen emberi szellem nem lehet a minden tökéletességet magában foglaló istenfogalom oka. Tehát föl kell tételeznünk Istent, aki „kívülről” helyezte belénk ezt az eszmét (uo). - Ezt az érvet a filozófus azzal a meggondolással egészíti ki, hogy megéljük függőségünket (nem tőlünk függ, hogy a következő pillanatban is létezni fogunk). Annak a lénynek, akitől függünk, tökéletesebbnek kell lennie az embernél.

b) A *végességünk felismeréséből* kiinduló istenérvet Descartes így fogalmazza meg: „világosan látom, hogy a végtelen szubsztanciában több a valóság, mint a végesben, hogy tehát bizonyos tekintetben a végtelennek a fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz Istené inkább, mint a magamé. Miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem s kívánok valamit, azaz, hogy valaminek híjával vagyok, s nem vagyok tökéletes, ha egy nálam tökéletesebb lény fogalma nem volna bennem, amellyel előbb össze kell hasonlítanom magamat, hogy mivoltom fogyatkozásait lássam?” (Meditationes, 3). A filozófus itt arra utal, hogy végességünket csak azért ismerhetjük fel, mert tudunk a végtelenről, s a végtelenhez mérve fedezzük fel korlátainkat.

c) A filozófus Canterbury Szent Anzelm (+ 1109) istenérvét is felhasználja. Ez az érv eredetileg a háttéri tapasztalat értelmezése (a transzcendentális tapasztalatra épülő érv!). Descartes azonban *ontológiai* érvet csinál belőle, vagyis olyan gondolatmenetet, amely Isten fogalmából (gör. *logosz*) kiindulva próbálja bizonyítani Isten létét (gör. *on*). Eszerint: „világosan átlátom, hogy Isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a lét, mint a háromszögétől a három szögének két derékszöggel való egyenlősége vagy a hegy fogalmától a völgyé; s éppoly ellentmondás az, ha egy Istent (azaz egy legtökéletesebb lényt) gondolunk, aki nem létezik (akiben tehát egy bizonyos tökéletesség nincs meg), mintha hegyet gondolnánk, amelynek nem volna völgye” (Meditationes, 5).

7.1.4 Kozmológiája

Minthogy a racionalizmus elhanyagolja az érzékelő tapasztalatot, a tudatot a valósággal összekötő „*híd problémájával*” kell szembenéznie: hogyan építhető fel a fogalmaiba záruló tudat és a valóság közötti „híd”? Mi biztosítja azt, hogy létezik a fogalmainknak megfelelő valóság? Descartes úgy próbálja megoldani e problémát, hogy Isten igazmondására és igaz voltára hivatkozik (Meditationes, 6): csak azért lehetünk biztosak a világ létezésében, mert a tökéletes Isten nem csap be bennünket (becsapna ugyanis, ha a testekkel kapcsolatos képzeleteink nem testektől származnának). A világ testi szubsztanciákból áll, amelyeknek lényege a kiterjedés (Principia, 1, 53).

A filozófus R. Boyle-hoz hasonlóan különbséget tesz az úgynevezett *elsődleges és másodlagos minőségek* között. Elsődleges minőség a kiterjedés, alak, mozgás stb. Ezekről világos fogalmak alkothatók, mert matematizálhatók. A másodlagos minőségek, a színek, ízek, hangok stb. zavarosak, s inkább szubjektív benyomások (Principia, 4, 198). - A testi világ valamennyi változását a hely- és helyzetváltoztató mozgás magyarázza (mechanisztikus szemlélet!). A világban levő mozgás első oka Isten, aki megőrzi az általa eredetileg teremtett mozgásmennyiséget (Principia, 2, 36). A tér és a benne levő testi szubsztancia (azaz a kiterjedés) csak azokban a módokban különböznek, ahogyan felfogjuk őket (Principia, 2, 10). Következésképp az üres tér lehetetlen. Az idő a mozgás mértékszámaként a gondolkodás modusza (Principia 1, 57). - A világban levő *élő testek*

(növények, állatok) *automaták*. Az órához hasonló pontossággal működnek, de nem rendelkeznek vegetatív vagy érzéki lélekkel (mechanisztikus szemlélet!). - Descartes a világ szaktudományos értelmezése és a *Biblia tanítása* között nem lát ellentmondást. Egyik levelében megjegyzi például, hogy „a Szentírás összes kijelentései, amelyek a föld mozgása ellen szólnak, nem a világrendszerre vonatkoznak, hanem csak a beszédmódra” (Levél 1644-ből). - A világ létezőinek Isten általi megőrzése (lat. *conservatio*) nem más, mint örökös újratereemtés (lat. *re-creatio*).

7.1.5 Descartes dualista antropológiája

Descartes Platónhoz hasonlóan a testet és a lelket két önálló létezőnek tartja. - A *test* tökéletes szubsztancia (*substantia completa*), amely éppúgy gép, mint a növények vagy az állatok (*Discours*, 5). Funkcióit többnyire automatikusan végzi. A halott test olyan, mint a törött rugójú óra (*Passions de l'âme*, 1, 6). - A *lélek* ugyancsak tökéletes szubsztancia, amely azonos tevékenységével, a gondolkodással. Descartes szerint a lélek az anyaméhben is gondolkodik, csak később nem emlékszik erre (*Réponses*, 5, 2). A lélek halhatatlan valóság.

A *test és lélek kapcsolatának* kérdését illetően Descartes nehéz helyzetben van. Egyrészt teljes szubsztanciának tartja a testet is, és a lelket is (*Réponses* 4, 1). Másrészt nem akarja elfogadni e platonikus jellegű tan következményét, hogy tudniillik a test csak hordozója, eszköze a léleknek. Ezért azt állítja, hogy a lélek és a test között szorosabb a kapcsolat, mint a kormányos és a hajója között: „A fájdalom, éhség, szomjúság stb. érzékelése által a természet arra is tanít engem, hogy nemcsak úgy lakom a testben, mint a kormányos a hajójában, hanem hogy legszorosabban egybe vagyok vele kapcsolva, mintegy egybeolvasztva, úgy hogy vele együtt egy egészet alkotok. Ha ez nem így volna, miért éreznék fájdalmat, midőn a testem kap sebet? Hiszen mint tisztán csak gondolkodó lény, nem érezném a fájdalmat, csak tiszta gondolkodással venném észre a sebet, amint a kormányos szemével látja, hogy valami eltört hajóján” (*Meditationes*, 6). - A lélek és

a test egységét Descartes a *kölcsönhatás* (interakció) hipotézisével magyarázza (Les passions de l'âme 1, 30-tól). A tobozmirigyben székelő lélek az életszellemeken (a vér legfinomabb anyagi részein) keresztül mozgatja a testet, és a test is ezek közvetítésével hat a lélekre.

7.2 G. W. Leibniz (1646 - 1716) filozófiája

A lipcsei származású és a racionalista áramlathoz tartozó Gottfried Wilhelm Leibniz főbb művei: Nouveaux essais sur l'entendement humain (Újabb vizsgálódások az emberi értelemről), Essais de Théodicée (Teodiceai tanulmány), Monadologie (Monadológia) stb.

7.2.1 Tudományeszménye és alapelvei

Leibniz különbséget tett az *észigazságok* és *tényigazságok* között (Monadologie, 33). Az emelő törvénye például észigazság, de az, hogy X számú emelő van a világon, tényigazság. Az észigazságok analitikus jellegűek (az ilyen igazságot megfogalmazó tétel alanyáról kimutatható, hogy a tétel állítmányát burkoltan magában foglalja), örökkévalóak és szükségszerűek. A tényigazságok nem ilyen jellegűek. Kivételt jelent az Isten létét megfogalmazó igazság: ez ugyanis észigazság (ha Isten lehetséges, léteznie kell), mégis a létezésre vonatkozik.

Gondolkodásának vezérlő elvei: a) Az *elégéséges alap* elve (principium rationis sufficientis) azt fogalmazza meg, hogy mindannak, ami van, elégéséges alapja, magyarázata kell, hogy legyen: „egy tény nem lehet valóságos vagy létező, és egy kijelentés nem lehet igaz, ha nincs elégéséges alapja annak, hogy miért van így és nem másképp” (Monadologie, 32). b) A *tökéletesség elve* szerint a természet hatásaiban bőkezű, okaiban takarékos. c) A *megkülönböztethetetlenek azonosságának* elve azt fogalmazza meg, hogy szubsztanciáknak belsőleg, minőségileg kell különbözniük egymástól. d) A *folytonossági*

elv értelmében a természetben nincs ugrás vagy diszkontinuitás (vö. infinitézimumok!).

7.2.2 Metafizikája (a monadológia)

A fizikai világ végső metafizikai alapjai a *monaszok* (gör. monasz: egység). Ezek nem rendelkeznek kiterjedéssel. Feltételezésükre azért van szükség, mert a kiterjedés s így a fizikai atom is labirintus az emberi szellem számára: minthogy a kiterjedés elvileg végtelenségig osztható, a kiterjedt atomnak egyszerre kellene a legkisebbnek és a legnagyobbak lennie. Az infinitezimális számítás csak a matematikában „oldja meg” ezt a problémát, de nem az ontológiában! A monaszok metafizikai erőegységek, dinamikus és célirányosan működő erőközpontok. A monaszok zártak („nincsenek ablakaik”), ezért egymásra nem tudnak hatást gyakorolni.

A monaszok formából és anyagból álló szubsztanciák. A *forma* (aktív erő, entelekeia, célirányos dinamizmus vagy eredendő erő) a monasz belső tevékenységének (derivált erő) forrása (vö. Monadologie, 18). Az *anyag* a monasz passzív létele, és fogalma nagyjából az arisztotelészi első anyag fogalmának felel meg. - Valamennyi monasz jellemzője az *észlelés* (percepció) és a *törekvés* (appetíció). Az észlelés azt jelenti, hogy minden monasz a maga nézőpontjából az egész univerzumot tükrözi. Minthogy a monasz zárt, az egyik percepcióból a másikba való átmenet belső elvnek köszönhető. E belső elv tevékenysége az appetíció. Valamennyi monasz rendelkezik percepcióval és appetícióval, ugyanakkor nem mindegyik rendelkezik appercepcióval (azaz belső állapotának tudatával).

A monaszok a percepció és az appetíció *fokozatai* alapján különböznek egymástól. Az élettelen testeket alkotó monaszok állandó „kábulatban” élnek. Ezeket Leibniz „csupasz monaszoknak” nevezi. A növények csupasz monaszokból és egy olyan központi monaszból állnak, amely zavaros, tudattalan percepciókkal rendelkezik. Az állatok központi monasza érzéki ismeretre és emlékezetre képes. Az ember központi monasza a szellemi vagy értelmes lélek, amely tudatos appetícióra, értelmi ismeretre (öntudatra) és Isten megismerésére képes. Isten a legfőbb monasz.

A testek látszólagos kölcsönhatását Leibniz az *eleve elrendelt összhang* (lat. harmonia praestabilita) hipotézisével világítja meg. Mindegyik monasz zárt világ, amely magában hordozza fejlődésének törvényeit. Ennek ellenére mindegyik úgy változik, hogy változása összhangban van a többi monasz változásával. A filozófus ezt azzal magyarázza, hogy a teremtéskor Isten eleve úgy programozta be (szinkronizált órákhoz hasonlóan) a monaszokat, hogy bármilyen változás történik később bennük, ez a változás összhangban van a többi monasz változásával (G, 2, 136 és 4, 498).

7.2.3 Tanítása a világról

A *világ* végtelen sok monaszból áll. Az egyedi testeket alkotó monaszok száma csak a transzfinitum (minden véges nagyságrendnél nagyobb) értelmében végtelen. - A *kiterjedés* jól megalapozott jelenség: nem a test attribútuma, hanem inkább az a mód, amelyen a dolgot felfogjuk. E jelenséget Leibniz azzal magyarázza, hogy jóllehet a monaszok különböznek egymástól, vannak olyan minőségeik, amelyek „ismétlődnek”, mintegy „szétáramlanak”, és ez kelti bennünk a kiterjedés élményét. - A tér és az idő is jól megalapozott jelenség (alapjuk a testek és események közti relációk). A *tér* az együtt-létezések rendjének ideája. Az *idő* az egymásra következők rendjének ideája. Az absztrakt tér és idő ideális jellegű, ugyanakkor az együtt-létezés és egymásra következős valóságos.

7.2.4 Teodiceája

A teodicea (gör. theosz: isten; dikaiószisz: igazolás) kifejezést először Leibniz használta a filozófiai istentan jelölésére. A *teodicea* egyrészt Isten létének filozófiai igazolását jelenti, másrészt pedig Isten „igazolását” a világban tapasztalható rosszal szemben.

A filozófus Descartes-hoz hasonlóan használja az úgynevezett „*ontológiai*” istenérvet. Az 'Isten létezik' tétel Leibniz szerint analitikus tétel: a valóság létezéséé ugyanis tökéletesség, és így benne kell lennie a legtökéletesebb lény fogalmában. A valóság létezéséé tehát Isten lényegééhez tartozik, ami azt jelenti: Isten szükségszerűen létező valóság. A szükségszerűen létező valóság azonban nem lehet pusztán

lehetséges, mert a csupán lehetséges szükségszerűen létező lény képtelenség, azaz nem lehetséges. Ezért mondja a filozófus: „feltéve, hogy Isten lehetséges, létezik is, ami egyedül az istenség kiváltsága” (Nouveaux essais, 4, 10, 7). Márpedig semmi nem utal arra, hogy Isten nem lehetséges.

Az *örök igazságokból* vett leibnizi istenért Szent Ágoston hasonló jellegű istenértére emlékeztet. Minthogy az örök érvényű igazságok nem a dolgoktól függenek s nem emberi fikciók, valamiféle örök és szükségszerű ontológiai alapon kell gyökerezniök: „ha ugyanis van valami realitás... az örök igazságokban, akkor ennek a realitásnak valami olyasmiben kell gyökereznie, ami létező és valóságos, következésképp a szükségszerű lény létezésében, amelyben a lényeg magában foglalja a létezést, illetve amelynek a lehetséges volta elég ahhoz, hogy valóságos legyen” (Monadologie, 44).

A létezők *esetlegességéből* (kontingenciájából) vett istenért abból indul ki, hogy a világ dolgai esetlegesek, azaz nem hordják magukban létüknek és mibenlétüknek elégséges magyarázatát. Mindig megkérdezhetjük róluk, „miért vannak, s miért nincsenek inkább?”, illetve „miért olyanok, amilyenek, s miért nem más jellegűek?” (vö. Principes de la nature, 7). A dolgok és a dolgok összességének tekintett világ önmagukon túlra utalnak: a világ nem hordja önmagában létének és mibenlétének elégséges alapját, magyarázatát. Az elégséges alap elve azonban követeli ezt a magyarázatot. Ha tehát a világ elégséges alapja (magyarázata) nem a világban van, a világon (az esetleges valóságok bármilyen hosszú láncán) kívül kell lennie. És ez az elégséges alap nem más, mint a feltétlen szükségszerűséggel létező Isten (Monadologie, 37-39).

A *eleve elrendelt harmóniából* kiinduló érv a monaszok közti csodálatos összhangra hivatkozik (Nouveaux système, 16). Ez az érv a hétköznapi nyelvre is lefordítható: a rend, a harmónia értelmes rendezőre utal.

Istenről, illetve Isten és a világ kapcsolatáról Leibniz a következőket tanítja: Isten a lehetséges világok közül az együtt-lehetőség törvényét (lex compossibilitatis) figyelembe véve a *legjobbat* teremtette. Ez a törvény azt mondja ki, hogy nem valamennyi

lehetséges kombináció valósulhat meg együtt (például, ha Isten szabad lényt akart, nem zárhatta ki a bűn és a nyomában járó szenvedés lehetőségét). - A világban levő *rossz nem cáfolja* Isten létét. A rossz a létezőt megillető tökéletesség hiánya (*privatio boni debiti*). Három fajtája: a metafizikai, a fizikai és az erkölcsi rossz (Théodicée, 21). A *metafizikai* rossz a véges létezővel szükségszerűen együtt járó tökéletlenség. Isten mégis megteremtette e létezőket, mert a lét jobb, mint a nemlét. A *fizikai* rossz a hiányosságból fakadó szenvedés. Ezt Isten csak feltételesen akarja (például azzal a feltétellel, hogy jó célra vezető eszköz lesz). E feltételes isteni akarat magyarázatához meggondolandó még: az árnyék jobban kiemeli a fényt; a fizikai szenvedések az erkölcsi rossznak következményei; a fizikai rossz gyakorta hasznos célt szolgál stb. (vö. Théodicée, 241 és 380). Az *erkölcsi* rossz a bűn (az akarat rendjében való hiányosság). Ezt Isten nem akarja, hanem megengedi. Ő azonban még az ember bűnét is jóra akarja fordítani. Ebben az összefüggésben Leibniz a kereszténység húsvéti örömeinekére hivatkozik, amely a megváltásra alkalmat adó bűnt „szerencsés” jelzővel illeti (Théodicée, 10).

7.2.5 Antropológiája

A *lélek és a test kapcsolata* az uralkodó monasz kapcsolata egy alacsonyabb rendű monasz együttessel. A lélek monasz és a testet alkotó monaszcsoport között fizikai kölcsönhatás nem lehetséges. A látszólagos kölcsönhatás magyarázata: ha a léleknek zavaros észlelései vannak, a lelket passzívnak mondjuk („a test hat a lélekre”); ha azonban világos percepciói vannak, aktív („a lélek hatással van a testre”). Isten úgy programozta a monaszokat, hogy többnyire a világos percepciókhoz igazodjanak a zavaros észlelések. Ezért többnyire „a lélek irányítja a testet”.

Leibniz az ember eredetére vonatkozóan azt állítja, hogy azok a monaszok, amelyek korábban csak érző lélekkel rendelkeztek, „felemelkednek az ész létfokára és elnyerik a szellem kiváltságát” (Monadologie, 82). Megjegyzi azonban, hogy egy pusztán állati lény sosem válhat emberré (G, 3, 635). A leibnizi evolúciós hipotézis tehát preformista jellegű föltevés. A preformizmus azt tanítja, hogy a különféle fajokra jellemző programok a kezdeti teremtésben Istentől

eredően eleve megvannak, de nem alakulnak át egymásba (azaz eszerint nincs transzformizmus).

Leibniz elfogadja az emberi akarat szabadságának tanát, de elutasítja a „közömbösség szabadságának” (a gyökerében indeterminált akaratnak) fogalmát. Szerinte a pszichikai determinizmus is összeegyeztethető a szabadsággal (eszerint mindig a legerősebb motívum győz): „nem tekintem a szabadot és a közömböst ugyanannak a dolognak, és nem állítom szembe a szabadot a determinálttal” (Théodicée, 132). A szabadság lényege a spontaneitás és az ismeret (Nouveaux essais, 2, 21, 9). - Szerintünk nehéz belátni, hogy így az ember hogyan lehet felelős tetteiért!

A monaszok rendszere állandó fejlődésben van: azok az érzéki lelkek, amelyek erre eleve alkalmasak, felemelkednek az értelmes lélek (istenképiség) szintjére; és e szellemek harmonikus közössége alkotja az „Isten országát”, az erkölcsi világot. A fejlődés a halálon túli létben is folytatódik.

Magyar nyelvű források

Descartes, Válogatott filozófiai művek (Budapest, 1980. Akadémiai Kiadó)

Descartes: A lélek szenvedélyei (Budapest, 1994. Ictus)

Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának módszeréről - Elmélkedések a metafizikáról - A filozófia elvei (Budapest, 1906. Franklin)

G. W. Leibniz Válogatott filozófiai írásai (Budapest, 1986. Európa)

Leibniz, Értekezések (Budapest, 1907. Franklin)

René Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról (Budapest, 1994. Atlantisz)

René Descartes: Értekezés a módszerről (Budapest, 1991. Kossuth)

René Descartes: Értekezés a módszerről (Budapest, 1992. Matúra)

8. DAVID HUME (1711 - 1776) EMPIRIZMUSA

Az edinburghi születésű David Hume az empirizmus képviselője. A görög *empeiria* (tapasztalat) szóról elnevezett empirizmus az emberi megismerést az érzékelésre és az elképzelésre korlátozva elhanyagolja az értelmi ismeretet és a szellemi tapasztalatot. - Hume főbb művei: *A treatise of human nature* = *Treatise* (Értekezés az emberi természetről); *Enquiry concerning human understanding* = *E* (Tanulmány az emberi értelemről) stb.

Források: Green, Grose: *The Philosophical Works of David Hume* (London, 1874 - 1875. 4 k.); Hume: *A treatise of human nature* (Middlesex, 1969. Penguin); *David Hume on Human nature and the Understanding* (London, 1971. Collier).

8.1 Empirista ismeretelmélete

A tudattartalmak (észleletek, percepciók) két csoportja: a *benyomások* (impressziók) és az *ideák* (*Treatise* 1, 1, 1). A benyomások az érzékelő tapasztalat közvetlen adatai, az ideák pedig az előbbieket halvány utánzatai, képmásai. A benyomás általában élénkebb, mint az idea. Nincsenek velünk született ideák.

A gondolkodás az *ideák társulása* (asszociációja). Az ideákat valamiféle ismeretlen eredetű „gyengéd készítés” kapcsolja egymáshoz (*Treatise* 1, 1, 4). Az asszociációt teremtő három minőség: a hasonlóság (a portré felidézi az ábrázolt személy képzetét), a tér- és időbeli érintkezés (például a múltban a villámlás időbelileg „érintkezett” a dörgéssel; így a villámot látván asszociálódik a dörgés) és az ok-okozati összefüggés (a kezemen lévő seb látása asszociálja a sebet ejtő szerszám képzetét).

Az *általános idea* (universale) nem az azonos fajtájú dolgokban rejlő közös érthető szerkezetre, lényegre utal (mint ahogy ezt a skolasztika tanítja), hanem kép vagy képzet, amelyet a különféle dolgok hasonló vonásaiból gyúrunk egybe. Az elvont idea Hume szerint egyedi természetű: „az elvont ideák tehát önmagukban véve egyediek, bármilyen általánossá válhatnak is a tekintetben, hogy mi mindent képviselnek” (*Treatise* 1, 1, 7). Általánossá azáltal válik, hogy sok

egymáshoz hasonló dolog vonásaiból raktuk egybe, így sok egymáshoz hasonló dologra tudjuk alkalmazni. Az idea általánossá válását Hume így magyarázza: megszoktuk, hogy ha gyakran megfigyelt dolgok között hasonlóságot találunk, valamennyiükre ugyanazt a nevet alkalmazzuk. Miután e szokást elsajátítottuk, ha a nevet halljuk, a név hallása feleleveníti az említett dolgok egyikének vagy másikának ideáját.

Az emberi megismerés *nem éri el a valóságot*. A benyomások eredete ismeretlen, azaz nem tudjuk, létezik-e az elmén kívüli világ (Treatise 1, 1, 2). Az asszociálódó ideák megjelenítette érthető rend sem a dolgok objektív rendjéből ered, hanem az elmének abból a hajlamából, hogy ideákat meghatározott módon egymásba kapcsoljon. Az igazság nem a szellem és a valóság megegyezése, hanem az idea és a benyomás megegyezése: ha egy eszmének nincs az érzéki benyomásokban megfelelője, az eszme hamis (vö. E, 2, 17).

Az emberi megismerés tárgyai: egyrészt az ideák és a köztük levő relációk, másrészt a benyomás-tények és az ezek közötti viszonyok. Az *eszmék közötti* viszonyok tanulmányozásában bizonyosságra juthatunk, mert ezek nem függenek a létező dolgoktól: „ha a természetben sohasem létezett volna kör vagy háromszög, az Eukleidész által bebizonyított igazságok akkor is mindörökké bizonyosak és magától értetődők maradnának” (E, 4, 1). A *benyomás-tények* esetében nem ez a helyzet: „Valamennyi tény ellenkezője is lehetséges, mert ez sosem tartalmazhat ellentmondást, s az elme éppoly könnyűszerrel és világosan el tudja képzelni, mintha a valóságnak teljesen megfelelne. A nap holnap nem fog felkelni - ez a tétel semmivel sem kevésbé érthető és éppoly kevésbé tartalmaz ellentmondást, mint az az állítás, hogy fel fog kelni. Ezért hiába is igyekeznénk téves voltát bizonyítani” (E, 4, 1). A tényekkel foglalkozó tudományokban a tapasztalatra kell szorítkoznunk. Ám ez a tapasztalat is problematikus, mert Hume szerint nem a dolgokat ismerjük meg, hanem csak a benyomásokat.

8.2 A metafizika lerombolása

Az empirista Hume szerint a külső szubsztancia, a belső szubsztancia (én vagy lélek) és az okság metafizikai alapfogalmai igazolhatatlanok, mert nincs érzékelhető alapjuk.

A *külső szubsztanciát* Hume a skolasztikától eltérően nem szellemileg belátható struktúrának tekinti, hanem valamiféle elképzelhető alanynak. Erről az alanyról mondja: a szubsztancia megismerhetetlen, mert nincs róla benyomásunk. Szerinte a külső szubsztancia ideája nem más, mint ideák (tulajdonságok) gyűjteménye: „nem alkothatunk magunknak olyan ideát a szubsztanciáról, mely több volna, mint a különös tulajdonságok ilyen vagy olyan összességének az ideája, és nem is gondolunk semmi többre, amikor beszélünk vagy elmélkedünk róla” (Treatise 1, 1, 6). S az, amit fiktív névvel „külsőnek” nevezünk, az észlelet maradandó azonosságára és folyamatos létezésének vélelmezésére vezetendő vissza (Treatise 1, 4, 2).

A *belső szubsztancia* (az én vagy lélek) sem lehet a közvetlen észlelés tárgya. Ami az önreflexióban (introspekcióban, befelé tekintésben) feltárul, „különbéféle észleleteknek a sokasága vagy együttese csupán, melyek elképzelhetetlenül gyorsan váltogatják egymást” (Treatise 1, 4, 6). Hume azon panaszkodik, hogy a befelé tekintésben sosem tudta elcsípni énjét: „ami engem illet, bármennyire igyekszem közvetlenül megjeleníteni azt, amit saját magamnak nevezek, mindig erre vagy arra a sajátos észleletre bukkanok... Sohasem sikerül oly módon elcsípnem saját magamat, hogy egyben ne találkoznám valamilyen észlelettel is” (Treatise 1, 4, 6). „Az emberi szellem olyan, mint valami színház, ahol sorra fellépnek a különféle észleletek... Kizárólag maguk az egymást követő észleletek alkotják szellemünket, és a leghozzávetőlegesebb képzetünk sincs a színpadról, amelyen ezek a jelenetek lejátszódnak, vagy arról, hogy miféle anyagokból ácsolták ezt a színpadot” (Treatise 1, 4, 6). - Az empirista Hume nem gondol arra, hogy az énről 'háttérileg' tudunk. Elhanyagolja azt a tényt, hogy a lelki jelenségeket figyelő én nem tárgyi (nem képszerű) módon is jelen van önmaga számára, s hogy ez az igazi éntudat! - Szerinte a maradandó és önmagával azonos én eszméjének alapja az az összefüggés-láncolat, amelyben benyomásaink, ideáink egymást okozzák, s egymással különféle módokon társulnak. Hasonlata szerint a „lélek” olyan, mint az állam, amelynek megváltoznak tagjai, alkotmánya, törvényei stb., mégis azonos marad önmagával (Treatise 1, 4, 6). - E hasonlattal azonban semmit sem magyaráz, mert az állam nem tudja, hogy polgárai,

törvényei stb. vannak, s természetesen annak sincs tudatában, hogy a változásokban és ezek ellenére azonos önmagával.

Az *okság* elvének érvénye csak *megszokásból fakadó hiedelmen* (ang. belief) alapul. Az okság elve nem igazolható a tapasztalatot megelőzően (a priori): a 'létrehozásnak' ugyanis nincs ideája, s az ok és okozat ideáját bármikor elválaszthatom egymástól. Az okság elve az érzékelő tapasztalat alapján (a posteriori) sem igazolható: érzékeink csak azt mutatják, hogy egyik jelenség a másikkal térbelileg érintkezik, vagy hogy egyik jelenség (az úgynevezett okozat), a másik jelenség (az úgynevezett ok) után (lat. post hoc) lép föl, de azt nem mutatják, hogy egyik a másik miatt (lat. propter hoc) következik be. Az okság érvényének föltételezése csupán hiedelem, amely a megszokáson alapul: „Így például emlékszünk rá, hogy láttuk a tárgyak lángnak nevezett fajtáját, és éreztük az érzeteknek azt a fajtáját, amelyet melegen nevezünk. S azt is felidézzük, hogy ezek valamennyi múltbeli előfordulásuk során állandóan találkoztak egymással. Az egyiket minden további nélkül oknak nevezzük, a másikat pedig okozatnak, és az egyiknek a létezéséből a másikéra következtetünk” (Treatise 1, 3, 6).

8.3 A világra vonatkozó valószínű ismeret

Jóllehet a testek létezésébe vetett hit természetes hit, nem tudjuk igazolni, hogy ideáinknak és benyomásainknak a külvilágban valódi, folyamatosan létező testek felelnek meg. Az érzékek egyrészt nem mutatnak észleléseinktől különböző testeket, másrészt, ha abbahagyják működésüket, nem tudjuk, maradnak-e testek (vö. Treatise 1, 4, 2).

Hume szerint az objektív testi világ föltételezése a *képzelőerő* játékának köszönhető. Egymástól elszakadó észleleteink gyakorta az *állandóság* jegyét mutatják: „a hegyek, a házak, a fák, amelyekre éppen pillantásom esik, mindig ugyanilyen rendben tárultak elém, és ha elfordítván a tekintetemet vagy lehunyván pilláimat egy időre szem elől veszítem is őket, utána mindjárt a legcsekélyebb változás nélkül jelennek meg számomra” (Treatise 1, 4, 2). Emellett, ha az észleletek változnak is, változásaikban gyakorta *összefüggést* fedezhetünk fel: „ha egy órányi távollét után visszatérek szobámba, a kályhában égő tűz már nincs abban az állapotban, mint egy órával korábban, ámde

megszoktam, hogy más esetekben hasonló változás megy végbe ugyanennyi idő alatt, akár jelen vagyok, akár nem” (uo.). Az állandóságot és az összefüggést a képzelőerő kiegészíti és azzal a föltételezéssel teszi teljessé, hogy az észleleteket az érzékek előtt rejtve maradó valós létezés kapcsolja össze.

Minthogy az objektív világ léte nem bizonyítható, s minthogy az okság elve szokáson alapul, a világ *tudományos* megismerése *lehetetlen*. A tudomány igazságait nem bizonyítjuk, hanem legfeljebb valószínűsítjük: nem tudjuk, hanem hisszük, hogy mindenki meg fog halni, vagy hogy holnap fölkel a nap (Treatise 1, 3, 11). Nincs jogunk szükségszerű és általános érvényű tudományos tételek megfogalmazására: az érzékelés ugyanis csak a pillanatnyi esetet igazolja, de ebből nem szabad általános érvényű következtetést levonni. A természet eredetére és sajátosságaira nézve sem lehet biztos tudásunk: „Amíg nem tudunk megnyugtató magyarázatot találni arra, hogy ezer és ezer tapasztalat birtokában miért hisszük, hogy a felemelt kő leesik és a tűz éget, addig miképpen alkothatnánk magunknak kielégítő ítéletet a világ keletkezéséről, a természet öröktől való és örökké tartó rendjéről?” (E, 12, 3).

8.4 Hume antropológiája

A tudattevékenységek feltételezett egységesítő alapja, az *én* (lélek) teljességgel *megismerhetetlen*: „az én vagy személyiség nem lehet egy bizonyos benyomás, hanem inkább olyasvalami, amire - a feltételezés szerint - benyomásaink és ideáink sokasága vonatkozik. Ha volna olyan benyomásunk, amely alapjául szolgálhatna az én ideájának, akkor ennek a benyomásnak változatlanul ugyanannak kellene maradnia egész életünk során, minthogy az én állítólag ily módon létezik. Ám valójában nincsenek ilyen állandó és változatlan benyomásaink... következésképpen egyáltalán nincs ilyen ideánk” (Treatise 1, 4, 6). Az, amit énnek mondunk, Hume szerint nem szubsztancia vagy nem szubsztanciális forma (miként a skolasztikában), hanem csupán *percepciók kötege* vagy együttese (Treatise 1, 4, 6). Azt a hajlamot, hogy elménknek azonosságot, egyszerűséget és folyamatos létezését tulajdonítunk, Hume azzal igyekszik magyarázni, hogy összekeverjük az azonosságot az összekapcsolódó észleletek képzetével. Az emlékezet hasonlóságot

fedez fel a különféle percepció kötegek között. Ez a hasonlóság okozza a keveredést: arra késztet, hogy az összekapcsolt (egymáshoz hasonló) észleleteket az azonosság képzetével helyettesítsük.

Hume-nak a személy azonosságára vonatkozó magyarázata semmiképp sem kielégítő. Félreérthető módon használja például az azonosság kifejezést. Úgy látszik, azt állítja, hogy észleleteinknek tulajdonítunk azonosságot. Ez azonban nem igaz még abban az esetben sem, ha folyamatosan fennmaradó ének tekintjük magunkat. Hivatkozik az emlékezetre, de nehéz belátni, hogy elméletében egyáltalán hogyan lehetséges emlékezet. Emellett: ha az elme maga is percepciók kötege, hogyan gyűjtheti össze a percepciókat? Egyik percepció észleli a másikat? S ha igen, hogyan? Hume maga is bevallja, hogy nem talál kielégítő magyarázatot arra, milyen elvek alapján egyesülnek elménkben az észleletek: „minden reményem szertefoszlik, amikor ezután meg kellene magyaráznom, hogy milyen elvek szerint egyesülnek az egymást követő észleletek elménkben vagy tudatunkban. Nem találok olyan elméletet, amely kielégítő választ adna erre a kérdésre” (Treatise, Appendix).

Fenomenalisztikus lélektana alapján a lélek *halhatatlanságáról* sincs értelme beszélni. Ennek ellenére azt állítja, hogy a lélek halhatatlansága logikai lehetőség. A J. Boswell-al folytatott beszélgetésében (1776) a lélek halhatatlanságának lehetőségéről így nyilatkozott: lehetséges, hogy egy tűzre dobott széndarab nem ég el. Ezzel arra utalt, hogy a lélek halhatatlansága logikai lehetőség. Hozzátette azonban: az ember legértelmetlenebb álma az örök élet vágya.

Az akarat *szabadságának* problémáját taglalván Hume megállapítja, hogy a motívum és a cselekvés közt ugyanolyan állandóságot figyelhetünk meg, mint az oknak és okozatnak tekintett egyéb jelenségek között (Treatise 2, 3, 1). Következésképpen nincs okunk annak feltételezésére, hogy létezik a szabadság kitüntetett szférája, amelyből hiányzik a „szükségszerű” kapcsolat. Hume tehát a (legerősebb motívum győzelmét hirdető) *pszichikai determinizmus* híve, jóllehet szerinte az okság elve nem igazolható. Megjegyzendő, hogy Hume számára a szükségszerűség hiánya az ok-nélküliség értelmében vett véletlennel egyenértékű (Treatise 2, 3, 1). Ezért ragaszkodik a

pszichikai determinizmus modelljéhez. Úgy véli, hogy a szabadságot egyszerűen a (külső kényszert kizáró) spontaneitással kell azonosítani.

Társadalomfilozófiájában elutasítja Thomas Hobbes (+ 1679) felfogását, amely szerint az emberiség eredeti állapotát a „mindenki háborúja mindenki ellen” (*bellum omnium contra omnes*) jellemezte, s hogy ebben az állapotban az ember az embernek farkasa (*homo homini lupus*) volt. Szerinte az ember már a kezdeti állapotban is *társas* lényként élt (Treatise 3, 2, 2). Azt állítja, hogy a társadalom *hasznossága* miatt jött létre. Az emberek azonban nem kifejezett szerződés alapján társultak, hanem érzés alapján (mint ahogyan az egy csónakban ülő két evezős sem köt szerződést, s nem tesz kifejezett ígéretet egymásnak). A kormányzat is *hasznossága* alapján jött létre. Ezért ha a kormányzat létéből eredő haszon megszűnik, a kormányzat iránti engedelmisség kötelezettsége is megszűnik (Treatise 3, 2, 9).

Erkölcsefilozófiájában azt állítja, hogy nem az ész, hanem a *morális érzék* alapján ítéljük meg, mi a jó és a rossz: „valaminek az erkölcsi jellegét tehát tulajdonképpen inkább megérezzük, mintsem megítéljük” (Treatise 3, 1, 2). A jó vagy a rossz nem mutatkozik tényként a cselekedeten. Érzésünk alapján visszük bele a helyeslést vagy helytelenítést. Az a tett éretnyes, amely kellemes benyomást kelt, s az a bűnös tett, amelyik kellemetlen benyomást kelt. Hume mégsem hirdet teljes relativizmust: valószínűleg arra gondol, hogy a morális érzék nagyjából hasonló módon működik minden emberben (az emberiség általánosan elfogadott nézeteiről is beszél!).

8.5 Tanítása Istenről és a vallásról

Hume kálvinistaként nevelkedett, de kora ifjúságától kezdve elvetette e tant.

Isten létét szerinte egyrészt azért nem lehet bizonyítani, mert az *oknak csak az okozat magyarázatához* szükséges minőségeket tulajdoníthatjuk. Ha az oknak további sajátságokat tulajdonítunk, csak a vélekedés alapján tehetjük: „Ha tehát elismerjük, hogy az istenek a világegyetem létezésének vagy rendjének megteremtői, ebből következik, hogy pontosan olyan mérvű hatalom, szellemi képesség és jóindulat birtokában vannak, mint amilyen az alkotásukban megnyilvánul. Ennél többet sosem leszünk képesek bebizonyítani” (E,

11). Legfeljebb annyit mondhatunk, hogy az univerzum rendjének okai (ha vannak ilyenek) távoli hasonlóságot mutatnak az emberi elmével (Dialogues, 12). - Másrészt a bizonyítás azért is lehetetlen, mert ok-okozati összefüggést csak akkor állíthatunk, ha az oknak és okozatnak nevezett jelenségek között állandó kapcsolatot figyeltünk meg. Istenről és a világ egészéről azonban *nem lehet érzékelő tapasztalatunk*. A világ rendjéből az értelmes tervezőre következtetés „bizonytalan, mert a dolog az emberi tapasztalat körén teljesen kívül esik” (E, 11). Kétségtelen azonban, hogy az emberek az idők folyamán mindig megkísérelték, hogy a világban valamiféle terv, elgondolás nyomait fedezzék fel. - Megjegyezzük, hogy Hume ellenérvei annyit érnek, mint amennyit előfeltevései. Ha ezek az előfeltevések nem állják meg helyüket, nyilvánvalóan ellenérvei is veszítenek jelentőségükből.

A *vallás* eredetére nézve a filozófus azt mondja, hogy a vallás olyan szenvedélyekből (érzelmekből) ered, mint amilyen a félelem vagy a haszon reménye. Ezek az érzelmek a vallás esetében valamiféle láthatatlan és értelmes hatalom iránt táplálódnak. - Arra a kérdésre, hogy Hume ateista, agnosztikus vagy teista volt-e, nehéz válaszolni. Nyilatkozatai alapján agnosztikusnak látszik. A kereszténység Istenét azonban nyilvánvalóan nem fogadta el.

Magyar nyelvű források

Értekezés az emberi természetről (Budapest, 1976. Gondolat)
 David Hume összes esszéi I-II. (Budapest, 1992-94. Atlantisz)
 Hume: Tanulmány az emberi értelemről (Budapest, 1995. Nippon)

9. IMMANUEL KANT (1724 - 1804) BÖLCSELETE

A königsbergi származású német filozófus főbb művei: Kritik der reinen Vernunft = KrV (A tiszta ész kritikája), Kritik der praktischen Vernunft = KpV (A gyakorlati ész kritikája), Kritik der Urteilkraft = KdU (Az ítélőerő kritikája), Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A vallás a pusztán ész határain belül) stb.

Forrás: Werke in 12 Bänden (Frankfurt, 1968.); Werkausgabe I - XII. (Frankfurt am Main, 1978. Suhrkamp).

Kant *három kérdésben* foglalja össze a filozófia problémáit: Mit lehet tudnom?; Mit kell tennem?; Mit szabad remélnem? E három kérdés arra az alapkérdésre vezethető vissza, hogy mi az ember (Logik, Einleitung). A kérdésekre a filozófus úgy próbál válaszolni, hogy kritika (elemzés, megkülönböztetés, vizsgálat) tárgyává teszi az emberi lélek három nagy képességét: az elméleti ismerőképességet, a gyakorlati ész és az ítélőerő képességét. E három képesség vizsgálatára utalnak nagy kritikai műveinek címei.

9.1 A tiszta ész kritikája

A „tiszta ész” Immanuel Kant szóhasználatában az érzékelő tapasztalatot megelőző ész jelent. A tiszta ész kritikája nem más, mint ennek az érzékelő tapasztalattól független észnek kritikus vizsgálata.

9.1.1 „Mit lehet tudnom?”

Kant a racionalizmust és az empirizmust akarja kibékíteni. A *racionalistákkal* együtt azt állítja, hogy tudományos tételeink általános érvényűek és szükségszerűek; ugyanakkor az *empiristákkal* együtt vallja, hogy csupán érzékelő tapasztalattal rendelkezünk (amelynek alapján nem fogalmazhatunk meg szükségszerű és egyetemes érvényű tudományos ítéleteket). Hogyan egyeztethető össze ez a két álláspont? Hogyan lehetséges a szaktudomány, és mi teszi lehetővé a filozófiát (a metafizikát)? - Ugyanez a probléma a kanti filozófia nyelvén így fogalmazódik meg: hogyan lehetségesek a *szintetikus 'a priori' ítéletek*? Ítéleteink két fajtája: az analitikus és a szintetikus ítélet. Analitikus ítélet például a következő: minden test kiterjedt. Az ítélet analitikus, mert a

test fogalmából a tapasztalattól függetlenül, azaz 'a priori' kielemezhető a kiterjedés. Az ilyen ítélet nem gyarapítja tudásunkat, de szükségszerű és egyetemes. Ezzel szemben szintetikus ítélet az, hogy „minden test nehéz”. Ezt csak előfeltevésem és a tapasztalat szintézise után, azaz 'a posteriori' állíthatom. Az ilyen ítélet ismeretgyarapító, de nem szükségszerű és nem egyetemes. Mármint a tudomány szükségszerű ('a priori') és ugyanakkor ismeretgyarapító (szintetikus) tételekből épül fel. Kérdés azonban, hogy ha az érzékelő tapasztalatból nem származhat szükségszerűség, hogyan lehetségesek az 'a priori' szintetikus ítéletek.

A fenti kérdés megválaszolásához Kant szerint két dolgot kell tenni:

a) El kell végezni az ismeretszerzés módjának *transzcendentális vizsgálatát*. A transzcendentális kritika nem azzal foglalkozik, amit megismerünk, hanem azzal, hogy hogyan ismerjük meg a tárgyakat: „transzcendentálisnak nevezem azt a megismerést, amely nem annyira tárgyakkal foglalkozik, mint a tárgyak megismerésének módjával, amennyiben a priori lehetséges” (KrV B 25). Azt keresi, hogy milyen érzékfeletti („transzcendentális”) feltételek biztosítják ismereteinket. Az érzékfeletti vagy transzcendentális feltétel különbözik az érzéki vagy empirikus feltételtől: a megismerésnek érzékfeletti feltétele például a tudat, és érzéki feltétele például a szem. Másként fogalmazva: ez a vizsgálat a tiszta (az érzéki tapasztalatot megelőző) ész kritikája, amely rámutat, milyen szerkezeti vonásai és korlátai vannak tudatunknak minden empirikus ismeretet megelőzően.

b) Végre kell hajtani az ismeretelmélet *„kopernikuszi fordulátát”*. E fordulat lényege: a korábbi filozófia azt feltételezte, hogy a megismerésben az emberi szellem igazodik a valósághoz; mostantól fogva azt feltételezzük, hogy a valóság igazodik szellemünkhöz (KrV B Előszó). E fordulat szorgalmazásának háttérében az a kanti előfeltevés rejtőzik, hogy a megismerés anyagát érzékeink útján szerezzük, de az ismeret formáját (rendezettségét, szükségszerűségét és egyetemességét) tudatunk biztosítja. A königsbergi filozófus ennek az előfeltevésnek alapján akarja kimutatni, hogy lehetséges olyan ismeret, amely szintetikus és egyben 'a priori'.

9.1.2 A tudat transzcendentális vizsgálata

Az elméleti megismerőképességet Kant három „szinten” vizsgálja: az érzékeléssel (ném. Sinnlichkeit; gör. aiszthészisz) a transzcendentális esztétika foglalkozik, az értelem (ném. Verstand) működésével a transzcendentális analitika és az ész (ném. Vernunft) működésével a transzcendentális dialektika.

a) A *transzcendentális esztétikában* a filozófus megállapítja, hogy érzékelésünk zavaros anyagát (az érzékek csöcselékét) két 'a priori' (azaz a tapasztalatot megelőző és lehetővé tevő) forma, a *tér* és az *idő* szabályozza. A tér és az idő alanyi rendező elvek. Mindent térbelinek és időbelinek érzékelünk. Például: megtapasztaljuk a napsütés jelenségét és a kő felmelegedését. A két jelenséget az teszi lehetővé számunkra, hogy az érzékelés anyagát az egyik alanyi forma térbeli, a másik pedig időbeli összefüggésbe hozza. Azt azonban, hogy a térbeliség és időbeliség a valóságot is jellemzi-e, nem tudhatjuk.

b) A *transzcendentális analitikában* a Königsbergi filozófus azt tanítja, hogy a térbelileg és időbelileg kezdetlegesen rendezett jelenségeket az *értelem 12 kategóriája* tovább rendezi, egységesíti. A kategóriák nem a valóság jellemzői, hanem csupán a tudat ('a priori') rendező, egységesítő (szintetizáló) fogalmai. A kategóriák közé tartozik az egység, a szubsztancia, a járulék, az okság stb. (KrV B 95 és 106). Az előbbi példát a folytatva: a napsütés és a kő felmelegedésének kezdetlegesen (térbelileg és időbelileg) rendezett jelenségeit az értelem az okság kategóriájával kapcsolja egybe. Az érzék és az értelem között az úgynevezett sémák közvetítenek: a séma körvonalazza az alkalmazandó kategóriát, s ez a körvonalozódás teszi lehetővé a kategóriának a jelenségre való alkalmazását (KrV B 179-180).

A transzcendentális analitika egyik eredménye az, hogy az ember *csak jelenségeket* (fenoméneket) ismerhet meg, mert a megismeréstől függetlenül fennálló valóság (ném. Ding an sich: az *önmagában fennálló* dolog; gör. noumenon) *rejtve* marad számára. Ennek oka az, hogy valahányszor a valóság felé fordulunk, működésbe

lépnek az érzékelés és az értelem 'a priori' formái, amelyek egyrészt átalakítják az érzékelés anyagát, másrészt korlátozzák is valóságismeretünket. Minthogy a valóság megismerésében nem kerülhetjük ki tudatunk 'a priori' szerkezeti adottságait, rendező és korlátozó tevékenységeit, számunkra mindig csak a jelenség adott. - Hasonlat: ha valakire kicsiny korában ráerősítenének egy rózsaszín üvegű szemüveget, s ezt egész életében hordania kellene, nyilvánvaló, hogy a világot mindvégig rózsaszínben látná. - Az, hogy milyenek látjuk a valóságot, alanyi adottságainktól is függ: a megismert világ nem olyan, mint az ismeretünktől függetlenül létező valóság.

A transzcendentális analitika másik eredményét Kant abban látja, hogy ez magyarázatot ad az általános és szükségszerű tudományos tételek eredetére és alapjára. Az empirikus adatokból nem származhat egyetemes érvényű és szükségszerű ismeret. Csakhogy az empirikus adatok mindig az emberi tudat 'a priori' föltételeihez igazodnak, s ez a tudat viszi bele az általánosítást és a szükségszerűséget a tapasztalat anyagába. Ezért mondja Kant: *a törvényeket az értelem* nem meríti a természetből, hanem *előírja* annak (Prolegomena A 113). Hasonlattan megvilágítva: valahányszor az ember a valóság felé fordul, ha nem is tudatosan, de mindig ráveti arra a tudat 'a priori' formáiból és korlátaiból szövődő hálót. Amikor pedig tudományt művel, valójában csak az általa kivetett háló „fonalait és csomóit” fedezi fel, és ezeket fogalmazza meg általánosító tudományos tételeiben.

c) *A transzcendentális dialektikában* Kant azt állítja, hogy az érzékileg és értelmileg rendezett jelenséget az ész a transzcendentális ideák alá sorolja. Az ész *három átfogó ideája* vagy eszméje: a *lélek* (az én), a *világ* (a kozmosz) és *Isten* eszméje. Ezek az eszmék nem olyanok, mint a kategóriák, azaz nem vesznek részt a tárgyak (jelenségek) „létrehozásában”, hanem csupán szabályozó szerepük van. Az észnek azt a törekvését fejezik ki, amellyel egységesíteni igyekszik a feltételektől függő adatokat, s amellyel átfogó és feltétlen fogalmakra törekszik azokat visszavezetni. Azt azonban nem tudjuk, hogy ezeknek az eszméknek a valóságban van-e megfelelőjük. Tudatunkban megvan az a hajlandóság, hogy feltételezze az ezeknek az eszméknek megfelelő valóságokat (vö. KrV B 670), de ha valahányszor ezt megteszi, transzcendentális illúzió rabjává válik.

Megjegyzés: Kant agnosztikus felfogásának mélyén egy általa is megfogalmazott, de soha nem igazolt *előfeltevés* húzódik. Ennek az előfeltevésnek lényege: az emberi tudat csak az érzékelésben nyitott a valóságra. Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy *nem rendelkezünk szellemi tapasztalattal*, azaz intellektuális intuícióval (vö. Brief an Markus Herz, 1772.).

A transzcendentális dialektika lerombolja a hagyományos metafizika három nagy területét. A filozófiai *lélektan ellen* a szellemi tapasztalatot elutasító Kant azt hozza fel, hogy az én (lélek) nem ismerhető meg. Ennek oka az, hogy a lélek nem érzékelhető, illetve nem képzelhető el. A filozófiai *kozmológia ellen* hasonlóképpen érvel: a kozmosz egésze nem képzelhető el, tehát a kozmosz egészére nézve nem lehet tapasztalatunk. Antinómiákkal próbálja kimutatni a filozófiai kozmológia tarthatatlanságát: például igazolja, hogy a világnak van időbeli kezdete, majd bizonyítja, hogy nincs időbeli kezdete. Az *istenérvekkel* kapcsolatban azt az alapvető nehézséget hozza fel, hogy Isten túl van minden lehetséges tapasztalat határán. Az úgynevezett „ontológiai” istenérvet nem a tapasztalatból kiinduló érvek tekinti, és azt mondja róla, hogy ez az érv a legtökéletesebb lény fogalmából (gör. logosz) akarja bizonyítani Isten létét (gör. on). Az érv szerinte arra a tévedésre épül, hogy a valós létezés fogalmilag megragadható tökéletességnek tekinti. Márpedig ez helytelen felfogás, mert a létezés nem fogalmi jegy (példa: száz lehetséges és száz létező tallér fogalma nem különbözik egymástól!). Az oksági érveléssel kapcsolatban Kantnak az az ellenvetése, hogy az okság értelmi kategória, amely nem terjeszthető ki a jelenségeken túlra. Itt azonban ellentmondásba kerül önmagával, mert az érzékelés magyarázatában feltételezi, hogy a noumenális világ „hatással” van érzékeinkre (azaz ő maga is kiterjeszti az okság érvényét a jelenségeken túlra).

9.2 A gyakorlati ész kritikája

A gyakorlati ész a cselekvés felé forduló, az akaratot irányító és az erkölcsi cselekvés normáit a tapasztalattól függetlenül meghatározó ész. Másként fogalmazva: a gyakorlati ész nem más, mint a tiszta ész, amennyiben ez az akarat meg határozás elégséges okát tartalmazza.

9.2.1 Mit kell tennem?

A materiális etikák szerint a cselekedet erkölcsi értékét tárgya (matériája) szabja meg. A filozófus e nézetet elutasítja, mert egyetért az empiristákkal abban, hogy a *tapasztalásból nem vonható le egyetemes törvény*. Nem mondhatom például azt, hogy a másik ember testének szikével való megsértése (a cselekedet tárgya, vagyis az, amit tesz) erkölcsileg minden esetben rossz, mert az életet mentő műtét esetében egyáltalán nem erről van szó. Az erkölcsi törvény egyébként sem függhet a tapasztalástól: ha például a tapasztalat azt mutatná, hogy mindenki hazudik, ez akkor is helytelen volna. Az erkölcsi normának egyetemesnek kell lennie, s függetlennek kell lennie a tapasztalattól. Kérdés, hogy ez hogyan lehetséges. Másként fogalmazva: hogyan lehetségesek az erkölcs területén az 'a priori szintetikus' ítéletek? - A probléma megoldásához Kant szerint meg kell vizsgálni az ész gyakorlati működését, és fel kell tárni azokat az 'a priori' elemeket, amelyek megszabják a cselekedet erkölcsi értékét. Fel kell tételeznünk, hogy a *cselekedet értékét* nem tárgya, azaz nem anyaga, hanem (a cselekvő alanyból eredő) *formája* határozza meg.

9.2.2 Az erkölcs megalapozása

A cselekedet erkölcsös voltának alapja a *kötelesség*. Kant szerint az az erkölcsileg jó akarat, amely pusztán a kötelesség kedvéért cselekszik. Példa: ha azért ajándékozom meg a másikat, mert ajándékozni jó érzés, cselekedetem megfelel az erkölcsi törvénynek (legális), de nem erkölcsös.

Pusztán kötelességérzetből cselekedni Kant szerint annyi, mint az erkölcsi *törvény iránti tiszteletből* cselekedni. Az erkölcsi törvény jellemzője az objektivitás és az egyetemesség. Ezért az erkölcsi törvény nem azonos a szubjektív cselekvési elvvel (a maximával). Az ember bármilyen elvet megtehet szubjektív normává. Gondolhatja például azt, hogy jóllehet hazudni nem szabad, kényszerhelyzetben ez mégis megengedhető. Kérdés, hogy ez a szubjektív maxima erkölcsileg helyes-e. Kant válasza nemleges. Általános elvként hirdeti: „cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal mindenkor egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson” (KpV A 54). Márpedig ha a kényszerhelyzetben elkövetett hazugságot egyetemesen megengednénk, senki sem hihetne a másik ígéreteinek.

Az erkölcsi törvény feltétlen (kategorikus) parancsként (imperatívusz) jelentkezik. A *kategorikus imperatívusz* különbözik a feltételes (hipotetikus) parancstól. Az utóbbira példa: ha meg akarsz tanulni németül, ezt meg ezt kell tenned. Az erkölcsi törvény nem enged meg feltételeket. Példa: feltétlenül és minden körülmények között igazat kell mondanunk. Nem szabad úgy okoskodnunk, hogy ezt csak akkor kell megtennünk, ha erkölcsösen akarunk élni. A kategorikus imperatívusz ugyanis feltétlenül parancsolja az erkölcsös életvitelt. Kant nem sokat mond arról, hogy tartalmilag mit diktál az erkölcsi törvény. Alapelvként hirdeti azonban: cselekedj úgy, „hogy az emberséget mind magadban, mind mindenki más személyében mindenkor mint célt is, sohasem mint pusztán eszközt használd!” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 67).

A kategorikus imperatívusz feltétlensége azt jelenti, hogy az *akarat* (az akaratot meghatározó gyakorlati ész) *autonóm*, vagyis önmagának hoz törvényt. Ez úgy értendő, hogy az erkölcsi törvény az emberi természettel adott. Abban az esetben, ha az akarat idegen törvényű (heteronóm), azaz például a hajlam, a jutalom várása vagy az Istentől való félelem határozza meg, ez a cselekedet erkölcsös voltát lerombolja. A tiszta gyakorlati ész törvénye, vagyis az önmaga törvényét követő akarat „az ész ténye” és egyben szintetikus 'a priori' ítélet. - Az empirizmus bomlasztó szkepszisével szemben Kant a tudatban jelentkező szilárd erkölcsi törvényre hivatkozik: „Két dolog tölti el lelkemet annál újabb és annál növekvőbb tisztelettel és csodálattal, minél többször és tartósabban foglalkozik vele gondolkodásom: az csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” (KpV A 289).

9.2.3 A gyakorlati ész három posztulátuma

Posztulátumon (észkövetelményen) általában olyan (még nem bizonyított) tételt értünk, amelyet mindenképpen követelnünk kell valaminek a megértéséhez. Kant szerint az erkölcs és az erkölcsi törvény magyarázatához posztulálnunk kell az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát és Isten létét. Ezeket a posztulátumokat „az elméleti ész nem képes sem bizonyítani, sem cáfolni” (KpV A 257).

A *szabadság* elméleti bizonyítása lehetetlen. Ennek magyarázata az, hogy a jelenségekre automatikusan alkalmazódik az

ok-okozat kategóriája (azaz a jelenségek síkján csak determinisztikus szkémában tudjuk megközelíteni a szabadságot). Ennek ellenére elgondolhatjuk azt, mint az erkölcsi törvény föltételét (KpV A 5). És el is kell gondolnunk, mert a szabadság fogalma elválaszthatatlanul egybekapcsolódik az erkölcsiség fogalmával. Az erkölcsi törvény tehát arra ösztönöz, hogy feltételezzük szabadságunkat. Kant álláspontja így fogalmazódik meg: az ember a jelenségek síkján (empirikusan) determinált, de noumenálisan szabad (KpV A 206).

Jóllehet a *lélek halhatatlansága* elméletileg nem bizonyítható, erkölcsileg mégis posztulálnunk kell. Az erkölcsi törvény azt parancsolja, hogy mozdítsuk elő a legfőbb jót (amelynek két eleme: a szentség és a boldogság). A legfőbb jó első eleme, azaz az akarat (és érzület) teljes megegyezése az erkölcsi törvénnyel, olyan tökéletesség, amelyre földi létünk egyetlen pillanatában sem vagyunk képesek. A legfőbb jó első elemének „elérése” csak olyan vég nélküli folyamatban lehetséges, amelyben állandóan közelítünk az eszményhez. Ez a vég nélküli haladás azonban csak a lélek halhatatlanságának föltételezésével lehetséges. A lélek halhatatlansága a gyakorlati ész posztulátuma (vö. KpV A 219-223).

Isten léte a tiszta ész segítségével nem bizonyítható. Az erkölcs magyarázatához mégis posztulálnunk kell. Kötelességünk előmozdítani a legfőbb jót, azaz azt az állapotot, amelyben az erény szükségszerűen összefügg a boldogsággal. Ezért posztulálnunk kell 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. Minthogy föltételezzük, hogy a boldogság fokának az erény mértékéhez kell igazodnia, az említett oknak értelmesnek kell lennie. Továbbá: a posztulált oknak mindentudónak és mindenhatónak kell lennie. Röviden: a legfőbb jó megvalósításának lehetőségét értelmesen csak azzal a föltételezéssel gondolhatjuk el, hogy Isten létezik. Ezért, ha az erkölcsi törvény közvetlenül nem is parancsol istenhitet, egy ilyen hitnek mégis alapjául szolgál (vö. KpV A 223-240).

9.3 Az ítélőerő kritikája és a vallás

Az ítélőerő Kant szótárában a tetszés és nemtetszés érzésének képessége, amely valamiképpen az érzéssel van kapcsolatban. Az esztétikai ítélőerő a szépséggel áll vonatkozásban, a teleológiai ítélőerő pedig a természeti célirányossággal.

9.3.1 Mit szabad remélnem?

Kant megállapítása szerint „csak a vallással kezdünk reménykedni” (KpV A 236). E remény tárgya: a lélek halhatatlansága, a halálon túli örök boldogság és Isten léte. E remény alapját az elméleti ész nem igazolhatja, s csak a gyakorlati ész posztulálja. A noumenális világra utaló gyakorlati ész és a jelenségekre korlátozódó elméleti ész között tehát szakadék húzódik. Ezért Kant megvizsgálja a kérdést, áthidalható-e ez a szakadék. Ezt a vizsgálatot a szépséggel és a természeti célirányossággal foglalkozó ítélőerő kritikájában, valamint vallásbölcseletében végzi el.

9.3.2 A szépség és a természeti célirányosság

Az *esztétikai ítélet* csak a tárgy képzetének a szubjektumra való vonatkozását tartalmazza. Ezen Kant azt érti, hogy az esztétikai ítélet szubjektív abban az értelemben, hogy a tárgy szépségét nem fogalmak alapján ragadja meg, hanem csupán az alanyban levő tetszés alapjának tekinti (vö. KdU B LII). Ez a szubjektivitás nem zárja ki, sőt feltételezi, hogy a szép tárgy a többi emberi alanyban is a tetszés érzését váltja ki (és ebből a szempontból az ízlésítélet „objektív”). Általánosságban véve szép az, ami érdek nélkül tetszik (KdU B 17). Más szempontból: szép az, amit célszerűnek találunk a cél képzele nélkül (KdU B 62). Ha például egy tulipánt szemlélek, az az érzésem, hogy valamiféle célszerűség (szándék, elgondolás, terv) érvényesül benne. Ugyanakkor nem tudok elképzelni semmiféle olyan célt, amelyet a tulipán megvalósítana (ha világos célfogalom kapcsolódik az élményhez, akkor ez Kant szerint már nem tiszta ízlésítélet!). A *szépség* nem más, mint a *noumenális világ* („az érzékfeletti szubsztrátum”; KdU B LVI) *megnyilvánulása* a fenomének szintjén. Igaz

ugyan, hogy fogalmilag semmit sem mond a noumenális világról, de hírt ad róla.

Kant különbséget tesz a külső és a belső *célirányosság* között. A *külső* célirányosság azonos a célszerűséggel vagy hasznossággal (ilyen célirányosságot állapít meg például az az ítélet, hogy a rénszarvas avégett létezik északon, hogy az eszkimók élelemhez juthassanak). Az ilyen ítélet nem visz közelebb bennünket a noumenális világhoz, hiszen könnyen megfordítható (az eszkimók azért találnak élelmet a messzi északon, mert ott történetesen rénszarvasok léteznek). A *belső* célirányosság az élőlényekben jut érvényre, amelyek egyszerre (jóllehet különböző szempontokból) okai és okozatai önmaguknak (vö. KdU B 287). Ezek olyan rendszerek, amelyekben a kölcsönös függés relációja van a részek és az egész között (a leveleket például a fa hozza létre, mégis ezek tartják fenn a fa életét). E rendszerekben minden rész a többi által van, s ugyanakkor a többi és az egész kedvéért létezik. Semmi sincs bennük, ami céltalan volna, vagy vak természeti mechanizmusnak volna tulajdonítható (KdU B 296). Mindezt a tapasztalat igazolja. Ha azonban a célirányosságot egyetemes és szükségszerű elvként fogalmazzuk meg, e megfogalmazásnak azon az 'a priori' elven kell alapulnia, hogy az egész természet is célirányos és célirányosságának van egységes alapja. Ám ez a célfogalom és ez a *teleologikus szemlélet csak szabályozó idea* lehet, mert ezt a tapasztalat nem igazolhatja. A természeti cél ideája az érzéki tapasztalaton túlra visz bennünket, de nem bizonyít és tartalmilag semmit sem mond a célirányosság alapját illetően. Úgy tekinthetjük a természetet (és nagyon is ajánlatos úgy tekintenünk), mintha értelmes lény (Isten) célirányos alkotása volna, de ez még nem bizonyíték Isten létezését illetően.

Kant álláspontja tehát a következő: A tiszta ész kritikája megmutatja, hogy a természetet csak mint fenomént ismerjük. Ez a vizsgálat azonban feltételezi, hogy van noumenális valóság is. Az ítélőerő 'a priori' elveinek erejében arra a felfogásra bátorít bennünket, hogy a noumenális valóságot olyasminek tekintsük, mint ami meghatározható az intellektuális képesség által. S a gyakorlati ész ugyancsak a priori törvényei által megmondja, hogy a noumenális valóságot (lélek, Isten) hogyan kell felfognunk. Így az *ítélőerő*

összekötő kapocs a természetfogalmak és a noumenális világra vonatkozó fogalmak között. - Kant álláspontja lényegesen tehát a harmadik kritikával sem változik. *Reményünk alapja* és tárgya (Isten léte, a lélek halhatatlansága, az örök boldogság) továbbra is a gyakorlati ész *posztulátuma* marad.

9.3.3 A vallás

Az erkölcsiség nem előfeltételezi a vallást (azaz Isten ideája nem szükséges ahhoz, hogy az ember felismerhesse kötelességét). Az *erkölcs* mégis *a valláshoz vezet*: „Az erkölcsi törvény ily módon a legfőbb jónak, a tiszta gyakorlati ész tárgyának és végcéljának fogalmán keresztül a valláshoz vezet, vagyis ahhoz, hogy minden kötelességet isteni parancsként ismerünk fel, nem mint szankciókat, azaz egy idegen akarat önkényes, magukban véve véletlenszerű rendelkezéseit, hanem mint minden egyes szabad akarat önállóan hozott lényegi törvényeit, amelyeket azonban mégis a legfőbb lény parancsainak kell tekinteni, mert mi csak egy morálisan tökéletes (szent és jószágos), egyúttal mindenható akarattól remélhetjük a legfőbb jót, amelyet az erkölcsi törvény értelmében kötelességünk törekvésünk tárgyává tenni, tehát elérésében is csak akkor reménykedhetünk, ha összhangban állunk ezzel az akarattal” (KpV A 233). Kant úgy véli, hogy a jó életvitelen kívül nem tehetünk Istennek tetsző dolgot. Szerinte az egyházat azok az emberek akotják, akiket az erkölcsi törvény iránti tisztelet egyesít. - A filozófus úgy gondolta, hogy meg kellett szüntetnie a tudást ahhoz, hogy helyet adjon a hitnek. Ugyanakkor ezt a hitet és a keresztény reményt az erkölcsi posztulátumok alapján ésszerűnek tartotta.

Magyar nyelvű források

- I. Kant: A tiszta ész kritikája (Budapest, 1981. Akadémiai Kiadó)
- I. Kant: A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások (Budapest, 1974. Gondolat)
- I. Kant: Az ítélőerő kritikája (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)
- Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése - A gyakorlati ész kritikája - Az erkölcsök metafizikája (Budapest, 1991. Gondolat)
- Kant: A gyakorlati ész kritikája (Budapest, 1922. Franklin)

10. G. W. FR. HEGEL (1770 - 1831) RENDSZERE

A stuttgarti származású Georg Wilhelm Friedrich Hegel főbb művei: *Phänomenologie des Geistes* (A szellem fenomenológiája); *Wissenschaft der Logik I-II.* (A logika tudománya I-II.); *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (A jogfilozófia alapvonalai); *Enzyklopädie I-III.* (Enciklopédia I-III.) stb.

Források: *Werke in 20 Bänden* (Frankfurt am Main, 1971. Suhrkamp); K. Löwith: *G. W. F. Hegel Studienausgabe in 3 Bänden* (Frankfurt, 1968.).

10.1 Tanítása az emberi megismerésről

Hegel elmélyíti Kant transzcendentális reflexióját és Aquinói Szent Tamással egyetértve azt állítja, hogy az embernek *szellemi tapasztalata van Istenről*. Erre utal az úgynevezett *korlát-élmény*: „Már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta, bizonyítéka korlátlanságunknak. A természeti dolgok épp azért végesek, mert korlátjuk nem a maguk számára, hanem csak a mi számunkra létezik, akik összehasonlítjuk őket egymással. Végessé azáltal tesszük magunkat, hogy valami mást veszünk fel tudatunkba. De épp, mert tudunk erről a másról, túl vagyunk ezen a korláton. Csak a tudatlan ember korlátolt; mert nem tud korlátjáról. Aki ellenben tud a korlátról, az nem mint tudása korlátjáról tud róla, hanem mint valami tudotról, mint valami a tudáshoz tartozóról. Csak a nemtudott volna a tudás korlátja. A tudott korlát ellenben nem korlátja a tudásnak. Korlátjáról tudni ennél fogva annyi, mint korlátlanságáról tudni” (Enzyklopädie 386. §). A korlátjáról tudó ember a korlátjain túl levő abszolútumról tud. Az abszolútumnak szellemi természetűnek kell lennie: „Csak a szellem realitása maga eszmeiség, tehát csak a szellemben van meg a fogalom és a realitás abszolút egysége s így az igazi végtelenség” (Enzyklopädie 386. §). A korlátait megtapasztaló ember tehát az abszolút szellemről, Istenről tud. Az állatok nem tudnak korlátjukról, ezért az állatoknak nincs vallásuk (Enzyklopädie 50. §).

A végtelen szellemi valóságra irányuló tapasztalat azonban az emberi tudatnak nem minden fokán lehetséges. A szellem fenomenológiája című művében Hegel a *szellemnek nyolc fő alakzatát*, megnyilvánulási formáját

különbözteti meg, s azt tanítja, hogy a végtelen valóság megtapasztalása csak az ötödik alakzattól kezdve lehetséges. A nyolc fő alakzat: I. az érzéki bizonyosság; II. az észlelés; III. az értelem; IV. a tiszta (azaz a külső érzékelhető adatoktól elvonatkoztatott) öntudat; V. az ész (vagyis az önmagamról tudásnak az a módja, amelyben tudom, hogy megismerésem az egész világot átfogja); VI. a *szellem* (az önmagamról tudásnak az a módja, amelyben tudom, hogy valamiképpen azonos vagyok a realitás egészével); VII. a *vallás* (vagyis az a külső megismerési mód, amelyben képek közvetítésével tudok az abszolútummal való azonosságomról); VIII. az *abszolút tudás* (vagyis az abszolútumon belüli öntudatom arról, hogy azonos vagyok az abszolútummal, azaz, hogy énem az abszolútum életének mozzanata).

10.2 A hegeli ontológia alapvonásai

Hegel egyetért azzal a kanti *előfeltevéssel*, hogy az *intellektuális intuíció* szükségszerűen teremtő szemlélet; de ebből az előfeltevésből kiindulva egészen más irányban halad tovább, mint a königsbergi filozófus. Kant úgy gondolta, hogy az ember nem rendelkezhet intellektuális intuícióval. Ezért szerinte az ember nem a létet (valóságot), hanem csak a jelenségeket ismeri meg. Hegel ezzel szemben azt állítja, hogy az ember is rendelkezik intellektuális intuícióval, mert az *emberi szellem az abszolút szellem életének mozzanata*. Így nem az emberi szellem a teremtő, hanem az abszolút szellem az emberi szellem közvetítésével. E felfogásnak, amelyben az abszolútum bizonyos értelemben az emberi szellem függvényévé válik, logikus következménye, hogy maga az abszolútum is fejlődik, azaz Isten fokozatosan jut öntudatra, és pedig a véges létezők közvetítésével. És éppen ez az, amit Hegel állít: A filozófia az igazságot kutatja. „Az igaz az egész”. Az egész a magamagát gondoló gondolat, vagyis az abszolútum. Ámde „az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény” (Phänomenologie des Geistes 24. o.).

Az abszolútum fejlődésének vagy öntudatra jutási folyamatának *három* alapvető mozzanatát Hegel eszmének, természetnek és szellemnek nevezi. Az *eszme* az abszolútum „tervrajza”, vagyis azoknak a törvényeknek, fogalmaknak rendszere, amelynek alapján az abszolútum kibontakozik. A *természet* az önmagától elidegenedett eszme. A *szellem* a természet közvetítésével magához térő eszme, az

öntudatra jutó abszolútum. - A kibontakozási folyamat *dialektikus* jellegű (az egymással ellentétes logoszok kölcsönösen hatnak egymásra, s kölcsönhatásukban korábbi állapotukat megőrizve, megszüntetve s egyben felemelve hozzák létre az eredményt). Hegel a német 'aufheben' (megszüntetni, megőrizni, felemelni) ige különféle jelentéseit kiaknázva az „Aufhebung” szóval jellemzi e dialektikát. Az isteni valóság dialektikus kibontakozásában a tézist az eszme képviseli: az eszme az isteni valóság magában-való léte. A természet az eszme antitéziseként az isteni valóság magáért-való léte. A szellem az eszme és a természet szintéziseként az isteni valóság magában-való és magáért-való léte.

Az eszme, a természet és a szellem nem kronológiailag követi egymást, hanem *logikailag*. Kronológiailag az abszolútum kibontakozásának e három mozzanata együtt van, s kölcsönösen hat egymásra. Az abszolútum életét azonban három különböző szempontból vizsgálhatjuk. Ha az abszolútum kibontakozásának formális logikai törvényeit vizsgáljuk, akkor az abszolútumot eszmének tekintjük, és *logikát* művelünk (amely egyben metafizika is). Ha az abszolútum fejlődésének érzékelhető megnyilvánulását, térbeli kibontakozását vizsgáljuk, akkor az abszolútumot természetnek tekintjük, és *természetfilozófiával* foglalkozunk. Ha pedig az abszolútum időbeli öntudatra jutására figyelünk, akkor az abszolútumot szellemnek tekintjük, és *szellemfilozófiával* foglalkozunk. - Hegel határozottan állítja, hogy „ami ésszerű, az valóságos, s ami valóságos, az ésszerű” (Grundlinien der Philosophie des Rechts 24. o.). Ez egyben azt is jelenti számára, hogy az abszolútum élete, öntudatra jutása az emberi ész számára föltérképezhető folyamat. Ezért így fogalmazza meg a filozófia feladatát: „az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára” (vö. Werke, 2, 25. o.). Ez azt jelenti, hogy a transzcendentális reflexió nyomon követheti az abszolútum önkibontakozási folyamatát.

Kritika: Hegel nem tudja magyarázni az abszolútum fejlődésében jelentkező *léttöbbleteket*. Ontológiája a parmenidészi problémába ütközik: az abszolútum fejlődése során fellépő többlet vagy magából a létből jön (ebben az esetben nem többlet), vagy a semmiből ered. Hegel meglepő módon „a negatív roppant hatalmára” és a „negatívát

létté változtató varázserőre” hivatkozva próbálja megoldani e problémát (Phänomenologie 36. o.).

10.3 Az isteni eszmét bemutató logika

A logika azoknak az alapvető emberi fogalmaknak és gondolkodási törvényeknek rendszeres bemutatása, amelyek minden lehetséges valóság belső szerkezetét fejezik ki. Ezek a szükségszerűen összefüggő fogalmak egyben Istennek önmagára vonatkozó eszméi is. Ezért mondja Hegel: a logika „Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt” (Wissenschaft der Logik I., 44. o.). Tekintettel arra, hogy az emberi szellem az abszolút szellem életének mozzanata, a hegeli logika a filozófus oldaláról nézve nem más, mint az *eszmének tekintett isteni valóság kifejtése* (az abszolútum folyamatos definíciója). Az abszolútum oldaláról nézve a hegeli logika az önmagában levő abszolútumnak önmagáról való tudása. S minthogy a filozófus szerint a lét és a gondolkodás törvényei egybeesnek, a hegeli logika egyben metafizika (ontológia) is. - A hegeli logika három nagy egysége: a lét, a lényeg és a fogalom tana.

a) A *lét* a legüresebb fogalom. Ha ugyanis megpróbáljuk elgondolni a meghatározások nélküli létet, szellemünk a „*semmi*” felé mozog. Megjegyzendő, hogy Hegel nem a lét és a semmi azonosságát állítja (azaz nem az ellentmondás elvét tagadja), hanem arra utal, hogy miközben a létre (azaz nem valamiféle meghatározott létre) gondolunk, szellemünk átmegy a létből a nemlétebe és a nemléteből a létbe. Ez az ingázó mozgás nem más, mint a *levés* (das Werden). A levés a lét és a nemlét szintézise, mozgás a létből a nemlétebe és a nemléteből a létbe. Az abszolútumot megfelelő módon csak levésként gondolhatjuk el. S minthogy a gondolkodás törvényei azonosak a lét törvényeivel, *maga az abszolútum is levés*, azaz fejlődő valóság. - Minthogy az abszolútum véges létezőkben fejezi ki magát, s az ember is véges fogalmak közvetítésével gondolkodik az abszolútumról, a lét, a semmi és a levés hármasságából kiindulva Hegel levezeti azokat az ontológiai kategóriákat, amelyek az arisztotelészi kategóriákra emlékeztetnek. E kategóriákat a minőség, a mennyiség és a mérték címszavak alatt foglalja össze.

b) A *lényegről* szóló hegeli tanítás a lényeg, a jelenség és a valóság címszavai alatt fogalmazódik meg. Ezek a kanti értelemben vett kategóriák, azaz azok a gondolkodási szkémák és törvények, amelyeket a magára reflektáló gondolkodás önmagában fedez fel. - A *lényeg* az érzéki lét függőnye mögött rejtőző és megmutatkozó alap. A gondolkodás legfőbb törvényei: az azonosság elve, a harmadik kizárásának elve és az elégséges alap elve. - A *jelenség* a lényeg látszása, fenoménszerű existenciája (existere: valamiből előállni). Ilyen jelenség például az erő megnyilvánulása. - A *valóság* a lényeg és a fenoménszerű existencia egysége. A tudat nem áll meg azon a szinten, hogy csupán az egymáshoz viszonyuló kategóriák egyoldalú használatával ragadja meg a valóságot, hanem felfogja annak egységét is. A valóság a belső és a külső egysége; a magát szükségszerűen megmutató lényeg. Hegel a valóság kategóriájának keretében tárgyalja a szubsztancia-akcidens, az ok és okozat, valamint a hatás-kölcsönhatás kategória párokat.

c) A *fogalomról* szóló tanításnak három része: a szubjektív fogalom, az objektív fogalom és az eszme. - A *szubjektív fogalom* címszó alatt Hegel a fogalmi megértés módjait (fogalom, ítélet, következtetés) az alany szempontjából tárgyalja. Ez a rész nagyjából megfelel a hagyományos formális logikának. - Az *objektív fogalom* címszó alatt a filozófus a fogalmak szféráját tárgyi oldalról közelíti meg (a fogalmak itt a természet struktúráiként, programjaiként jelennek meg). Ez a megközelítés természetesen föltételezi, hogy az abszolútum tárgyasítja önmagát, és ezért tárgyként is szemlélhető. - Az *eszme* a szubjektív és az objektív fogalom egysége. Benne az egyoldalú tényezők (a forma és az anyag, a szubjektív és az objektív stb.) egységbe kerülnek. Az abszolút eszme az öntudatot, a személyességet vagy azt a magamagát gondoló gondolatot kifejező kategória, „amely” tárgyaiban ismeri önmagát, és tárgyait önmagában. Ez nem más mint az önmagát totalitásként ismerő Szellem vagy Isten. A logika konklúziója: „egyedül az abszolút eszme lét, elmúlhatatlan élet, magáról tudó igazság, mégpedig minden igazság; az abszolút eszme a filozófia egyetlen tárgya és tartalma” (Wissenschaft der Logik II, 549. o.). - Ez az abszolút eszme a természet és az emberi szellem közvetítésével realizálja önmagát.

10.4 A külsővé váló eszme a természetben

A természet az *önmagától elidegenedett* isteni eszme, „az eszme a máslett formájában” (vö. Enzyklopädie 247. §). A gondolkodó természetszemlélet figyelembe veszi, hogy a természet minden lépcsőfokán jelen van (érthető szerkezetként) az eszme. Ez a gondolkodó természetszemlélet a természetfilozófia, amelynek három nagy egysége: a mechanika, a fizika és a szerves fizika.

Az Enciklopédiában Hegel azt állítja, hogy az abszolút eszme szabadon bocsátja ki magából a visszfényének tekinthető természetet (244. §). Ez a kijelentés azt sugallja, hogy az abszolút eszme azonos a szabadon teremtő Istennel. Figyelembe kell azonban venni, hogy Hegel itt a vallási nyelvet használja, amelyet képszerűsége miatt nem tart olyan szabatosnak, mint a filozófia nyelvét. Ezért egyáltalán nem valószínű, hogy az abszolút eszmét a természetet és a szellemet megelőző Istennek kell tekintenünk. Inkább arról van szó, hogy a természet az *eszme megnyilvánulása*. Ami pedig a kibocsátás szabadságát illeti, Hegel filozófiai utalásaiból inkább az derül ki, hogy ez a megnyilvánulás *szükségszerű*, s nem valamiféle szabad isteni döntés eredménye.

Az eszme és a szellem a szabadság birodalma. A *természet* ezzel szemben a külső szükségszerűség és a szeszély világa (például monstrumokat hoz létre, amelyek nem felelnek meg egyetlen fajnak sem). A természetben bakkhikus istenként csapong a szellem. A zabolátlan, szigorú skémákba nem szorítható természet nem felel meg ideájának. Ezért a természetet nem kell isteníteni (Enzyklopädie 248. §). A *természet az eszme ellentmondása*: egyfelől az eszme alapján logikusan és szükségszerűen hozza létre alakzatait; másfelől azonban alakzatai esetlegesek, szabálytalanok. A természetnek és az eszmének ez az ellentmondása csak a szellemben oldódik föl. Maga a természetfilozófia is hozzájárul ahhoz, hogy megszűnjön a természet és a szellem különválása. - A természetben van *evolúció*, de ennek kizárólagos alapja a természet mélyén rejlő isteni eszme: „A természetet lépcsőfokok rendszerének kell tekinteni, amelyben az egyik fok szükségszerűen ered a másikból, s legközelebbi igazsága annak, amelyből ered: de nem úgy, hogy az egyik természetesen jön létre a

másikból, hanem a belső, a természet alapját alkotó eszmében fakad” (Enzyklopädie 249. §).

Kritika: Annak ellenére, hogy Hegel visszautasítja az Istent és a természetet azonosító panteizmus vádját, rendszere mégis *panteisztikus* jellegű. Azt állítja, hogy ő nem tanítja a világot és az Isten „üres azonosságát”, hanem a „konkrét egység” eszméjét hirdeti, amely vonatkozást és különbözőséget zár magába (Enzyklopädie 573. §). A természetet csak „Isten fiának” tartja (Enzyklopädie 246. §). Kétségtelen, hogy mindez azt jelenti, Isten felülmúlja a világot. Ez azonban még nem elegendő a panteizmus kiküszöböléséhez. Hegelnek nemcsak azt kellene kimutatnia, hogy Isten különbözik a világtól, hanem azt is, hogy a világ is különbözik Istentől (azaz, hogy a világ nem része Istennek, s hogy Isten nem függ a világtól). A filozófus ezt nem teszi meg. Ellenkezőleg: azt állítja, hogy a világ az isteni létnek mozzanata és az isteni eszme szükségszerű megnyilvánulása. Ez azonban panteista tanítás, amely Istent függővé teszi a világtól.

10.5 A szellem filozófiája

„Az abszolútum szellem; ez az abszolútum legmagasabb definíciója. - Ennek a definíciónak a megtalálása s értelmének és tartalmának felfogása, ez volt - azt lehet mondani - minden művelődés és filozófia abszolút tendenciája, e pont felé igyekezett minden vallás és tudomány” (Philosophie des Geistes, Enzyklopädie 384. §). A magában való abszolútum, az eszme még „nem a valóságos szellem, hanem ennek lehetősége csupán” (Enzyklopädie 381. §). A magáért való abszolútum, a természet is szellem, de önmagától elidegenedett szellem. A *szellem* az eszme és a természet megőrizve-megszüntetett és felemelt egysége: „Isten nem mint absztraktum az igaz Isten, hanem csak mint az az élő folyamat, amellyel mását, a világot tételezi, s ez a más, isteni formát öltve, Isten fia; s csak a másával való egységben, a szellemben, szubjektum Isten” (Enzyklopädie 246. §). - A szellem filozófiájában Hegel egyrészt azt mutatja be, hogy a szubjektív szellem (a véges emberi szellem) az objektív szellem közvetítésével hogyan ismeri fel az abszolútummal való azonosságát. Másrészt azt tárja föl, hogy az abszolútum hogyan jut egyre teljesebb öntudatra a szubjektív és az objektív szellem közvetítésével. A szellem filozófiájának három

része a szubjektív szellem, az objektív szellem és az abszolút szellem szféráját öleli föl.

a) A *szubjektív szellem* három alakzata: a lélek, a tudat és a szubjektív szellem. - α) A *lélek* az érzékelő és érző szubjektum, ami átmenet a természetből a szellembé. Egyrészt a természet eszmei alapja, másrészt csak „alvása a szellemnek”. Ez a lélekfogalom nagyjából megfelel az arisztotelészi növényi és állati lélek fogalmának. Az önmagát érzékelő lélek még nem jut el az öntudat fokára: belefeledkezik részleges érzékeléseibe és érzelmeibe. A test e lélek külsővé válása. Az emberi lélek és test a lélek belső és külső oldala. - β) A *tudat* szintjén a lélek kiemelkedik az alany és tárgy meg nem különböztetett egységéből, s szembekerül a tárggyal. A (tárgy)tudatban a tárgy valami külső és a szubjektív szellemtől független dolog. Az öntudatban a lélek önmagáról tud. Az általános öntudatban pedig felismeri, hogy a tőle különböző öntudatok önállóak, ugyanakkor egyik vele. Ezen a szinten tehát a tárgytudat és az öntudat magasabb szinten egységbe kerül. - γ) A *szubjektív szellem* (vagy ész) a lélek és a tudat megszüntetve-megőrzött és felemelt szintézise. Ezzel foglalkozik a hegei pszichológia. Az elméleti szellem címszó alatt a filozófus elsősorban a szemlélet, a képzetalkotás és a gondolkodás témáit tárgyalja. A gyakorlati szellem címszó alatt pedig elsősorban az érzelem, az ösztön és az akarat témáit mutatja be. Az elméleti és a gyakorlati szellem egysége a szabad szellem, az ész, „amely szabadnak tudja magát”.

b) Az *objektív szellem* a jog, a moralitás és az erkölcsiség birodalmát öleli föl. A szabad szellem nem csupán passzív módon viszonyul világához, hanem alakítja is. Ez a létrehozott és alakított világ (a jog, a moralitás és az erkölcsiség) viszonylagos önállóságra tesz szert, s jóllehet változik, mindenkor kötelező erővel lép fel az egyedi szabad szellemmel szemben. Ez a világ az objektív szellem. Ennek közvetítésével mélyül el a szubjektív szellem az abszolútummal való azonosságának tudatában, s ugyanennek az objektív szellemnek közvetítésével mélyül az abszolútum önmagára vonatkozó tudása is.

α) A *jog*: Az egyedi szellem, a személy, aki tudatában van szabadságának, „kell, hogy szabadságának külső szférát adjon”

(Grundlinien der Philosophie des Rechts 41. §). Ezt először azért teszi, hogy sajátjává tesz és használ anyagi dolgokat. A személyhez hozzátartozik az a képesség, hogy birtokoljon és jogokat gyakoroljon tulajdonával kapcsolatban. Minthogy személy, csak személyek közösségében létezhet, a jog is csak rendezett jogviszonyokban érvényesülhet. - A jogrend elfogadása pusztán külső megegyezés (legalitás) a társadalmi megegyezésből vagy a hatalom döntéséből eredő szabályokkal, amelyek végső fokon az abszolútum tárgyiasult megnyilvánulásai. E külsődleges megegyezés segíti az egyedi szellemet annak felismerésében, hogy azonos az abszolútummal, jóllehet a jog szférájában a szellem még nem ismeri fel teljesen ezt az azonosságot.

β) A *moralitás* az erkölcsös magatartás szubjektív (azaz kanti értelemben vett) oldala : „a morálisnak jelentése egy akaratmeghatározottság, amennyiben ez az akaratnak általában belsejében van” (Enzyklopädie 503. §). Hegel itt azt vizsgálja, hogy milyen esetekben erkölcsös egy cselekedet, s a jó szándék, a kötelesség, valamint a lelkiismeret fontosságát hangsúlyozza. Ugyanakkor elutasítja azt a kanti álláspontot, hogy a cselekedet elveszti morális értékét, ha a hajlamok vagy ösztönök is belejátszanak. - A moralitás pusztán belső megegyezés az ész törvényével, vagyis az abszolútummal. Az egyedi szellem ezen a szinten még nem ismeri fel világosan, hogy az ész törvénye az abszolútum törvénye.

γ) Az *erkölcsiség* a pozitív jog külsődlegességének (a legalitásnak) és a moralitásnak egysége a kötelességet mintegy megtestesítő külső törvények, normák követése alapján. - A szellem csak ebben a szférában éri el a jog objektivitásának és a moralitás szubjektivitásának magasabb szintű egységét: itt válik csak számára világossá, hogy kötelességei egyben jogai is, s jogai egyben kötelességei.

Az erkölcsiség a család, a polgári társadalom és az állam intézményeiben található meg. - Az *állam* a szabadság tökéletes megvalósítása, amennyiben törvényeiben a legteljesebb mértékben jut érvényre az ész rendje. Az állam az abszolútum önkifejeződése. Ezért „az államot mint valami földit-istenit kell tisztelnünk” (Grundlinien der

Philosophie des Rechts 272. §). Az állam felette áll az egyedeknek, mert az állam törvényei végső fokon nem a polgárok akaratából származnak (mint ahogy ezt a szerződés-elmélet hívei állítják). A polgárok vannak az államért, s törvényeinek engedelmeskedve valósítják meg saját szabadságukat. Az eszményi állam Hegel szerint monarchikus, trónöröklésen alapul és alkotmányos. - Megjegyzendő, hogy Hegel egyetlen történelmi államot sem akar isteníteni: tudatában van annak, hogy az állam az önkény, a véletlen és a tévedés szférájában gyakorta torz módon valósul meg (i. m. 258. §). Emellett az egyén szabadságát sem akarja megszüntetni: arra gondol, hogy az egyén szubjektív céljának és az egyetemes akaratnak összhangja a legnagyobb szabadság.

Hegel az államfilozófián belül tárgyalja a *világtörténelmet*. Meggyőződéssel vallja, hogy az isteni *ész uralkodik* a történelemben (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte 20. o.). A világtörténelmet az egymást követő államok (vagy népszellemelek) és az államok közti jogi viszonyok alkotják. Minthogy minden egyes állam sajátos módon jeleníti meg a szabadságot, „a világtörténelem *haladás a szabadság tudatában*” (i. m. 86. o.). E folyamat szükségszerű. A keleti világban csak az uralkodó (a fáraó, a király, a szultán) volt szabad. A görög-római világban minden polgár szabadságnak örvend (jóllehet a barbárok és a szolgák híján vannak a szabadságnak). A szabadság teljessége a kereszténységben jelenik meg, mert itt a szabadságot az egyéni akarat és az abszolút akarat belső megegyezésének tekintik. Ezzel a szabadsággal mindenki rendelkezik, aki szellem. Hegel szerint e szabadság külsőleg a germán protestantizmusban valósult meg a legtökéletesebben. A világtörténelem végcélja a szabadság, s a történelem harc ennek megvalósítása érdekében. - Az általános világtörténet egyben *világítélet*. Ezen Hegel azt érti, hogy a népszellemeleknek a szabadság megvalósításában elért sikerei vagy kudarcai egyben ítéletüknek is tekintendő. - Azt az ellentmondást, hogy az ész irányította történelem szükségszerű folyamat, ugyanakkor a történelmet esetleges emberi tettek alkotják, Hegel „*az ész cselének*” eszméjével próbálja feloldani. Eszerint az abszolútum fortéllyal él, amennyiben azt a benyomást kelti a történelmet alakító emberekben, hogy saját törvényeiket,

elgondolásaikat követik, jóllehet valójában az abszolút ész tervét valósítják meg. - A világtörténelem eseményeinek közvetítésével jut az egyedi szellem szabadságának teljes tudatára; s ugyanígy a történelemben jelen levő isteni szellem (a világszellem) is ezeknek az eseményeknek közvetítésével ébred szabadságának tényleges tudatára. - *Kritika*: Hegel felfogása nehezen érthető. Egyrészt azt állítja, hogy az abszolútum szükségszerűen az eszme alapján bontakozik ki. Másrészt azt mondja, hogy az abszolútum szabadságát nyilvánítja ki a történelemben. Az sem világos, hogy ha a történelmet alakító egyének az abszolútum életének szükségszerű mozzanatai, mennyiben lehetnek szabadok.

c) Az *abszolút szellem* a szubjektív és az objektív szellem szintézise. Az abszolút szellem egyrészt az abszolút eszmenek önmagáról való tudása a természet és az emberi történelem közvetítésével; másrészt az embernek az abszolútumban megvalósuló tudása önmagáról és az abszolútummal való különbözőségeiben megvalósuló azonosságáról. Ez az abszolút öntudat a művészet, a vallás és a filozófia világában válik valóságossá.

α) A *művészet* az abszolútum megjelenítése a szemlélet formájában. A szépség nem más, mint „az eszme érzéki *látszása*” (Vorlesungen über die Ästhetik I, 151. o.). A szimbolikus művészetben (például a régi egyiptomiaknál) az eszme csak halványan és talányosan jelenik meg az érzéki anyag fátylában. Az antropomorf jellegű klasszikus művészetben (például a görög szobrászatban) a szellemi tartalom átragyog az érzékelhető formákon, de az itt megjelenő szellem elsősorban az öntudatos egyedi szellem. A kereszténység művészetét képviselő romantikus művészet a szellemet végtelennek mutatja be, azaz sejteti, hogy az anyag semmiképpen sem tudja megfelelő módon kifejezni a végtelen szellem életét.

β) A *vallás* az abszolútum önközlése és a róla való gondolkodás *képzetek* segítségével. Azt a filozófiai gondolatot például, hogy az eszme természetként tárgyiasul, a vallás (a zsidó, a keresztény és a muzulmán) így fejezi ki: Isten szabadon teremtette a világot. Vagy azt a gondolatot, hogy a véges szellem az abszolút szellem mozzanata, a kereszténység a megtestesülés és a Krisztushoz tartozásunk tanáival

ábrázolja. A vallás e véges képzeteket a gyakorlatban, a hitben és a kultusz áhitatában igyekszik felülmúlni (vö. Enzyklopädie 565. §). - A vallási tudat történetileg három fokozatban mutatkozik meg. A *természetvallások* panteisztikus jellegűek, amennyiben az abszolútum és a véges egyed között nem tesznek különbséget. A *spirituális egyediség* vallási típusában (a zsidó, a római és a görög vallásokban) Istent vagy az isteneket megkülönböztetik a világtól, s egyedi személynek vagy személyeknek tekintik. Az *abszolút* vallás, azaz a kereszténység mint kinyilatkoztatott vallás Istent végtelen szellemnek tekinti, aki ugyanakkor áthatja a világot. A kereszténységben a végtelen szellem jelen van a végesben, s a véges szellem eléri a végtelent. Ám a kereszténység is képekbe öltöztetett gondolatokkal fejezi ki ezt az eszmét.

Isten létével kapcsolatban a filozófus nem szorul bizonyítékokra, hiszen szerinte minden gondolkodás végső lehetőségi feltétele Isten. Burkoltan már minden istenérvet megelőzően tudunk Istenről, és éppen ez a tudás különböztet meg bennünket az állatoktól. Az istenérvek csak kifejezetté teszik az emberi szellemnek Istenre irányuló mozgását. A létezők esetlegességéből és a világ viszonylagos rendjéből kiinduló istenérvek hibájául Hegel azt rója föl, hogy ezek az érvek önálló létezőnek tekintik a világot, s így akarnak eljutni Istenhez. Nem veszik észre, hogy a végesben jelen van a végtelen (azaz nem tudatosítják, hogy az esetlegességet és a viszonylagos rendet csak azért vehetjük észre, mert eleve tudunk a feltétlen létről és az abszolút rendről). Az *ontológiai* érvnek azonban nincs ilyen hibája. Ez az érv a gondolatból (Isten fogalmából) indul ki, s feltárja, hogy ez azonos a léttel: „Különös volna,... ha Isten még csak oly gazdag sem volna, hogy oly szegényes határozmányt ne foglalna magában, mint a lét” (Enzyklopädie 51. §).

A filozófus a kereszténység alapvető dogmáit (a Szentháromság, Jézus istenfiúi mivolta stb.) is megpróbálja összhangba hozni az ésszel, azaz saját rendszerével. Az isteni valóságot három szempontból közelíthetjük meg: Az *Atya országa* (ami megfelel a hegeli eszmének) az önmagában levő Szentháromság. A szellem egység a különbözőségeken. Ezt a vallás úgy fogalmazza meg, hogy Isten mint örök szellem Szentháromság. Az Atya szüli a Fiút, azaz az Atya létrehozza a tőle különböző képmását. Ebben a különbözőségben azonban egy, egyesült marad. S így totalitásként szellem az Isten. A szeretet fogalmából ugyanígy következik a különbözőségeken

megvalósuló egység: mert a szeretet kettőnek különbözősége, akik egymás számára mégsem különböznek. A személy fogalmából (ami a másikba belemerülő, belemerült létet jelenti) hasonlóképpen levezethető a Szentháromság: Isten léte személyek közössége. - A *Fiú országa* (ami megfelel a hegeli természetnek) a teremtett világot, a bűnbeesést, a megtestesülést és a megváltást öleli föl. Isten másléte valósággá válik a teremtésben és a megtestesülésben. Megjegyzendő, hogy Hegel különbséget tesz a világ istenfiúi mivolta és Jézus istenfiúi mivolta között! A világ és a rosszra is hajló akaratát követő ember elidegenedett Istentől. Azt, hogy a kibékülés és visszatérés lehetséges, a megtestesülés és megváltás dogmája mutatja. Isten az ember Jézusban azonosul a világgal. Jézus halála Isten életében a tagadás mozzanata. Föltámadása pedig a tagadás tagadása. Ez a feltámadás azt is jelenti, hogy az emberi természet is visszakerül az Istennel való azonosság méltóságába. - A *Lélek országa* (ami megfelel a szellemfilozófiának) a közösséghez tartozók kegyelmi és az Atyához visszatérő életét öleli fel. Isten egyetlen emberben jelent meg. Ez az ember az Istennel való egysége miatt imádásra méltó. Az imádás összeköt vele, s jelenlétét teszi a Szeretet Szellemét, Isten Szellemét. Az emberek között jelenlétét teszi lehetővé a szabadságot és az önzetlenséget. Ez a Szeretet Isten Szelleme, azaz a jelenlét és a közösségben lakozó Isten.

Kritikai megjegyzések: Hegel azt veti Spinoza szemére, hogy panteista rendszeréből hiányzik „a személyiség principiuma” (Logik, II, 195. o.). S kétségtelen, hogy a Szentháromság tanának filozófiai megformálásában Hegel csodálatosan elmélyíti ezt a principiumot. Mégis kérdéses, hogy Isten nem veszíti-e el személyes voltát, ha nem szabadon teremt a világot. S ugyanez vonatkozik az emberre is, ha ő sem más, mint az abszolútum szükségszerű megnyilvánulása. - A filozófus időnként úgy beszél, mintha a rossz csupán az önmagává váló szellem fejlődésének negatív és elkerülhetetlen mozzanata volna (azaz nem ügyel eléggé arra, hogy a rossz irracionális, és így értelmetlen nem levezethető misztérium).

γ) A *filozófia* az ember oldaláról nézve nem más, mint az abszolútum gondolatokban megragadva; az abszolútum oldaláról nézve pedig az a szféra, amelynek közvetítésével az abszolútum a legmegfelelőbb és legteljesebb módon jut öntudatra. A filozófia, jóllehet tárgya megegyezik a vallással, felülmúlja a vallást. A vallás egyrészt azért hiányos, mert a végtelen és a véges (Isten és az ember) azonossága csak a hívők közössége számára ismert. Ezért igazságát

egyetemesen elérhető formában, azaz a filozófiában kell feltárni. Másrészt azért hiányos, mert a vallási tudat az ember és az Isten azonosságát csak objektív módon (a dogma formulájában) tárja föl. Ezért a vallási tudatot át kell alakítani önmagához visszatérő filozófiai tudattá, hogy teljességgel feltárulkozhasson a szellemnek önmagával való azonossága: „Hogy mi Isten mint szellem - ennek helyes és határozott megragadása gondolatban alapos spekulációt követel” (Enzyklopädie 564. §). A filozófia ebben a felfogásban nem más, mint a keresztény vallás „teljes” megértése, azaz a gnózis (ismeret) és a misztika keveréke.

Kritika: A filozófiának ez a felfogása egyoldalúvá teszi a vallási tapasztalat értelmezését. Ez a felfogás azzal a veszéllyel jár, hogy a természetfeletti szférát és a megváltás ajándék jellegét elhanyagolván az üdvösséget csupán a gnózis függvényévé teszi. Ez a gnózis pedig olyan helytelen racionalista előfeltevésekre épül, amelyek eleve megszüntetik a dogmák értelmezésének lehetőségeit. Ilyen helytelen előfeltevés például az, hogy Isten is diszkurzív módon és mások közvetítésével ismeri meg önmagát (vö. Enzyklopädie 564. §).

Hegel szerint a *filozófia története* egyrészt az a folyamat, amelyben a végtelen Gondolat a reá vonatkozó elgondolásokon keresztül eljut önmaga megfelelő és kifejezett gondolására. Másrészt az a folyamat, amelyben az emberi szellem mozog e végtelen Gondolat megfelelő elgondolása felé. Az utolsó filozófia megszüntetett-megőrzött és felemelt formában tartalmazza a megelőző rendszereket. Jóllehet Hegel a saját rendszerét tartotta legteljesebbnek, nem gondolta, hogy a filozófia története (az abszolútum öntudatra jutási folyamata) lezárult. Kifejezetten mondja, hogy mindenki saját korának gyermeke, így a filozófia is „saját kora gondolatokban megragadva” (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede). „Az örök magán- és magáértvaló eszme örökké mint abszolút szellem tevékenykedik, létrehozza és élvezi magát” (Enzyklopädie 577. §).

Magyar nyelvű források

G. W. Fr. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai (Budapest, 1971. Akadémiai Kiadó)

G. W. Fr. Hegel: A logika tudománya I-II. (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)

G. W. Fr. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)

G. W. Fr. Hegel: Enciklopédia I-III. (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)

G. W. Fr. Hegel: Esztétikai előadások I-III. (Budapest, 1980. Akadémiai Kiadó)

Hegel: A szellem fenomenológiája (Budapest, 1979. Akadémiai Kiadó)

11. MARTIN HEIDEGGER (1889 - 1976) FILOZÓFIÁJA

Martin Heidegger az egzisztencialista filozófia egyik német képviselője. Az egzisztencializmus a latin *existentia* (lét, létezés) szóról kapta nevét. A skolasztikában ezt a kifejezést valamennyi létezőre alkalmazták: minden konkrét létező lét (*esse* vagy *existentia*) és lényeg (*essentia*) egysége. Az egzisztencializmus szerint csak az ember lehet egzisztencia, amennyiben szabad döntésekben valósítja önmagát. Az egzisztencia a latin *ex-sistere* (kiállni valamiből és valami felé) szóból eredően az eszményi önmagunkhoz és a lét teljességéhez való dinamikus viszonyunkat jelölő kifejezés. - Heidegger főbb művei: *Sein und Zeit* (Lét és idő); *Was ist Metaphysik?* (Mi a metafizika?); *Brief über den Humanismus = H* (Levél a humanizmusról); *Holzwege* stb.

Források: *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972. Max Niemeyer), *Vom Wesen des Grundes* (Frankfurt am M. 1965. Klostermann), *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am M. 1969. Klostermann), *Was ist metaphysik?* (Frankfurt am M. 1965. Klostermann), *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern, 1975. Francke), *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt am M. 1967. Klostermann), *Brief über den Humanismus* (Frankfurt am M. 1968. Klostermann), *Holzwege* (Frankfurt am M. 1972. Klostermann), *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1987. Max Niemeyer), *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1967. Neske), *Zur Seinsfrage* (Frankfurt am M. 1967. Klostermann), *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957. Neske), *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, 1988. Max Niemeyer), *Was heisst Denken?* (Tübingen, 1984. Max Niemeyer). - Műveinek összkiadása: *Gesamtausgabe = GA* (1975-től Frankfurt am Main, Klostermann).

11.1 A lét megismerésének problémája

Heidegger különbséget tesz a létező és a lét között Ezt a különbséget *ontológiai különbségnek* nevezi. Az ontológiai különbség azt jelenti, hogy különbség van a létező (gör. *to on*) és annak alapja (gör. *logosz*), azaz a lét között. Ez a különbség természetesen nem olyan, mint két dolog közti különbség, mert a lét nem dolog, hanem a dolgok (a létezők) alapja. A *létező* (ném. *das Seiende*) a fogalmilag megragadható, kategorizálható valóság. Létező mindaz, ami különbözik

a semmitől: „Létező mindaz, amiről beszélünk, amit gondolunk, amihez valahogyan viszonyulunk, létező az is, ami és ahogyan mi magunk vagyunk” (Sein und Zeit 6-7. o.). A létező nemekbe, fajokba sorolható, kategóriákba foglalható. A *lét* (ném. Sein) a létező alapja (Der Satz vom Grund 90. o.). Az a titokzatos valóság, amely a létezőt megalapozza, áthatja és felülmúlja. Ezért mondja Heidegger: „A létező léte maga nem valamilyen létező” (Sein und Zeit 6. o.). A lét túl van minden létezőn és egy létező minden lehetséges meghatározottságán. „A lét teljességgel transzcendens” (Sein und Zeit 38. o.). Egyszerre tudunk és nem tudunk a létről: „Nem tudjuk, a „lét” mit jelent. De ha megkérdezzük: „mi a lét?”, már benne tartjuk magunkat a „van” megértésében anélkül, hogy fogalmilag képesek lennénk rögzíteni, mit jelent”. „Ez az átlagos és homályos létmegértés - faktum” (Sein und Zeit 5. o.). Heidegger azt akarja mondani, hogy a létező mindig több, mint amennyit érzékelünk és fogalmilag megértünk belőle. A fogalmilag megragadható létező túlmutat önmagán: rejtőzködő, titokzatos alapja felé utal, amelyről elsősorban csak azt tudjuk, hogy „van”.

Tudunk a létről, jóllehet csak a létezőt tudjuk fogalmakba foglalni. Ezt a különös helyzetet Heidegger Van Gogh-nak az egy pár parasztcipőt ábrázoló festményével kapcsolatban a következő módon mutatja be: „Íme, Van Gogh festménye: egy pár otromba parasztcipő ... A kép voltaképpen nem ábrázol semmit. Mégis *van* itt valami, amitől az ember rögtön úgy érzi, mintha egy késő őszi este, mikor kihunyófélben a tűz, aminél a krumpli sült, s a napi munkától fáradtan, vállán a kapával, saját maga ballagna hazafelé. Mi is az, ami itt - van? A vászon? Az ecsetvonások? A színfoltok?” (Einführung in die Metaphysik 27. o.). 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. És 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 messzenyúló, 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 pusztá kopárságában. Ezt

a lábbelit áthatja a panasztalan szorongás a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szótlán öröme, a szülés érkezén érzett remegés és a halál fenyegetésétől kelt reszketés. A földhöz tartozik ez az eszköz, és a parasztasszony világa őrzi meg... De mindezt talán csak a képbeli lábbelin látjuk” (Holzwege 22-23. o.). Van Gogh festménye által a létező léte megvilágosodott, a lét kilépett rejtettségéből.

Heidegger szerint korunk nihilizmusának az az oka, hogy a hagyományos metafizika már Platóntól kezdődően *megfeledkezett az ontológiai különbségről*, s létezőként kezelte a létet. A metafizika csak a dolgokat (a fogalmilag megragadható lényeket) vizsgálta, csak azt kutatta, ami van, de nem azt, hogy mit jelent a „van”. A metafizika „elismeri ugyan, hogy a létező nincs lét nélkül”, „ám épphogy kimondja ezt, már ismét egy létezőbe helyezi a létet, legyen az akár a legfelsőbb okként elgondolt legmagasabb létező, akár a... szubjektum értelmében vett kitüntetett létező” (Nietzsche II, 347. o.). Ily módon a metafizika a teológiát is ontoteologikává változtatta, azaz Istent is valamiféle gigantikus létezőnek tekintette (vö. Identität und Differenz 50. és 64. o.).

A filozófus ezért úgy gondolja, hogy újra fel kell vetni a *létre vonatkozó kérdést*. Ez a kérdés azért fontos, mert a létező esetleges, azaz nem magyarázza önmagát:

„Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi? Ez a kérdés... 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 örömeiben, mikor átszellemülten ragyognak a dolgok, mintha először vennének körül, úgyhogy könnyebnek 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?”... Miért? Ez azt jelenti, hogy mi az alap. Milyen alaphoz 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 kérdés alapot keres a létezőnek, amennyiben létező. Az alapot keresni azt jelenti: a mélyére hatolni" (Einführung in die Metaphysik 1-2. o.).

Heidegger hangoztatja, hogy a lét megközelítésében el kell hagyni a megjelenítő (vorstellende) gondolkodást, és rá kell térni a *lényegi gondolkodásra* (Denken). A megjelenítő gondolkodás ugyanis a lét megnyilvánulásaira (a létezőkre) irányul, s a létezőket a „kinézet” (Aussehen), a miség, az idea felől közelíti meg. A megjelenítő gondolkodás a létező tárgyiségének szemléletére támaszkodik, s csupán számol a létezővel (Was ist Metaphysik? 48. o.). E gondolkodásban a lét nem mutatkozhat meg teljes valóságában, mert az idea igája alá került (Platons Lehre von der Wahrheit 46. o.). Ez a gondolkodás beszűkült és elszegényített ismeret. - Ezzel szemben a lényegi gondolkodás szabadabb, mint a tudományos gondolkodás, „mert a létet lenni hagyja” (H 42. o.). Ez a gondolkodás nem fogalmi megragadás, hanem csöndes beilleszkedés a létbe, áhitat (Andacht), köszönet (Dank), emlékezés (Andenken) és rágondolás (Was heisst Denken? 91-92. o.). Hálásan a létre gondolni nem más, mint köszönetet mondani azért, amik vagyunk. A lét láthatatlan, mindent átható titokzatos jelenlét, amely nem zárható semmiféle fogalomba. Rágondolni annyi, mint hálásan emlékezni arra, hogy existenciánk benne gyökerezik, hogy kegyelméből vagyunk.

A létezők titokzatos létalapját Heidegger az emberi létből kiindulva és az emberi léten keresztül akarja megközelíteni. Ennek az eljárásnak indoka az, hogy az emberben a lét jelen van önmaga számára. Erre már Aquinói Tamás is utalt, amikor arról beszélt, hogy a tökéletes visszatérésben (az öntudatban) a lélek nem tárgyi módon van jelen önmaga számára. Heidegger az emberi létet ittlétnek vagy *jelenvalólétnek* nevezi (ném. Da-sein). E kifejezés egyrészt arra utal, hogy az emberben mintegy „itt” van, jelen van a létezők titokzatos létalapja, másrészt arra, hogy az emberben a lét jelen van önmaga számára (vö. Sein und Zeit 132. o.). Másként fogalmazva: Heidegger ontológiája nem más, mint az ekszisztenciából kiinduló létanalitika. Az ekszisztencia megnevezés azt jelzi, hogy a létben alapozódó

jelenvalólét kilépve a pusztán biológiai és érzékelő lét szférájából megnyílik a lét titokzatos valóságára: az „ekszisztencia tartalmilag annyit jelent, mint a lét igazságába való kiállítás” (H 16. o.). Úgy is mondhatjuk, hogy az ekszisztencia nem más, mint „nyitottan álló benneállás a lét elrejtetlenségében” (Was ist Metaphysik? 16. o.).

11.2 A jelenvalólét és jellemzői

Az ember jelenvalólét (Dasein), akiben „magánál van” a lét. A jelenvalólét jellemzőit az arisztotelészi kategóriáktól megkülönböztetve Heidegger egzisztenciálék-nak nevezi.

a) A jelenvalólét eleve és mindig *világban-benne-lét* (in-der-Welt-sein). A jelenvalólét azonban nem úgy van a világban, mint a víz a pohárban vagy a ruha a szekrényben. A világban-benne-lenni inkább azt jelenti, mint „bennszülöttnek” lenni, otthonosnak lenni, lakozni a világban és bizalmas ismeretségben lenni a feltárulkozó valósággal. A világban lenni annyi, mint ezernyi szállal belebonyolódni a világba, amely a jelenvalólét feltárultságában (az öntudat fényében) maga is feltárultként jelentkezik. S mivel a feltárult világ a jelenvalólétnek köszönheti feltárultságát, „ontológiailag a „világ” nem annak a létezőnek a meghatározása, amely lényege szerint nem jelenvalólét, hanem magának a jelenvalólétnek egy jellemzője” (Sein und Zeit 64. o.). - A világban benne-lét a gondoskodás (Besorgen) létmódját ölti, valahányszor nem jelenvalólétre irányul, s a gondozás (Fürsorge) létmódját, ha az, amire irányul, maga is jelenvalólét.

A világ nem jelenvalólét-szerű „területe” nem tényszerűen meglévő dolgokból tevődik össze, hanem *eszközökből*, amelyek lényegileg valamire valók, és valamire utalnak. E világban nem a fizikai tér-idő viszonyok a mérvadóak, mert itt a közelségről és a távolságról a körültekintő gondoskodás dönt: „Például annak számára, aki szemüveget hord, amely távolságát tekintve olyan közel van hozzá, hogy az „orrán ül”, ez a használt eszköz környezővilágszerűen távolabb van, mint a szemben lévő falon a kép”. Hasonlóképpen: „A járás során az utcát minden lépéssel megérintjük, és látszólag ez a legközelebbi és

legreálisabb az egyáltalában kézhezállók között... És mégis távolabb van, mint az az ismerős, akit az „utcán” menve húsz lépésnyi „távolságra” megpillantunk” (Sein und Zeit 107. o.).

A világ jelenvalólét-szerű területe az *együttlét* (Mit-sein) másokkal. A dolgok kéznéllevősége és eszköz jellege másokra utal: a föld például, amely mellett elmegyünk, valaki tulajdona; a könyvet ajándékba kaptuk valakitől; a parton kikötött csónak egy ismerősre vagy valakire utal stb. „A jelenvalólét világa közös világ. A benne-lét együttlét másokkal. Az ő világonbelüli magán-való-létük együttes-jelenvalólét” (i. m. 118. o.). „Az együttlét egzisztenciálisan akkor is meghatározza a jelenvalólétet, ha egy másik faktikusan nincs jelen és nincs kéznél. A jelenvalólét egyedülléte is együttlét a világban. A másik csak együttlétben és egy együttlét számára hiányozhat” (i. m. 120. o.).

A világban-benne-lét és az együttlét elsődleges alanya az „akárki”, „az ember”, vagyis az ember mint általános (das Man). Ez a személytelen ember, aki a személytelen mások uralma alatt áll. Az embert mint általánost az átlagosság, az egysíkúvá tevés, a közepszerűség, a nyilvánosság diktatúrája alatt élés és a kockázatot nem vállaló döntés jellemzi. „Az akárki mindenütt ott van, úgy azonban, hogy mindig elsomfordál onnan, ahol a jelenvalólét döntésre törekszik. Minthogy az akárki mégis minden ítéletet és döntést megszab, a mindenkori jelenvalólét válláról leveszi a felelősséget” (Sein und Zeit 127. o.). Az akárki szólal meg, amikor kijelenti: az ember ilyesmin megbotránkozik, az embertől ezt meg ezt várják el, az ember ilyesmit nem tesz meg stb. „Akárkinek lenni annyi, mint az önállótlan és a nem-tulajdonképpeniség módjában lenni” (i. m. 128. o.).

b) A világban levő jelenvalólétet *feltárultság* (Erschlossenheit) jellemzi. A jelenvalólét feltárult lét: önmaga számára jelen van és megvilágítja a tőle különböző létezőket. A jelenvalólét „azon a módon van, hogy önmaga jelenvalósága. A „világló” annyit jelent: önmagában mint világban-benne-lét van megvilágítva, nem egy másik létező által, hanem úgy, hogy ő maga a világlás. A kéznéllevő csak az egzisztenciálisan így megvilágított létező számára lesz megközelíthető a világosságban és rejtett a sötétben. A jelenvalólét eredendően magával hozza a jelenvalóságát; ha ez hiányzik neki, akkor nemcsak faktikusan nincsen, hanem egyáltalában nem is ilyen lényegű létező. A jelenvalólét nem más, mint a maga feltárultsága” (Sein und Zeit 133. o.).

A feltárultság azt jelenti, hogy a jelenvalólét *igazság és nem-igazság* egyszerre. Arisztotelész szerint az ítéletet megalkotó helyes gondolkodásban (orthosz logosz) van az igazság: az igazság az ész (a fogalmakból álló ítélet) és a valóság megegyezése. Heidegger szerint ez az igazságfogalom saját szellemi tevékenységgé torzítja az igazságot és a fogalom (idea) börtönébe zárja a létet. Az igazság Heidegger szemléletében a lét elrejtetlensége, feltárultsága. Ezt az elrejtetlenséget a filozófus a görög léthé (feledés) kifejezésből származó alétheia (igazság, a feledésből való kilépés) kifejezéssel jelöli. A létnek a feledésből, a rejtettségéből való kilépése a megismerő részéről nyitottságot feltételez. Ezért mondja Heidegger: „az igazság lényege a szabadság”, mert a szabadság lényege a „létező lennihagyása” (Vom Wesen der Wahrheit 13. és 15. o.). A létnek a rejtőzködésből való kilépését jól szemlélteti a műalkotás (vö. Van Gogh festménye). A lét elrejtetlenségének fenoménjét azonban csak a jelenvalólét feltáró és feltárult léte eredményezheti. Ezért elsődleges értelemben a jelenvalólét igaz lét vagy igazság: „Elsődlegesen »igaz«, vagyis felfedő a jelenvalólét” (Sein und Zeit 220. o.). A felfedéssel (Entbergung) azonban együtt jár az elfedés (Verbergung) is. A jelenvalólét nem teljesen feltárt lét és a létező egészét sem tudja teljességgel feltárni. Ezért mondja Heidegger, hogy a titok (Geheimnis) „hatja át az ember jelenvalólétét” és ez a titok „a lét (s nem csak a létező) igazságának még meg nem tapasztalt tartományára” utal (Vom Wesen der Wahrheit 21-22. o.).

A feltárult léthez mint alapvető egzisztenciáléhoz három további egzisztenciálé tartozik: a diszpozíció vagy hangolt lét, a megértés és a beszéd. Ezek a feltárult lét konstitutív létmódjai és egyben megnyilvánulásai.

α) A *diszpozíció* (Befindlichkeit) vagy hangoltság nem tévesztendő össze a lélektani értelemben vett hangulattal. A diszpozíció nem énünk tapadmánya, hanem olyan alapvető létmód, amely átjárja az ekszisztencia teljes mezejét: az öröm, a bánat, a szomorúság stb. maga a létünk. „A hangolt-lét, azáltal hogy megmutatja, »hogyan érezzük magunkat«, a létet »jelenvalóság«-ába juttatja” (Sein und Zeit 134. o.). Ugyanakkor az egzisztenciális analitika számára lehetővé teszi a lét „lehallgatását” (i. m. 139. o.). Az

alaphangulat Heidegger szerint a szorongás (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 pusztán 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 kezünkben kisiklani” (Was ist Metaphysik? 32. o.).

β) A feltárult létnek másik alapvető szerkezeti vonása a *megértés* (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 azért hatol a lehetőségekbe, mert „azzal az egzisztenciális struktúrával rendelkezik, amelyet *kivetülésnek* nevezünk” (Sein und Zeit 145. o.). A kivetülés (Entwurf) vagy felvázolás az önmagunk alakítására vonatkozó konkrét tervet megelőző tudás létlehetőségeinkről (uo.). - Ez az *előzetes megértés* minden értelmezés (Auslegung) alapja. Ha valamit fogalmilag, tematikusan akarunk megérteni, ez már mindig föltételezi, hogy előtte nem tematikusan megragadtuk a dolgot (Sein und Zeit 148. és 150. o.). Az előzetes megértés és az értelmezés körstruktúrát alkot. Kérdezni például 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.

γ) A harmadik egzisztenciál a *beszéd* (Rede). „Az ember beszélő létezőként mutatkozik meg. Ez elsősorban nem azt jelenti, hogy lehetősége van a hangnyelvi közlésre, hanem hogy ez a létező a világ és a jelenvalólét felfedésének módján van” (Sein und Zeit 165. o.). A

beszéd különbözik a nyelvtől (Sprache), mert „a kimondott beszéd a nyelv” (Sein und Zeit 161. o.). 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: benne az ember feltárult (hangolt és megértett) világban való léte „szóhoz jut” (Sein und Zeit 161. o.). - A beszéd és nyelv alapvetően *logosz*, amint ezt már a görögök is állították. A logoszban az ember elsősorban összegyűjtött önmagát (jelenvalólétét) és a létező összegyűjtöttségét (létét) mondja ki. - A létet azonban nem a metafizikusok nyelve, hanem inkább a *költői mondás*, a költészet (s így a művészet) őrizte meg. A költői megnevezés „létéhez mérten és a létből nevezi meg a létezőt”. Az ilyen nyelv „teszi nyílttá a létezőt mint létezőt” (Holzwege 60-61. o.). A létet feltáró művészet pedig költészet: „Minden művészet - amely megtörténni engedi, hogy a létező igazsága mint olyan eljőjön - a lényegét tekintve költészet” (i. m. 59. o.). - A feltárult lét hanyatlásának vagy átlagos mindennapiságának jele a fecsegés: a fecsegésben (Gerede) nem a beszéd tárgyának elmélyült elsajátítása és közlése a lényeges, hanem a beszéd ismétlése és szétáradása.

c) A jelenvalólét *gond* (Sorge). Az egzisztenciális értelemben vett gond azt jelenti, hogy a jelenvalólét egyrészt „önmagát előző lét”, másrészt „már világba vetett lét” és „a világon belül utunkba kerülő létezőhöz kötött, hanyatló lét” (Sein und Zeit 192. o.). A gondot mint alapstruktúrát elsősorban a szorongás tárja föl. 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 világonbelüli létező, és teljességgel meghatározhatatlan.

A szorongás 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”. Ez azonban azt jelenti, hogy „a jelenvalólét létében már mindenkor megelőzi önmagát. A jelenvalólét már eleve „túl van önmagán”. A jelenvalólét „önmagát-előző-lét” (Sein und Zeit 191. o.). - A szorongás azonban azt is feltárja, hogy a jelenvalólét oly módon önmagát előző lét, hogy elszigeteltségének

magányában szabad az önmagát-választásra (Sein und Zeit 188. o.). Másként fogalmazva: a szorongás feltárja az ember világba vetettségét, kiszolgáltatottságát: mert az, hogy a szorongás mitől-je nem világonbelüli létező (azaz mint létező: semmi), Heidegger szerint azt jelenti, hogy a jelentéktelenné és a jelentésnélkülivé váló világ szorongat: „A szorongásban elsüllyed a környezővilágbelien kézhezálló, általában a világonbelüli létező. A „világ” már semmit sem tud nyújtani, s ugyanígy a mások együttes jelenvalóléte sem. A szorongás megfosztja a jelenvalólétet attól a lehetőségtől, hogy - hanyatlóként - önmagát a „világból” és a közfelfogásból értse meg” (Sein und Zeit 187. o.). - A jelenvalólét mint gond, vagyis az a tény, hogy az egzisztenciának a világ létezőihez kötve, de e létezőktől nem támogatva kell megvalósítania önmagát, az *otthonalanság* létmódját eredményezi. Az alapdiszpozíció nem a világban levő otthonosság és a gondoskodás világának biztonságérzete, hanem az otthonalanság, a szorongás és a hátborzongató idegenség (Sein und Zeit 189. o.). A jelenvalólét otthonatlan, mert tudja, hogy egzisztenciája megvalósításában a világ létezőitől nem kaphat segítséget.

d) A jelenvalólét *halálhoz viszonyuló lét* (Sein zum Tode). Az egzisztenciális értelemben vett halál nem az egzisztencia ténylegesen véget-ért-létét jelenti, hanem egy állandóan fennálló lehetőséget: „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«” (Sein und Zeit 245. o.). Ez a folyvást küszöbön álló létlehetőség „a többé nem-jelenvaló-lenni-tudás lehetősége” vagy „az egzisztencia lehetetlenségének lehetősége” (Sein und Zeit 250. és 262. o.). A halál az ember legsajátabb létképessége: „Senki sem képes magára venni a másik meghalását”(Sein und Zeit 240. o.). - A hiteles egzisztencia 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” kifejezéssel jelöli. Ez az előrefutás megóvja az embert az illúzióktól, segíti őt mások megértésében és föl szabadítja a jelenvalólétet arra, hogy önmaga lehessen (vö. Sein und Zeit 264-266).

e) A jelenvalólét *bűnös lét* (Schuldigsein). A bűnös léten Heidegger nem valamiféle tényleges vétkezés vagy történelmileg elkövetett bűn következményét érti, hanem a jelenvalólét lényegi hiányosságát, semmisségét (Sein und Zeit 284. o.). Exisztenciális értelemben bűnösnek lenni annyi, mint „alap-oka lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg - azaz valamilyen semmisség alap-okának lenni” (Sein und Zeit 283. o.). Az embernek le kell raknia saját létének alapját: mint lehetséges létnek állandóan döntenie kell önmaga felől, önmagává kell válnia. Amikor pedig választ, „mindenkor az egyik vagy a másik lehetőségben van, állandóan elmulaszt egy másik lehetőséget, lemond róla a maga existens kivetülésében” (Sein und Zeit 285. o.). - E bűnös létet a *lelkiismeret* tárja föl (Sein und Zeit 286. o.). A lelkiismeret nem tartalmilag közöl valamit, hanem „a jelenvalólét értésére adja, hogy neki - semmis kivetülésének semmis alap-okaként létének lehetőségében állva - az akárkiben való belevesztettségéből vissza kell vinnie magát önmagához, azaz bűnös (adós)” (Sein und Zeit 287. o.). Azt a létmódot, amelyben a jelenvalólét enged a lelkiismeret hívásának, és amelyet a lelkiismerettel-bírniki-akarás jellemez, Heidegger *eltökélttségnek*, elhatározottságnak (Entschlossenheit) nevezi: „Az elhatározottság annyit tesz: hagyni előrehívni magunkat legsajátabb bűnös-létünkre” (Sein und Zeit 305. o.).

f) A jelenvalólét *időbeli lét*. Az időbeliség (Zeitlichkeit), ami nem azonos az időnbélüliséggel (Innerzeitigkeit), maga a jelenvalólét. A jelenvalólét 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: a „voltat jelenként őrző meg-jelenítő jövőként egységes fenomént nevezünk időbeliségnek” (Sein und Zeit 326. o.).

Ha az ember „előrefut” a halálhoz mint saját legvégső lehetőségéhez, az a paradoxon áll elő, hogy magához jön. Ebben a magához jövésben látja Heidegger a jövő eredeti fenoménjét: „A kitüntetett lehetőséget megtartó, benne magát-magához-eljönni-engedés nem más, mint az *el-jövő*” (Sein und Zeit 325. o.). A jövő ebben az értelemben nem azt a „mostot” jelenti, amely még nem vált valóságossá, s egyszer majd lesz, hanem a jövőt, amelyben a

jelenvalólét eljön önmagához. A jövő az a közeg, amelyben az önmagát előzés és az önmagához jövés lehetővé válik. Az ember minden pillantban 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*” (Sein und Zeit 325. o.). A jelenvalólét általában a voltat jelenként őrző módon van (Sein und Zeit 326. o.). Ám „a jelenvalólét tulajdonképpen csak annyiban tud volt lenni, amennyiben jövőbeli” (Sein und Zeit 326. o.). Heidegger azt akarja mondani, hogy csak az előrefutásban lehetséges visszajövetel, s csak az előrefutás által fedezzük fel a voltat. Ezért állítja, hogy „a voltság bizonyos értelemben a jövőből származik” (uo.). - A jelenvalólétet csak az előrefutó elhatározottság és a volt vállalása nyitja meg hiteles módon a *jelenre*. Ezért mondja Heidegger, hogy „a volt (jobban mondva a voltat jelenként őrző) jövő kibocsátja magából a jelent” (Sein und Zeit 326. o.).

Heidegger mondanivalóját a következő példával szemléltethetjük: Ha gépkocsival útnak indulok valahová, az úton adódó események lehetőségek módján vannak előttem, és ezek a lehetőségek egzisztenciámhoz tartoznak (például lehet, hogy piros lámpához érkezem; lehet, hogy kerékpáros bukkan fel előttem stb.). Ezekről valamiféle előzetes és ugyanakkor a múltra alapuló megértésben (az elváró emlékezetben tartásban) és nem tematikus módon a „ha-akkor” sémában tudok: ha piros lámpához érkezem, akkor megállok; ha kerékpárost érek utól, akkor megelőzőm stb. Ha valamelyik lehetőség bekövetkezik (jelen!), akkor ezt már mindig ekként vagy akként, azaz a „mint-sémában” értem és értettem meg. Ez a „mint-séma” és a jelen torzításmentes megnyílása az időbeliség eksztatikus egységében, azaz a kivetülő, előrefutó és elváró szem előtt tartás (jövő), valamint a voltot megőrző emlékezetben tartás (múlt) egységében alapozódik (vö. Fehér M. István: Martin Heidegger, 184. o.; Bp. 1992. Göncöl).

Az időbeliség alapozza meg a jelenvalólét *történetiségét* (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: az ember „nem azért »időbeli«, mert a »történelemben áll«, hanem fordítva, csak azért egzisztál történeti módon, s csak azért képes így egzisztálni, mert léte alapjában időbeli” (Sein und Zeit 376. o.). A jelenvalólét a születés és a halál közti „élet-összefüggés”, „kiterjedés” (Sein und Zeit 373. o.). A vulgáris fölfogás

szerint ez az élet-összefüggés egymást követő élmények sora, amelyekben csak a mindenkori most-ban levő élmény valóságos (a múltbeli már nem, a jövőbeli még nem valóságos). Az egzisztenciális analízis számára azonban inkább arról van szó, hogy a jelenvalólét megőrzött múltjába és előrevetett jövőjébe nyúló kiterjedésként állandóan konstituálódik (vö. Sein und Zeit 374. o.). Az egzisztencia mozgalmasságát a kiterjedés határozza meg, s „a kiterjedt kiterjeszkedés specifikus mozgalmasságát nevezzük a jelenvalólét történésének” (Sein und Zeit 375. o.).

Heidegger szerint elsődlegesen történeti a jelenvalólét, s a világonbelüli utunkba kerülő, valamint a környezővilági természet csak másodlagosan az. Ezt beláthatjuk a még kéznéllevő, de mégis a történelemhez, a múlthoz tartozó eszközök példájából. A múzeumban kiállított régiségek az elmúlt időkhöz tartoznak, egyúttal mégis kéznél vannak a jelenben is. Nyilvánvaló, hogy történetiségük 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 eszközösszefüggéshez tartozván, mint kézhezállók a jelenvalólét útjába kerültek, és melyen belül egy világban-benne-létező gondoskodó jelenvalólét használta őket. A világ nincs többé. E világ egykori világonbelülije azonban még kéznél van. Mint világhoz tartozó eszköz tartozhat a még most is kéznéllevő ennek ellenére a „múlthoz” (Sein und Zeit 380. o.). Tekintettel arra, hogy a világ csak az egzisztáló jelenvalólét módján van, a világ már-nem-léte nem az „objektív világ” megsemmisülését jelenti, hanem azt, hogy a megjelenítően-eljövő jelenvalólét „volt” szférájába tartozik.

11.3 Az idő horizontjában megnyilvánuló lét

Heidegger gondolkodásában nem az ember, azaz nem a jelenvalólét áll a középpontban, hanem a *lét*. A filozófust a jelenvalólét alapja érdekli, azaz ontológiájában „nem az ember a lényeges, hanem a lét” (H 22. o.). Az egzisztenciális analízis a lét titkának megfejtése szolgálatában állt.

Jóllehet a lét és az ember egybetartozik, s bizonyos értelemben azonos, a lét *különbözik* is az embertől s általában a létezőtől. Kétségtelen, hogy „a lét extatikus kivetülésben világosodik meg az embernek”, de „ez a kivetülés nem teremti a létet”. A lét „nem az ember

produktuma”. Ennek magyarázata az, hogy végső fokon maga a fölvázolás vagy kivetülés is a lét műve (H 25. o.). Az ember „magától a léttől a lét igazságába vetett lény”, és ebből a kivetésből „ered a jelenvalólét kivetettsége” (i. m. 19. és 29. o.). Az ember nem azonos minden további nélkül a léttel, hiszen „a létező a létből ered” (Was ist Metaphysik? 44. o.), s kizárólag a lét engedi történni, hogy a létező legyen (i. m. 49. o.). Elsősorban a létről mondható, hogy van, a létező pedig nincs vagy nem tulajdonképpen 'van' (H 22. o.). - A lét és az ember azonban nem úgy különbözik egymástól, mint ahogyan két dolog vagy két létező! A lét jelenlétként (Anwesen) van az ember számára. Ezt a sajátos különbséget és egybetartozást Heidegger azzal is jelezni kívánja, hogy időnként keresztülhúzott formában írja a lét kifejezést. Ezzel akarja elkerülni azt a csaknem kiírthatatlan felfogást, amely a létet olyan önmagában fennálló és az emberrel szemközti valóságként jeleníti meg, amely csak időnként közeledik az emberhez (i. m. 30. o.).

a) A lét phüszisz és jelenlét. 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.

A lét *phüszisz*, az eredet értelmében vett természet, ahogyan ezt a régi görög gondolkodók is vallották. A görögök 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 phüszisznek ez a jelentése nem azonos azzal, amit (Arisztotelész óta) natura-nak (természetnek) nevezünk. „A phüszisz maga a lét, amelynek erejében a létező először válik és marad megfigyelhető” (Einführung in die Metaphysik 11. o.). - Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a lét a jelenvalólét „világának” világló forrása. Az egzisztenciális értelemben vett világ nem a kiterjedt tárgyak vagy kéznéllevő dolgok pusztája együttese és nem is a tárgyi értelemben vett természet (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 (Sein und Zeit 64. o.). Ilyen értelemben a világ nem valamiféle létező és nem a létező egy tartománya, hanem „a lét nyitottsága” (H 35. o.). Tekintettel azonban arra, hogy a jelenvalólét

megvilágosító „tevékenysége” (Lichtung) a lét felől jön, azaz az egzisztencia a lét nyitottságába belevetve világosítja meg a létezőket, a világ a lét megvilágosodása, fénylő tisztása (i. m. 35. o.).

A létet nem dologként kell elgondolni, hanem ajándékként (Gabe), önmagát ajándékozó *jelenlétként* (Anwesen): „a lét a jelenlét felfedéseként adományozódik” (Zur Sache des Denkens 6. o.). Heidegger szerint a görögök legalábbis az első időkben a létet (einai) a jelenvaló jelenléteként tapasztalták meg (Was ist Metaphysik? 17. o.). A jelenlét nem valamiféle létező, mégis bennünket érintő és velünk szembeni megmaradás (Zur Sache des Denkens 12. o.). S ha ez a jelenlét nem ajándékozna folyvást önmagát az embernek, az ember nem volna ember (i. m. 13. o.). Az önmagát ajándékozó jelenlét rábizza magát az emberre. Ezért az ember „a lét pásztora” (Platons Lehre von der Wahrheit 90. o.).

b) A lét *feltárultság és rejtőzködés*. Heidegger szerint a jelenvalólét jellemzője a feltároló rejtőzködés. S ugyanez vonatkozik a létre is. A jelenvalólét a maga feltárultsága, azaz fénylő tisztás vagy világlás, amely egyben elrejtés is (Sein und Zeit 132-133. o.). A világlás és elrejtés azonban a léttől jön: „maga a fénylő tisztás azonban a lét” (H 20. o.). A „létezőn túl, de tőle nem eltávolodva, hanem belőle eredően, még valami más is végbemegy. A létező mint egész közepette van egy nyitott hely. Van egy fénylő tisztás (Lichtung). A létező felől elgondolva e fénylő tisztás létezőbb, mint a létező. Ezért e nyitott középet nem a létező zárja körül, hanem maga a megvilágító közép övezi az összes létezőt, akár csak az általunk alig ismert semmi. - A létező csak akkor lehet létezőként, ha e fénylő tisztás fényességébe beleáll és belőle kiáll. Csak ez a fénylés ajándékoz meg bennünket továbbjutással ahhoz a létezőhöz, amely nem mi vagyunk, és bejárattal ahhoz, amely mi magunk vagyunk. Ennek a fénylésnek köszönhetően válik a létező meghatározott és váltakozó mértékben el nem rejtetté... A fénylés, amelybe a létező beleáll, ugyanakkor önmagában is elrejtés” (Holzwege 41-42. o.). - Másként fogalmazva: a lét egyszerre igazság és nem-igazság (titok). „Az igazság mint a lét alapvonása rejtőzködő fénylést jelent” (Vom Wesen der Wahrheit 28. o.). A lét fénylése, rejtőzködő és mégis fénylő tisztása teszi lehetővé a jelenvalólét feltárultságát. És „e fénylés neve alétheia” (i. m. 29. o.).

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

α) A lét *a semmi fátyla mögötti valóság*. A szorongás - mint láttuk - a semmit nyilatkoztatja ki. Heidegger szerint azonban a létező alapja nem a semmi, mert „a semmi mint a létezőtől különböző a lét fátyla” (Was ist Metaphysik? 51. o.). A lét szükségszerűen úgy jelenik meg, mint valami „teljességgel más valamennyi létezőhöz viszonyítva”; s ezáltal mint „nem-létező” vagy semmi mutatkozik. Ez a semmi mint nem-létező azonban „mint a lét lényegel” (i. m. 45. o.).

β) A lét az *értelmezés a priori horizontja*. Az értelmezés és az alapjában fekvő tematizálás csak azért lehetséges, mert az előrevetülő megértésben (Entwurf) eleve tudunk a létről. Heidegger felhívja a figyelmet, hogy egy tudomány megszületésénél nem az a döntő, hogy alkalmazni kezdik mondjuk a megfigyelést vagy mérést, hanem az, hogy valamilyen szempontból felvázolják a tárgyi természetet: például mérhető, számolható horizontként. Ezt a felvázolást a filozófus tematizálásnak nevezi. Ennek megfelelően a természet egészének tematizálása, azaz tudományos felvázolása előfeltételezi a transzcendenciát, vagyis a nem tárgyi létről mint horizontról való tudást (Sein und Zeit 363. o.). A tematizálást és az értelmezést a létmegértés módosításaként és artikulálásaként éljük meg. Ez az élmény azonban azt jelzi, hogy eleve tudunk a létről mint az értelmezés végső horizontjáról: „ha a tematizálás módosítja és artikulálja a létmegértést, akkor a tematizáló létezőnek, a jelenvalólétnek - amennyiben exisztál - már értenie kell olyasvalamit, mint a lét” (Sein und Zeit 364. o.).

γ) A lét *logosz*, vagy más szempontból *szépség*. A költői beszédben nem csupán mi rendelkezünk a nyelvvel, hanem a nyelv is velünk. Heidegger szerint „a nyelv a lét lakóháza” (H 5. o.). 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” (i. m. 45. o.). „Mert voltaképpen a nyelv beszél. Az ember csak akkor és csak annyiban beszél, amennyiben meg-felel a nyelvnek, amennyiben hozzá intézett szavát meghallja” (Vorträge und

Aufsätze II, 64. o.). - 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 rejt az isten alakját, ám lehetővé teszi, hogy az, jóllehet rejtőzködően, a nyílt oszlopcsarnokon át kilopódzzék a szent vidékre. A templomban isten a templom által van jelen... Az épület ott tornyosul sziklatalapzatán. S eközben szemünkbe ötlük 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 rendíthetlensége 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 háttérül szolgál, mindezek csak általa látszanak annak, amik” (Holzwege 31. o.). „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-rejtettségeként jelen van” (i. m. 44. o.). „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” (i. m. 67. o.).

c) A lét az *otthonosság alapja*. Ha a gondban az otthontalanságot tapasztaljuk meg, akkor ennek lehetőségi feltétele csak az lehet, hogy az otthonosságról 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” (H 26. o.). Az otthontalan be van zárva a létezők világába, nem ügyel a létre, hanem csupán szaktudományaival és technikájával foglalatoskodik. Az otthonosságot csak a lét biztosíthatja. Ha hosszas előkészület után a lét megvilágítja magát, s az ember megtapasztalja igazságát, megkezdődhet „a létből kiindulva a hontalanság legyőzetése, amelyben nemcsak az emberek, hanem az ember lényege is ide-oda szédeleg” (i. m. 26. o.). Az a

szféra, ahol a lét megnyílik számunkra, a védettség szférája: „A világ belső terének bensőségében védtelenül is biztonságban vagyunk” (Holzwege 285. o.).

d) A lét a „*halálban*” megmutakozó alap. A halál az egzisztencia mérték nélküli lehetetlenségének lehetősége (Sein und Zeit 262. o.). Ebben a mérték nélküli lehetetlenségben sejlik fel a halál, a szorongás, a semmi és a lét összefüggése, ami Heidegger kései írásaiban egyre gyakoribb témává válik. A 'Das Ding' című írásában ezeket mondja: „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 rejt magában. A halál a semmi tartójaként a lét hegysége (Vorträge und Aufsätze II, 51. o.).

A halál a *semmi tartója* (Schrein), mert „a halálhoz való előrefutásban” az embernek a semmivel kell szembenéznie. Ez a semmi azonban nem a nihilizmus semmissége (Nichtige), hanem „magának a létnek titka”. A halálhoz való előrefutásban az ember a valamennyi létezőtől különbözőnek mutakozó semmit úgy tapasztalja meg, mint a semmit, amely „létként lényegel” (Wegmarken 306. o.). - A halál a *lét hegysége* (das Gebirg). A német Gebirg szóból kihallatszik a Verborgenheit (rejtőzködés, visszavonultság) és a Geborgenheit (biztonság, védettség, rejtettség), azaz védettség a rejtőzködésben, ami annak jut osztályrészül, aki emberlétét és halálát megtanulja a léthez való lényegelő 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 faktikus halált: az előrefutás a jelenben helyez bennünket afölé a létezők és a lét között húzódó szakadék fölé, amely fölé tényleges halálunkban kerülünk. A szakadékon túl azonban a lét biztonságot nyújtó hegysége húzódik.

e) A lét a „*szent*” szférája. Ha a jelenvalólét megtapasztalja bűnös voltát, ennek lehetőségi feltétele csak az lehet, hogy tapasztalata van a szentről (das Heilige) is. Heidegger a szentet egyrészt a phüszisszel (a léttel) azonosítja, másrészt az istenség lényegterével, azaz a létnek azzal a dimenziójával, amelyben eljöhethet az isteni Isten, aki még megmenthet bennünket.

„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”. A phüszisz azonban „maga a lét, s csak általa lesz és marad a létező megfigyelhető” (Einführung in die Metaphysik 11. o.). Egyik írásában a filozófus arról beszél, hogy a phüszisz, amely egykor „mindent a maga nyíltságában és tisztaságában tartott, korunkban aludni látszik”. Majd Hölderlint idézi: „Most azonban virrad!” „A virradás az egykor sejtőn nyugvó természet eljövése”. És: „Midőn ébred, saját lényegét mint a szentet leplezi le” (In Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 57-58. o.). - A Wozu Dichter? című írásban a szent az a fény, a létnek az a dimenziója, amelyben az istenség még jelen van. „A világéj kiterjeszti sötétségét - írja Heidegger. A világekorszakot Isten távolmaradása, »Isten hiánya« határozza meg... Isten hiánya azt jelenti, hogy már nincs olyan Isten, aki láthatóan és egyértelműen magához gyűjtve 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” (Holzwege 248. o.). Ez a fény az a közeg, vagy az az éter, amelyben az istenség még jelen lehet. És ez az éter a szent: „Ennek az éternek a közege, az, amiben maga az istenség még jelen van, ez a szent” (i. m. 250. o.). A szent az istenség „lényegtere” (H 26. o.). A szent megtapasztalása azonban a lét „döntésének” függvénye (H 26. o.).

f) A lét az *időnek alárendelődő* valóság. Heidegger „létfogalma” a Szent Tamás-i „közös létre” vagy a hegeli létre emlékeztet. Természetesen különbségek is vannak. Hiszen Szent Tamás szerint a közös vagy általános lét csak az elvonatkoztatásban létezik. Heidegger szerint azonban elsősorban a létre illik a „van” kifejezés. Hegel azt tanította, hogy fogalmilag is megismerjük a létet. Heidegger azonban visszautasította ezt a tanítást. - Heidegger megközelítésében a lét sorsszerűen érkező (vagy megvonódó), időnek alávetett, azaz történelmi valóság. Az idő a lét igazságának keresztneve (Was ist Metaphysik? 18. o.). A „lét a létezőhöz való átmenet módján lényegel” (Identität und Differenz 56. o.).

A lét önmagát ajándékozó adományként (Geschickte), sorsként (Geschick) adatik. Adódása olyan esemény, amely kisajátítja (Ereignis) az embert. A létnek és az embernek kölcsönös kisajátítása (Übereignen) a gondolkodásban történik. Ezért „a lét - legalábbis az

ember oldaláról tekintve - mint a gondolkodás sorsa van. A sors azonban önmagában történeti” (H 46. o.). Heidegger léttörténetéről (Seinsgeschichte) beszél. „A léttörténet a lét adományozódása, mely küldésekben mind a küldés, mind pedig az, ami küld, visszafogja magát megmutatkozásában. A magát visszafogást görögül epokhé-nak nevezik. Ezért beszélünk a létsors tartózkodásairól (epokhé-iról). Az epokhé nem időszakaszt jelent a történésben, hanem a küldés alapvonását, a mindenkori önvisszafogást az ajándék felfoghatósága javára” (Zur Sache des Denkens 9. o.). A lét mindig csak ebben vagy abban a történelmi veretben (Prägung) adatik számunkra: mint phüszisz, logosz, Egy, idea, energiea, szubsztancialitás, objektivitás, szubjektivitás, hatalom akarása vagy akarás akarása. Az, hogy a lét hogyan adatik, abból a módból határozódik meg, ahogyan felfénylik. E mód mindazonáltal sorsszerű, korszakonként változó, sajátos veretű adományozódás (Identität und Differenz 58-59. o.).

11.4 A feltétlen lét (Isten) lehetősége

A létről szóló heideggeri tanítást általában három irányban szokták értelmezni. Az első értelmezés szerint csak a sorsszerűen érkező lét van. Ez azt jelentené, hogy a heideggeri gondolkodás a hegei gondolkodásra hasonlít. - A második értelmezés szerint a sorsszerűen érkező lét csak előcsarnoka, elővárosa a történelem feletti létnek. Az ember belezárul a sorsszerű létbe, s kizáródik a történelem feletti létből. Ha ez az értelmezés helytálló, Heidegger gondolata közel áll Kantéhoz. - A harmadik értelmezés szerint a sorsszerű lét az időfeletti lét előhírnöke, s közvetítésével az ember „megérintheti” a történelem feletti létet. Ha ez az értelmezés helyes, akkor Heidegger Aquinói Tamást követi szabad, teremtő módon. A részesülés (participatio) metafizikájának szemszögéből nézve Heidegger a részesülés „pillanatát” ragadja meg, vagyis azt az „eseményt”, amelyben a feltétlen lét közli magát az emberrel és a világgal.

Véleményünk szerint a harmadik értelmezési irány a helyes. Ez azt jelenti, hogy Heidegger filozófiája *nem zárja ki* az önmaga által szubsztáló létet; s ez a tomista filozófia nyelvén azt jelenti, hogy Heidegger gondolkodása *nem zárja ki az isteni Isten létét*.

A heideggeri lét azonos is az emberrel, de különbözik is tőle: olyan azonosságról van itt szó, amely megőrzi a különbséget. S ebben a különbséget megőrző azonosságban a létet elsőbbség illeti meg az emberrel szemben: mert jóllehet a lét használja az embert, rászorul az emberre, az ember a lét által és a létért van. A különbség és a lét elsőbbsége jól látszik a *Der Satz vom Grund* című műben. E műben a lét alapszerű („grundartig, grundhaft”) valóság, és „mint önmagában alapuló lényegel” (90. o.). A létezőt alapozó lét „maga alap-nélküli”. Ezért a lét alap-nélküli (Ab-grund) valóság (93. o.). A létező „a mindenkori és így sokféle; ezzel szemben *a lét egyetlen*, az abszolút egyedülálló a feltétlen egyedülállóságban” (143. o.). Az egyedülálló és egyetlen létet történetileg sokféle módon gondoljuk, de „a különféle megjelenítési, tapasztalati és kifejezési módok ellenére ugyanazt” gondoljuk (155. o.). A sokalakzatú léttörténetben „az egy és ugyanaz” (das eine Selbe) nyilatkozik meg, amely „egyúttal az állandóság” (das Stete), és „amely mindenkor egy létküldés hirtelenségével fénylik föl” (161. o.).

Kétségtelen, hogy Heidegger többnyire hallgat Istenről. Gyakran használja a mitológia nyelvét. Ilyenkor azonban nem Istenről, hanem legfeljebb Istennek a világban való megnyilvánulásairól beszél. A létről azt mondja, hogy tágabb, mint valamennyi létező; s a létezők közé sorolja az állat, a műalkotás és az angyal mellett istent is (H 19. o.). Az tehát, amit Heidegger ebben az összefüggésben „istennek” nevez, létezőként alárendelődik a létnek, s nem éri el a voltaképpeni „van” világát. Valószínűleg a *Der Spiegel* című hetilapnak adott híres 1966-os nyilatkozatában („már csak egy isten menthet meg bennünket”) is erre a világban megnyilatkozó isteni szférára gondolt. Heidegger hallgat az isteni Istenről, de az ateizmus alaptételét egyáltalán nem mondja ki. - Ugyanakkor semmiképpen sem zárja ki az isteni Isten lehetőségét. A hagyományos metafizika és teológia istenfogalmát azért bírálta, mert szerinte ebben a metafizikában Isten úgy szerepel mint valamiféle gigantikus tárgyszerű létező és mint első ok, mint önmagának oka (causa sui). Ezzel az istennel azonban 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” (Identität und Differenz 64. o.).

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” (H 37. o.). Heidegger azt mondja, 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 a filozófus így fogalmazta meg ezt a gondolatot: „az isten-telen gondolkodás, mely a filozófia istenét, istent mint causa sui-t föl kell, hogy adja, talán közelebb áll az isteni Istenhez” (Identität und Differenz 65. o.).

Magyar nyelvű források

- Heidegger: A műalkotás eredete (Budapest, 1988. Európa)
M. Heidegger: Az idő fogalma (Budapest, 1992. Kossuth)
M. Heidegger: Mi a metafizika? (Budapest, 1945. Egyetemi Nyomda)
Martin Heidegger (vö. Az egzisztencializmus, Budapest, 1984. Gondolat)
Martin Heidegger, Válogatott írások (Budapest - Szeged, 1994. T-Twins)
Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába (Budapest, 1995. Matúra)
Martin Heidegger: Lét és idő (Budapest, 1989. Gondolat)

12. KARL RAHNER (1904 - 1984) BÖLCSELETE

Karl Rahner (SJ) német teológusként és filozófusként a transzcendentális filozófia képviselője és a transzcendentális módszer következetes használója. Transzcendentális módszernek Kant nyomán azt a filozófiai eljárásmodot nevezzük, amellyel a tudatos emberi tevékenység érzékfeletti alapjait, lehetőségi feltételeit keressük. - Rahner főbb művei: *Geist in Welt* (Szellem a világban); *Hörer des Wortes* (Az Ige hallgatója); *Grundkurs des Glaubens* (A hit alapjai) stb.

Források: Karl Rahner: *Geist in Welt* (München, 1957. Kösel), P. Overhage, K. Rahner: *Das Problem der Hominisation* (Freiburg, 1965. Herder); *Hörer des Wortes* (Freiburg, 1971. Herder); K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg, 1977. Herder); *Erfahrung des Geistes* (Freiburg, 1977. Herder); K. Rahner, H. Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch = KthW* (Freiburg, 1968. Herder); *Schriften zur Theologie I-XVI.*, (Zürich, Einsiedeln, Köln; 1954 - 84. Benziger).

12.1 Tanítása az emberi megismerésről

Ismeretelméletében Rahner abból a problémából indul ki, hogy az emberi megismerésben *hogyan jön létre a megismerő alany és a megismert tárgy közötti szakadék* (vö. *Geist in Welt*, 88-89. o.). 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 azt jelenti, hogy 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.

Rahner Szent Tamás nyomdokain haladva megállapítja, hogy a tényleges érzékelés és a ténylegesen érzékelt valóság egybeesik. A

tomista filozófia nyelvén az érzékelt valóság és az érzékelés egybeesése az „érzéki kép” (species sensibilis vagy phantasma). A „kép” kifejezés nem valamiféle képre utal: nem azt jelenti, hogy a dolog hasonmása jelenik meg az érzékekben, hanem azt, hogy az érzékek horizontjában jelentkező valóság kezdeti fokon tudatosává válik. Amennyiben ez az érzéki kép az érzékelt valóság hatása (az anyag tudattalan aktusa: actus materiae), „az érzéki kép magának a dolognak a valósága”, és arra utal, hogy az emberi érzékelés befogadó jellegű (vö. Geist in Welt, 99. o.). Amennyiben azonban az érzéki kép egyben a tényleges érzékelés is, már elszakadás az anyagtól (az anyaggal szembeni aktus: actus contra materiam), azaz kezdetleges tudatosítás. Az érzékelésben még *nincs alany-tárgy* különbség: ezen a szinten az alany még a világba való belevesztettség és a magához visszatérés „köztjében” van (vö. Geist in Welt, 129. o.).

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 vagy gondolkodás (Denken) képességével rendelkezik (vö. Geist in Welt, 130. o.). „Emberi helyzetét az érzékiségben az alany-tárgy egységébe átadottságtól magát eloldó visszahúzódásban nyeri el” (Geist in Welt, 130. o.). - A tomista filozófiában az alannak az érzéki adattól való eltávolodását az elvonatkoztatás (abstractio) címszó alatt tárgyalják; az ily módon tárggyá lett világhoz fordulást pedig képzethez fordulásnak (conversio ad phantasma-nak) nevezik (vö. uo.). A képzethez fordulás azért szükséges, mert az emberi szellem mindig csak az érzékelhetőben ragadhatja meg az érthetőt. A képzet (a kezdeti fokon tudatosított dolog) érzéki természetű, amennyiben csak arra a konkrét dologra vonatkozik, amelyet éppen érzékelünk. Ebben a képzetben azonban benne rejlik az érthető szerkezet, amelyet a tomista filozófia nyelvén formának nevezünk. Az ész ezt a formát vonatkoztatja el, s ezzel létrejön a fogalom.

Rahner szerint az *elvonatkoztatás lényege* nem abban áll, hogy a tevékeny ész valamiféle másodpéldányát hozza létre a fantazmában rejlő formának (az érthető szerkezetnek), hanem abban, hogy az ész *észreveszi* a maga nemében végtelen *formának* az anyag általi *határoltságát*. Példával illusztrálva: ha egy konkrét asztal észlelése

közben fogalmat alkotok az asztról, ez azt jelenti, tudom, hogy az asztal mivolt nem csupán az éppen érzékelt asztalban van meg, hanem elvileg számtalan más egyedben is jelen van, vagy jelen lehetne. 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, »előrenyúlásnak« (ném. *Vorgriff*) nevezzük. Ha Szent Tamásnál közvetlenül nem is található meg e kifejezés, tartalmilag mégis megvan abban, amit Tamás »excessus«-nak (túllépésnek) nevez” (Geist in Welt, 153. o.).

Rahner a 'Vorgriff' természetét veszi szemügyre, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy *mire* irányul ez az *előrenyúlás*, ez a sejtésszerű elővételező ismeret. - a) Az előrenyúlás *nem tárgyi létezőre* irányul: „Az előrenyúlás mint ilyen nem valamiféle tárgyra irányul. Ez ugyanis lényege szerint a tárgyiasító ismeret lehetséges feltételeinek egyike... Ha maga az előrenyúlás is olyan fajtájú tárgyra irányulna, mint amelyet a megismerés valamelyik ítélete megjelenít, ez az előrenyúlás maga ismét másik előrenyúlástól függene” (Geist in Welt, 154. o.). - b) Az előrenyúlás *nem a semmi* felé lendül. Az emberi megismerés elsősorban mindig a létre, a valóságra irányul. A nem létező önmagában nem ismerhető meg. 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” (Geist in Welt, 178. o.). „Az emberi megismerés, legalábbis először, mégiscsak a létezőre irányul, és így az igenre [...] A semmi nem a tagadás előtt van, hanem a határtalanra előrenyúlás már magában a végesnek a tagadása, mert és amennyiben a véges megismerésének lehetséges feltételeként a végesen túllépésében eo ipso annak végességét is kinyilvánítja. Ezért a magában határolatlanra irányuló igen a tagadás lehetősége, nem pedig fordítva” (Hörer des Wortes, 71-72. o.). - c) Az előrenyúlás *nem valamiféle viszonylagosan végtelen* valóságra irányul. 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 meglévőként, hanem mint végességet is megragadhasuk” (Hörer des Wortes 72. o.). Az előrenyúlás nem irányulhat a potenciálisan végtelen anyagra, hiszen az anyag potenciális végtelenségét csak az aktuális végtelenséggel való összehasonlításban ismerhetjük fel. - Rahner *végkövetkeztetése* az, hogy az előrenyúlás a nem tárgyi jellegű és a minden szempontból ténylegesen végtelen valóságra, a *létre* irányul. Ez az irányulás teszi lehetővé az alany-tárgy szétválását, a tárgyastó ismeretet és ezzel együtt alanyiségünk tudatát (vö. Hörer des Wortes, 72. o.).

12.2 A rahneri ontológia

A metafizika vagy ontológia a létezők létére irányuló vizsgálódás (Hörer des Wortes, 45-46. o.). - Rahner különbséget tesz a létező és a lét között. A lét nem azonos a létezővel. A *létező* (Seiendes) az, amit a dologból érzékelünk és (vagy) fogalmilag megértünk: „Létezőnek» nevezük elsősorban a megismerés minden elgondolható tárgyát, bármit, ami különbözik a semmitől” (KthW, 332. o.). A *lét* (Sein) első megközelítésben az, ami a létezőt a semmitől különbözővé teszi és ami a létező megismerésének lehetőség feltétele (vö. uo.). Az ontológia feladata azonban éppen a „lét” kifejezés értelmének tisztázása. Rahner Szent Tamás nyomán, de Heidegger útmutatásait is figyelembe véve az emberből kiindulva akarja megismerni a lét titkát.

A filozófus az ontológiát a transzcendentális tapasztalatra építi. A „transzcendentális” jelzővel a kanti filozófiára utal. Kant transzcendentálisnak nevezett minden olyan ismeretet, amely nem a tárgyakra, hanem a tárgyak megismerésének lehetőség feltételeire vonatkozott. Transzcendentális (azaz érzékfeletti) tapasztalatban tudunk saját létünkről és a lét teljességéről. „*Transzcendentális tapasztalatnak* nevezük a megismerő alany szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne levő, szükségyszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról, valamint nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára” (Grundkurs des Glaubens, 31. o.).

Rahner a véges emberi létet jelenvalólétnek (Dasein), *magánál-való-létnek* (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 eredendő egysége, amelyet magánál-való-létnek, vagy a létező léte megvilágítottságának („szubjektívitasának”, „létmegértésének”) nevezünk. Ez az első tétele egy általános ontológiának” (Hörer des Wortes 49. o.). Másként fogalmazva: „a lét lényege a megismerés és a megismertség eredendő egysége, amit a lét (tudó) magánál-való-létének nevezünk” (Hörer des Wortes 51. o.). Erről a létről a transzcendentális tapasztalatból tudunk. Valahányszor tudunk valamilyen tárgyi vagy tárgyszerű létezőről, tudunk tudó énünkről is, aki nem tárgyi módon van jelen önmaga számára. Ha önmagunkat (például lelki jelenségeinket) tesszük ismeretünk tárgyává, a nem tárgyi én abban az esetben is felette áll a tudott területnek (vö. Grundkurs, 29. o.).

Az *abszolút lét* a megvilágítás és megvilágítottság feltétlen egysége: a magamagát gondoló ész - ahogyan ezt már Arisztotelész mondotta (vö. Hörer des Wortes 61. o.). Az abszolút létről, akit a vallás Istennek nevez, az előrenyúlásban, vagyis a transzcendentális tapasztalatban tudunk. Az előrenyúlás az önmagában határolatlan létre való előrenyúlás. „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. Ebben az előrenyúlásban azonban mint bármely emberi ismeret és emberi cselekvés szükségszerű és már mindig megvalósult föltételében mégis mindig igeneljük - ha nem is képzetként - az abszolút »létbirtoklás« létezőjének, tehát Istennek existenciáját” (Hörer des Wortes 73. o.).

Annak ellenére, hogy Rahner elsősorban Heidegger útmutatásait követve dolgozza ki ontológiáját, a *skolasztikus ontológia* alapfogalmait is elfogadja és használja. - A véges dologban különbség van a lét és a lényeg között. A lét (esse vagy existentia) az a valóság, amely a létező

különbéle adottságait megalapozza, áthatja és felülmúlja. A lényeg (essentia) vagy természet (natura) a létező maradandó alapszerkezete (vö. KThW, 332. és 386. o.). - Más szempontból a létező anyag és forma egysége. Az anyag vagy első anyag (materia prima) lehetőségi lételv. Kiegészítő lételve a forma: „Az arisztotelészi-tomista metafizikában a forma egyrészt lényegi elv, amely a létező tulajdonképpen mibenlétét meghatározza, másrészt a létezés elve; ennyiben a forma korrelatív fogalma az anyagnak, és léte egyedül az anyag meghatározásában és realizálásában áll” (i. m. 112. o.). - Ismét más szempontból: valamennyi véges dolog szubsztancia és járulékok egysége. A szubsztancia az a lételv, amely a dologban „önmagában áll” és a járulékok hordozója. A járulék az a tökéletesség, amely „hozzátapad” a szubsztanciához, és amely önmagában nem létezhet (vö. i. m. 343. és 14. o.). - Rahner elfogadja azt a skolasztikus tanítást is, hogy a véges létezők részesülés útján erednek az abszolút létből (vö. i. m. 350. o.).

12.3 Rahner teodiceája

Rahner meggyőződéssel vallja, hogy a filozófiai istenérveknek a *tapasztalatra* kell épülniük.

A megismerés oldaláról megközelítve ez a tapasztalat nem más, mint szellemünknek az a minden határt elutasító törekvése, amelyet a lét teljességére irányuló *előrenyúlásnak* nevezünk. Másként fogalmazva: „az előrenyúlás Istenre irányul” (Geist in Welt, 190. o.). Ebben az összefüggésben Rahner Szent Tamásra hivatkozik, aki azt állította, hogy a szellemi megismerő lények bármilyen megismert dologban burkoltan Istent is megismerik (vö. De veritate, q. 22 a. 1 ad 1). 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 abszolút lét létezésének igenlését, ami burkoltan megtörténik már az általában vett létre irányuló előrenyúlásban, amely által a véges létező határoltóságát először ismerjük fel határoltóságként” (Hörer des Wortes 74. o.).

Az akarat oldaláról megközelítve Isten megtapasztalása nem más, mint *szabadságunk lehetőségi feltételének* megtapasztalása.

„Csak azért vagyunk egyáltalán alanyok és így szabadok, mert ez az 'Istennek' nevezett abszolút transzcendentális horizont az, amire szellemi mozgásunk irányul és amiből ered. Ahol ugyanis 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 (Grundkurs, 105. o.). - 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 (vö. Hörer des Wortes 73-74. o.). Az istenérvek a transzcendentális tapasztalat értelmezései (vö. Grundkurs, 77. o.).

A transzcendentális tapasztalatban Istent létünk alapjaként, szent titokként, személyszerű valóságként, a szeretet, a hűség, a boldogság, a remény, a vigasztalás stb. alapjaként tapasztaljuk meg.

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” (Erfahrung des Geistes, 30. o.). - Isten *szent titok*: A szabadság szükségszerűen egy másik alannal szembeni szabadság. Az egyik alannak a másik alannal szembeni igenlő szabadsága: szeretet. Minthogy az emberi szabadságot és szeretetet a transzcendencia horizontja teszi lehetővé, ezért „szerettként is figyelembe kell vennünk e transzcendencia horizontját és forrását. Egy abszolút szabadság horizontja ez, amellyel nem rendelkezhetünk, amelynek nincs neve, amely abszolút módon rendelkezik mindennel, és amely a szeretet szabadságával tevékeny. Ez nyitja meg saját transzcendenciámat mint szabadságot és szeretetet. Az azonban, amire a transzcendencia irányul, eleve az, amiből kiindul, nevezetesen az önmagát ajándékozó titokból” (Grundkurs, 74. o.). - Isten *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,... olyan elképzelés amelynek modellje a világ dologi jellegű tárgyainak összefüggéséből vétetett, és nem onnan, ahol az eredeti transzcendentális tapasztalat voltaképpen 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” (Grundkurs, 83. o.).

Rahner felhívja a figyelmet arra, hogy Isten és tulajdonságainak *megtapasztalása a hétköznapi* eseményeiben történik: olyan eseményekben valósul meg, amelyeknek mindenki részese és részese lehet. A transzcendentális tapasztalat „tartalma” elsősorban azokban az aktusokban és magatartásformákban van jelen, amelyek az embert személylé tesz.

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” (Schriften zur Theologie, IX., 169. o.). Ehhez hasonló élményei lehetnek az embernek, amikor a reménytelenség ellenére remél, amikor emberileg jóvátehetetlen bűnei ellenére is hisz a megbocsátásban, amikor hősi fokon gyakorolja az embertárs iránti szeretetet stb.

Az ember határélményeit, vagyis Isten megtapasztalásának „helyeit” a filozófus így summázza:

„Ahol a kicsiny reményeken túl végső, mindent átfogó remény is adatik, amely minden fellendülést, de minden zuhanást is gyengéden átölel valamiféle szótlán ígéletben,
- ahol a szabadsággal járó felelősséget akkor is vállaljuk és gyakoroljuk, amikor ez már a sikernek és a haszonnak semmiféle jelét sem mutatja,

- ahol az ember megtapasztalja és vállalja végső szabadságát, amelyet semmiféle földi kényszer sem tud elvenni tőle,
- ahol a halál sötétjébe való zuhanást higgadtan a felfoghatatlan ígélet kezdetének tekintjük,
- ahol feltételezzük, hogy az életszámlák összegét, amelyet mi magunk sosem tudunk kiszámítani, egy felfoghatatlan másvalaki jóváhagyja, jóllehet az ember ezt már nem tudja 'igazolni',
- ahol a szeretet, a szépség és az öröm töredékes tapasztalatait a feltétlen szeretet, szépség és öröm ígéletének éljük meg és fogjuk föl ahelyett, hogy valamiféle végletesen cinikus szkepszisben csupán a végső reménytelenség előtti olcsó vigasznak tekintenénk,
- ahol a keserű, kiábrándító és szertefoszló hétköznapiakat egészen a vég elfogadásáig derűs higgadtsággal viseljük olyan erőből merítve, amelynek végső forrását nem tudjuk felfogni és így önmagunknak alárendelni, ...
- 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 ezt, vagy a szabadság poklában, amelyre mi magunk kárhozzatjuk önmagunkat, el akarjuk-e barikádozni magunkat tőle. Ott van jelen a hétköznapiak 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" (Erfahrung des Geistes, 42-45. o.).

12.4 Kozmológiája

Teremtett voltunkat és a világ teremtett voltát csak a transzcendentális tapasztalaton belül ismerhetjük meg, és nem abból, hogy valamely dolgot egy másik, rajta kívüli dolog okol meg. A világ teremtett voltán Rahner elsősorban nem azt érti, hogy a világ valamikor elkezdődött, hanem azt, hogy fennállása minden pillanatában az abszolútumtól függ. A *teremtés* „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” (Grundkurs, 85. o.). A világ teremtettsége, függősége nem tagadja, hanem éppen megalapozza a világ létezőinek autonómiáját: „Az Istentől származó létezőben egyenes és nem fordított arányban áll

egymással az Istentől való gyökeres függőség és az igazi valóság” (Grundkurs, 86. o.).

Az abszolút létre irányuló előrenyúlásban az ember *esetlegesnek* éli meg magát. Esetlegessége azt jelenti, hogy nem lényege erejében létezik. Erről azonban csak azért tudhat, mert az előrenyúlásban tapasztalata van a feltétlenül szükségszerű valóságról, illetve a feltétlen valóságtól való függőségéről (Hörer des Wortes 95. o.). - A magánál-való-lét megvilágítottsága 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” (Hörer des Wortes 108-109. o.).

Rahner Szent Tamást követve állítja, hogy Isten *másodlagos okok* által tevékenykedik a világban. Hangsúlyozza azonban, hogy ezt a tételt árnyaltan kell értelmezni: „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” (Grundkurs, 94. o.). 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 (vö. Grundkurs, 95. o.).

A *fejlődést* Rahner a *tevékeny önfelülmúlás* fogalmával magyarázza. A tevékeny önfelülmúlás az a folyamat, amelyben a véges létező az isteni alapra támaszkodva felülmúlja önmagát, és adott esetben átlépi lényegével adott korlátait (például az élettelen anyag élőtt hoz létre, az állati lény emberré alakul). Az isteni alapot azért kell föltételezni, mert az önfelülmúlásban a létező nemcsak mássá, hanem többé válik. Így a tevékeny önfelülmúlás önmagában véve ellentmondás: hiszen a létező (például a világ egésze) olyasmire tesz

szert, amit eddig nem birtokolt (vö. Grundkurs, 186. o.). - Az önfelülmúlás mutatója, hogy a fejlődés folyamán *léttöbbletek* jönnek létre (növekszik például a rend). Rahner felfogása szerint a léttöbbletek kialakulásának végső lehetőségi feltétele Isten, aki a természeti létezők autonómiájának meghagyásával (a szükségszerű és a véletlen elemeket tartalmazó 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 jelenlevő isteni erőből (például azáltal, hogy a kezdeti univerzum elemei nem tetszőleges kombinációban vannak, hanem 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 (Das Problem der Hominisation 69. o.). - 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 *korlátaikat felülmúlják*. Isten nem a teremtmény hatása mellett működik, hanem a teremtmény saját korlátait és lehetőségeit átlépő működését okozza (i. m. 84. o.). Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az önfelülmúlást biztosító isteni okság erejében az élettelen anyagból létrejöhetett élő, s az első emberek származhattak állati lényektől.

12.5 A rahneri antropológia

Rahner az ember leírásában kész elfogadni Szent Tamás hülemorfista szemléletét: az ember forma, azaz lélek és anyag egysége (vö. Geist in Welt 254. o.). A lélek a test formája. A *forma* a meghatározó, a létet adó, érthető (és az ember esetében öntudatra képes) létösszetevő. Az *anyag* a homályos, a zavaros, a nem érthető lehetőségi lételv (vö. Hörer des Wortes, 135. o.). A lélek önmagában

véve nem ember: a lélek csak a testben jut el konkrét valóságához; az anyag közege nélkül nem létezik a lélek önmegvalósítása (KThW, 223. o.). Az anyag pedig nem tévesztendő össze a testtel, minthogy a test éppen az, ami lélekből és anyagból mint lételvekből létrejön (vö. KthW, 331. o.).

Az emberi lélek nyitott a lét teljességére és önmagáról - mint nem tárgyyszerű valóságról - is tud. Ezért ellentétben az állati lélekkel szelleminek mondjuk (vö. Hörer des Wortes 63-64. o.). A *szellem* (Geist) vagy ész az a valóság, amelynek alapsajátosságai: az egyetemes lét és az önmaga iránti nyitottság (vö. KThW, 121. o.). Más szempontból: a szellem a két legmagasabb rendű képesség, az ész és az akarat egysége. A lélek ugyanis mind az ész, mind az akarat vonalán nyitott a lét teljességére és saját létére (vö. Hörer des Wortes, 111-112. o.). 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 megismerttet 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” (Hörer des Wortes 112. o.). - Az *emberi szabadság* lehetőségfeltétele az, hogy az ember szükségszerűen irányul az általában vett jóra, s minthogy csak ez a jó tudná betölteni vágyait, így el tud távolodni a véges értékektől. Ugyanígy szabad az általában vett jóra nyitottságának lehetőségfeltétele (Isten) iránt is, ha ezt a reflektáló megismerésben az ismeret tárgyává teszi (vö. Hörer des Wortes 112. o.).

Az ember lélek és anyag egységként megismételhetetlen, pótolhatatlan, tudatos és szabad lét, azaz *személy* (vö. Teológiai kieszótár, 446. o.). Személyes létét a szubisztencia tökéletességének köszönheti. A szubisztencia az a tökéletesség, amely az egyedi természetet önállóvá és közölhetetlenné teszi: „a szubisztencia az a sajátosság, amely egy szubsztanciális létezőt hüposztázisszá, vagy ha szellemi létezőről van szó, személyyé tesz” (KthW, 343. o.). Az emberi személy alapszerkezetét az *Istenre nyitottság* jellemzi. „Egyedül az által ember, hogy már mindig 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” (Hörer des Wortes 76. o.).

Az *ember evolúcióját* illetően Rahner elégedetlen a hagyományos állásponttal. Ezt a hagyományos álláspontot a *Humani Generis* kezdetű enciklika (1950) 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 föltevessel tudjuk magyarázni, hogy minden ember egyetlen emberpár leszármazottja. - Rahner a *tevékeny önfelülmúlás* fogalmát fölhasználva azt tanítja, hogy a hominizáció esetében az állati szülők „az egész ember oka, tehát lelkének is”. Ezek a szülők azonban csak annyiban okok, „amennyiben ők az önfelülmúlásukat lehetővé tevő Isten ereje által - ami hatásukban belsőként van jelen anélkül, hogy lényegük alkotó eleméhez tartozna - hozzák létre” az embert (Das Problem der Hominisation, 82. o.). - 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” (i. m. 83. o.). Másrészt azt jelenti, hogy a teremtmény önfelülmúlását biztosító isteni okság minden ember esetében teljesen egyedi, amennyiben utánozhatatlan, megismételhetetlen szellemi természetű egyedet hoz létre (uo.). - 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 sem személynév, hanem embert jelent. Teológiai szempontból nincs akadálya annak az elméletnek, hogy egyszerre több állati egyed lépte át a hominizáció küszöbét (vö. Teológiai kyszótár, 508. o.). - 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 kisebbiti, az Isten jóságát korlátozza” (ScG 3, 69). - 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 evilági okok közé csempészett misztikus tényezőkkel vagy a 'Deus ex machina' működésével számolnia. Az evolúciót biztosító isteni tevékenység lényege ugyanis éppen az evolúcióban részt vevő természetes tényezők autonómiájának biztosítása.

Az ember mint anyagban levő szellem *időbeli valóság*: az időbeliség „a véges szabadság létezésének, azaz változásának módja”. Az existenciának olyan kiterjeszkedése, amelyben az existencia „önállóan, választások útján realizálja lehetőség formájában birtokolt saját valóságát, majd eljut öntételezésének visszavonhatatlan, egyszeri beteljesültségéhez” (KThW, 391. o.). Az ember történelmiségének három összetevője: az időbeliség, a társadalmiság és a szabadság (Hörer des Wortes 143-145. o.).

Mint hogy a lélek egyszerű és az anyagtól viszonylagosan független valóság, föl kell tételeznünk *halhatatlanságát* (vö. Teológiai kieszótár, 446-447. o.). Ugyanakkor Rahner azt is hangsúlyozza, hogy a lélek halálon túli fennmaradása nem jelentheti azt, 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. Ezért valószínűbbnek látszik, hogy a halálban a lélek csak a konkrét testtől válik el, de megőrzi a kozmosz egészére utaltságát. Nem akozmikussá, hanem *pánkozmikussá* válik (Sacramentum mundi, 4, 922. o.).

Önmegvalósítása 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,... 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 természetes erkölcsi törvényként kötelezik őt” (KThW, 257. o.). - 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 (vö. KThW, 102. o.). 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 ember olyan lény, aki „egyszerre realizálja erkölcsileg 'természetét' és végső célra irányuló rendeltetését” (KThW, 102. o.). 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: „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” (Grundkurs, 105.).

A személyes „*bűn* lényege a transzcendentális szabadságnak az Isten iránti 'tagadásban' történő megvalósítása” (Grundkurs, 121. o.). 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). - A filozófia arról az állapotról is tudhat, amelyet a teológia az „*eredendő bűn*” kifejezéssel jelöl. Az eredendő bűn olyan állapot, amely az első személyes bűnök és mások bűnének tárgyiasulásaiként elkerülhetetlenül hatással van a konkrét ember szabad személyes döntésére (amennyiben megnehezíti Isten

elfogadását). „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” (Grundkurs, 117. o.). - A teológus Rahner azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy ezt a tragikus szituációt sosem szabad Krisztus megváltói művétől, a bűn ellenére is megmaradó isteni önközléstől függetlenül szemlélnünk (vö. Grundkurs, 119. o.).

Az isteni önközlésnek az emberben az a nyitottság, illetve az képesség felel meg, amelyet Rahner a *potentia oboedientialis* kifejezéssel jelöl: „Az ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti 'engedelmességszerű képességnek' (lat. potentia oboedientialis-nak) nevezzük, amennyiben az 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” (KThW, 294. o.). - 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 *anoním keresztényekről*: „azt az embert nevezzük 'anoním kereszténynek', aki egyrészt ténylegesen elfogadta a hit, remény és szeretet által Istennek... kegyelmi önjárandékozását, aki azonban másrészt társadalmilag (keresztség és felekezeti hovatartozás által) és tárgyiasítva objektíváló tudatában (a kifejezetten keresztény üzenet hallásából fakadó kifejezett keresztény hit által) még nem minden további nélkül keresztény” (Schriften, X, 534. o.). E fogalommal azt a gondolatot hangsúlyozza, hogy az isteni önközlés elfogadása szempontjából elsősorban nem az ortodoxia, hanem a helyes gyakorlat a döntő (vö. Mt 25, 31-45).

Magyar nyelvű források

K. Rahner - H. Vorgrimler: Teológiai kieszótár (Budapest, 1980. Szent István Társulat)

Karl Rahner, Hit - szeretet - remény (Luzern - Budapest, 1986. Egyházforum)

Karl Rahner: A hit alapjai (Budapest, 1985. Nyíri Tamás kiadása)

Karl Rahner: Az Ige hallgatója (Budapest, 1991. Gondolat)

AJÁNLOTT IRODALOM

Anzenbacher, A.: Bevezetés a filozófiába (Budapest, 1993. Herder Kiadó Kft.)

Bevezetés a filozófiába (Szöveggyűjtemény Steiger Kornél szerkesztésében, Budapest, 1992. Holnap)

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts I-III. (Coreth, Neidl és Pfligersdorffer kiadásában; Graz, 1987. Styria)

Copleston, Fr.: A history of philosophy I-III. (New York, 1985. Image Books)

Coreth, E. - Ehlen, P. - Schmidt, J.: Philosophie des 19. Jahrhunderts (Stuttgart, 1984. Kohlhammer)

Coreth, E. - Schöndorf, H.: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (Stuttgart, 1983. Kohlhammer)

Coreth/ Ehlen/ Haeffner/ Ricken: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Stuttgart, 1986. Kohlhammer)

Durant, W.: A gondolat hősei (Budapest, 1990. Göncöl)

Filozófiai Kisenciklopédia (Budapest, 1993. Kossuth Könyvkiadó)

Filozófiai szöveggyűjtemény I-II. (Dörömbözi János összeállításában, Budapest, 1993. Nemzeti Tankönyvkiadó)

Flasch, K.: Das philosophische Denken im Mittelalter (Stuttgart, 1988. Reclam)

Fürst, M.: Bevezetés a filozófiába (Budapest, 1993. Ikon)

Halasy-Nagy József: A filozófia (Budapest, 1991. Pantheon)

Heinzmann, R.: Philosophie des Mittelalters (Stuttgart, 1992. Kohlhammer)

Jaeger, W.: The theology of the early greek philosophers (Oxford, 1967. UP)

Jaspers, K.: Bevezetés a filozófiába (Budapest, 1987. Európa)

Kecskés Pál: A bölcselet története (Budapest, 1981. Szent István Társulat)

Mathieu, V.: Storia della filosofia e del pensiero scientifico I-III. (Brescia, 1969. La Scuola)

Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése (Budapest, 1991. Szent István Társulat)

Ricken, Fr.: Philosophie der Antike (Stuttgart, 1988. Kohlhammer)

Russell, B.: A nyugati filozófia története (Budapest, 1994. Göncöl)

Turay Alfréd: Istent kereső filozófusok (Budapest, 1993. Szent István Társulat)

Turgonyi Zoltán: A filozófia alapjai (Budapest, 1993. Egyházforum Alapítvány)

Vanni Rovighi, S.: Storia della filosofia contemporanea (Brescia, 1990. La Scuola)

Weischedel, W.: Die philosophische Hintertreppe (München, 1984. DTV)

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS.....	3
1. A PLATÓN ELŐTTI GÖRÖG BÖLCSELET.....	8
1.1 A milétoszi bölcselet és a püthagóreusok	8
1.2 A dinamikus és a statikus létfelfogás	9
1.3 A mechanisztikus és a teleologikus szemlélet.....	11
1.4 Szókratész (470 - 399) bölcselete	13
2. PLATÓN (427 - 347) BÖLCSELETE	16
2.1 Tanítása a megismerésről.....	16
2.2 Platón ontológiája (az ideák és az árnyak világa)	17
2.3 A platóni antropológia.....	21
2.4 Platón kozmológiája	23
2.5 Platón filozófiai teológiája.....	24
3. ARISZTOTELÉSZ (384 - 322) FILOZÓFIÁJA	27
3.1 Arisztotelész tudományosménye	27
3.2 Az általános ontológia vagy metafizika.....	30
3.3 Kozmológiája.....	32

3.4 Teodiceája.....	32
3.5 Antropológiája	33
4. A HELLENIZMUS	36
4.1 A sztoikus filozófia.....	36
4.2 Epikurosz (341 - 270) filozófiája	40
4.3 Az újplatonizmus	41
5. SZENT ÁGOSTON (354 - 430) FILOZÓFIÁJA	46
5.1 Tanítása az emberi megismerésről	46
5.2 Tanítása Istenről	47
5.3 A világ mint teremtett valóság	52
5.4 Antropológiája	54
5.5 Szent Ágoston erkölcsfilozófiája.....	57
6. AQUINÓI SZENT TAMÁS (1224 - 1274) BÖLCSELETE	59
6.1 Szent Tamás ismeretelmélete.....	59
6.2 A Szent Tamás-i ontológia	61
6.3 Szent Tamás teodiceája.....	64
6.4 Kozmológiája.....	69
6.5 Szent Tamás antropológiája.....	70

7. A RACIONALIZMUS.....	75
7.1 René Descartes (1596 - 1650) bölcselete.....	75
7.1.1 A bizonyosság keresése	75
7.1.2 Descartes ontológiája.....	76
7.1.3 Isten létének igazolása.....	77
7.1.4 Kozmológiája.....	78
7.1.5 Descartes dualista antropológiája	79
7.2 G. W. Leibniz (1646 - 1716) filozófiája	79
7.2.1 Tudományeszménye és alapelvei	80
7.2.2 Metafizikája (a monadológia)	80
7.2.3 Tanítása a világról	81
7.2.4 Teodiceája.....	82
7.2.5 Antropológiája	83
8. DAVID HUME (1711 - 1776) EMPIRIZMUSA	85
8.1 Empirista ismeretelmélete.....	85
8.2 A metafizika lerombolása	86
8.3 A világra vonatkozó valószínű ismeret	88
8.4 Hume antropológiája	89
8.5 Tanítása Istenről és a vallásról.....	91
9. IMMANUEL KANT (1724 - 1804) BÖLCSELETE	93

9.1 A tiszta ész kritikája.....	93
9.1.1 „Mit lehet tudnom?”	93
9.1.2 A tudat transzcendentális vizsgálata	95
9.2 A gyakorlati ész kritikája.....	97
9.2.1 Mit kell tennem?	97
9.2.2 Az erkölcs megalapozása	98
9.2.3 A gyakorlati ész három posztulátuma.....	99
9.3 Az ítélőerő kritikája és a vallás	100
9.3.1 Mit szabad remélnem?	100
9.3.2 A szépség és a természeti célirányosság	101
9.3.3 A vallás.....	102
10. G. W. FR. HEGEL (1770 - 1831) RENDSZERE	104
10.1 Tanítása az emberi megismerésről	104
10.2 A hegeli ontológia alapvonásai.....	105
10.3 Az isteni eszmét bemutató logika.....	106
10.4 A külsővé váló eszme a természetben	108
10.5 A szellem filozófiája.....	109
11. MARTIN HEIDEGGER (1889 - 1976) FILOZÓFIÁJA	117

11.1 A lét megismerésének problémája	117
11.2 A jelenvalólét és jellemzői	121
11.3 Az idő horizontjában megnyilvánuló lét	128
11.4 A feltétlen lét (Isten) lehetősége.....	135
12. KARL RAHNER (1904 - 1984) BÖLCSELETE	138
12.1 Tanítása az emberi megismerésről	138
12.2 A rahneri ontológia	141
12.3 Rahner teodiceája	143
12.4 Kozmológiája.....	146
12.5 A rahneri antropológia	148
AJÁNLOTT IRODALOM	153
TARTALOMJEGYZÉK.....	155