

KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLAI JEGYZETEK

TURAY ALFRÉD
ISMERETELMÉLET

Az 1984-es kiadás javított változata

LEKTORÁLTA:
BAJZÁK M. ESZTER
és
DR. HOSSZÚ LAJOS

A KIADÁSÉRT FELEL:
DR. KERESZTES SZILÁRD

TARTALOM

BEVEZETÉS	4
1. NÉV SZERINTI MEGHATÁROZÁS	5
2. TÁRGYI MEGHATÁROZÁS	5
3. AZ ISMERETELMÉLETI PROBLÉMA FELVETŐDÉSE	5
A MEGISMERÉS FENOMENOLÓGIÁJA	7
1. A FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALAT ÉS MÓDSZER FOGALMA	8
1. A FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALAT	8
2. A FENOMENOLÓGIAI MÓDSZER	8
3. A FENOMENOLÓGIA MINT REFLEXIÓ	9
2. A MEGISMERÉS VALÓS, TUDATOS ÉS INTENCIONÁLIS JELLEGE	10
1. AZ ISMERETTEVÉKENYSÉG VALÓSÁGA	10
2. A MEGISMERÉS TUDATOS JELLEGE	10
3. A MEGISMERÉS INTENCIONALITÁSA.....	11
3. A MEGISMERŐ ÉS A MEGISMERT AZONOSSÁGÁNAK ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉGÉNEK PROBLÉMÁJA	12
1. A KÉP-ELMÉLET TARTHATATLANSÁGA	12
2. A MEGISMERŐ ÉS A MEGISMERT AZONOSSÁGA	12
3. A MEGISMERŐ ÉS A MEGISMERT KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS AZONOSSÁGA	13
4. A MEGISMERÉS INTENCIONÁLIS JÁTÉKA	15
1. AZ INTENCIONÁLIS JÁTÉK SZEREPLŐI	15
2. A MEGISMERÉS INTENCIONÁLIS JÁTÉKA	16
3. A TÁRGY ÉS AZ ALANY ISMERETELMÉLETI SZÜLETÉSE	17
5. A MEGISMERÉS HEURISZTIKUS JELLEGE	18
1. AZ EMBERI MEGISMERÉS HEURISZTIKUS JELLEGE	18
2. AZ EMPIRIZMUS ÉS A RACIONALIZMUS HEURISZTIKÁJA	18
3. A SKOLASZTIKA NÉHÁNY ISMERETSZERZŐ FOGALMA	20
6. A MEGISMERÉS HERMENEUTIKUS JELLEGE	22
1. AZ ÉRTELMEZŐ MEGISMERÉS	22
2. AZ ÉRTELMEZÉSEK KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS ÖSSZEFÜGGÉSE	22
3. A HERMENEUTIKAI KÖR.....	24
7. A KÖVETKEZTETŐ ÉRTELMI MEGISMERÉS	26
1. A LOGIKAI ALAPELVEK	26
2. A SZILLOGISZTIKUS KÖVETKEZTETÉS	26
3. A TUDOMÁNYOS BIZONYÍTÁS	27
8. A MEGISMERÉS TÉR-IDŐ HORIZONTJA ÉS TÖRTÉNELMISÉGE	29
1. A TÉR-IDŐ MINT AZ ÉRZÉKELÉS „A PRIORI” FORMÁJA.....	29
2. A MÚLT MEGSZÜNTETVE-MEGŐRZÉSE ÉS A JÖVŐ ELŐLEGZÉSE	30
3. A MEGISMERÉS TÖRTÉNELMISÉGE ÉS A HATÁSTÖRTÉNELEM	31
9. A MEGISMERÉS TÁRSADALMISÁGA, SZEMÉLYES JELLEGE ÉS INTERPERSZONALITÁSA	33
1. A MEGISMERÉS TÁRSADALMISÁGA.....	33
2. A MEGISMERÉS SZEMÉLYES JELLEGE	34
3. A MEGISMERÉS INTERPERSZONALITÁSA	35
10. A MEGISMERÉS ÉS A NYELV KAPCSOLATA	37
1. A FOGALOM, A NYELVI KIFEJEZÉS ÉS A VALÓSÁG.....	37
2. NYELVI JÁTÉKMEZŐK KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS KAPCSOLATA	38
3. AZ ÁLTALÁNOST KIFEJEZŐ SZAVAK ÉS A VALÓSÁG	41
11. A MEGISMERÉS ÉS A FENOMENOLÓGIAI IGAZSÁG	43
1. NYILVÁNVALÓSÁG ÉS FENOMENOLÓGIAI IGAZSÁG	43
2. AZ IGAZSÁG EGYSÉGE ÉS SOKOLDALÚSÁGA	44
3. A MEGSEJTETT FELTÉTLEN IGAZSÁG MINT PARADOXON.....	45

A LÉT MINT A MEGISMERÉS TRANZSCENDENTÁLIS ALAPJA	47
12. A TRANZSCENDENTÁLIS TAPASZTALAT ÉS MÓDSZER FOGALMA	48
1. A TRANZSCENDENTÁLIS TAPASZTALAT	48
2. A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER	48
3. A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER MINT ELMÉLYÍTETT REFLEXIÓ	49
13. A MEGISMERÉS „A PRIORI” STRUKTÚRÁI ÉS A LÉT	50
1. A MEGISMERÉS „A PRIORI” STRUKTÚRÁI IMMANUEL KANT SZERINT	50
2. AZ EMBERI MEGISMERÉS SZERKEZETE A TOMISTA FELFOGÁSBAN	51
3. A LÉT VALÓSÁGÁRA NYITOTT EMBERI SZELLEM	52
14. AZ ALANY ÉS A TÁRGY SZEMBENÁLLÁSÁBAN JELENTKEZŐ LÉT	53
1. AZ ALANY-TÁRGY OSZTOTSÁGBAN JELENTKEZŐ LÉT	53
2. AZ ALANY-TÁRGY OSZTOTSÁG LEHETŐSÉGI FELTÉTELE	54
3. A KÉRDÉSBEN FELTÁRULKOZÓ LÉT	55
15. A LÉTRŐL VALÓ GONDOLKODÁS ÉS BESZÉD NEHÉZSÉGEI.....	56
1. A LÉT MISZTÉRIUMA	56
2. A LÉT ÉRTELMEZÉSÉNEK KÍSÉRLETEI	57
3. A VILÁGNÉZET ÉS A SZABADSÁG SZEREPE AZ ÉRTELMEZÉSBEN.....	58
A MEGISMERÉS VÉGSŐ LEHETŐSÉGI FELTÉTELE	59
16. A VÉGSŐ ALAPRA IRÁNYULÓ TAPASZTALAT ÉRTELMEZÉSE	60
1. A VALLÁSI TAPASZTALAT	60
2. A HIT VEZÉRELTE TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER	62
3. A BURKOLT VALLÁSI TAPASZTALATRA IRÁNYULÓ REFLEXIÓ	62
17. AZ ISTENI FÉNY MINT A TUDAT VILÁGOSSÁGÁNAK ALAPJA ÉS CÉLJA	64
1. AZ ALANYI LÉT MEGVILÁGÍTOTTSÁGA MINT PROBLÉMA	64
2. A LÉTEZŐK MEGVILÁGÍTÁSÁRA IRÁNYULÓ DINAMIZMUS	65
3. AZ ISTENI FÉNY MINT ALAP ÉS CÉL	65
18. A FELTÉTLEN IGAZSÁG MINT AZ ÉRTHETŐSÉG ÉS A MEGÉRTÉS ALAPJA.....	67
1. AZ IGAZSÁG ADOTTSÁGA MINT PROBLÉMA	67
2. AZ IGAZSÁG FELFEDEZÉSÉRE IRÁNYULÓ DINAMIZMUS	68
3. AZ ELSŐ IGAZSÁG MINT ALAP ÉS CÉL.....	69
19. A LEGFŐBB JÓ MINT ÉRTÉKFELISMERŐ MEGISMERÉSÜNK ALAPJA ÉS CÉLJA.....	71
1. A LÉTEZŐK ÉRTÉKÉNEK PROBLÉMÁJA.....	71
2. AZ ÉRTÉKEKRE IRÁNYULÁS DINAMIZMUSA.....	72
3. A LEGFŐBB JÓ MINT ALAP ÉS CÉL	73
BEFEJEZÉS	75
IRODALOM.....	76

Bevezetés

1. NÉV SZERINTI MEGHATÁROZÁS

Az ismeretelmélet elnevezés önmagában véve is nyilvánvalóvá teszi, hogy jelen esetben a megismeréssel kapcsolatos tudományról lesz szó, melyet a görög gnószisz (ismeret, megismerés) és logosz (tan, tudomány) szavak összetétele alapján *gnozeológiának* is szokás nevezni. Az *episztemológia* kifejezés is ismeretelméletet jelent, bár ezen sokan inkább tudományelméletet értenek, mert a görög episztémé szó elsősorban a tudományos megismerést jelenti.

Az emberi megismerés természetét kutató filozófiai tudományt *Immanuel Kant* (1724-1804) munkássága óta szokás a kritika névvel is jelölni. A kritika szó a görög krinó (elkülöníték, elkülönítve világosan látok, ítélek) igéből származik. *I. Kant* „A tiszta ész kritikája” című munkájában az emberi megismerés természetét, határait és lehetőségi feltételeit kutatta, vagyis a megismerést tette kritika tárgyává.

A szóelemzésből mindenesetre láthatunk már annyit, hogy a szóban forgó tudomány az emberi megismeréssel foglalkozik.

2. TÁRGYI MEGHATÁROZÁS

Az ismeretelmélet az emberi megismerés létrejöttét, természetét, határait és lehetőségi feltételeit kutató filozófiai tudomány. – Ezekből a meghatározásból két elemet kell kiemelnünk.

a) Az ismeretelmélet TÁRGYA MAGA A MEGISMERÉS. Tudományos és filozófiai ismereteink általában önmagunkra s a minket környező világra irányulnak, de nem a megismerésre. Itt azonban éppen a megismerést akarjuk megismerni. Ez a feladat egyrészt könnyűnek látszik, hisz semmi sincs olyan közel hozzánk, mint megismerésünk; másrészt azonban bonyolult problémákat is sejtet, mivel, szabatosan szólva, a megismerés nem tárgy, hanem éppen az, ami a tárgynak mint tárgynak megnyilvánulását lehetővé teszi.

b) Az ismeretelmélet FILOZÓFIAI TUDOMÁNY. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert a lélektan, a fiziológia, a biológia, a szociológia és sok más szaktudomány is foglalkozik a megismerés jelenségével. Ám ezek a tudományok sajátos nézőpontjuknak és módszereiknek megfelelően inkább csak a megismerés lélektani, fiziológiai stb. előfeltételeit és kísérő jelenségeit vizsgálják, de nem ragadják meg a megismerés lényegét.

A pszichológus például, a megismerés lefolyását vagy annak lélektani törvényszerűségeit vizsgálva, nem veti fel azt a kérdést, hogy a lélekre vonatkozó tapasztalatunk a lélek valóságát tárgyilagosan közvetíti-e számunkra. Hasonlóképpen: valamiféle matematikai összefüggés megértése pillanatában megmérhetem ugyan az agy bioelektromosságának változását, de ez az adat aligha mond valamit a megismerés titkáról és igazságértékéről. Vannak tehát olyan kérdések, amelyeknek megválaszolása határozottan a filozófia feladata.

3. AZ ISMERETELMÉLETI PROBLÉMA FELVETŐDÉSE

A megismerés kritikus felülvizsgálásának szükségessége általában akkor jelentkezik, amikor az ismeret vagy a tapasztalat közvetlen bizonyossága és magától értetődése kérdésessé válik.

A figyelem akkor fordul a megismerés irányába, amikor az ember felfedezi például azt, hogy sok alanyi adottságból származó összetevő is belejátszik megismerésébe. Elsősorban nem a lélektani értelemben vett alanyi adottságokra (személyes érzelmek, hangulatok, az egyénre jellemző ingerküszöb stb.) gondolunk, hanem az emberi tudat egyetemes szerkezeti adottságaira, sajátosságaira és hatáira. Azt a felismerést, hogy a megismert tárgyban valamiképpen alanyiságunk is jelen van, kimondja *Platón* (427-347) a „Theaitétosz” című dialógusában. A

híres ókori filozófus Szókratész ajkára adja a következő szavakat: „mindaz, amit mi színnek nevezünk, sem nem az, ami valamire irányul, sem nem az, amire valami irányul, hanem a kettő között van, és mindig a kettejük viszonya szerint alakul” (Theaitétosz, 154 a). Bármilyen különösen hangzik is, a megismert valóság nem lehet olyan, mint amilyen a megismerést megelőzően, mivel a megismert valóságban valamiképpen jelen van már megismerő alanyiságunk is tevékenységével, adottságaival és határaival együtt. Ezt a homályos felismerést *I. Kant* helyezte reflektorfénybe az újkorban. Az ő nevéhez fűződik az ismeretelmélet kopernikuszi fordulata, amely szerint nem megismerésünk igazodik a valósághoz, hanem a valóság igazodik megismerésünkhöz. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a megismert valóság az emberi tudat a priori (a tapasztalatot megelőző, a tapasztalatot lehetővé tevő) szerkezeti adottságainak és határainak függvénye. Ám ha így áll a helyzet, akkor hogyan és mennyiben ismerhető meg a világ? Bizhatunk-e ismereteinkben?

Más oldalról is felvetődhet az ismeretelméleti probléma. Ha jól átgondoljuk a dolgot, könnyen beláthatjuk, hogy az úgynevezett tárgyi világ nem kész adottság, hanem valósággal keletkezik számunkra.

Az újszülött világában még nem határolódik el saját alanyisága a tárgyak birodalmától, e két valóságszféra ezen a fokon még meg nem különböztetett egységet alkot. Csak a fejlődés későbbi szakaszában jön létre az alany és tárgy közötti szakadék, vagyis az a látásmód, amelyben a gyermek már világosan megkülönbözteti énjét és a vele szemben álló tárgyak világát. Kérdés, hogy hogyan alakulhat ki az alany és a tárgy szakadéka, hogyan bontja ketté tárgyiasító megismerésünk az eredetileg egységes világot? Mi ennek a tárgyiasító megismerésnek a magyarázata és a végső lehetőségi feltétele?

Az ilyen és az ehhez hasonló problémák felmerülése készítette az ismeretkritikusokat arra, hogy a magától értetődőnek látszó tárgyi világtól kissé elfordulva, magával a megismeréssel, annak sajátosságaival, határaival és lehetőségi feltételeivel foglalkozzanak.

A megismerés fenomenológiája

1. A fenomenológiai tapasztalat és módszer fogalma

Ismeretkritikánk első részében a fenomenológiai módszer segítségével fürkesszük a megismerés titkát. Ezért mindenekelőtt a fenomenológia fogalmával és e módszer jellegzetes tulajdonságaival kell megismerkednünk.

1. A FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALAT

A *fenomenológia* kifejezés a görög *phainomenon* és *logosz* szavak összetételéből származik. E szóösszetétel első tagja a *phainomenon*, amelyet magyarul jelenségnek nevezünk. A fenomenológia szótárában ez a kifejezés nem látszatot, illúziót, hanem a tudat számára megjelenő véges valóságot jelenti. Ebből a meghatározásból az is következik, hogy az emberi tudat látókörét meghaladó végtelen nem lehet jelenség. A fenomenológia csak azokkal a véges jelenségekkel foglalkozik, amelyek nyilvánvalósággal és közvetlenül jelentkeznek a tudatban. Más oldalról megközelítve: a fenomén nem valamiféle rejtett dolog misztikus és látszatszerű bemutatkozása, hanem maga a megnyilvánuló valóság; hiszen a görög *phainesthai* ige is annyit jelent, mint megnyilvánulni, megjeleníteni, nyilvánvalósággal feltárulni.

A *tapasztalaton* általánosságban a megismerésnek azt a formáját értjük, amely valamiféle külső vagy belső valóság ránk gyakorolt hatásának közvetlen befogadásából származik. A tapasztalatban az ismeret-tárgy közvetlenül adatik, vagyis nem az értelmi következtetés közvetítésével jutunk hozzá. Mindezek alapján: a fenomenológiai tapasztalat a megismerésnek olyan módja, amelyben nyilvánvalósággal és közvetlenül jelentkezik valamiféle véges valóság.

2. A FENOMENOLÓGIAI MÓDSZER

A véges jelenségekről szerzett tapasztalataink során nem csupán a megismerés tárgyairól tudunk, hanem önmagunknak és megismerő tevékenységünknek is tudatában vagyunk. Tehát a jelenséghez valamiképpen hozzátartozik énünk és megismerő tevékenységünk is, és ezek csaknem annyira nyilvánvalók szellemi látásunkban, mint megismerésünk tárgyai. Ezért *Edmund Husserl* (1859-1938), akit a fenomenológiai módszer megalkotójának tekinthetünk, az alapjelenséget a következő formulában jelölte meg:

ÉN MEGISMEREM A JELENSÉGET

Az alapjelenség tehát a megismerő ének, az ismerettevékenységnek és a tárgynak nevezett jelenségnek az együttese. Ha eme összetevők bármelyike is hiányzik, akkor nincs megismerés, s akkor nem beszélhetünk jelenségről.

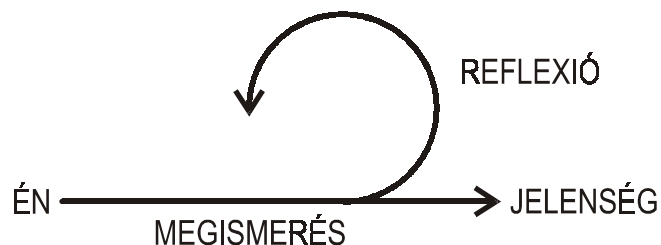
Vizsgáljuk meg közelebbről e három összetevőt, a) Az „ÉN”, a megismerés alanya (lat. *subiectum*) minden megismerésben benne van, mert minden megismerés hozzá kapcsolódik, belőle indul ki, s nélküle létre sem jöhetne az ismerettevékenység. Igaz, hogy az én a maga teljes valóságában sosem nyilvánvaló, de mindig jelentkezik valamiképpen, valahányszor megismerünk valamit, b) A „MEGISMERÉS” kifejezés az ismerettevékenységet jelöli, s mivel ez a tevékenység az egész ember sajátja, nem korlátozható merőben az érzékelésre vagy pusztán az értelmi megismerésre. Minden megismerésünk az érzékelés, a megértés, az értékelés, az érzelem és az akarás szervesen összefonódó világában jön létre. Ezért helytelen lenne a megismerés fogalmát akár az érzékelésre, akár a hideg és szentelen értelmi megragadásra korlátozni. Mivel a megismerés fogalmát ilyen tág értelemben használjuk, ezért e megismerés jelenthet tudatos szeretetet, gyűlöletet, értelmi megismerést, tudatosított érzelmet, csalódást, kételkedést; s egyáltalán szellemi-anyagi énünk bármilyen irányulását, amelyben valamiféle

jelenséggel találkozunk. c) A „JELENSÉG” a megismerés tárgyi oldalát, vagyis az ismerettárgyat (lat. obiectum) jelöli, amely a megismerés fajtáinak megfelelően: szeretett, gyűlölt, megértett, érzékelt, érzelmileg megragadott, csalódást kiváltó stb. valóság.

A *fenomenológiai módszer* olyan filozófiai kutatási és eljárásmod, amely az „én megismerem a jelenséget” formulával kifejezett alapélményre irányul. A fenomenológus számára az alapjelenség az alany és a tárgy, a megismerés és a megismert különbözőségben megvalósuló egysége; és ennek az egységnek keresi logosát, vagyis közelebbi magyarázatát és lehetőségi feltételét. E módszer jellegzetes vonásai a következők: a) A fenomenológia leíró jellegű módszer, s a fenomenológus egyszerűen azt írja le, amit lát. E látást természetesen elsősorban szellemi értelemben kell venni, hisz az emberi látásnak csak egyik összetevője az érzékelő észlelés. Mivel a fenomenológus csak azt írja le, amit lát, ezért a valóság egészét érintő kérdésekkel csak utalásszerűen foglalkozik. b) A jelenségeket mindig az alany és a tárgy egymást kölcsönösen feltételező egységének és különbözőségének figyelembevételével vizsgálja. c) Jellemzője továbbá, hogy igyekszik szabadulni az emberi megismerést érintő előítéletektől. Bizonyos, hogy nincs előfeltevések nélküli ismeret, hiszen bármire irányul is megismerésünk, abba már mindig belejátszanak korábbi tapasztalataink és nézeteink. Hasonlóképpen: jelen ismereteinket erősen befolyásolja a hagyomány és a társadalom, amelyben élünk. A fenomenológus tudatában van ennek, de a lehetőségekhez képest mégis megpróbálja felfüggeszteni az előítéleteket, s időlegesen hatályon kívülre helyezve ezeket, csak azt törekszik leírni, amit kutatása során lát.

3. A FENOMENOLÓGIA MINT REFLEXIÓ

Az eddig mondottakat más szavakkal úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a fenomenológiában a megismerés folyamatára reflektálunk. A *reflexió* latin eredetű kifejezés, s magyarul visszahajlást, visszapillantást jelent. Jelen esetben az ismerettevékenységre hajlunk vissza, s azt vesszük szemügyre.



Az ábrán világosan látszik, hogy a reflexióban megismerésünk iránya eltér a megszokottól. Köznapi és tudományos megismeréseinkben általában az ismerettárgyra irányulunk, s ezt az irányulást a filozófia *elsődleges irányulásnak* (lat. intentio prima) nevezi. A reflektáló megismerést azonban elsősorban nem a tárgyi oldal érdekli, hanem magára a megismerésre hajlik vissza, s azt vizsgálja, hogy milyen összetevők teszik lehetővé a tárgyiasító megismerést. A reflexió tehát a *másodlagos irányulás* (lat. intentio secunda) világába tartozik.

2. A megismerés valós, tudatos és intencionális jellege

Csak azt ismerhetjük meg, ami valamiképpen létezik, s tudatunk fényében megjelenik. Éppen ezért tüzetesebben meg kell vizsgálnunk a megismerés valóságának és tudatosságának kérdését.

1. AZ ISMERETTEVÉKENYSÉG VALÓSÁGA

Ismereteinkben a valóság különféle oldalai tárulkoznak föl előttünk, s egymástól nagyon különböző létezőkkel ismerkedünk meg. Ezek a megismert létezők nem egyformán valósak. Gondoljunk csak a megismert emberre, asztalra vagy a képzeletünkben összerakott és ismert hétfejű sárkányra.

A hétfejű sárkány nyilvánvalóan nem úgy valós, mint az ember vagy az asztal, hisz az előbbieknek csupán tudati, illetve képzeletbeli valósága van. Bármire irányul is azonban megismerésünk, a reflexióban meggyőződhetünk arról, hogy maga az *ismerettevékenység valós*. Elgondolhatok nem létező tárgyakat, vagy éppenséggel elgondolhatom a semmit is, ám az az irányulás, amellyel ezeket elgondolom vagy megragadom, mindenképpen valós. Igaz, hogy a megismerés nem úgy valós, mint az érzékelő tapasztalat tárgyai, de mindenképpen valósabb, mint a semmi vagy képzeletünk egy-egy szüleménye. *V. I. Lenin* (1870-1924) ezzel kapcsolatban írja a következőket: „hogy a gondolat és az anyag is valóságos, azaz létezik, ez igaz. De a gondolatot anyagnak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában” (Összes Művei, orosz kiadás, 18. k. 257. o.).

A megismerés valós voltának belátásához fontoljuk meg még a következő megjegyzéseket: a) A megismerési műveletek változnak, módosulnak. Változni és módosulni viszont csak az tud, ami valamiképpen létezik, b) Minden megismerésnek van kezdete és vége, de ez is csak akkor lehetséges, ha a megismerés valós. c) A megismerés és az ismerettartalom valamiképpen eltűnik, de ugyanakkor meg is marad. Múltbeli gondolataim, tapasztalataim és észrevételeim jelen megismeréseimben látszólag nem szerepelnek már, valójában azonban mégis belefolyanak abba, és sok tekintetben meghatározzák. Meghatározni azonban csak az képes, ami valamiképpen létezik. d) A megismerés megváltoztatja a megismerő alanyt. Kiváltképpen észrevehető ez akkor, amikor az egész embert érintő megismerésről van szó. Tipikus példa erre a szeretettől áthatott emberi megismerés. Változtatni viszont csak az tud, ami valamilyen módon valós.

Úgy gondoljuk, ezek a megjegyzések elegendők annak belátására, hogy ismerettevékenységünk is a valóság világába tartozik.

2. A MEGISMERÉS TUDATOS JELLEGE

A szoros értelemben vett emberi megismerés mindig tudatos. A tudat az a tény vagy lelki élmény, hogy tudunk valamiről, és ez a tudás különbözteti meg a megismerést minden más emberi vagy állati tevékenységtől. Kérdés, hogy miről tudunk megismeréseink során? Tudunk önmagunkról, megismerő tevékenységünkről és a megismert tárgyról. Vizsgáljuk meg e hármast közelebbről:

a) Az ÉNTUDAT vagy öntudat (lat. *conscientia sui ipsius*) minden megismerésünk kísérője. Bármit ismerek meg, mindig tudatában vagyok megismerő énemnek is, legfeljebb nem figyelek rá. Tudom, hogy én vagyok az, aki megismer, még abban az esetben is, ha nem fordítok különösebb figyelmet erre a mozzanatra. A megismerő alanynak megvilágított léte van, és ezt a létet filozófiai szakkifejezéssel magánál való létnek nevezzük. Ez a megvilágított lét, vagyis az alany eredeti jelenléte önmaga számára, a megismerés alapja. Világosan látnom kell azonban, hogy önmagamról nem mint tárgyról tudok, hanem mint olyan valóságról, amely a megismerés lehetőségi feltétele. Kétségtelen, hogy tárgyiasíthatom önmagam

(és itt rejlik a tapasztalati lélektan lehetősége), de sosem hiánytalanul, hiszen a megismerő alany mindig kicsúszik a tárgyiasított területről. Ezért van az, hogy a megismerő alany sosem ismerhető meg teljességgel. René Descartes (1596-1650) tétele, hogy a „gondolkodom, tehát vagyok” formulával kifejezett élmény világos és határozott fogalom, nem fogadható el minden további nélkül. Ettől eltekintve azonban igaz, hogy minden megismerésemet kíséri a megismerő énemről való tudás.

b) Az ISMERETTEVÉKENYSÉG TUDATA (lat. *conscientia actus*) az öntudathoz hasonlóan minden megismerésemet kíséri, még abban az esetben is, ha nem ügyelek erre a mozzanatra. Természetesen megismerésem sem tárgyként jelentkezik, hanem ismereteim feltételeként tudok róla. Az ismerettevékenység olyan fény sugarhoz hasonlítható, amely maga nem tárgy, de láthatóvá teszi a tárgyakat. Az ismeretkritikus megpróbálhatja tárgyiasítani és alaposabban szemügyre venni ezt a fényt, de mindig tudnia kell, hogy a tudat világosságából fakadó fény alapján véve nem tárgy, hanem éppen a tárgyiasító megismerés egyik lehetőségi feltétele.

c) A TÁRGYTUDAT (lat. *conscientia obiecti*) a megismertre vonatkozó tudás. Megismerésünk mindig valamire irányul, és ez a valami a megismerés tárgya. A megismerésben elsősorban ennek a tárgynak vagyok tudatában. Ez a tárgy, amely adott esetben lehet emberi személy is, valamiképpen a tudatomhoz tartozik: azonos a tudattal, s különbözik is tőle. A tárgyra irányulás annyira előtérben áll a megismerésben, hogy többnyire csak erre figyelünk, s a megismerés alanyi feltételeire alig-alig ügyelünk. Aminek elsősorban tudatában vagyok, nem az én, s nem az ismerettevékenység, hanem éppen a megismerés tárgya, ami persze lehet saját alanyiságom is.

Megjegyezzük, hogy amikor e hármas tudatot megkülönböztetjük, akkor mindig szem előtt kell tartanunk, hogy valójában egy és ugyanazon tudatról van szó, s attól függően, hogy hová helyezzük a hangsúlyt, beszélünk Öntudatról, a tevékenység tudatáról vagy a tárgytudatról. A tudat latin elnevezése (lat. *conscientia*: együtt tudás) jól érzékelteti a tudatosság irányainak különbözőségét és egyúttal alapvető egységét.

3. A MEGISMERÉS INTENCIONALITÁSA

A tárgytudatot, illetve az alanytól különböző valóságra való irányulást latin eredetű szóval *intencionalitás*nak is nevezzük. A latin „*intendere*” jelentése: irányulni, törekedni valamire, szándékolni valamit. Ez a kifejezés már önmagában is mutatja, hogy miről is van itt szó. Az intencionalitás annyit jelent, hogy a megismerés mindig valamire irányul, vagyis nincsen üres megismerés, és így a semmit, a nem létező dolgokat önmagukban véve meg sem ismerhetjük. Az alanytól különböző valóságra irányulás nélkül tehát nincs emberi megismerés.

Előfordulhat ugyan, hogy önmagamra irányulok, de ebben az esetben is van tárgy, hisz bizonyos mértékig önmagamot tárgyiasítom, s ez a tárgyiasított énem szemben áll megismerő énemmel. Ha képzeletbeli tárgyra vagy éppen a semmire irányulok, akkor is megvan ez a különbség, hisz a megismerő alany itt is különbözik a képzeletbeli vagy a valamiféle valósághoz kapcsolt és elgondolt semmitől. R. Descartes, aki a „gondolkodom, tehát vagyok” formulával próbálta kifejezni az alapjelenséget, veszélyes zsákutcába jutott, hisz a pusztán öntudat bizonyosságából már nehezen tudott eljutni a tárgyig, s az alanyt a tárggyal összekötő „hidat” megnyugtató módon nem is tudta felépíteni.

Ezért az „én megismerem a jelenséget, tehát vagyok” formula sokkal hasznavehetőbbnek látszik, és jobban megfelel a valóságnak, mivel elválaszthatatlanul hozzátartozik minden emberi megismeréshez valamiféle tárgyra való irányulás. Számunkra tehát nem is az lesz a probléma, hogy a megismerés hogyan jut el a tárgyig, hanem inkább az, hogy az eredetien egységes valóság hogyan válhat ketté, hogyan jöhet létre az alany és tárgy szembenállása.

3. A megismerő és a megismert azonosságának és különbözőségének problémája

Az intencionalitás, mint láttuk, annyit jelent, hogy a ténylegesen megismerőhöz mindig hozzátartozik valamiféle ismerettárgy. A megismerés összekapcsolja a megismerő alanyt és a megismert valóságot. Kérdés azonban, hogy a megismerő és a megismert milyen értelemben azonosítható egymással?

1. A KÉP-ELMÉLET TARTHATATLANSÁGA

Hétköznapi és filozófiai szóhasználatunkban gyakorta fordulnak elő ilyen és ezekhez hasonló fordulatok: tudatunk tükrözi a valóságot; a *fogalmak a valóság képei*; az emberi tudat leképezi a valóságot stb. *Aquinói Szent Tamás* (1224-1274) is arról beszél, hogy nem a fizikai dolog van a lélekben, hanem annak a képe (lat. species) vagy hasonmása (Quodl. 8.a.3.). Ezeket a kifejezéseket helyesen kell értenünk, ha nem akarunk az úgynevezett képelmélet ismeretelméleti zsákutcájába jutni. Ennek az elméletnek hirdetői azt vallják, hogy a valós dolog tudatunkon kívül marad, s mi csupán e dolognak tudatunkban levő képét vagy hasonmását ismerjük meg. Ennek az álláspontnak egyik jeles képviselője R. Descartes. Szerinte a fogalom (lat. conceptus vagy idea) az, ami a tudatomban van, amiről mint szellemi tartalomról tudok; s megismerésem határpontja nem a valós dolog, hanem a bennem levő idea. Az elmélet hívei szerint a megismerő alany a tudatban levő kép közvetítésével vonatkozik a tárgyra. E magyarázat nagyon nyilvánvalóan látszik, ennek ellenére tarthatatlan, minthogy súlyos és feloldhatatlan ismeretelméleti problémákat hordoz magában.

A fenomenológiai reflexió meggyőzhet bennünket arról, hogy tudatunkban nincs semmiféle kép, hisz mindig úgy tudjuk, hogy a valóságot, s nem csupán annak képét ismertük meg. De tegyük fel, hogy mégis a fenti elmélet hirdetőinek van igaza. Ekkor a következő kérdés merül fel: ha nem a valóságot ismerem meg, hanem csak annak képmását, akkor milyen alapon állíthatom, hogy ez a kép a valóság képe? Mi biztosít arról, hogy a kép megfelel a valóságnak, ha e megfelelőségnek is legfeljebb csak a képét ismerhetem meg? R. Descartes Istenben fogódzik meg, és Őbenne látja a megfelelőség biztosítékát. Az ilyesfajta hivatkozások azonban nem engedhetők meg a fenomenológiában. A probléma viszont másként nem oldható meg. Annak eldöntéséhez ugyanis, hogy a tudati kép megfelel-e a valóságnak vagy sem, össze kellene hasonlítanom a valóság képét a valósággal. Ehhez azonban egy, a saját ismeretemtől független archimedesi pontra lenne szükségem, mellyel a képelmélet szerint nyilvánvalóan nem rendelkezem. A valóság és a fogalom közti „híd” felépítése tehát lehetetlen.

2. A MEGISMERŐ ÉS A MEGISMERT AZONOSSÁGA

A képelmélet nem tudja megmagyarázni a megismerő alany és a megismert valóság azonosságát. Vizsgáljunk meg tehát egy másik felfogást. *Aquinói Tamás* szerint „a tényleges megértés azonos a ténylegesen megértéssel” (I.q.14.a.2.). Ez a megfogalmazás egyértelműen azt fejezi ki, hogy a megismerésben a megismerő és a megismert valamilyen módon azonossá válik. Vajon mit jelent ebben az összefüggésben a kép? Szent Tamás erre a kérdésre is ad magyarázatot: „az érthető kép nem az, amit valóban megértünk, hanem inkább az, ami által megért valomit az ész” (I.q.85.a.2.). Ennek a magyarázatnak az alapján a skolasztikus hagyomány azt tartja, hogy a kép nem az, amit (lat. medium quod), hanem ami által (lat. medium quo) megismerünk.

A képet, amely egyben az alany és a tárgy ismeretelméleti azonosságát is biztosítja, nagyjából a következőképpen kell elgondolnunk: szellemünk „átvilágítja” az érzékelés közegében jelentkező valóságot, s annak lehetőség szerinti érthető szerkezetét megvalósultságba, vagyis magasabb létrendbe viszi. Ezért mondja *Aquinói Tamás*, hogy a megismerésben a tárgynak szellemi (I.q.78.a.3.) vagy intencionális léte van (I/II.q.22.a.3.). A befogadott ugyanis a befogadó létmódja szerint van jelen a befogadóban (I.q.84.a.1.). A kép vagy hasonmás tehát nem valamiféle szemlélt és a tárgytól független kép, hanem magának a tárgynak érthető szerkezete, de olyan magasabb létrendbe emelve, amelyben már valamiképpen egybeeshet a megismerő szellemmel. A tudat és a megismert valóság egységét biztosító szellemi fényben lesz világos a tudat, a megismerő tevékenység és a megismert valóság: „mivel a szellem önmagára hajlik vissza, ugyanabban a reflexióban érti meg mind saját megismerő tevékenységét, mind a képet, ami által megért..., de amit elsődlegesen megértünk, az a dolog, aminek hasonmása az érthető kép” (I.q.85.a.2.).

Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az érthető kép azonos a megértés felvillanásával, melynek egyik mozzanata az alany, a másik pedig a megismert valóság. *Aquinói Tamás* tehát azt állítja, hogy az értelmi kép és a valóság tartalmilag megegyezik, csak ez a tartalom a megismerés közben más létmódban, a tudat síkján létezik, s ezért a különbözőség megmaradása mellett egybeeshet a megismerő alannal. Azt azonban, hogy ugyanarról a tartalomról van szó, sehol sem bizonyítja, hanem spontán bizonyossággal állítja.

3. A MEGISMERŐ ÉS A MEGISMERT KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS AZONOSSÁGA

Bár a megismerésben azonosulunk a megismert valósággal, az mégis tőlünk különböző marad. Az ismerettevékenységben tehát nem fizikailag tartoznak hozzánk a dolgok. Ezt *Aquinói Tamás* is határozottan állítja: „nem a kő van a lélekben, hanem csak a kép” (*Commentarium in De anima*, lect. 3. n. 38.). A megismerő és a megismert különbségét még jobban látjuk, ha alaposabban is szemügyre vesszük az emberi érzékelést és megértést. Érzékelő ismeretünk kapcsolatba hoz a valóság bizonyos egyedi oldalával és tulajdonságaival, de mivel ezeket az érzékek nyelvére fordítja le, csak nagyon csekély mértékben tárgyilagos, és igazában el sem éri az önmagában fennálló valóságot. A dolgokat például az érzékelésben áthatolhatatlannak és folyamatosnak tartjuk, ámde tudjuk, hogy ezek a tulajdonságok csupán az érzékszerveinkhez való viszonylatban vannak meg (vö. atomfizika: üres terek az atommag és az elektronok között). Az érzékelésben van ugyan objektív elem, de ezt nagyon szubjektív módon ragadjuk meg: az alanyból és a tárgyból eredő mozzanatok itt még nem válnak szét teljességgel. Az érzékelés továbbá erősen szelektál (ingerküszöb és ingertetőpont!), s így a valóságnak csak kis töredékét nyújtja számunkra. Mindezt az értelmi reflexióból tudjuk. Ha pedig a fogalmi, értelmi megismerést vizsgáljuk, akkor sem sokkal kedvezőbb a helyzet. Fogalmaink sosem ragadják meg teljességgel a valóságot, hanem mindig csak modellszerűen utalnak arra. Elég, ha itt az atom-modellekre gondolunk, melyeket állandóan módosítanunk kellett. Az alany és a tárgy szembenállását létrehozó értelmi ismeret mindig elvonatkoztat a valóság bizonyos oldalaitól. Ezt az elvonatkoztatást latin eredetű szóval absztrakciónak nevezzük.

Az elvonatkoztatás mértéke szerint a skolasztikus filozófia az *absztrakciónak három fokozatát* különbözteti meg (vö. I.q.85.a.1. ad 2.). Az első fokon, melyet fizikai elvonatkoztatásnak nevez, a megismerő ember az általánosságban vett érzékelhető anyag egyedi vonásaitól vonatkoztat el, amikor például kialakítja az ember fogalmát. A második fokon, az úgynevezett matematikai elvonatkoztatásban, az általánosságban vett érzékelhető anyagtól tekintünk el, és az anyag érthető vonásait, illetve annak mennyiségi mozzanatait (kiterjedés, geometriai alak, számbeli összefüggés stb.) vesszük csak figyelembe. A harmadik fokon, a filozófiai elvonatkoztatásban már az anyag mennyiségi mozzanataitól is eltekintünk, amikor például a lehetőség, a megvalósultság és a lényeg fogalmait alakítjuk ki.

Láthatjuk tehát, hogy még a dolgokat a teljesség igényével felfogni akaró fogalmi ismeret sem ragadja meg teljességgel a valóságot. A megismerő és a megismert az ismeretelméleti azonosság ellenére is különböző marad egymástól. Ám ha így áll a helyzet, akkor milyen alapon állíthatjuk mégis, hogy a megismerő és a megismert bizonyos szempontból azonos, s fogalmi ismeretünk, ha korlátozottan is, a valóságot nyújtja számunkra? Nem jutottunk-e újra a „híd” problémájához? Vajon nem *I. Kantnak* van-e igaza, aki szerint nem a valóságot, hanem csak a látszat értelmében vett jelenséget ismerjük meg?

A megismerő és a megismert azonosságának, illetve annak igazolása, hogy ismeretünk a valóságot ragadja meg, nem olyan reménytelen vállalkozás, mint amilyennek az első pillanatra látszik. Mert ha tudunk arról, hogy érzékelő és fogalmi ismeretünk tartalma különbözik a valóságtól, vagyis sok szempontból eltér attól, akkor csak azért tudhatjuk ezt, mert ismeretünket mégiscsak össze tudtuk hasonlítani a valósággal. Ennek magyarázata az, hogy érzékelő és fogalmi ismereteink valójában többet ragadnak meg a valóságból, mint amennyit fogalmaink kifejeznek. Minden megismerésben tudunk erről a „többről” is, legfeljebb nem ügyelünk erre a mozzanatra. A valóság egészére, teljességére irányuló tapasztalat az alany-tárgy szembenállás háttérében marad. E háttéri ismeretben megsejtjük, hogy alanyiségünk, ismeret-tevékenységünk és a megismert tárgy egyazon titokzatos valóságban gyökerezik. A tudó és a tárgyként tudott szembenállása azonban ebben a tapasztalatban megszűnik, s ezért ennek a tapasztalatnak a tartalmáról nagyon nehéz fogalmat alkotni és beszélni. Az alany és a tárgy egységét biztosító közeg ugyanis nem tárgyként van jelen az ember számára. Olyan tapasztalatról van itt szó, amely mindig kíséri ugyan a tárgyiasító megismerést, amelynek tartalma azonban nem tárgy, hanem éppen a tárgyiasító megismerés lehetőségének feltétele. Megjegyezzük, hogy *Aquinói Tamás* is tud erről a háttértapasztalatról, amelyet túlhaladás (lat. *excessus*) névvel jelöl (I,q.84.a.7.), s talán éppen ez a tapasztalat magyarázza számára is azt a spontán bizonyosságot, hogy ismeretünk a valóságot nyújtja számunkra. Erre a tapasztalatra, amely a megismerő és a megismert azonosságának belátásához szükséges archimedesi pontot nyújtja, a későbbiek során még visszatérünk.

4. A megismerés intencionális játéka

A megismerésre irányuló (latin eredetű szóval: intencionáló) tudat és a valóság találkozását intencionális játéknak nevezzük. A tárgyiasító ismeret ugyanis a viszonylagosan szabad irányulású tudat és a gazdag változatosságban adódó valóság összjátéka nyomán születik meg. A következőkben a megismerési tevékenységben szereplő tényezők összjátékát vizsgálva a megismerés folyamatát vesszük szemügyre.

1. AZ INTENCIONÁLIS JÁTÉK SZEREPLŐI

a) Az „ÉN” (lat. ego) minden megismerés főszereplője, hisz minden megismerés belőle indul ki, hozzá kapcsolódik, s ha határozottan nem is ügyelünk erre, ott szerepel minden ismeret-tevékenységünkben. Közvetítés, vagyis tárgyiasító megismerés nélkül sosem eszmélhetünk az énrre, viszont ő a kísérője minden tárgyiasító ismeretnek. Az én titokzatos és gazdag valóságát tárgyiasíthatjuk ugyan, de sosem hiánytalanul, s így végső fokon kimeríthetetlen adottság.

b) Az ISMERETTEVÉKENYSÉG (gör. noészisz) az a fény, amely a valóság átvilágítására irányul és annak lehetőség szerinti érzékelhető és érthető szerkezetét megvalósultságba viszi. A noésziszt jelentéshordozó tevékenységnek is szokás nevezni, hisz a valóságtól meghatározódva jelentést is ad annak. Az énből kiinduló ismerettevékenységek száma és módozata (ítélő, szerető, értékelő, kételkedő, érzékelő, megértő stb.) elvileg végtelen. Jellemzőjük továbbá az, hogy kisebb vagy nagyobb mértékben mindegyik tárgyiasító (görög eredetű szóval: tetikus), vagyis mindegyik az alany és a tárgy közti „távolságot” eredményezi. A tárgyiasító ismerettevékenységek között kiemelkedő helyet foglalnak el azok, amelyek valós létezését tulajdonítanak a megismerendő jelenségnek. Ezeket a görög doxa (vélemény, hit stb.) szó alapján doxikus tevékenységeknek nevezzük. Alapjában véve minden tárgyiasító megismerés doxikus jellegű, vagyis az az eredeti hit, hogy a megismerendő jelenség valósan létezik, de ez a jelleg megszűnik, vagy legalábbis elhomályosul akkor, ha kiderül, hogy a megismert mégsem valós, hanem például csak álomkép.

c) Az ANYAG (gör. hülé) a fenomenológia szótárában nem a konkrét módon tapasztalt anyagot jelenti, hanem az emberi szellem nem tudatos módon való jelenlétét a valóságnál. Más szavakkal megfogalmazva: az anyag a tényleges érzékelést és általában minden tudatos megismerést megelőző közeg, amelyről mindaddig nem tudunk, míg át nem hat rajta a noészisz világossága. Érzékeinkkel állandóan a valóságnál vagyunk abban az értelemben, hogy érzékeink eleve, vagyis minden tényleges érzékelés megelőzően a megvalósultságban levő érzékelhető valóság meghatározott területével esnek egybe. Azt, hogy ez a tényleges érzékelést megelőző érzékelő horizont meddig terjed, nem tudjuk megállapítani. Minden tényleges tudatos érzékelésünk és megértésünk ebben a közegben jön létre, s mivel ez a közeg a tényleges érzékelés és megértés szempontjából csak lehetőség szerint van meg, ezért nevezük anyagnak. Ebben a szóhasználatban *Arisztotelészt* (384-322) követjük, akinél az anyag lényegében pusztán lehetőséget vagy képességi létet jelent.

d) A MEGISMERENDŐ X a valóságnak az a része, amelyet megismerésünket megelőzően nem nevezhetünk tárgynak, hiszen csak ismeret-tevékenységünkben lesz azzá. Ezért ezt a valóság-részt az x jellel jelöljük. Ennek az x-nek a legfontosabb tulajdonsága az, hogy adja, felkínálja önmagát megismerésünk számára. Az x valóságát tehát nem mi teremtjük, s ezzel elhatároljuk magunkat a szolipszizmus álláspontjától, amely szerint egyedül megismerő alanyiságom (lat. solus ipse) létezik, s minden ismerettárgy csupán tudatom kivetítése. Az x további jellemzője az, hogy érzékelhető tulajdonságokkal s érthető szerkezettel rendelkezik. Ezek a jellemzők a

tényleges szellemi megismeréshez viszonyítva csak képességileg vannak ugyan, de mindenképpen meghatározóan hatnak az x-re irányuló ismerettevékenység típusát illetően. Az x mindig anyagi közegben jelentkezik.

e) A FOGALOM (lat. conceptus) az x érzékelhető tulajdonságait és érthető szerkezetét felölelő szellemi tartalom, vagyis az átvilágított és tudatosított x. A fogalom mint az alanyhoz tartozó, de attól különböző valóság, egészen az alanyhoz tartozik; mivel azonban a tőlünk függetlenül létező x szerkezetét világítja át, azonos a megismert valósággal is, amelyet immár tárgynak nevezünk. A fogalom a megismert valóság jelentését is hordozza, s ezért a görög noéma (jelentés, értelem) szó alapján g noémának is szokás nevezni. Egy és ugyanazon x-nek számtalan noémája lehet, s ezek az x lényeges vagy kevésbé lényeges tulajdonságait emelik ki. Szókratész valóságára például a következő noémák vonatkozhatnak: ember, filozófus, „az ifjúság megrontója”, Szophroniszkosz fia stb.

2. A MEGISMERÉS INTENCIONÁLIS JÁTÉKA

Az előzőekben a megismerési folyamat összetevőit módszertani megfontolások alapján külön-külön mutattuk be. Tudnunk kell azonban, hogy ezek az összetevők a valóságban szervesen és elválaszthatatlanul összetartoznak. Most azt vizsgáljuk meg, hogy az említett szereplők összjátéka nyomán hogyan jön létre a tárgyiasító ismeret.

a) Az „ÉN” szemszögéből tekintve a megismerési folyamat a következőképpen alakul: az énből kiindul a noetikus tevékenység, amelynek jellegét (érezhető, értő, vágyakozó stb.) sok tekintetben az anyagosság homályában jelentkező x határozza meg. A noetikus tevékenység áthatol az anyagosság közegén, megvilágítja és megvalósultságba viszi az x képességileg érzhető szerkezetét, ezt eltávolítja az éntől, miközben jelentést ad az x-nek. Ekkor kialakul az alapvető fogalom, vagyis a noematikus mag, amely általában az x lényegét kifejező központi jelentés hordozója.

Ha az ismeret behatóbb, átfogóbb, akkor e központi jelentéshez újabb jelentések kapcsolódnak, s a fogalom tartalmilag gazdagodik. Az elérhető legnagyobb tartalmi gazdagságú fogalmat teljes noémának nevezzük.

Példán bemutatva: az énből kiindul az anyagosság homályában jelentkező x meghatározta ismeret tevékenység az „alma” jelentéssel. Ha a tárgyiasító megismerés történetesen kívánó jellegű, akkor e központi jelentéshez a kívánatosság szempontja is hozzájárul. Mint tudjuk, minden tárgyiasító tevékenység doxikus jellegűnek indul, s ha az x jelentkezési módja ezt megengedi, akkor a kibővült központi jelentéshez még a valós létezés mozzanata is hozzájárul. Így alakul ki a teljes noéma: a „valósan létező, kívánatos alma” fogalma.

b) A megismerendő X OLDALÁRÓL tekintve a következő a helyzet: az x az érzékelés közegében felkínálja önmagát, s érzékelhető, valamint érthető tulajdonságaival együtt meghatározóan hat a rá irányuló ismerettevékenységre. Mindig teljes valóságában és gazdagságában jelentkezik, de hogy mennyit ragadunk meg belőle, az a noetikus tevékenység jellegének és az emberi megismerés határainak a függvénye. A megismerendő x különféle természetű lehet: álmokép, emlékkép, érzékelhető valóság, szellemi igazság stb. Bármilyen természetű is azonban, mindig az anyagosság közegében jelentkezik, legfeljebb arról lehet szó, hogy többé vagy kevésbé kötődik az anyagossághoz.

Az előbbi példát tekintve: a megismerendő alma a megismerést megelőző x. Az érzékelés közegébe lépve a szellem átvilágítja ennek az érzékelhető x-nek az érthető szerkezetét, s azt jelentéssel ruházza fel. A tárgyiasító noészis és az x összjátéka nyomán megszületik a „valósan létező, kívánatos alma” noémája, amely utalásszerűen mutat az x valóságára. A noéma és az x együttese a megismerés tárgya.

3. A TÁRGY ÉS AZ ALANY ISMERETELMÉLETI SZÜLETÉSE

Már korábban is utaltunk rá, de most még jobban tudatosítanunk kell, hogy az úgynevezett *tárgyi világ* csak alanyiségunkhoz és tárgyiasító megismerésünkhöz viszonyítva létezik. Bármilyen meghökkentően hangzik is, a megismerésünket megelőző valóság nem tárgyként létezik, hiszen kinek a számára lenne tárgy? Az alany és a tárgy egymást kölcsönösen feltételező fogalmak, és így tárgy csak a tudatos alannyal való szembenállásban lehetséges. Ezt a megállapításunkat természetesen helyesen kell érteni. Nem arról van szó, hogy mi teremtjük a valóságot, vagyis hogy megismerésünket a semmi üressége előzi meg, s aztán tudatunk megalkotja a tárgynak nevezett dolgot. Megállapításunk inkább arra utal, hogy tárgyiasító ismeretünket az egységes és titokzatos valóság előzi meg, s ezt a titokzatos egységet bontja ketté alanyi és tárgyi világra a szellemi fény. Mivel ez a kettébontás mindig azonos módon s azonos szabályok szerint történik, a nem reflektáló gondolkodás számára könnyen adódhat az a spontán, de helytelen bizonyosság, hogy a valóság megismerésünktől függetlenül is tárgyként létezik.

Mindez természetesen érvényes a másik összetevőre, az alanyra is. Alanyiségunk tudata, az énünkről való tudás mindig csak a tárgyiasító megismerésben születhet meg, mindig csak ilyen ismeret kísérője lehet. Előfordulhat, hogy csak önmagunkra figyelünk, de ebben az esetben is van tárgyiasító megismerés, hisz ilyenkor bizonyos mértékig önmagunkat tárgyiasítjuk, s csak a tárgyiasított önmagunkhoz való viszonylatban tudunk saját tárgyiasító alanyiségunkról. Ezért mondja Aquinói Tamás azt, hogy „szellemünk a tevékenysége közvetítésével ismeri meg önmagát” (I.q.87.a.1.). Amikor pedig arról beszél, hogy a lélek az önmaga számára való jelenlétben ismeri meg önmagát, akkor bennfoglaltan azt is feltételezi, hogy a lélek valamiképpen önmagát tárgyiasítja, s e tevékenység közben tud önmagától mint alanyról.

5. A megismerés heurisztikus jellege

Az emberi megismerés különféle irányulásaival, tudatosító képességével s a tapasztalatok során szerzett hajlamszerűen birtokolt fogalomkészletével a valóság megtalálását, felfedezését teszi lehetővé. Ezért a görög heurisztikus (megtalálók, felfedezők) igéből származó szóval heurisztikus, azaz ismeretszerző jellegűnek mondjuk.

1. AZ EMBERI MEGISMERÉS HEURISZTIKUS JELLEGE

A megismerés heurisztikus jellege azt jelenti, hogy az ember megismerései során nem teremti, hanem felfedezi a valóságot. Az érzékelésben már mindig jelenlevő szellemi fény, a képességileg és hajlamszerűen birtokolt fogalmi rendszer, valamint az egyénekenként változó mélységű reflexió együttesét heurisztikus készletnek nevezzük. Ez a valóság megtalálását, felfedezését teszi lehetővé. Az emberek látásmódja, fogalmi készlete és érdeklődési iránya sok tekintetben azonos, sok más szempontból viszont erősen eltér egymástól. Ez a különbözőség egészen nyilvánvaló akkor, ha a különféle kultúrákban élő emberek vagy embercsoportok heurisztikus készletét hasonlítjuk össze.

Felmerül a kérdés, hogy vajon a különböző felfedezési módok mennyiben megalapozottak, mennyiben különböznek egymástól, s hogyan függenek össze? Általános szabályként fogadhatjuk el, hogy minden felfedezési mód jogos, hisz a valóság oly kimeríthetetlenül gazdag, hogy minden látásmódban mutat valamit önmagából, s minden kérdésre tud valamit válaszolni. A látásmódok és a megismerési típusok függvényeként természetesen a megismert jelenség arculata is változik, mert a valóság mindig azt az oldalát mutatja, amelyet éppen vizsgálnak, s arra a kérdésre válaszol, amelyet feltesznek neki. A különféle felfedezési módok abban különböznek egymástól, hogy nem azonos szinten és nem azonos mélységben látják a valóságot. Aquinói Szent Tamás, Picasso, Mari néni és W. Heisenberg lényegében ugyanazt a valóságot látta, s mindegyikük ismerete a valóság egy-egy oldalát tartalmazta. Az is biztos azonban, hogy az említett személyek nem azonos szinten s nem azonos mélységben fedezték fel a valóságot. E különbség tagadhatatlan, ugyanakkor a különféle felfedezési módok mégis összefüggenek egymással: a tágabb körű és mélyebb felfedezési módban a szűk körű és a felszínebb megismerési módok határesetként szerepelnek. Ezek a különféle látásmódok tehát nem kizárják, hanem éppen kiegészítik egymást. A kapcsolat megteremthető közöttük, feltéve, ha az egyik látásmódot nem abszolutizáljuk a másik rovására.

2. AZ EMPIRIZMUS ÉS A RACIONALIZMUS HEURISZTIKÁJA

a) Az EMPIRIZMUS a görög *empeiria* (tapasztalás, megismerés) szóról kapta a nevét. E filozófiai irányzat fő jellemzője, hogy nem veszi figyelembe az emberi tapasztalat mélységét, s az *empeiria* fogalmát merőben az érzékelő tapasztalatra korlátozva azt hirdeti, hogy megismerésünk egyedüli alapja és tartalma az érzékelés, illetve az érzékelő tapasztalat adatai.

Az empirizmus neves képviselője, *David Hume* (1711-1776), azt állítja, hogy megismerésünk egyetlen biztos tárgya és tartalma az, amit érzékszerveinkkel észlelünk. Ebben a heurisztikus látásmódban nagyon szegényessé válik a valóság, s még az én bizonyossága is szertefoszlik, mivel alanyiségünkön nem lehet érzékelő tapasztalatunk. A valóság érthető elemei, összefüggései és szellemileg megragadható összetevői az empirista fedezési mód szerint megismerhetetlenek. Ezért állítja például *D. Hume* azt, hogy megismerésünk nem képes az oksági összefüggések belátására, hisz számunkra csak a jelenségek egymásutánja (lat. *post hoc*: ez után), és nem az oksági összefüggés (lat. *propter hoc*: emiatt) nyilvánvaló. Érzékelő észleléseink arról tanúskodnak, hogy bizonyos jelenségek szabályos egymásutánban követik egymást

(például a nap sugárzása és a kő felmelegedése), s mivel ez az egymásutánosság és szabályosság állandó, a megszokás és a hiedelem azt sugallja, hogy a két jelenséget ok és okozati kapcsolatba hozzuk egymással. Az empirizmusnak egyik nagy problémája az, hogy az érzékelés igazában nem tárgyiasít, vagyis az érzékelésben nehéz, vagy egyszerűen lehetetlen az alanyi adottságokból és a valóságból származó adatok szétválasztása. A pusztán érzékelés nem éri el a valóságot, s *George Berkeley* (1685-1753) az empirizmus talaján állva logikusan jutott ahhoz a tételhez, hogy a külvilág léte megkérdőjelezendő. Ha ugyanis csak érzékeléseinkre hagyatkozhatunk, akkor a dolgok léte egyenlő tényleges észlelésünkkel (lat. *esse est percipi*). Láthatjuk tehát, hogy az empirista látásmód végső fokon agnoszticizmushoz, vagyis olyan filozófiai állásponthoz vezet, amely tagadja a valóság megbízható megismerésének elvi lehetőségét.

Az empirizmus kiindulási pontja önmagában véve helyes, mert az érzékelésből indul ki, ahhoz kapcsolódik, s annak közvetítésével jön létre minden megismerésünk. Az érzékelő irányulások egyoldalú eltúlzása azonban olyan heurisztikus ismeretmódot eredményez, amely rendkívül szegényes, s valójában nem alkalmas a valóság felfedezésére. Az érzékelő tapasztalat kizárólagosságát hangsúlyozó empirizmus kritikáját *G. W. Fr. Hegel* (1770-1831) „A szellem fenomenológiája” című munkájában adja meg, amikor rámutat arra, hogy az érzékelő ismeret még csak le sem írható anélkül, hogy ne használnánk általános fogalmakat és ítéleteket, vagyis hogy felül ne múltuk volna. Az emberi észlelés különbözik az állati érzékeléstől, amelyből hiányzik a szellemi tevékenység. Az emberi érzékelésben mindig jelen van a tudatosító s fogalmakat alkotó szellem, s így az érzékelésen alapuló emberi megismerés nem csupán a pillanatnyi és a valóságot csak részben érintő érzékelt adatok halmaza, hanem a dolgok lényeges vonásait, a jelenségek értelmét és szükségszerű összefüggését észretevő tevékenység is.

b) A RACIONALIZMUS a latin *ratio* (értelem) szóból kapta a nevét, s az empirizmussal szemben a másik végletet, vagyis az érzékeléstől szinte teljesen független fogalmi megismerést hangsúlyozza.

Ennek az irányzatnak jeles képviselője *R. Descartes*, aki a „gondolkodom, tehát vagyok” formulával az érzékeléstől függetlenül önmagára reflektáló szellem önmagáról való bizonyosságát teszi meg az ismeretelmélet szilárd kiindulópontjának. Ezzel az egyedi tudatot tartja minden ismeret mércéjének, s csak azt tekinti igaznak, ami e tudatban tartalmilag világosan és minden mástól jól elhatárolt fogalomként jelentkezik (lat. *idea clara et distincta*). Az érzékelés szerepének mellőzésével azonban olyan dualista (a valóságot megkettőző és kibékíthetetlen ellentétekre bontó) állásponthoz jut, amelyben a tudattal szemben álló világ valósága aligha igazolható, hisz az alany fogalmaival együtt önmagába zárul. A fogalmi ismeret kizárólagosságát hangsúlyozó felfedezési módnak azonban más hiányossága is van. A racionalizmus ugyanis azzal az igénnyel lép fel, hogy a fogalmi ismeret tisztán és teljességgel megragadja a valóság lényegét. Ám a lényeglátás eszménye az ember számára elérhetetlen. A jelenségek lényeges vonásait meg tudjuk ugyan ragadni, de a fogalom sosem jeleníti meg teljességgel a szóban forgó jelenség lényegét. Fogalmi ismeretünk mindig elvont, vagyis a kimeríthetetlenül gazdag valóságot csak részlegesen ragadja meg. *R. Descartes* nagyon egysíkúan látja a valóságot akkor, amikor a tudatot gondolkodó valóságként (lat. *res cogitans*), az anyagot pedig kiterjedt dologként (lat. *res extensa*) határozza meg, és ezeket a meghatározásokat lényegi, világos és határozott fogalomnak tekinti. A „gondolkodom, tehát vagyok” formula lényeges vonást emel ugyan ki, de csak nagyon szegényesen és egyoldalúan közelíti meg a tudat kimeríthetetlenül gazdag világát. Hasonlóképpen: a kiterjedés valóban elválaszthatatlan a makroszkopikus világ testjeitől, de egyáltalán nem biztos, hogy az anyag lelényegesebb vonását ragadja meg, nem is beszélve arról, hogy az elemi részek és rezonanciák kutatásánál nem is tudunk mit kezdeni ezzel a fogalommal.

A racionalizmus az empirizmussal szemben helyesen hangsúlyozza az emberi megismerésben az értelem szerepét. Minthogy azonban eltúlozza az érzékeléstől független fogalmi ismeret jelentőségét, ismét csak egyoldalúan írja le a valóságot, s amint *R. Descartes* esetében láttuk, valójában el sem éri. A racionalizmus egyoldalúsága ellen küzd többek között a skolasztikus filozófia, amikor a „minden megismerés az érzékelésen alapul” elvet hirdeti, s a fogalmi ismeretet elválaszthatatlannak tartja az érzékelés általi közvetítésétől. Ugyanezt a gondolatot

fogalmazza meg *I. Kant*: „a gondolatok tartalom (szemléletek) nélkül üresek, a szemléletek fogalmak nélkül vakok” (A tiszta ész kritikája B 75).

Az empirizmus és a racionalizmus heurisztikus készletének vázlatos bemutatása, úgy gondoljuk, elégségesen igazolja tételünket, vagyis azt, hogy a valóság mindig a felfedezési módoknak megfelelő arculatát mutatja a kutató embernek. Egyszersmind az is világos, hogy az említett felfedezési módok egyike sem képes megfelelő módon leírni a valóságot.

3. A SKOLASZTIKA NÉHÁNY ISMERETSZERZŐ FOGALMA

A skolasztika a latin schola (iskola) szóból származóan a középkori hivatalos filozófiát jelenti. Az elnevezés alapja az volt, hogy Nagy Károly korától egészen a reneszánszig ezt az arisztotelészi hagyományokra épülő filozófiát tanították és művelték a különféle iskolákon. Ismeretelméleti szempontból a skolasztika egyik kiemelkedő jellegzetessége az volt, hogy egyaránt fontos szerepet tulajdonított az érzékelésnek és a fogalmi megismerésnek. Mivel a hagyományos teológiai rendszerek a skolasztika fogalmi készletét vették át, s e fogalmak a szaktudományos területekre is átkerültek, röviden át kell tekintenünk ennek az irányzatnak heurisztikus készletét is.

a) A KATEGÓRIÁK a görög kategórein (állítani, kijelenteni) szóból származóan az állíthatóság legfőbb módjainak megfelelő szellemi tartalmakat, illetve az utóbbiaknak megfelelő legfőbb létmódokat (lat. modi essendi) jelentik. *Arisztotelész* nyomán a skolasztika tíz kategóriát különböztet meg, és ezeket a latin praedicamentum (állítmány) szóval jelöli (vö. In XI. Met. lect. 9.). Ezek közül az első az, amiről valamit állítunk, vagyis az állítások végső alanya, hordozója (gör. hüpokeimenon vagy ouszia; lat. substantia). A maradék kilenc kategóriát közös névvel járuléknak (lat. accidens) nevezik. E járulékok szükségszerű tulajdonságként vagy esetleges jegyként kapcsolódnak a hordozóhoz, s név szerint a következők: mennyiség, minőség, viszony, hely, idő, helyzet, bírás, cselekvés és szenvedés. A kategóriák a szemléletmódoknak (In XI. Met. lect. 9.) és a különféle állítási módoknak megfelelő (In XI. Met. lect. 9.) legáltalánosabb leíró székémák, illetve törzsfogalmak.

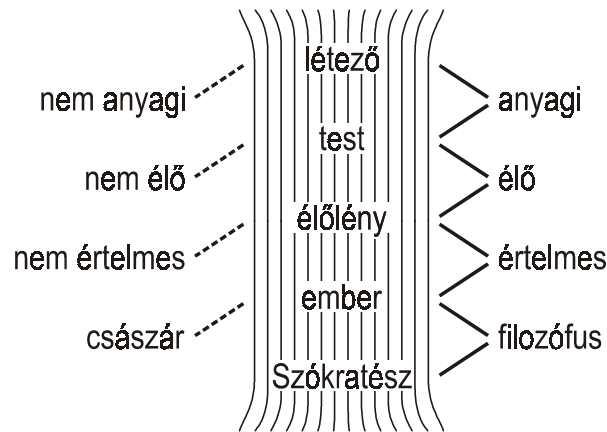
b) A TRANSCENDENTÁLIS TULAJDONSÁGOK (lat. transcendentalia) száma *Aquinói Szent Tamás* szerint öt: létező, egy, igaz, szép és jó. Ezek a sajátosságok nem bővítik a létező fogalmát, hanem inkább csak sajátos szempontból tekintik azt, s nem csupán a valóság egy-egy szeletére érvényesek, hanem a lét legáltalánosabb tulajdonságaiként minden létezőről elmondhatók.

c) A LÉTELVEK (lat. principia entis) a valós létezők érthető összetevőire utaló ismeretszerző fogalmak. Ilyen összetevők például a lényeg (vagy mibenlét) és a lét. A lényeg (latinul: essentia) arra a kérdésre felel, hogy a szóban forgó dolog micsoda. A lét (latinul: esse vagy existentia) pedig minden tökéletesség foglalatát jelenti, és azt, hogy a dolog tényszerűen megvan. A lételvek közé tartozik továbbá a lehetőség és a megvalósultság. A lehetőség vagy a képességi lét (gör. dünamisz; lat. potentia) a valós létezőnek az az összetevője, amelynek alapján képes hatni vagy hatásokat befogadni. A megvalósultság (görögül: energeia; latinul: actus) mindaz, ami ténylegesen és nem csak lehetőség szerint van meg a létezőben. A lehetőség és a megvalósultság ugyanannak a létezőnek két egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan oldala: nincsen olyan megvalósultság, amelyben ne lenne további lehetőség, s nincsen olyan lehetőség, amely ne kapcsolódna valami ténylegesen létezőhöz. Más szempontból a megvalósultságot formának, a lehetőséget pedig anyagnak nevezi a skolasztikus filozófia. A forma (gör. morphé; lat. forma) az éltető s az érthető szerkezetet adó lételv, az anyag (gör. hülé; lat. matéria) pedig a befogadó lehetőségi elv. Más szavakkal ez annyit jelent, hogy például a konkrét érzékelhető anyagnak a két lételve: az anyag és az anyagi forma. Hasonlóképpen: az ember formája a lélek, ami az anyaggal együtt alkotja a konkrét ember lényegét, akinek testi és szellemi megnyilvánulása van. Ebből a példából azt is láthatjuk, hogy a forma nem azonosítható minden további nélkül a lényeggel, hisz az ember lényege nem a lélek, hanem a lélek áthatotta anyag, vagyis az, hogy testi-szellemi lény.

d) A LÉTFOKOZATOK (lat. gradus entis) a valós létezők egymástól jól elkülöníthető rétegeit jelölik. A skolasztika szerint a véges létezők világára vonatkozóan lényegében három, illetve négy létfokozatot különböztethetünk meg, s ezek a következők: az élettelen anyag; az élő (nem érzékelő és érzékelő) anyag, valamint a testi-szellemi anyag. A valóság különféle rétegeit leíró fogalmak kialakításakor a középkori filozófusok ezeket a létfokozatokat, valamint az egyes létfokozatokat taglaló és egymástól elkülönítő faji jegyeket vették figyelembe. Ugyanezen az alapon határozták meg a fogalmakat is. A fogalmi meghatá-

rozás mikéntjét és a létfokokatok különbségét jól szemlélteti az úgynevezett „porphürioszi fa”, amely nevét az újplatonikus filozófusról, Porphürioszról (234-301) kapta.

Az ábrán szereplő kifejezések között a „létező” a legfelső nemfogalom, a test a távolabbi nemfogalom, az élőlény a közelebbi nemfogalom, az ember a fajfogalom, s alatta az egyed áll. Az anyagi, élő, értelmes kifejezések, valamint ezek tagadása a faji jegyeket jelentik. A császár és a filozófus kifejezés esetleges határozomány. A fogalmak meghatározása a közelebbi nemfogalom (lat. *genus proximum*) és a faji jegy (lat. *differentia specifica*) segítségével történik. Így például az ember meghatározása: értelmes élőlény.



Megjegyzés: az ábra azt is szemlélteti, hogy az egyetemes fogalom állíthatóságának öt módja lehetséges. Ezek a legfőbb állíthatósági módok, melyeket a skolasztika a *praedicabilitas* (állíthatóság) névvel jelölt, a következők: *nem* (lat. *genus*; például: élőlény), *faj* (species; például: ember), *különbség* (lat. *differentia*; például: értelmes), *tulajdonság* (lat. *proprium*; például: nevető), *esetlegesség* (lat. *accidens*; például: filozófus). Az öt *praedicabile* azt mondja meg, hogy az egyetemes fogalom jelölte tartalom milyen módokon tartozhat a létezőhöz. A legfőbb állítási módokból a kategóriák a következőképpen vezethetők le: ha az egyetemes fogalom jelölte tartalmat lényegként vagy lényegi összetevőként állítom (nem, faj vagy különbség), akkor a szubsztancia kategóriáját kapom meg. Ha lényeghez kapcsolódóként állítom (tulajdonság), akkor a minőség, a mennyiség és a viszony kategóriájához jutok. Ha pedig nem a lényeghez kapcsolódóként, de valamiképpen mégis ahhoz tartozóként állítom (esetlegesség), akkor a megmaradó többi kategóriát kapom meg (vö. In V. Met. lect. 7.).

A skolasztikus filozófia a kategóriák, a transzcendentálék, a lételvek, valamint a létfokokatok segítségével kialakított fogalmi rendszerrel próbálta feltérképezni az érzékelhető-érthető létezők világát. S bár időnként feledésbe merült e fogalmak ismeretszerző és viszonylagos jellege, a skolasztika eredeti szellemének képviselői mindig tudatában voltak annak, hogy még e rendkívül kifinomult és művészi kicsiszolt fogalomrendszerrel sem ragadható meg hiánytalanul a kimeríthetetlen mélységű és gazdagságú valóság.

6. A megismerés hermeneutikus jellege

Megismeréseink során nem csupán felfedezzük a valóságot, hanem a tapasztalat adataiból kiindulva, s attól bizonyos fokig elszakadva, magyarázzuk és értelmezzük is az adatokat. Éppen ezért az emberi megismerést a görög hermeneuó (értelmezek, magyarázok, tolmácsolok) igéből származó szóval hermeneutikus jellegűnek mondjuk.

1. AZ ÉRTELMEZŐ MEGISMERÉS

A megismerés hermeneutikus jellege azt jelenti, hogy nem csupán felfedezzük, hanem értelmezzük is a valóságot. Az értelmezésben a tapasztalatból indulunk ki, de felül is emelkedünk azon, amikor a következtető értelmi gondolkodás segítségével és a rendszeralkotás igényével a részeket az egészbe illesztve próbáljuk magyarázni a jelenségeket. A különféle értelmezési típusokra ugyanazok a megállapítások érvényesek, mint a heurisztikus készletekre. Értelmezési típuson vagy *hermeneutikus készleten* azoknak a fogalmaknak, látásmódoknak, következtetési szabályoknak és egységesítő törekvéseknek az összességét értjük, melynek segítségével a tapasztalat közvetlen, de részleteiben és összefüggéseiben még nem látott adatait sajátos egységesítő szempontok alapján próbáljuk magyarázni.

Az értelmező rendszerek száma elvileg végtelen, s nem csupán a különféle kultúrákban, hanem egy és ugyanazon kultúrkörön belül is sokszerű és változó. Biztos az, hogy minden értelmezési típus a valóság kifejtését célozza, s abban sincs okunk kételkedni, hogy a maga szempontjából ezt az értelmezést mindegyik helyesen is végzi. A valóság pedig annyira gazdag, hogy minden értelmezési kísérletre tud valamit válaszolni. Az is igaz azonban, hogy a különféle értelmező rendszerek nem egyforma módon s nem azonos mélységben magyarázzák a jelenségek összefüggését, s ha valaki ezt nem veszi figyelembe, akkor az értelmezések ütközése és keveredése nyomán könnyen az ismeretelméleti szkepszis vagy agnoszticizmus álláspontjára juthat. Az értelmezési szintek és módok különbözőségének látása tehát nagyon fontos ahhoz, hogy a különféle tudományok rendszerbe foglalt eredményei ne kavardáshoz, hanem a világ egyre sokoldalúbb és alaposabb megismeréséhez vezethessenek bennünket.

Vizsgáljunk meg tehát néhány értelmezési típust, s ügyeljünk a szintek, a látásmódok és a magyarázási eljárások különbözőségére, valamint összefüggésére! Ez a vizsgálódás már annál is inkább hasznos lesz számunkra, mert korunknak egyik súlyos betegsége éppen a különféle értelmezési horizontok iránti érzéketlenség, illetve a különböző magyarázási szintek és eljárások összekeverése.

2. AZ ÉRTELMEZÉSEK KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS ÖSSZEFÜGGÉSE

A valóságot különféle szinteken értelmezhetjük, de még az egy meghatározott szinten történő értelmezés is sokféleképpen tagolódhat. Az értelmezések különbözősége azonban nem jelenti, hogy a különféle értelmezési típusok nincsenek összefüggésben egymással. A következőkben néhány sajátos hermeneutika tükrében szándékoljuk bemutatni e különbségeket és összefüggéseket.

a) Már HÉTKÖZNAPI tapasztalataink világából is ismeretes az a tény, hogy egy és ugyanazon jelenségre vagy eseményre vonatkozóan a legkülönbélebb magyarázatok születnek. Gondoljunk például egy utcai balesetre s a baleset okát fürkésző tanúk vallomásainak különbözőségére! Erkölcsei, fizikai, közlekedésrendészeti és lélektani magyarázatok sokféleségével találjuk magunkat szemben minden ilyen esetben. Melyik magyarázat a helyes? Nyilvánvaló, hogy mindegyik, hiszen sajátos nézőpontjának és értelmezési típusának megfelelően mindegyik

tanú ugyanazt a jelenséget magyarázza, s ha feltesszük, hogy mindegyik igazat akar mondani, akkor mindegyik vallomás helytálló, bár a beszámolók sok tekintetben eltérnek egymástól. Legfeljebb arról lehet szó, hogy az egyik mélyebben és körültekintőbben magyarázza a jelenség okát, mint a másik.

b) A SZAKTUDOMÁNYOS értelmezés a népies magyarázatoknál sokkal mélyebben, körültekintőbben s tudományos rendszerességgel értelmezi a világ jelenségeit. Vegyük példának a fizikát. A fizikus másként látja, s értelmezi a valóságot, mint a fizikában kevésbé járatos ember. Mélyebb szintű látásában az elemi részeknek, a hullámcsomagoknak s a mikrofizikai összefüggéseknek ugyanúgy valósága van, mint az érzékelő tapasztalatban jelentkező makroszkopikus világnak.

Ám a fizikai értelmezés is sokféle. Gondoljunk például a newtoni fizika és a mikrofizika értelmezési módjainak különbségére és összefüggésére. A newtoni fizika értelmezési síkján a makroszkopikus jelenségek érthetőnek, magyarázhatónak bizonyultak, s *I. Newton* (1642-1727) még az okság elvével is tudott mit kezdeni. Az elemi részek fizikájában azonban a newtoni mechanika értelmezési szabályaival már nem sokra mentek, ezért új értelmezési mód kialakítása vált szükségessé. Az úgynevezett mátrix-mechanika értelmezési szabályai már erősen eltérnek a newtoni szabályoktól, s ez az új rendszer vagy egyáltalán nem, vagy csak alapos módosításokkal használja az okság elvét. Hisz ebben a világban oly piciny tér-idő tartományokkal van dolgunk, amelyekben szinte teljességgel lehetetlen megállapítani például azt, hogy mi volt előbb és utóbb. Mindez persze nem azt jelenti, hogy *I. Newton* tévesen, a mikrofizikus pedig helyesen értelmezi a valóságot, hanem azt, hogy ugyanazt a valóságot más és más módon közelítik meg, s a mélyebb, valamint többet felölelő értelmezési módban a régi határesetként él tovább.

c) A FILOZÓFIAI értelmezés a szaktudományok horizontján túlemelkedve a létezők egyetemes szerkezeti vonásait, tulajdonságait és összefüggéseit, valamint ezeknek a létezőknek és a valóság-egésznek a kapcsolatát vizsgálja a lehető legátfogóbb horizonton. A bölcelet története igazolja, hogy a filozófiai értelmező rendszerek is nagyon változatosak és sokfélék. Ez azzal magyarázható, hogy nem azonos szempontból, nem azonos fogalmakkal és következtetési eljárásokkal közelítik meg a valóságot. A maga szempontjából mindegyik helyesen látja a létezők összefüggéseit, de az is nyilvánvaló, hogy tökéletes és minden szempontból kimerítő értelmezést egyik sem adhat. Nagyon találóan jegyezte meg *G. W. Leibniz* (1646-1716), hogy ezeknek a különféle értelmező rendszereknek igazuk van abban, amit pozitív módon állítanak, de tévednek abban, amit tagadnak.

Példaként az idealizmus és a materializmus ellentéte álljon előttünk! Az idealizmus irányzatai, melyek nevüket a görög idea (eszme) szó alapján kapták, helyesen hangsúlyozzák a szellemnek az anyaggal szembeni magasabb rendűségét, de félő, hogy ezekben a magyarázatokban az anyagi valóság teljesen feloldódik a szellemben. A materializmus különféle válfajai, melyek nevüket a latin materia (anyag) szóból nyerték, az ellenkező irányba túloznak, s itt a szellem válik anyagivá vagy másodlagos származékká. Az idealizmus és a materializmus egyoldalú értelmezési típusai még nyilvánvalóbbak akkor, amikor a valóság egészére vonatkozóan tesznek megállapításokat. Az idealista értelmező rendszerek általában az emberi tudat határozmányait vetítik bele a valóságba, a materialista magyarázatok viszont a személytelen s szellemtelen anyag tulajdonságaival ruházzák fel ugyanezt a valóságot. Megjegyezzük, hogy a keresztény ihletésű filozófiai rendszerek felülemelkednek az idealizmus és a materializmus egyoldalúságain, hisz az anyagot és a szellemet egyformán fontosnak tartják, s amikor Istenről beszélnek, akkor jól tudják, hogy Misztériummal állnak szemben, aki felülmúlja az anyag és a szellem dialektikáját, s ezért megfelelő módon sem a materialista, sem az idealista értelmezés nem tudja Őt megragadni.

d) A TEOLÓGIAI értelmezés a jelenségek összefüggésének és értelmének végső magyarázatát keresi a hit fényében. A teológiai rendszerek is sokfélék, mert történetileg általában egy-egy filozófiai rendszer hermeneutikájához kapcsolódva, s annak fogalmi készletével fejtették ki a hitigazságokat. Ezekre a különféle teológiai értelmező rendszerekre is érvényes az az általános szabály, hogy nem kizárják, hanem éppen kiegészítik egymást, s a tágabb, a többet felölelő rendszerben a régiek határesetként élnek tovább.

A felsorolt példákból láthatjuk, hogy a valóságot értelmező rendszerek sokfélék, s még az azonos szinten levő értelmezések is különféle ágakra tagolódnak. Önmagában véve mindegyik értelmező rendszer egyoldalú, s így e rendszerek együttese adhat csak megközelítően teljes képet a valóságról. Ennek hangsúlyozása azért olyan fontos, mert korunk embere nagyon hajlamos az egysíkú látásra. Manapság az „izmusok” korszakát éljük (biologizmus, fizikalizmus stb.). Ezek általában azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a saját horizontjukon és módszerekkel hiánytalanul magyarázzák meg a valóság egészét. Nyilvánvaló, hogy az igény hamis. – Az értelmezési horizontok összefüggenek, de ugyanakkor különböznek is egymástól. Az evolúció jelenségére például adhatok szaktudományos, filozófiai és teológiai magyarázatot, s ezeknek a magyarázatoknak mindegyike helyes lehet, hisz különböző szempontokból és módszerekkel közelítik meg ugyanazt a jelenséget. Az értelmezési szintek és módok különbözősége viszont arra int bennünket, hogy nem szabad egyik szint eredményeit sem abszolutizálni, s egy-egy szint hermeneutikája alapján a másik magyarázat létjogosultságát tagadni. Mert ez az utóbbi eljárás annak embernek okoskodásához hasonlít, aki azon az alapon próbálja tagadni a színek világát, hogy nem hallja őket.

3. A HERMENEUTIKAI KÖR

A 20. században *Martin Heidegger* (1889-1976) és *H. G. Gadamer* mutatott rá a legvilágosabban arra, hogy minden megértésünk és értelmezésünk úgynevezett hermeneutikai körben játszódik le. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy minden részleges ismeretünknek csak az egészben van értelme, mint ahogy egy-egy szó értelmét is csak a szövegösszefüggés egészéből érthetjük meg. Részleges megismeréseink és értelmezéseink véges jelenségekre irányulnak. Ám a véges jelenségek értelmezése közben valamiféle homályos előítéletet vagy előzetes tudás formájában mindig tudunk a valóság egészéről is, s részleges ismereteinket mindig ebbe az egészből kialakult ismeretünkbe illesztjük. Az értelmezési kör úgy jön létre, hogy a neveltetésünk, a hagyomány, a világnézet és a szabad állásfoglalásaink kereszttüzeiben megszülető előzetes valóságértelmezésünk keretül szolgál a részleges ismeretek számára, s befolyásolja ezeket, viszont minden részleges ismeret gazdagítja és bővíti előzetes valóságértelmezésünket. Mindez azonban csak abban az esetben érvényes, ha az előzetes értelmezés nyitott, vagyis nem zárja ki eleve azokat a horizontokat, amelyeket a részleges tapasztalatok nyitnak. Ebben az esetben az értelmezési kör valójában nem is kör, hanem spirális: minden újabb ismeretünk gazdagítja az egészre vonatkozó előzetes felfogásunkat, s a valóság egészére vonatkozó tudásunk a részletek teljesebb és sokoldalúbb értelmezését teszi lehetővé.

Példán bemutatva: a naiv materialista a konkrét anyagfajták atomos szerkezetének felfedezésekor arra gondol, hogy a valóság egésze is apró, oszthatatlan építőkövekből áll. A részleges ismeretekben való előrehaladás (melynek során például kiderül, hogy az atom osztható, s világossá válik, hogy az emberi tudat tevékeny módon formálja a valóságot) befolyásolja az előzetes értelmezést, és így eljut a filozófiai anyagfogalomhoz, amely egyetlen konkrét anyagfajttával sem azonosítható valóságra utal. Ez az ismeret aztán visszahat a részletek kutatására. Ha továbbra is nyitott marad, felfedezheti a dolgok érthetőségének csodáját, észreveheti a jelenségekben érvényre jutó célirányosságot, rádöbbenhet a világ ajándék jellegére, s úgy bővíthet a horizontja, hogy a filozófiai anyagfogalom jelölte valóság mélyén megsejtheti az Istent. Ez a sejtés aztán újra visszahat részleges megismeréseire, és arra Ösztönzi őt, hogy ne egysíkúan, hanem egyre sokoldalúbban vizsgálja és értelmezze a jelenségeket.

Ugyanílyen hermeneutikai körrel találkozunk a szaktudományok és a filozófia kapcsolatában is. A szaktudományos kutatást legtöbbször előzetes filozófiai tájékozódás vezérli, a tudományos eredmények pedig visszahatnak a filozófiai értelmezésre.

Mint ismeretes, a 19. század fizikája semmibe vette *I. Kant* figyelmeztetését, s a valóságot a fogalmilag teljesen megragadni és feldolgozni vélő racionalista előfeltevésekre támaszkodott. A 20. század fizikai kutatásai azonban újra reflektorfénybe helyezték *I. Kant*nak azt a nézetét, hogy a valóság igazodik megismerésünkhöz. A század fizikusai felismerték, hogy az anyag szinte kicsúszik a kezük közül, s amivel szembekerülnek, az már nem a fogható anyag, hanem az elemi részek és rezonanciák állapotátározóit csak nagyon távolról és szegényesen tükröző matematikai szimbólumok. *W. Heisenbergnek* az a megjegyzése, hogy „a legmodernebb fizikában az anyag legkisebb végén – a legkisebb dimenziók világában – matematikai formák állnak” (Válogatott tanulmányok, 237. o.), ennek a különös helyzetnek találó jellemzője.

7. A következtető értelmi megismerés

Mindenfajta értelmezés következtetések segítségével történik. Ezért röviden át kell tekintenünk a következtetések legfontosabb alapelveit, a következtetések főbb szabályait és a tudományos kutatás bizonyító eljárásait. Ismertetésünkben elsősorban a klasszikus formális logika útmutatásait tartjuk szem előtt.

1. A LOGIKAI ALAPELVEK

A logikai alapelvek olyan *axiómák* (a görög axióma szó jelentése: alaptétel, alapigazság), amelyek a tapasztalatra támaszkodó belátáson alapulnak, de a szó szoros értelmében nem bizonyíthatók. Ezeket az elveket szinte minden értelmezés és következtetés figyelembe veszi, még abban az esetben is, ha esetleg kifejezetten tagadja ezen elvek egyikének vagy másikának érvényét. Minden emberi gondolkodás többé-kevésbé ezekhez az elvekhez igazodik.

a) Az AZONOSSÁG ELVE (lat. principium identitatis) azt fejezi ki, hogy minden létező azonos önmagával. Ez azonban meghatározott szempontból értendő. A létező ugyanis lehet egyszerre azonos és nem azonos önmagával, de ebben az esetben már két különböző szempontból nézzük a dolgot, hiszen azt állítjuk például, hogy a megvalósultság szempontjából nem azonos azzal, amivel csak képességileg azonos. b) Az ELLENTMONDÁS ELVE (lat. principium contradictionis) az azonosság elvének kiegészítője, mert negatív formában fogalmazza meg ugyanazt. Ez az elv *Arisztotelész* (384-322) megfogalmazásában így hangzik: „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban... hozzá is tartozzék, meg ne is” (Metaphüszika, 1005 b). c) A HARMADIK KIZÁRÁSÁNAK ELVE (lat. principium exclusi tertii) azt fogalmazza meg, hogy ha egy állításnak egyáltalán van értelme, akkor vagy az állításnak, vagy az állítás tagadásának kell helyesnek lennie. A két állításból: „itt van egy asztal” vagy „itt nincs asztal”, vagy az egyik vagy a másik állításnak helyesnek kell lenni, s harmadik lehetőség nincs. Az előfordulhat, hogy nem tudjuk, az állítás vagy annak tagadása helyes-e, de a valóságban csak az egyik helyes a kettő közül. Itt is megfontolandó azonban, hogy ez az elv is egy és ugyanazon szempontból tekinti a két állításban szereplő létezőt. d) Az ELÉGSÉGES ALAP ELVE (lat. principium rationis sufficientis) azt fejezi ki, hogy mindennek elégséges alapja, illetve magyarázata kell hogy legyen. *Leibniz* szerint ennek az elvnek „erejében úgy tekintjük, hogy semmiféle tény nem lehet valós vagy létező, semmiféle tétel nem lehet igaz, ha nincs elégséges alap arra, hogy miért éppen így, és miért nem másképpen van, habár ezen alapokat többnyire nem ismerjük” (Monadologie, 32).

2. A SZILLOGISZTIKUS KÖVETKEZTETÉS

A következtetés olyan értelmi művelet, amelyben egy vagy két (esetleg több) ítéletből egy újabbat bontakoztatunk ki, s ezen új ítélet helyességét az előzményekkel alapozzuk meg. A szillogizmus a görög szün (együtt) és logidzein (gondolkodni, ítélni) szavak összetételéből származó elnevezés, és olyan következtetési módot jelöl, amelyben három kategorikus, azaz három egyszerűen állító vagy tagadó ítélet szerepel. E három ítéletből az egyik a főtétel (latinul: Maior), a másik az altétel (latinul: minor) s a harmadik a következmény (latinul: Conclusio). A szillogizmusban szereplő három fogalom közül az egyik a latin Subiectum szó kezdőbetűjével jelzett alany (S), a másik a latin Praedicatum szó kezdőbetűjével jelölt állítmány (P), és a harmadik a latin Medium (középső, közvetítő) szó kezdőbetűjével (M) jelzett közvetítő fogalom. Szillogisztikus következtetést láthatunk a következő példában:

M: Minden ember halandó
m: Minden görög ember
C: Tehát minden görög halandó

A szillogisztikus következtetésnek szigorú *szabályai* vannak, amelyek közül a legfontosabbak a következők:

a) A szillogizmusban csak három különböző fogalom szerepelhet: az alany, az állítmány és a közvetítő fogalom. Ezt a szabályt sérti például a következő okfejtés: „Minden egészséges élő. Minden orvoság egészséges. Tehát minden orvoság élő.” Az egészséges kifejezést ebben az esetben ugyanis két különböző értelemben használtuk, és így fogalmi négyességhez (lat. quaternio terminorum) jutottunk. Ebből adódott azután a téves következmény. b) A következmény nem mehet túl az előzmények határán. Ezt a szabályt sérti a következő érvelés: „Ami nem teremthető, és nem semmisíthető meg, az örök. Az anyag nem teremthető és nem semmisíthető meg. Tehát az anyag örök, s a teremtő Isten feltételezése felesleges.” Az előzményekben ugyanis arról van szó, hogy az ember az anyagot sem teremteni, sem elpusztítani nem tudja, a következmény viszont már burkoltan vagy kifejezetten az Istenre is kiterjeszti az előzmények érvényét. c) A következmény mindig az előtétel gyengébbikét követi. Figyeljük meg a következő szillogizmust: „Minden ember tudós. Péter ember. Tehát Péter tudós.” Nyilvánvaló, hogy Péterről csak a főtételeben szereplő értelemben állíthatom azt, hogy tudós, vagyis csak nagyon tág értelemben. d) A közvetítő fogalomnak mindkétszer vagy legalább egyszer egyetemesnek kell lenni. Ezt a szabályt sérti a következő szillogizmus: „Minden növény élő. Minden állat élő. Tehát minden állat növény.” A két előtételemben ugyanis mindkét esetben részleges értelemben állítom az élő, s így az élő valójában nem közvetítő fogalom. Ezt a szabályt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy két részleges előzményből semmi sem következik.

3. A TUDOMÁNYOS BIZONYÍTÁS

Tudományos bizonyításon általánosságban olyan következtetési formát értünk, amelyet a tapasztalat és a tudományos kutatás igazolta előtételek összekapcsolásával és azzal a céllal alkotunk meg, hogy egy előttünk még ismeretlen vagy feltételezett tétel igazságát megvilágítsuk.

a) A tudományos *bizonyítás* főbb módjai a dedukció, az indukció és a redukció.

A *dedukció* elnevezés a latin deducere (levezetni) igéből származik, s olyan következtetési módot jelöl, amelyben az általánosból az egyesre, az egészről a részekre következtetünk. Ha ugyanis érvényes valami a fajra, akkor általában érvényes a fajhoz tartozó egyedekre is. Kivételek, módosulások természetesen mindig adódhatnak. Ilyen deduktív eljárást láttunk a szillogizmus esetében.

Az *indukció* a latin inducere (bevezetni, ráhúzni valamire) kifejezésből kapta a nevét, és olyan következtetési módot jelent, amelyben az egyesből az általánosra, a részlegesből az egészre következtetünk. Szigorú logikai értelemben ez a bizonyítási eljárás nem igazolt, mert az egyedi esetekből nem szabad az általánosra következtetni. Kellő körültekintéssel azonban mégis használható. Két fajtája ismeretes: a teljes és a nem teljes indukció. Teljes az indukció akkor, ha a faj összes egyedét megvizsgálva állapítjuk meg az egyetemes tételt. Tapasztaljuk például azt, hogy a sárga foszfornak nevezett részecskék 60 C-fokon gyulladnak meg, s ebből arra következtetünk, hogy a sárga foszfor ezen a hőfokon gyullad. E következtetés valószínűségi foka többek között a megvizsgált és felsorolt előzmények számától is függ.

A *redukció* elnevezés a latin reducere (visszavezetni) kifejezésből származik, és olyan következtetési formát jelent, amelynek az a jellemzője, hogy bizonyos értelemben a következményből vezet vissza az alaphoz. Ha például a kémikus azt látja, hogy a lakmuszpapír vörös színeződést kap, akkor sav jelenlétére következtet. Azt a folyamatot, amelyben a sav a lakmuszpapírt vörösre színezi, a kémikus a redukcióban visszafelé követi.

Bármilyen bizonyítási formát használunk, mindig vigyáznunk kell a bizonyítás *buktatóira*, amelyek közül hármat említünk meg. Az egyik az *alap megalózése* (lat. petitio principii). Ez akkor történik, amikor olyan tételt használunk érvel, amely burkolt formában már tartalmazza azt, amit be kellene bizonyítani. Ilyen hamis érvelés a következő: a csodák lehetetlenek, mivel a természettörvények nem függeszthetők fel; következésképp Isten sincs. Ez a bizonyítás azért hamis, mert abban az indoklásban, hogy a természettörvények nem függeszthetők fel, burkoltan már benne van a bizonyítandó tétel, vagyis az, hogy Isten sem függesztheti fel a természettörvényeket. Ha ezt a burkolt érvel nyíltan is kifejezzük, akkor *hibás kör* (lat. circulus vitiosus) jön létre. Ilyen hibás körben okoskodik például R. Descartes, amikor Isten létét alanyi nyilvánvalóságából, ennek megbízhatóságát pedig Istenből bizonyítja. A bizonyításokban nagyon

gyakran előforduló hiba az *elégéses alap elvének megsértése*. Az ilyen esetekben a bizonyítás vagy cáfolat céljából felhozott érvek nem adnak elégéses alapot arra, hogy a tétel igaz vagy hamis voltára következtethessünk. A marxizmus például a megmaradási törvényekre hivatkozik, amikor az anyag örökkévalóságáról beszél, és ezzel Isten létét akarja feleslegessé tenni. Ez az érv azonban kétszeresen is gyenge. Egyrészt azért erőtlén, mert a megmaradási törvények csak zárt rendszerben érvényesek, márpedig ezzel a törvénnyel éppen azt akarják kimutatni, hogy a világ végtelen, vagyis nyílt rendszer. Másrészt pedig az anyagvilág esetleges tér-időbeli vagy mennyiségi és minőségi végtelensége „nagyszerűen elfér az Isten feltétlen végtelenségében”.

b) A tudományos *elmélet* kialakítása több lépcsőben történik. – Az emberrel és a természettel foglalkozó szaktudományok az érzékelő tapasztalat közvetlen adataiból indulnak ki. A közvetlen tapasztalati adatokat rögzítő tételek az úgynevezett megfigyelési vagy protokolltételek. Ilyen protokolltétel például az, hogy „ez a sárga foszfornak nevezett részecske 60 C-fokon gyullad meg”. A megfigyelési tételek együttese azonban még nem tudomány, hisz ezeket a tételeket általános érvényű kijelentésekbe kell foglalni. Ezeket az általános érvényű kijelentéseket a görög hüpothesisz (feltevés) szó alapján hipotéziseknek nevezzük. Ezek feltevések maradnak mindaddig, amíg nem bizonyítottuk vagy nem igazoltuk őket. Az igazolást latin eredetű szóval verifikációnak nevezzük. A hipotézis akkor tekinthető igazoltnak, ha általa olyan kijelentés fogalmazható meg, amelyet a tapasztalat megerősít. Ebben az esetben a hipotézis a tudományosan igazolt tétel vagy törvény rangjára emelkedik. Több törvény összekapcsolásával alakítjuk ki az elméletet, amelyet görög eredetű szóval teóriának nevezünk... – Szigorú értelemben a szaktudományok egyetlen elmélete sem igazolható végérvényesen, mert ehhez fel kellene sorakoztatni az összes lehetséges megfigyelési tételt, ami viszont a legtöbbször lehetetlen. Ha csak egyetlen megfigyelési tétel is kicsúszik az elmélet takarta tapasztalati területről, akkor az már ellentmond az elméletnek. Ilyenkor, ha továbbra is fenn akarjuk tartani az elméletet, kiegészítő hipotézist kell alkotnunk, s úgy kell módosítanunk az elméletet, hogy a megfigyelési tétellel való ellentmondása megszűnjék.

8. A megismerés tér-idő horizontja és történelmisége

Az érzékelésben gyökerező emberi megismerés tér- és időbeli, és ezzel szerves részét alkotja az emberi ismeretek és tevékenységek alkotta történelmi folyamatnak. Mind a tér-időbeliség, mind a történelmi folyamba való beágyazódás sok tekintetben meghatározza a mindenkori emberi megismerést és értelmezést. Ezért a következőkben ezt a problémát is alaposan szemügyre kell vennünk.

1. A TÉR-IDŐ MINT AZ ÉRZÉKELÉS „A PRIORI” FORMÁJA

I. Kant a teret és az időt az emberi érzékelés a priori (a tapasztalatot megelőző, a tapasztalatot lehetővé tevő) rendező elveinek tekintette. Szerinte a rajtunk kívül levő tér és idő képzete azért adódik számunkra, mert a konkrét érzékelésben érzékelő alanyiségünk az érzékelés homályos anyagát eleve tér- és időbelileg rendezzi. A tér és az idő, mint külső valóságok, nem ismerhetők meg, de minden érzékelésben tudunk róluk mint alanyi rendező elvekről. *I. Kant* elgondolása lényegében helytálló, de nézetünk szerint nem kell elutasítanunk a rajtunk kívül levő tér és idő megismerhetőségének lehetőségét sem, minthogy úgy is felfogható a dolog, hogy az érzékelés „a priori” formáinak a valóságban is megfelel valami.

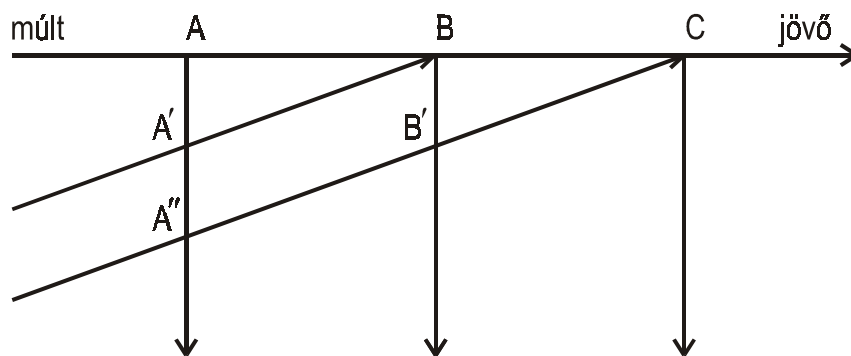
Ezen a nyomon jár *Aquinói Szent Tamás*, aki a következőképpen magyarázza az érzékelést: az ember az érzékeivel már állandóan a világnál van olyannyira, hogy „a tényleges érzékelés egybeesik a ténylegesen érzékelttel” (I.q.14.a.2.). Az érzékelés anyagi jellegű, anyagi tulajdonságokkal rendelkezik, melyek közül a mennyiségi lét és a mozgás érdekes elsősorban. A mennyiség nem más, mint ugyanannak a valóságnak az egymásmellettségben való léte, ami folytonosságot, kiterjedést, térbeliséget eredményez. Az anyagtól elidegeníthetetlen mozgást *Aquinói Tamás* így jellemzi: „a mozgás a képességi létben levő létező megvalósulása, és így a befejezetlen létező befejezetlen megvalósulása”. (In XI. Met. lect. 9.). Az anyag mennyiségi léte és mozgása eredményezi a teret és az időt: „a szoros értelemben vett mozgásban két dolgot kell észrevenni, tudniillik a folytonosságot és az egymásra következést. Folytonosságát tekintve joggal mérjük a térrel, mivel a mozgás folytonossága a kiterjedés folytonosságából adódik; egymásra következését tekintve pedig joggal mérjük az idővel, s ezért az időt a mozgás mértékszámának nevezzük a megelőző és a következő szerint” (I. Sent. dist.8.q.3.a.3.). Az érzékelés „a priori” formái (bár *Aquinói Tamás* nem használja ezt a kifejezést) a tér és az idő, hisz az érzékek az anyag létmódjából részesülnek. Éppen azért tudják megragadni a kiterjedést, mert maguk is kiterjedtek, és azért tudják megragadni az időt, mert maguk is mozgásban, egymásra következésben vannak. Az érzékelés azonban a szellem jelenléte miatt már kezd kiemelkedni az anyagi létmódból, tudatosítja, magasabb létrendbe emeli az érzékelt valóságot: az egymásmelletti és az egymásra következő jelenségek alapján kialakítja a kiterjedésre és mozgásra homályosan utaló képzetet. A tudatosság fokozódásával azután a szellem a képzetek alapján kialakítja a tér és az idő elvont fogalmát. Ezzel természetesen nem magyaráztuk meg teljesen az érzékelés tér- és időbeliségének titkát, de célunk nem is ez volt, hanem annak érzékeltetése, hogy a tér és az idő alanyi formáinak a valóságban is megfelel valami.

A fenomenológiai értelemben vett tér a jelenségek nyílt halmaza és e halmaz szerkezeti vonásaira utaló szellemi tartalom. E tér mindig a megismerő alanyhoz kapcsolódik, az alany a középpontja, s mozgásával változik e tér is. Ez a tér háromdimenziós, folyamatos, és minden emberi megismerés ehhez a térhez kapcsolódik. A fenomenológiai idő a jelenségek egymásutániságának nyílt halmaza, illetve e halmaz mozgására utaló tudati tartalom. Ennek az időfolyamnak a központjában mindig a megismerő alany áll, s mozgásával (életével) együtt változik az időfolyam tartalma. Az idő egydimenziós, egyetlen, visszafordíthatatlan iránya van, melynek középpontjában a jelen pillanat áll. Ehhez a pillanathoz kapcsolódik a múlt és a jövő. Emberi megismerés csak ebben az időfolyamban lehetséges.

2. A MÚLT MEGSZÜNTETVE-MEGŐRZÉSE ÉS A JÖVŐ ELŐLEGZÉSE

a) A MÚLT MEGSZÜNTETVE-MEGŐRZÉSE azt jelenti, hogy elmúlt tapasztalataim és ismereteim tartalma nem foszlik semmivé, hanem valamilyen formában bennem él, és sok tekintetben meghatározza mindenkori jelen ismereteimet. Akár tudok erről, akár nem, a múlt élményei belejátszanak jelenlegi látásmódomba, érzékelésembe, megértésembe és értelmezéseimbe. Ennek az a magyarázata, hogy miközben állandóan új jelenségekhez fordulok, s a múlt élményeit háttérbe szorítom, ugyanakkor nem tudatos, elárnyékolódott és lassan elmerülő formában meg is őrzöm ezeket az élményeket. Az ismeretek egymásutánjával valamiféle állandóan módosuló és az élményeket megszüntetve-megőrző „háló” jön létre, melyet a megértés megkönnyítése végett most egy ábrával szemléltetünk.

Az ábra vízszintes vonalán látható betűjelzések a jelen pillanatok élményeinek sorozatát jelzik. A függőleges irányú nyilak az adott élmények fokozatos lesüllyedését és elárnyékolódását mutatják. A függőleges és a ferde vonalak metszéspontjából a vízszintes egyenes felé irányuló vonalak a fokozatosan süllyedő és elárnyékolódó múltbeli élményeknek a mindenkori jelen megismerésre való hatását érzékeltetik.



A tudathoz kapcsolódó s a múltbeli élményeket megszüntetve-megőrző hálót elsődleges emlékezésnek nevezzük, ami jól megkülönböztetendő attól a másodlagos értelemben vett emlékezéstől, amelyben már tudatosan hajlunk vissza a hálóban megőrzött élmények egyikére vagy másikára.

b) A JÖVŐ ELŐLEGÉZÉSÉN azt értjük, hogy a múltbeli ismerettartalmakhoz hasonlóan valamilyen módon a homályosan körvonalazódó jövő is jelen van megismerésünkben, és sok tekintetben meghatározza azt. Várakozásunk, terveink, reményeink és a jövőtől való félelmeink sajátos szint adnak jelen megismeréseink tartalmának, meghatározzák érdeklődésünk irányát és értelmezéseink mélységét. A borúlátó, a távlatok nélküli ember ismerettevékenységei általában felszínesek, rezignáltak: ha rövidesen úgyis sírba szállunk, akkor nem sokat érünk az elmélyüléssel s a tudományos erőfeszítésekkel. Ezeket az embereket nem vigasztalja az a tudat sem, hogy esetleges tudományos eredményeikért a hálás utókor majd tiszteletben fogja tartani alkotásaikat vagy a róluk elnevezett parkot. Ebben az összefüggésben jegyezzük meg azt, hogy az ateista világnézetek potenciálisan sokkal inkább magukban hordozzák az elidegenedés veszélyét, mint a vallásos tájékozódású valóság szemléletek. A vallásos ember ugyanis meg van győződve arról, hogy ismerettevékenységeinek, tudományos vívmányainak és eredményeinek örök értékű vetülete van, és ismeretekben gazdagodó személye tudományos vívmányaival együtt „átkerül” a halál utáni életbe. Ez a tudat ismeretelméleti szempontból is óriási lendítő erőt jelent. E szabály alól természetesen vannak kivételek is, de a tétel nagy általánosságban mindenképpen érvényes. A tudásszociológia ma már nagyon sok oldalról igazolta ennek a meglátásnak érvényét.

3. A MEGISMERÉS TÖRTÉNELMISÉGE ÉS A HATÁSTÖRTÉNELEM

a) A MEGISMERÉS TÖRTÉNELMISÉGÉN azt értjük, hogy az emberi megismerés mindig a történelmi folyamat meghatározott szakaszába ágyazódik, de az elmúlt korok embereinek tevékenysége és ismeretei, valamint a halványan körvonalazódó történelmi jövő éppúgy meghatározóan hat erre a megismerésre, mint a történelmi jelen. Ez a meghatározás egyben korlátozottságot is jelent. A történelem az egymást követő nemzedékek anyagi és biológiai adottságaira épülő és viszonylagosan szabad tevékenységei által létrejövő folyamat. Minden emberi megismerés ehhez a folyamathoz kapcsolódik, ebben jön létre.

Minden nemzedék létrehozza a maga kultúráját, vagyis meghatározott anyagi és szellemi értékösszességét, melyhez hozzákapcsolja ezeknek az értékeknek létrehozására, felfedezésére, felhasználására és tovább-adási módjaira vonatkozó tudnivalókat. Ezek az értékek a kultúra különféle lecsapódásaiban (hagyomány, irodalom, művészeti alkotások, technikai létesítmények stb.) élnek tovább, és meghatározzák a következő nemzedékek életét és ismerettevékenységét. Az új nemzedék természetesen viszonylagosan szabad, ezért elfordulhat a korábbi kultúrától, gazdagabbat teremthet, de teljességgel sosem szakadhat el a régitől. Biológiai adottságai érzékelési módjai, szellemi megismerése és értelmezési típusai többé-kevésbé a régebbi kultúrák függvénye marad.

Mindez a jövő felől nézve is érvényes. A várható és homályosan kitapintható nagy történelmi mozgások (forradalmak, háborúk veszélye vagy éppen a békésnek ígérkező jövő) erősen befolyásolják a történelem jelen szakaszában élő emberek érdeklődési körét, tudományos kutatásait és szellemi életük egészét. – A megismerés történelmisége azt is jelenti, hogy egyetlen kor ismeretét sem szabad abszolutizálni. Az egyes korszakokban élő embercsoportok megismerése mindig viszonylagos, és csak részét alkotja annak a nagy folyamatnak, amelynek feltételezhető végcélja a valóság egyre teljesebb és átfogóbb megismerése.

b) A HATÁSTÖRTÉNELEM tényére *H. G. Gadamer*, a heidelbergi egyetem bölcselettanára hívta fel a figyelmet. Hatástörténelemnek azt a jelenséget nevezi, hogy a tények és az események értelmezésükkel együtt, azoktól elválaszthatatlanul élnek és hatnak tovább a történelemben. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a múlt valósága (mint szöveg, esemény, műalkotás, szóhagyomány stb.) nem Önmagában, nem pusztán tényként létezik, hanem magába foglalja mindazokat a látásmódokat, esetleg eltorzult értelmezéseket is, amelyekre a történelem folyamán szert tett. Így a történelmi megértés, mint az egymást követő látásmódok dialektikus egymásba-hatolása, a történelmi folyamat eredménye és annak folytatása. Ennek a folyamatnak a tudatát és tudatos továbbvitelét *Gadamer* hatástörténeti tudatnak nevezi. Ez a tudat nem tart igényt abszolút ismeretre, hanem történelmi korlátainak ismeretében mindig nyílt a jövő tapasztalatai felé. Mindebből az is következik, hogy a múlt értelmezését nagyon óvatosan kell végeznünk. Figyelni kell arra, hogy az úgynevezett tények már értelmezések sorozatán keresztül érkeztek hozzánk. Az irodalmi emlékekkel és vallási szövegekkel kapcsolatban elsősorban azt a kérdést kell megtalálnunk, amelyre a szóban forgó szövegelemek a saját korában válaszolt. Ezt a kérdést és az erre adott választ természetét azonban csak úgy vagyunk képesek megközelíteni, hogy a kérdést és választ önmagunkra is vonatkoztatjuk, vagyis szembenézünk azzal a kérdéssel, amit a múlt (hagyomány, szöveg stb.) itt és most nekünk tesz fel.

Példán bemutatva: a bibliai teremtés-elbeszélést a korabeli emberek még jól értették, mert saját vallási tapasztalataikra, illetve az ember és a világ eredetének kérdésére adott válasz egy, abban a korban jól ismert vallási irodalmi műfaj keretén belül. *Szent Ágoston* (354-430) korában még élt az eredeti értelmezés, sőt mélyült is olyan szempontból, hogy Ágoston nagyszerűen össze tudta egyeztetni az evolúció gondolatával. Később azonban lassan feledésbe merült az eredeti értelmezés, kissé eltorzult, és ennek eredményeként *Ch. R. Darwin* (1809-1882) korában az eredeti műfaji sajátosságokat elhanyagoló

értelmezés már szöges ellentétbe került az evolúció hipotézisével, bár maga *Darwin* „A fajok eredete” című munkájának zárószavában, talán éppen az eredeti értelmezés hatása alatt, nem lát ellentmondást a teremtés-elbeszélés és az evolúciós hipotézis között. A torz értelmezés azonban még sokáig tovább élt, és a 20. század eleji bibliakutatás kellett ahhoz, hogy nagy vargabetűk után visszakanyarodhassunk az említett elbeszélés megfelelő értelmezéséhez, vagyis annak a megértéséhez, hogy ennek a csodálatosan színes, vallási-irodalmi freskónak a mondanivalója az, hogy a magyarázatát nem önmagában hordó emberi világ végső forrása Isten. Ezt a megértést nagyban elősegítette, hogy a biblia-kutatók önmaguknak is feltették a kérdést, hogy mit is jelent számukra ennek a régi elbeszélésnek a szövege.

9. A megismerés társadalmisága, személyes jellege és interperszonalitása

Minden megismerésünk az emberi társadalom világában jön létre. E társadalom elvárásaival, közösségre kialakított és elfogadott látásmódjaival, valamint értelmezési szabályaival sok tekintetben meghatározza a mindenkori emberi megismerést. Az ember azonban nem csupán társadalmi lény, vagyis nem az általánosnak egy esete, hanem személy. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a társadalmi meghatározó tényezőkön kívül viszonylagosan szabadon, pótolhatatlan és egyéni módon és személyiségének egész titkával van jelen minden megismerésében. Ezen túlmenően az is biztos, hogy minden megismerés bölcsője és alapfeltétele a tőlünk különböző más személyek ismerete. A megismerés és az értelmezés személyek közti (interperszonális) történet.

1. A MEGISMERÉS TÁRSADALMISÁGA

A megismerés társadalmisága azt jelenti, hogy ismereteink, kérdéscsoportjaink és értelmezéseink sosem függetlenek attól a társadalomtól, amelyben élünk. Azt a folyamatot, amely a társadalomban élő egyén ismereteit a részleges meghatározás értelmében befolyásolja, a külsővé válás, a tárgyiasulás és a belsővé tevés dialektikus mozgásának tükrében próbáljuk bemutatni:

a) A KÜLSŐVÉ VÁLÁS az ember szükségszerű alaptörekvése, hisz teljesen önmagába zárkozva élni sem tudna. Megismeréseiben és általában minden tudatos tevékenységében önmagából kifelé törekszik, és e kifelé irányuló törekvéseiben szükségszerűen a társadalom más egyedeinek hasonló törekvéseivel is találkozik. Az emberek kifelé irányuló tevékenységeinek találkozásánál és metszéspontjában magatartási modellek, viselkedési minták alakulnak ki. Így az ember közösségre teremti meg például az érzékelés módjait, közösségre állapítja meg, hogyan kell a valóságot felfedezni és értelmezni, és a kifelé irányuló tevékenységek metszéspontjában alakulnak ki a tudományos kutatás szabályai is.

b) A TÁRGYIASULÁS az a folyamat, amelyben a kifelé irányuló és egymással találkozó emberi tevékenységek termékei fokozatosan az alanyoktól szinte független jelleget kapnak, és a kultúra különféle redőiben (irodalom, művészeti alkotások, technikai eljárások stb.) tárgyiasult formában élnek tovább. Ezeket a megszilárduló és szinte önállóan létező viselkedési mintákat vagy cselekvési modelleket a tudásszociológia intézményeknek nevezi. Ezek az intézmények (amelyek megszabják például azt, hogy mi az erkölcsös, mi a tudományos, vagy hogyan kell értelmezni a valóságot stb.) meghatározó módon hatnak a társadalom egyedeire, valamint az új nemzedékek ismeretszerzési és értelmezési módjaira.

c) A BELSŐVÉ TEVÉS az a folyamat, amelyben a társadalomba születő vagy abban élő egyed a tárgyiasult intézményeket lassan elsajátítja, illetve magáévá teszi. Ez természetesen nem gépiesen, nem mechanikusan történik, hanem az egyén viszonylagos szabadságának, öntevékenységének és alkotó közreműködésének közrejátszásával. Az egyén szembe is fordulhat a kialakult intézményekkel, s másokkal együtt új intézményeket teremthet, de teljességgel soha nem szakadhat el a régiéktől.

Ezt a három irányú dialektikus folyamatot az ismereteket tároló és közvetítő nyelv kialakulásával, illetve elsajátításával érzékeltethetjük. A kezdetben tagolatlan hangok, gesztusok stb. találkozásával az ember közösségre teremti meg a nyelvet. A fokozatosan formálódó és megszilárduló nyelvi kifejezések egy idő után önállóvá válnak, s az élő nyelvben valamint az írásban szinte tárgyiasult formában élnek tovább. Ezért az új nemzedék már magától értetődő valóságnak tekintti. Amikor az új nemzedék egyedei megtanulják, elsajátítják a nyelvet, akkor ezt nem csupán gépiesen teszik, hanem tevékeny módon alakítják, formálják, és esetleg új nyelvi intézményeket is teremtenek.

2. A MEGISMERÉS SZEMÉLYES JELLEGE

Amikor ismeretfenomenológiánk kiindulópontját megfogalmazzuk, jeleztük, hogy a megismerés kifejezést nagyon tág értelemben vesszük. Ezt azért kellett megjegyeznünk, mert minden megismerésünk egész emberségünket érinti, minden megismerésünkben titokzatos személyiségünk egésze van jelen. Ez a tény ismeretelméleti szempontból egyáltalán nem közömbös dolog.

Az emberi személy valóságát a történelem folyamán sokféle szempontból próbálták meghatározni. *M. S. Boëthius* (480-524) megközelítése szerint a személy „értelmes természetű egyedi létező” (*De duabus naturis*, III). A létezőt természetesen itt az anyagosság és a szellemiség elválaszthatatlan egységében kell érteni. *Aquinói Tamás* átveszi ezt a meghatározást, de tovább boncolgatja a személy titkát, amikor kijelenti róla, hogy nem az általánosnak egy esete, hanem másra vissza nem vezethető, „megismételhetetlen lét” (I.q.29.a.1.). Ezt kiegészíti azzal, hogy a személy szellemi-anyagi valósága viszonylagosan szabad szellemi és erkölcsi irányulásokkal rendelkezik: „ura a cselekedeteinek” (I.q.29.a.1.). *Emmanuel Mounier* (1905-1950) és a 20. század perszonalista filozófiai irányzatai arra hívják fel a figyelmet, hogy a személy kimeríthetetlen titok, akinek megközelítése nem történhet a tárgyi világot kutató módszerekkel és fogalmakkal.

A személy olyan kimeríthetetlen valóság, amelynek titokzatos létéből a meghatározások sejtésszerűen csak egy-egy vonást emelnek ki. E meghatározások alapján annyi azonban biztos, hogy a személy megismételhetetlen módon anyagba testesült szellem, akinek viszonylagosan szabad szellemi és erkölcsi irányulásai vannak, de akinek titokzatos valósága teljességgel soha nem ragadható meg. Fontoljuk meg ezen megállapítások ismeretelméleti vonatkozásait.

a) A személy *anyagba testesült szellem*, olyan valóság, akinek testi-szellemi megnyilvánulásai vannak. Az anyaghoz kötődésének módja azonban a maga nemében egyedülálló, megismételhetetlen és utánozhatatlan. Ez annyit jelent, hogy az anyaghoz kötődésének sajátos módja (genetikai öröksége, biológiai adottságai, lelki hajlamai stb.) jellegzetesen sajátos szint is ad minden megismerésének. Az emberi megismerés alapvonásai többé-kevésbé általánosak ugyan, de nincs két teljesen egyformán érzékelő vagy érzelmi világú ember. Tehát már az anyagi alaphoz való kötődésben is jelentkeznek azok a meghatározók, amelyek az ember érzékelését, érzelmi világát és szellemi megismerését minden esetben szinte teljesen egyedülállóvá teszik.

b) A személy *viszonylagosan szabad*, és ez a vonása élesen elhatárolja őt az élőlények világának tőle különböző részétől, amely vakon vagy ösztönszerűen kötődik környezetéhez, illetve reagál sajátos világára. Ez a szabadság a magyarázata annak, hogy a személy szembe tud fordulni a társadalom alkotta intézményekkel, és mindig van lehetősége arra, hogy egyéni utakon és módon értelmezze a valóságot. Fogalomalkotása, ítéletei és következtetései – bármennyire igazodnak is az általános normákhoz – mindig teljesen egyénié is. Módjában áll, hogy látásmódját beszűkítse vagy kitágítsa, lehetősége van arra, hogy a jelenségeket egy-síkúan és felszínesen vagy sokoldalúan és elmélyülten vizsgálja, és mindez nem az általános lehetőségnek egy esete, hanem olyan lehetőség, amely soha nem fordul elő ugyanúgy a világtörténelemben, mint ahogy az ő esetében. A szabadság titokzatos világában fedezi fel a különféle szintű erkölcsi értékeket, egyéni módon ítéli meg és sajátítja el azokat.

c) A *személy a titok*, a kifejezhetetlenség és a bensőségesség világa. A felszíni személyes szférák mélyén a misztérium világa húzódik meg, és ezt a világot a fogalmi megértés még felszíneiben sem súrolja. A misztikus tapasztalathoz hasonló, csendes, meghitt elmélyülés néha felvillant valamit e titokból, de e tapasztalat tartalma a fogalmi kifejezések szintjén aligha közölhető. A felszínen észlelhető tevékenységeink, reakcióink és egész életvitelünk e rejtélyes világ mélységeiből erednek, ebbe nyúlnak vissza, de ez a világ a tárgyiasító megis-

merés előtt zárt terület marad. Itt már a végtelen jelentkezik, ami a tudományelmélet alapszabálya szerint nem járható be. E titokzatos világ a személyiség gyökereként és alapjaként befolyásolja érzelmeinket, érzékelésünket, szellemi és erkölcsi irányulásainkat, utánozhatatlanul sajátossá, kiváló méltóságúvá teszi a személyek mindegyikét, és megismételhetetlenül egyedivé e személyek minden ismerettevékenységét.

3. A MEGISMERÉS INTERPERSZONALITÁSA

Ismerettevékenységeink jó része elsősorban nem a tárgyi világra, hanem a tőlünk különböző személyekre irányul. E személyekre irányuló megismerés minden más ismerettevékenységünknek is alapja. A tőlünk különböző személyek megismerése nélkül önmagunk személyes valóságát sem fedezhetnénk fel. „A személy eredeti tapasztalata a másik személy tapasztalása. A »te« és benne a »mi« megelőzi az ént, vagy legalábbis kíséri azt” – állapítja meg *E. Mounier*. Ám a dolgokra irányuló ismereteinket is az interperszonális kapcsolatok teszik lehetővé. A dolgokra figyelő megismerésünket gyermekkorunktól kezdve én-te kapcsolatok előzik meg, a társadalom alkotta intézményeket kezdettől fogva más személyekről szerzett tapasztalataink közvetítésével sajátítjuk el. Minden megismerésünk személyek közti (interperszonális) világban jön létre.

A másik személy megismerése azonban alapvető paradoxont rejt magában: az emberi megismerés mindig tárgyiasít, és így bizonyos tekintetben a másikat tárgyként ismerem meg; ugyanakkor az is biztos, hogy a másik személy nemcsak tárgy, hanem alany is. „Csak az emberen kívüli tárgyakat lehet meghatározni..., ámde a személy nem tárgy. Ő éppen az, ami egyetlen emberben sem kezelhető tárgyként” – hangoztatja *E. Mounier*. A másik személy megismerésekor a tárgyiasító ismeret és a nem tárgyiasító tapasztalat különös ötvözetével van dolgunk. Amikor a közelemben levő embert szemlélem, arcvonásait és testalkatát látom, orvosilag vagy biológiailag vizsgálom, politikai és vallási hovatartozandósága alapján osztályozom, akkor a másik kétségtelenül tárgyként áll előttem. Ugyanakkor azonban arról is tudok, hogy az illető nemcsak tárgy, hanem ugyanolyan titokzatosan gazdag alany, mint amilyen én magam vagyok. Tudatában vagyok annak, hogy a másik személyre vonatkozó szaktudományos leírások távolról sem közelítik meg személyiségének titkát, mint ahogy az emberről készült milliányi fényképfelvétel sem azonos a valósan élő emberrel. Tudom, hogy a másik nem az általánosnak egy esete, ő nem egy Kovács Eszter, hanem ő Kovács Eszter, akinek léte, belső, személyes világa soha nem tükröződhet megfelelő módon a tárgyiasító és fogalmi megismerés szintjén.

A másik személyt nem úgy ismerem meg, mint általában a világ dolgait. Itt a megismerésnek egészen sajátos esetével állunk szemben. Ez az élményszerű, átélő és a tárgyiasítást megszüntetve-megőrző ismeretmód élesen elhatárolódik az eddigiek során bemutatott megismerési típusoktól. A személy misztériuma felé közelítő megismerésnek sajátos *jellemzői* vannak, és a következőkben a teljesség igénye nélkül ezekre a jellemzőkre kívánunk utalni:

a) A tőlünk különböző személyek megismerése csak *hittel*, *bizalommal* lehetséges. A másik személy önközlése (szavak, gesztusok, magatartási formák közvetítésével) soha nem eléggé kifejező, és ezért a másikba vetett hit nélkül igazában nem is értelmezhető. Azt például, hogy a másik személy szeret engem, semmiféle tudomány nem képes megnyugtató módon bizonyítani, hisz a tudományosan ellenőrizhető megnyilvánulások mögött valahol a mélyen számítás vagy színlelés is rejtőzhet. A felém irányuló feltétlen szeretetet hit nélkül nem érthetem meg, s bizalom nélkül soha nem lehetek benne biztos. E hívó megismerés talán nem olyan világos, mint a szabatos, fogalmi megértés, de adott esetben sokkal nagyobb bizonyosságot jelenthet annál, mint amelyet bármiféle más megismerés nyújthat az ember számára.

b) A másik személy titkának megközelítéséhez *empátia*, vagyis a másik világába és helyzetébe való tudatos vagy nem tudatos beleérzés, beleélés szükséges. Tág értelemben ez annyit jelent, hogy megpróbálok behelyezkedni a másik világába, figyelek rá, osztozom fájdalmában és örömeiben, komolyan veszem

problémáit, és szívemen viselem sorsát. Ez az empátia teljességgel soha nem lehetséges, a teljes beleélés eszménye elérhetetlen, de megközelítése mégsem lehetetlen. Igaz, hogy a másikat csak saját gondjaim, terveim, álmaim és örömeim analógiájában érthetem meg, de ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy saját világomat vettem a másikba. Az empátia ugyanis mindig tiszteletben tartja a másik megismételhetetlen egyediségét, és ügyel arra, hogy az általános emberi fájdalmak, örömök, kérdések és megoldási kísérletek a különféle személyekben egészen egyéni módon és színezetben jelentkeznek.

c) Az alanyiségünkön kívül eső másik személy megismerése csak *nagylelkű önátadásban* lehet eredményes. Önmagunkat kell ajándékozni a viszonzás elvárása nélkül. Ez a nagylelkűség a híd, amely összeköttetést teremt a másik belső világával. Eloszlatja a homályt és a bizalmatlanságot, megszünteti a másik védekező mechanizmusait, amit erőszakkal vagy fondorlatokkal nem lehet kikényszeríteni.

d) A hívő megértés, az empátia és a nagylelkű önátadás állandóságát és állandó megújulását *hűségnek* nevezzük. A másik személyhez való kitartó, hűséges ragaszkodás nélkül lehetetlen az igazi személyes megismerés. A hűség biztosítja a folyamatos elmélyülést, a másik személyének egyre gazdagodó felfedezését, és változatosan színes kalanddá teszi a személyek közti megismerést. A hűség egyúttal felelősséget is jelent, és ezért elsősorban az interperszonális kapcsolatokra érvényes, amit *Saint-Exupéry* „rókája” így fejez ki: „te egyszer s mindenkorra felelős lettél azért, amit megszelídítettél”.

e) A személyek közti megismerés jellemzőit így összegezhetjük: a másik személy megközelítésére csak a *szerepet* áthatotta megismerés képes. A másikat igazán csak a szeretet légkörében ismerhetem meg, hisz „jól csak a szívével lát az ember. Ami igazán lényeges, az a szemnek láthatatlan”. Az előbb említett „róka” megállapítása a személyközi megismerés nélkülözhetetlen alapjának és alapelvének tekintendő. A szeretet olyannak fogadja el a másikat, mint amilyen. Nem rombolja le, nem korlátozza a másik személyt, hanem éppen létezni, kibontakozni engedi. A szerető látásmód tesz képessé bennünket arra, hogy megértsük a másikat, és ez képesít többek között arra is, hogy a felszínen tükröződő esetleges torz megnyilvánulások mögött ne gyűlöletet vagy rosszindulatot tételezzünk fel azonnal, hanem vegyük észre, hogy a másikat esetleg éppoly fájdalmak és kínok gyötrik, mint önmagunkat. A szeretet teszi lehetővé, hogy felfedezhessük a másik ember személyes értékeit, és ugyanez a szeretet tesz képessé arra is, hogy a sajátos álmokkal és tervekkel élő másikban felfedezhessük a végtelenre való irányulást és nyitottságot. Erre a látásmódra azonban már csak a vallási értelemben vett szeretet képes, de éppen ez a látásmód az, amely a másik személy megismerését egy egész életre szóló hallatlanul izgalmas kalanddá teszi.

Megállapításainkat a személyek közti megismerés *buktatóira* való utalásokkal szeretnénk még kiegészíteni. A személy a kifejezhetetlen titok, a bensőségesség, a védekező elzárkózás és a kiszámíthatatlan szabadság világa; ezért a személyek közti megismerés többszörösen is zátonyra futhat. Valami mindig rejtve marad a másikban, hisz gesztusok, szavak és magatartási formák egyrészt soha nem nyilváníthatják ki a kifejezhetetlent, másrészt pedig igen könnyen félreérthetők. Minden emberben van azután valami (rosszakarat, önzés, félelem stb.), ami ellenáll a kölcsönösségnek, s ez nehezíti, vagy egyenesen lehetlenné teszi a másik megismerését. A személy ösztönösen is védi belső világát, védekező mechanizmusokat épít ki, amelyekkel elrejti igazi valóját. A szabadság és az előre ki nem számíthatóság pedig mindig kockázatosá teszi a másik megismerését. E veszélyek azonban szeretettel és kellő körültekintéssel elkerülhetők.

A dolgokra irányuló ismeretvékenységtől gyökeresen különböző személyes megismerés nem könnyű vállalkozás, de minden egyéb megismerés eredeti jelensége, a megismerés alap-tapasztalata, amiből levezethető, és amire visszavezethető az összes megismerésfajta.

10. A megismerés és a nyelv kapcsolata

A beszélt vagy írott nyelv az ismerettartalmak megőrzésének, kifejezésének és továbbadásának eszköze. Ez a természetes és egyben ember alkotta mesterséges jelrendszer sok tekintetben meghatározóan hat a mindenkori emberi megismerésre. Ezért a nyelv szerepének és problematikájának kutatása, a nyelvvel foglalkozó szaktudományokon kívül, az ismeretelméletnek is feladata.

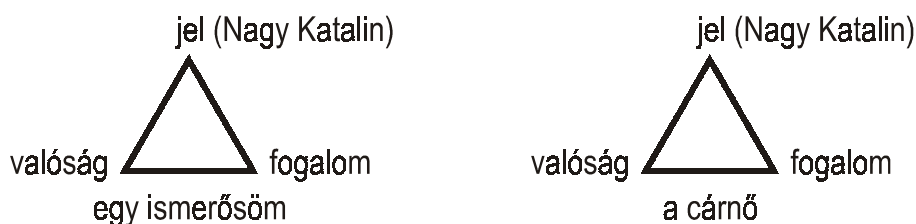
1. A FOGALOM, A NYELVI KIFEJEZÉS ÉS A VALÓSÁG

Fogalmainkat és gondolatainkat általában valamilyen nyelv segítségével szoktuk kifejezni. Ha a fogalmakat elsődleges jelnek tekintjük, akkor ezekhez képest a beszélt vagy írott nyelvet másodlagos jelrendszernek foghatjuk fel. Ahhoz azonban, hogy a nyelv valóban fogalmainkat fejezze ki, és érthető módon tolmácsolja valóságot érintő gondolatainkat, ismernünk kell a fogalom, a nyelvi kifejezés és a valóság egymást föltételező, bonyolult kapcsolatát. Ezt a kapcsolatot a nyelvet ismerő és használó emberek ösztönösen „érik”, de a kérdést tudományos alapossgal és rendszerességgel is megvizsgálhatjuk.

A görög széma (jel) szóból származó *szemiotika* tudományának vezérgondolata, amely egyúttal felosztásának alapjául is szolgál, a következőképpen vázolható: ha az egyik ember mond valamit a másikkal, akkor szavainak mindegyikét három különböző szempontból vizsgálhatjuk meg:

a) A használt szavak mindegyike valamilyen nyelvnek a szava, ez pedig azt jelenti, hogy kapcsolatai vannak ugyanezen nyelv más szavaival: például két másik szó között helyezkedik el, a mondat elején áll stb. Ezeket a kapcsolatokat a görög szüntaxisz (összetétel, művészi rend) szó alapján *szintaktikus* vonatkozásoknak nevezzük, és a jeleknek egymáshoz való viszonyát a szintaktika tudománya vizsgálja. Az értelmes beszéd kialakításában e szintaktikus, vagyis mondattani vonatkozásokat mindenképpen figyelembe kell vennünk. A jeleket megfelelő módon kell csoportosítani, elválasztani vagy kapcsolatba hozni, mert egyébként mondataink értelmetlenekké válnak, vagy értelmük erősen megváltozik. Ennek belátásához vegyük szemügyre e két mondatot: „Katalin, én vagyok!”; „Én Katalin vagyok.” E két mondatban azonos szavak szerepelnek, de a jelek tagolása, csoportosítása és elválasztása miatt a két mondat értelme különböző.

b) Amit az ember kimond vagy leír, annak általában jelentése van. Szavaink jelentenek valamit, meghatározott mondanivalót akarnak közölni a másikkal. A szónak mint jelnek és a jelentésnek (fogalomnak, értelemnek) viszonyát a görög szemainó (jelölök, jelzek) kifejezés alapján a szó *szemantikus* vonatkozásának nevezzük. A jel és a jelentés kapcsolatát pedig a szemantika tudománya vizsgálja. Az értelmes beszédhez a jel és az értelem viszonyának tisztázása feltétlenül szükséges, hisz az egyértelműség vagy annak megközelítése csak így lehetséges. Különösen fontos ez akkor, ha ugyanaz a jel különböző fogalmak, illetve valóságok kifejezésére szolgál. Vizsgáljunk meg egy ilyen esetet a *Gottlob Frege* (1848-1925) nevéhez fűződő háromszög segítségével:



A jel és a jelentés viszonyának, vagyis a beszélő szándékának tisztázását már a klasszikus logika is fontosnak tartotta, és a nyelvi kifejezésnek meghatározott értelemben való használatát a latin *subponere* (alátenni, aláhelyezni) szóból származóan szuppozíciónak nevezte. E meghatározott értelem a nyelvi (szövegösszefüggésbeli, műfaji stb.), valamint a metakommunikációs elemek (taglejtés, fintor, arcزدülés stb.) bemérésével elég nagy biztonsággal megállapítható.

c) Szavainkat általában nem magunkhoz, hanem valaki másához intézzük, és a szavak jelentésének szempontjából egyáltalán nem közömbös, hogy kik azok, akik szavainkban megtestesülő fogalmainkat felfogják. A nyelvi jelnek a jel felfogójához való viszonyát a görög *pragma* (tett, cselekvés, valamilyen szempontból hasznos gyakorlat) kifejezés alapján a szó *pragmatikus* vonatkozásának nevezzük, és ezt a kapcsolatot a pragmatika tudománya vizsgálja. A „könnyű Katit táncba vinni” mondást például nem mindenki érti, de ha érti is valaki, akkor sem mindegy, hogy gúnyosan vagy tréfásan, illetve érzékeny vagy a tréfát jól értő embernek mondjuk, mert ezeknek a pragmatikus viszonyoknak megfelelően e mondás értelme és hatása erősen módosulni fog.

Az emberi szó szintaktikus, szemantikus és pragmatikus vonatkozása annyit jelent, hogy a szavaknak és kifejezéseknek nem önmagukban, hanem csak összefüggéseikben és az életbe ágyazottan van értelmük. Ezt mindenképpen figyelembe kell vennünk akkor, ha a nyelv prizmáján keresztül helyesen akarjuk látni és láttatni a valóságot.

2. NYELVI JÁTÉKMEZŐK KÜLÖNBÖZŐSÉGE ÉS KAPCSOLATA

a) A NYELVI JÁTÉKMEZŐ FOGALMA *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951) nevéhez fűződik. *Wittgenstein* nyelvi játékoknak nevezi azokat a különféle beszédmódokat vagy tág értelemben vett irodalmi műfajokat, amelyek különféle módokon utalnak az emberi tevékenység és valóság világára. A játékok sokaságához és sajátos szabályaihoz hasonlóan különféle nyelvi játékműzök léteznek, amelyek sajátos szabályokkal, tulajdonságokkal és kifejező eszközökkel rendelkeznek. A nyelvi játékok a szavak tényleges használatát megelőző mezők, amelyek előírásaikkal és szabályaikkal sok tekintetben meghatározzák az adott mezőn használt szavak és kifejezések értelmét. Így a sakkvilág, a politika és a vallás irodalma például három különböző nyelvi játékműzének tekintendő, és bár mindegyik mezőn használjuk a „király” kifejezést, nagyon jól tudjuk, hogy ennek a szónak értelme a mezőknek megfelelően változik. A mezők sajátosságai és szabályai részben nyelvi természetűek, részben pedig nyelven kívüliek, vagyis a nyelvet kísérő emberi tevékenységből származnak.

Igazában csak akkor érthetem meg egy szó jelentését, ha tudom, melyik játékműzén használták azt, mint ahogy egy adott játék mozzanatainak (például a sakkfigurákkal való lépéseknek) is csak a szóban forgó játék keretein belül van értelme. Ezért mondja *Wittgenstein* azt, hogy „a szó jelentése nyelvi használatával azonos” (*Philosophische Untersuchungen*, 43.). A szavak más és más szerepet töltenek be a különféle helyzetekben és alkalmazásokban, és ezeknek megfelelően a jelentésük és felhívó jellegük is változik. Gondoljunk csak meg, hogy a „segítség!” és a „vizet!” kifejezéseknek mi lehet a jelentése a kőművesek egymásközti beszélgetésében, és mennyire eltér ez a jelentés attól, amelyet a mentősök szándékolnak, amikor ugyanezeket a kifejezéseket használják. A nyelv nem a valósághoz holt dolgokként tapadó címkék gyűjteménye, hanem ládához hasonlít, telve olyan szerszámokkal, amelyeket a helyzetnek és a céloknak megfelelően a különféle mezőkön különféleképpen használunk.

b) A NYELVI JÁTÉKMEZŐK különbségének ténye könnyen belátható. E mezők mindegyike a rá jellemző sajátos természetű szabályokkal határozza meg szavaink és mondataink értelmét. A különféle mezőkön elhangzó kijelentések ennek megfelelően különböznek egymástól, és összekeverésük súlyos félreértések forrása lehet.

Vizsgáljunk meg néhány nyelvi játékmezőt, és ügyeljünk a különbségekre!

A MÍTOSZ nyelve sajátos játékkeret alkot, és az értelmezésnél ezt mindenképpen figyelembe kell vennünk. Alaposan téved az, aki a mítoszban természettudományos leírást, történeti beszámolót vagy éppenséggel riportot akar látni. A mítosz nem tudományosan értelmező, oksági összefüggéseket kimutató és eseményeket logikusan összekapcsoló magyarázatot nyújt, hanem ősi képek és irodalmi „ruhák” segítségével a titokzatos természet ölén élő ember helyzetét és sorsának rejtélyes paradoxonjait énekli meg költői formában. E sajátos játékmező természetére jól rávilágítanak azok a kifejezések, amelyekre a mítosz szó visszavezethető: a görög *müdzó* (szemet behunyva, száját összeszorítva, mormogva mesélek), a *titheuo* (dajkálók, ringatok, dajkálva őrzök) és a *müeo* (a titokba bevezetek, tanítok). A mítosz tehát mesél, de hűen a szó eredeti jelentéséhez, a titokra utalva, és a titkot megőrizve mesél. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a mítoszban a hangsúly nem a változatos formákban előbukkanó történeten (szakkifejezéssel: mitémán), hanem éppen azon a kifejezhetetlen és varázslatos titkon van, amelyre a mítosz utal. Mindez nem jelenti azt, hogy a mítosznak nincs fogalmilag megragadható mondanivalója, de e mondanivaló nem a mitikus „ruhák” felszínén, hanem azok mélyén keresendő. Az irodalmi öltözékek és a témák változhatnak, módosulhatnak, gyakran előfordul, hogy nincs logikai összefüggésük, és ha a huszadik századi ember szemével próbáljuk olvasni őket, legtöbbször nincs is értelmük. Am az irodalmi öltözékek lehántásával, a témák és a jelképek csoportosításával felfedezhetjük a mondanivalót. Így például *Claude Lévi-Strauss* (1908-2009) kimutatta, hogy a különféle változatokban szereplő *Oidiposz* mítosz mondanivalója a következő: a vérrokonság túlértékelése úgy viszonylik annak alábecsléséhez, mint az ember önmagából való származásának tételétől szabadulni igyekvése viszonylik eme erőfeszítés sikerének képtelenségéhez. Az eredeti mítoszokban hármass rétegtépképződést fedezhetünk fel: a mítosz témája, a mítosz mondanivalója, valamint a téma és a mondanivaló homályos egységében felsejlő titok világa.

A LEGENDA nyelvi játékezeje sok tekintetben eltér a mítosz nyelvi világától, hisz kifejezései, jelképei és eseményei érthetőbbek, ugyanakkor azonban – talán éppen látszólagos érthetőségük miatt – könnyebben félre is lehet érteni őket. Példaként említhetjük az *Assisi Szent Ferenc* (1182-1226) életéről szóló történeti és költői elemekből összeállított képsort, a Fioretti-t. Ennek egyik részlete arról számol be, hogy az Assisi Szent jó útra téríti a Gubbio település lakóit rettegésben tartó farkast. Ha az ember nem veszi figyelembe a legenda irodalom műfaját, akkor vagy ítéletnapig törheti azon a fejét, hogy az ember és az éntudat nélküli állat között hogyan jöhetett létre a kapcsolat, vagy naiv módon elfogadja e beszélgetés csodáját, de mindkét esetben hamis nyomon jár. E színes elbeszélésben nem az a rendkívüli, amit első olvasásra gondolunk, hanem éppen Szent Ferenc egyénisége a csoda, aki az Isten által alkotott természet bővületében és szeretetében élt. Ez a csodálatos kis irodalmi freskó nem riport, hanem arra akar utalni, hogy Szent Ferenc mérhetetlen csodálattal és ámulattal fordult a természet világához, mert abban az Isten jelenlétét és alkotását látta. A csoda nem a farkassal való beszélgetésben rejlik, hanem a Szent egyéniségének rendkívüliségében. Ezt azonban csak akkor fedezhetjük fel, ha tudjuk, hogy adott esetben milyen irodalmi műfajról van szó, és ismerjük eme nyelvi játékmező alapvető sajátosságait.

A FILOZÓFIA nyelve különbözik a mítosz és a legenda nyelvi játékezejétől, és önmagában véve is sok játéktérre tagolódik. Ez a nyelv *Szókratész*, *Platón* és *Arisztotelész* munkássága nyomán született meg, és a történelem folyamán állandóan gazdagodott, formálódott. A filozófiai kifejezések általánosságokban, de szabatosan írják le a valóságot és annak érthető összefüggéseit. A filozófiai nyelv kifejezései és meghatározásokkal elért elnevezései a fogalmi megértés és a gondolkodás szabatosságának figyelembevételével alakultak ki. Voltak olyan korok (mint például a skolasztika időszaka), amelyekben néha el is túlozták a pontos és egyértelmű kifejezések kialakításának igényét, és szinte az atomi kifejezésekből álló nyelv megteremtésén fáradoztak. Ennek a törekvésnek megvoltak az árnyoldalai, de ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy éppen ez a szabatosságra való törekvés teremtette meg az újkori tudományosság kifejezéseit, és a skolasztikus nyelvrendszer mintául szolgált a szaktudományos nyelv felépítéséhez. Tudnunk kell azonban, hogy a filozófia más szinten írja le a valóságot, mint a szaktudományok. Ez a tény a nyelvi játékmezőn is figyelembe veendő. A filozófiai kifejezések általánosak, átfogó módon és nem közvetlenül vonatkoznak a valóságra. Így például a filozófiában használatos lényeg (vagy forma) kifejezés nem olyan közvetlenséggel vonatkozik a víz természetére, mint például a H₂O képlet, mert a filozófiai kifejezés csak arra utal, hogy a szóban forgó valóságnak érthető szerkezete van. Annak megállapítása azonban, hogy ez az érthető szerkezet adott esetben és közvetlenebbül milyen természetű, nem a filozófia, hanem a szaktudomány feladata.

A SZAKTUDOMÁNYOS nyelvi játékművek a filozófiai nyelvből nőttek ki, de önállósultak, és sok tekintetben eltérnek a filozófiai nyelvi játékoktól. Gondoljunk például arra, hogy az arisztotelészi anyag kifejezés, amely lényegében lehetőséget vagy képességi létet jelent jelentésánál mennyire eltér attól az anyagfogalomtól, amelyet a mai természettudós használ! A szaktudomány nyelvi játékműve a tudományok ágainak megfelelően is tagolódik. Ám a történelem folyamán még egy adott szaktudományon belül is változott a szavak jelentése. Gondoljunk például az atom szó jelentésváltozásaira, vagy arra, hogy az egyidejűség kifejezésnek milyen különböző értelme van a newtoni mechanika és a speciális relativitáselmélet horizontján.

A VALLÁSI nyelvet illetően talán a bibliai kifejezések és irodalmi műfajok tükrében láthatjuk legjobban, hogy ez a nyelvi játékmű mennyire eltér az előbbiektől. Az itt használatos jelrendszer tele van szimbólumokkal, és már maga a *szimbólum* szó elemzése is rávilágít kicsit arra, hogy a vallási nyelv milyen természetű. A szimbólum kifejezés a görög szümballó (egybevetek, eggyé tesz különböző valóságokat) igéből származik. A vallási nyelvben ez azt jelenti, hogy a látható-hallható valóságot összevetem a láthatatlan-hallhatatlan világgal. Vallás- és kultúrtörténetileg ez a szó a következő hagyományra nyúlik vissza: a misztériumjátékok résztvevője szümbolont (eltört pálcadarabot vagy valamiféle rajzot hordozó tárgydarabot) kapott, és a liturgiát követő lakomára csak úgy léphetett be, ha a nála levő résztárgyat egybeillesztette a tárgynak a vendéglátó birtokában levő másik felével (lat. *redditio symboli*). Ez már önmagában is utal arra, hogy a szimbolikus kifejezések csak részben, jelzésszerűen, a misztériumra való utalással mutatnak a valóságra, és lényegében csak a vallási tapasztalat kimeríthetetlen titkával együtt „érthetők”. – A Biblia nem egységes műfajban íródott alkotás, hanem olyan színes vallási irodalmi szövegekhez hasonlítható, amelyben a legváltozatosabb irodalmi formák és *műfajok* fordulnak elő. Nagyon torz módon szemléli ezt a szöveget az, aki itt mindent a történelmi riport vagy a szaktudományos leírás szempontjából vizsgál. A bibliai műfajok sokszínűségének mellőzése sok bajt okozott már, és nagyon sok zavar forrása még ma is. Az egysíkú szemlélet és a nyelvi játékmű sajátosságainak nem ismerése eredményezte például azt, hogy sokan *Noé* bárkáját és az egész Földet elborító vízözön nyomait keresték még néhány évtizeddel ezelőtt is. Ezek az emberek nem vették figyelembe, hogy a vízözönről szóló elbeszélés nem riport, hanem olyan vallási dráma, amelynek lényegi mondanivalója, hogy az Isten a tőle elpártolókat erőteljesen figyelmezteti, a hűségeseket pedig étellel, fennmaradással ajándékozza meg. A nyelvi játékok sajátosságainak nem ismerése és a nyelvi mezők összezagyválása az oka annak is, hogy egyes bibliakritikusok egészen kifocamodott logikával közelítik meg a bibliai írásokat: az evangéliumokat egyrészt legendáknak, mitikus szövegeknek tartják (ezzel bizonyos szempontból elismerik műfajukat), ugyanakkor éppen az evangéliumi ellentmondásokra hivatkozva próbálják a kereszténységet talajtalaná tenni (ebben az esetben viszont már történelmi beszámolóknak tekintik az evangéliumokat, és pontos, krónikaszerű beszámolókat várnak tőlük).

A nyelvi játékművek különbözőségeinek látása és láttatása elengedhetetlen, feltétele a megismerésnek és az értelmezésnek. Aki szemet huny e különbségek felett, vagy összekeveri a mezőket, az vagy rosszindulatáról, vagy csak alapos tájékozatlanságáról tesz tanúságot. „Elfeküdt már a nap túl a nádas réten; nagy vörös palástját künn hagyá az égen” – olvassuk Arany János gyönyörű sorait. Vajon a fent említett bibliakritikusok mit szólnának ahhoz, ha egy fizikus azon az alapon tagadná e kép igazságértékét, hogy mindennek a szaktudományos mezőn nincs semmi értelme, következésképp máshol sincs, hisz a Napnak nincs például palástja.

c) Az ANALÓGIA ÉS A NYELVI MEZŐK ÖSSZEFÜGGÉSE: a nyelvi játék-mezők különbségének és összefüggésének tényét már az ókortól kezdődően ismerték, és e mezők kapcsolatát a skolasztikus filozófia többek között az analóg kifejezésekre vonatkozó tanával világította meg. Az analógia kifejezést valószínűleg *Platón* használta először, és nála ez a szó (analógon) hasonlóságot jelent (Az állam, 508 b). A képanyelv szerint a görög analogidzomai kifejezés azt jelenti, hogy egymásra helyezem a különféle „értelmeket”, jelentéseket (logoszokat), majd megállapítom a köztük levő eszmei egybevetőséget. Az analóg kifejezés olyan nyelvi forma, amelyet a különféle nyelvi játékműveken részben azonos, részben különböző értelemben használhatok.

A skolasztika lényegében kétfajta analóg kifejezést (lat. *terminus analogus*) ismer. Az első a *viszonyok hasonlóságán* alapul: így például a szem úgy viszonyul a fizikai látáshoz, mint ahogy a szellem a szellemi látáshoz. Ezért a „lát” kifejezést analóg módon állíthatjuk a szemről és az emberi szellemről. Ez a sajátos

értelemben vett részarányossági analógia. Ha a viszonyok csak nagyon átvitt értelemben hasonlíthatók össze, akkor nem sajátos értelemben vett részarányossági analógiáról van szó: így például az emberről és a rétről is mondhatjuk azt, hogy mosolygó. Az analógia másik fajtája az úgynevezett *tulajdonító analógia*. Ennek alapja az, hogy az analóg kifejezés jelölte tartalom különböző valóságokban van meg, éspedig úgy, hogy az egyikben teljes és elsődleges értelemben van meg e tartalom, a többiben viszont csak bizonyos szempontból. Így például elsősorban az emberről mondjuk azt, hogy egészséges; de egészséges az arcszín is (mert jelzi az egészséget), egészséges az étel (mert fenntartja az egészséget), és az orvosság is (amennyiben helyreállítja az ember egészségét).

Az analóg kifejezés természetét az egyértelmű és a két- vagy többértelmű kifejezésekkel egybevetve vizsgálhatjuk még meg. Ha adott nyelvi játékmezőn vagyunk, akkor például a ház kifejezés *egyértelmű* (lat. terminus univocus). Ettől különbözik az *azonos-nevűség* esete, illetve a két- vagy többértelmű kifejezés (lat. terminus aequivocus): a körte szó jelentheti például a gyümölcsöt, de a villanykörtét is. Az *analógia* mármint sajátos módon egyesíti az egy- és kétértelműséget, hisz az analóg kifejezés jelölte valóságok megegyezésére és különbözőségére egyaránt utal.

A különféle nyelvi játékok elsősorban az analóg kifejezések közvetítésével állnak kapcsolatban egymással. Analóg értelemben használjuk például az okság kifejezést a fizikában, az erkölcsstanban, a lélektanban és a teológia nyelvi játékmezőjén. Ám a nyelvi játékmezők sajátos, nem átvihető szavai is tolmácsolhatók, s körülírással vagy hasonlatokkal egyik mezőről a másikra vihetők. Ez az átvitel nem mindig végezhető el hiánytalanul, de a mezők közti kapcsolat általában megteremthető. Alapvető követelmény minden nyelvi játékmezővel szemben az, hogy valamiképpen kapcsolatba hozható legyen a hétköznapi nyelvvel, azzal a nyelvvel, amely az ember eredeti tapasztalatait többé-kevésbé közérthető formában írja le.

3. AZ ÁLTALÁNOST KIFEJEZŐ SZAVAK ÉS A VALÓSÁG

a) Az ÁLTALÁNOS fogalmakat jelölő szavak (lat. universalia) problémája, nevezetesen az ilyen szavaknak megfelelő valóság megismerhetőségének és természetének kérdése a filozófusokat Platón óta foglalkoztatja. A középkorban universale-vita néven szerepelt e probléma. Az itt felmerülő nehézség lényege az, hogy általános fogalmakat jelölő szavaink (ember, ház stb.) különféle valóságokat azonosítanak. A kérdés mármint a következő: vajon e különböző valóságokat egységesítő szavaknak megfelel-e valami egység az ember tudatában, s ha igen, akkor a tudatban levő egységnek megfelel-e valamilyen egység a tudaton kívüli valóságban?

b) A NOMINALIZMUS, A KONCEPTUALIZMUS ÉS A TÚLZÓ REALIZMUS

A NOMINALIZMUS irányzata, amely a latin nomen (név, elnevezés) szóból kapta nevét, arra az álláspontra helyezkedett, hogy általános tartalmak sem a tudatban, sem a valóságban nem léteznek. *Compiègne-i Roscelin* (1050-1120) például azt tartotta, hogy csak egyedi dolgok léteznek, és az általánosságot kifejező szavak merő hangok (lat. flatus vocis) vagy pusztá nevek (lat. nomina). A nominalista felfogás mögött szenzualista ismeretelmélet áll, amelynek kritikájára már korábban kitértünk. A KONCEPTUALIZMUS áramlata, amely a latin conceptus (fogalom) szóról kapta nevét, úgy fogta fel a dolgot, hogy az ember rendelkezik általános fogalmakkal, vagyis olyan nem szemléletes ismerettartalmakkal, amelyek különböző valóságokról azonos értelemben állíthatók, de tagadta, hogy e tudati egységnek a valóságban is megfelel valami. *William Occam* (1290-1349) szerint az egyetemes pusztán fogalmi létű, és az ezt megtestesítő szóbeli kifejezés megegyezésen alapuló jel. A TÚLZÓ REALIZMUS szerint az általános fogalmakat jelölő szavaknak olyan valóságok felelnek meg, amelyek az egyedi dolgokon kívül léteznek. Ez az irányzat Platónra hivatkozott mondván, hogy *Platón* szerint az általánosságok az ideák világában vannak. Erre az álláspontra helyezkedett például *Scotus Eriugena* (800-877), és egy bizonyos ideig *Champeaux-i Vilmos* (1070-1120) is ezt a nézetet képviselte.

c) A MÉRSÉKELT REALIZMUS

A mérsékelt realisták az arisztotelészi hagyományt követték, és különbséget tettek az általános fogalom tartalma és e tartalom megvalósulási módja között. A fogalmi tartalom megvalósulási módja más a tudatban és más a dolgokban. Az általánosság és azonosság igazán csak a tudatban van meg, mert ez az azonos tartalom (például élet) az egyedi dolgokban egyedi módon valósul meg, s így a dolgokban tulajdonképpen nincsen igazi egység. A mérsékelt realizmus kompromisszumot akart kötni a konceptualizmus és a túlzó realizmus között, de ez a törekvése eléggé sikertelennek bizonyult: hisz a túlzó realizmussal szemben azt állította, hogy a tudaton kívül nincs igazi egység; a konceptualizmussal szemben meg arról beszélt, hogy a valóságban megvan az alapja (lat. *datur fundamentum in re*), hogy a valósan különbözőket az általános fogalom egysége alá fogjuk. Kérdés, hogy mi ez az alap? Erre a kérdésre a mérsékelt realisták nem adnak választ. Ezt az irányzatot egyébként *Petrus Abaelardus* (1079-1142) vitte diadalra, aki a következőket állította: az egyetemet kifejező név (lat. *nomen*) nem puszta szó (lat. *vox*), hanem a közmegegyezés alapján bizonyos jelentést (lat. *significatio*) hordozó beszéd. Az egyetemet kifejező név az egyedi valóságok egymással megegyező tulajdonságaira utal. Platón és Szókratész két különböző egyed, de az emberségben megegyezik. E közös mozzanat azonban nem valami közösen birtokolt létvalóság, mint ahogy azt a túlzó realisták állítják, hanem hasonlóság, megegyezőség, amelyet elvonás után egységesít az értelem.

A mérsékelt realisták szerint az *universale-vita* megoldása a különbözőségeket nem kizáró egység belátásában rejlik. A mérsékelt realizmustól eltérő nézetek közös hibája, hogy valamiképpen azt feltételezik: az egység és a különbözőség a valóságban mindenképpen kizárja egymást. Ez a feltételezés azonban helytelen. A különbözők egységének ugyanis, amely általános fogalmainkat jelölő szavainkban kifejezésre jut, a tudaton kívüli valóságok valós egysége felel meg; anélkül azonban, hogy ez az egység megszüntetné valós különbözőségüket. Ennek a tételnek igazságát az ember minduntalan feltételezi. Ha Margitról, Jánosról és Erzsébetről azt mondjuk, hogy ember, emberi mivoltukban való megegyezőségüket és különbözőségüket egyaránt feltételezzük. Ennek alapja az, hogy az értelmes emberi lét mindegyiknek sajátja. Az emberi mivolt természetesen nem az ideák világában helyezkedik el, hanem a konkrét egyedi emberekben, akik emberi mivoltuk alapján megegyeznek egymással. Ezzel azonban nem tagadjuk különbözőségüket, hisz a részletek és az emberség megvalósulása szempontjából ezek az emberek különböznek is egymástól. Ha csupán az érzékelésre hagyatkoznánk, akkor ezt a különbözőségben megvalósuló egységet soha nem fedezhetnénk fel. A szellemi megismerésben azonban – ha szemléletes modellt nem is alkothatunk erről az egységről – beláthatjuk, hogy a különféle emberek az értelmes emberi természetből való részesedés alapján megegyeznek egymással, ugyanakkor különbözőségük is nyilvánvaló. Ez a különbözőségeket nem kizáró egység az alapja általános fogalmainkat jelölő szavainknak.

11. A megismerés és a fenomenológiai igazság

Ismeret-tevékenységeink célja az igazság megismerése. Ez még abban az esetben is érvényes, ha tagadjuk az igazság megismerhetőségének elvi lehetőségét, hisz ilyenkor éppen az igazság megismerhetetlenségét tartjuk igaznak. Az igazság fogalmát nehéz meghatározni, hisz a megismerési típusoknak és szemléletmódoknak megfelelően többféle értelemben beszélhetünk igazságról. Éppen ezért ismertetésünkben csak jelzésszerűen tudunk rámutatni az igazság fogalmának megközelítési módjaira és arra, hogy minden emberi megismerés, legalábbis burkoltan, valamiféle abszolút igazságot feltételez.

1. NYILVÁNVALÓSÁG ÉS FENOMENOLÓGIAI IGAZSÁG

a) A NYILVÁNVALÓSÁG, amelyet a latin *videre* (látni) szóból származóan evidenciának is szokás nevezni, szoros kapcsolatban áll az igazsággal, mivel általában azt tartjuk igaznak, amit világosan belátunk. Fenomenológiailag akkor jön létre ez a világosság, ha az érzékelő tevékenység tartalma (a megismerendő *x* természetét homályosan és elmosódott formában körvonalázó képzet) valamint az erre a tevékenységre alapuló és értelmet adó tevékenység egybeesik, vagy többé-kevésbé fedi egymást. Más szavakkal: nyilvánvalóságról akkor beszélünk, ha az érzékekkel egybeeső valóság és az erre épülő fogalom világosan megfelel egymásnak. Az evidencia foka az *x* jelentkezési módjától, a szellemi fény világosságától és attól függ, hogy a jelentést adó tevékenység milyen mértékben kapcsolódik az érzékelő tevékenységhez.

b) A FENOMENOLÓGIAI IGAZSÁG a nyilvánvalóság legtökéletesebb fajtája, vagyis az érzékelő tevékenység és a jelentést adó művelet teljes egybeesése, illetve ezen egybeesésnek a lehető legnagyobb mérvű megközelítése. *Aquinói Szent Tamás* megfogalmazásában: „az igazság a valóság és a szellem megegyezése” (*De veritate*, q.1.a.1.), vagyis olyan élmény, amelyben „a ténylegesen megértő szellem és a ténylegesen megértett azonos” (*Summa contra Gentiles* II. 59). Az igazság közelebbi alapja a létezők önmagában vett érthetősége: „a létező és az igaz fogalma felcserélhető” (I.q.16.a.3.) – mondja Szent Tamás. Alanyi alapja az, hogy az ember szellemiségénél fogva képes a létezők érthető szerkezetének megragadására.

c) A fenomenológiai igazság KRITÉRIUMA (a görög kritérion szó jelentése: mérce, ismérv, próbakő) vagy vonatkoztatási pontja a folyamatosan ellenőrző emberi tapasztalat, illetve gyakorlat. Ez a kritérium a különféle megismerési horizontok szerint módosul. Ezzel kapcsolatban nem szabad elfelednünk *V. I. Lenin* megállapítását, hogy „a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg teljesen semmiféle emberi képzetet” (*Összes Művei*, orosz kiadás, 18. k. 145. o.). Nehézség az is, hogy magáról a gyakorlat fogalmáról is különbözőképpen vélekednek az emberek és embercsoportok. Az igazság abszolút kritériumának problémája fenomenológiai síkon tehát megoldhatatlannak látszik.

d) Az ORTHOTÉSZ mint az ítélet igazsága: ha szabatosan akarjuk kifejezni magunkat, azt kell mondanunk, hogy a fenomenológiai nyilvánvalóság még nem igazság, hisz az igazság valójában csak ítéleteinkben fejeződik ki. Az ítéleteinkben kifejeződő igazságot görög szóval orthotésznek, vagyis helyességnek, megfelelőségnek nevezzük. *Platón* ebben az értelemben mondja, hogy igaz az a beszéd, amely olyannak mondja a dolgokat, mint amilyenek (*Kratülosz*, 385). *Arisztotelész* pedig így fogalmazza meg ugyanezt a gondolatot: „igaz az ítélet, amely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek állítja” (*Metaphüsziika*, 1011 b).

2. AZ IGAZSÁG EGYSÉGE ÉS SOKOLDALÚSÁGA

a) A VALÓSÁG (IGAZSÁG) SOKOLDALÚSÁGA tapasztalati tény. A skolasztikus alapelv szerint a valóság és az igazság közé egyenlőségjel tehető (lat. ens et verum convertuntur). Itt azonban azzal a problémával kell szembenéznünk, hogy még az atomnak tekintett valóságok vagy jelenségek sem egyszerűek, hanem nagyon bonyolultak és kimeríthetetlenül gazdagok. Minden egyes létezőnek mérhetetlenül sok oldala és kimeríthetetlenül gazdag tartalma van, és ezért elvileg mindegyik végtelenül sok szempontból vizsgálható.

Fogalmi megismerésünk, amely szükségszerűen elvonatkoztató, eltekint a valóság nagyon sok oldalától, de ez nem jelenti azt, hogy a valóság önmagában véve is olyan szegényes és egyoldalú, mint amilyenek fogalmi megismeréseinkben mutatkozik. Az elvonatkoztató megismerésben elvállik ugyan a szép a jótól, a kémiai adottságok a fizikai tulajdonságoktól, az érték a hasznosságtól stb., de a valóságban a létező tartalmaként ezek mind egybeesnek. Ebből az következik, hogy mivel az ember mindig csak meghatározott szempontból, egy-egy oldalról képes a valóság megközelítésére, minden megismerésében csak részigazságokhoz juthat. A megismerési horizontok és szemléletmódok szerint az igazságnak mindig más és más arculata jelenik meg előttünk.

Az igazság, vagyis a létező valósága egyetlen egész, de ez az egyetlen egész az ember számára mindig részletekben jelentkezik, valahogy úgy, mint ahogy az összetört tükör darabjai is részletekben tükrözik a környező egységes valóság világát.

b) Az IGAZSÁG EGYSÉGÉNEK tudata mindig kíséri a részigazságok felfedezésének folyamatát. Az ember tud arról, hogy csak részleteket ismer meg, de azt is tudja, hogy ezek a részletek az egységes valóságnak, illetve igazságnak különféle arculatai. Megismerésünk viszonylagosságát ebben a háttérben kell értelmezni. Az emberi megismerés mindig relatív, de nem olyan módon, hogy igaz minden állítás, és az ellenkezője is, hanem abban az értelemben, hogy mindig csak részleteket tudunk megragadni az egységes egészből. Az a tény viszont, hogy tudunk erről, valamiképpen megismerésünk abszolút jellegét is mutatja.

A részigazságok sokaságának, valamint az igazság egységének összefüggését jól szemlélteti az indiai eredetű mese: egy indiai király összehívatta országának vak bölcseit, majd kedvenc elefántját a bölcsök elé vezetve arra kérte a tudókat, hogy az állat testének érintésével alkossanak fogalmat erről a lényről. Az állat lábát érintő bölcs úgy vélte, hogy valamiféle oszlop áll előtte. A másik az elefánt fülét tapogatta végig, és óriási szitának vélte. Az állat ormányát végigsimító bölcs úgy gondolta, hogy egy hosszú csövet érintett meg. Hatalmas fal van előttem, mondotta az, aki az elefánt oldalát simította végig. Így vélekedtek, tanakodtak és vitatkoztak, s bár a maga „szempontjából” mindegyiknek igaza volt, az elefánt mivolta titok maradt számukra. – Ha az igazság kutatásánál nem is ilyen reménytelen a helyzetünk, e kicsiny mese mégis jól érzékelteti, hogy a megismeréseinkben feltáruló részigazságok miként függnek össze az egészszel.

Ismereteink mindig csak megközelítő jellegűek, de szerencsére nem vagyunk egészen „vakok”, és így tudunk az igazság egységéről és teljességéről is. Megközelítéseink természetesen egyre tökéletesebbé válhatnak akkor, ha nyitottan és egyre sokoldalúbban vizsgáljuk az előttünk feltáruló valóságot.

Az igazság egységének és sokféleségének összefüggése természetesen a kritérium problémáját is érinti. Az újpozitivisták gondolkodók szerint például csak azok a tételek igazak, amelyek az érzékelő tapasztalat adatait atomi kijelentések formájában fogalmazzák meg, s melyeknek kritériuma az érzékelő tapasztalhatóság. A pragmatizmus és az utilitarizmus szerint az igazság kritériuma a hasznosság, illetve hasznosíthatóság. E felfogásoknak azonban csak a saját szűk horizontjukon belül lehet igazuk, mert önmagában véve egyik említett kritérium sem biztosíthatja az igazság sokoldalú vagy teljes megismerését. A valóságot ugyanis, kimeríthetetlen gazdagsága miatt, nem csupán az érzékelő tapasztalatban vagy a hasznosíthatóság szem-

pontjából lehet megközelíteni, hanem elvileg végtelen számú horizonton és látószögből lehet vizsgálni.

Ebben az összefüggésben említjük meg az úgynevezett *kettős igazság* (lat. duplex veritas) problémáját. Az a tény, hogy több oldalról is megközelíthetjük a valóságot, s hogy ennek megfelelően változik a valóság arca, az ókortól kezdődően ismerős a filozófiában. Egyes középkori gondolkodók azonban szélsőséges és erősen torzító fényben értelmezték ezt a tényt. Az arab származású *Averroës* (1126-1198) és követői lehetségesnek tartották például, hogy egy filozófiai igazsággal egyidejűleg érvényes lehet az azzal szöges ellentétben álló teológiai igazság. Tételüket azzal indokolták, hogy Isten a lehetetlent is lehetővé tudja tenni. Ez az értelmezés és érvelés azonban hamis. Megjegyezzük, hogy *Aquinói Tamás* is vallotta a kettős igazság elvét, de egészen más értelemben, mint az averroisták. A skolasztika fejedelme azt tanította, hogy mivel a valóság sok szempontból közelíthető meg, a filozófiai és a teológiai megközelítések nem kizárják, hanem éppen kiegészítik egymást. S ez a Szent Tamás-i értelmezés ma is helytálló. Más szavakkal és példán bemutatva ez annyit jelent, hogy a természet célirányos folyamatait lehet magyarázni a nagy számok törvényével, a biológiai törvényszerűségekkel, a szükségszerű és a véletlen dialektikájával és Istennel, s e magyarázatok mindegyike helytálló lehet, hisz nem azonos szinten és nem azonos szemszögből nézik a problémát.

c) Az igazság megközelítésében fontos szerepe van a viszonylagos emberi *szabadságnak*. Az ismerethorizontok és megközelítési módok ugyanis lehetőségileg léteznek, ám hogy az ember milyen mértékben él ezekkel a lehetőségekkel, az a világnézet és a különféle meghatározó tényezők korlátozta emberi szabadság függvénye. Az, hogy nem mindenki fogadja el eme ismerethorizontok mindegyikét, természetesen mit sem változtat azon, hogy ezek a megközelítési módok léteznek. A színeket vagy a melódiákat sem észleli mindenki, de ez aligha érv a színek pompája vagy a dallamok valósága ellen. Az ember beszűkítheti önmagát, korlátozhatja igazságkritériumait, de ugyanígy nyitott is lehet, s lemondván önkéntes vakságáról, lehetősége van arra, hogy egyre sokoldalúbban közelítse meg az igazságot.

3. A MEGSEJTETT FELTÉTLEN IGAZSÁG MINT PARADOXON

Bármilyen részleges horizonton belül vizsgáljuk az igazságot, ha nyitottak vagyunk, tudunk arról, hogy többnyire csak a felszínen mozgunk, és az ezerarcú valóságnak csupán egy-egy részletét látjuk. Ugyanilyen biztonsággal tudunk azonban a megsejtett egészről, a feltétlen igazságról, valamint arról is, hogy ezt az igazságot állandóan megközelítjük. *V. I. Lenin* így jellemezte ezt a különös helyzetet: „csak az objektív igazsághoz közeledő ismereteknek vannak történelmileg feltételes határai, de az objektív és abszolút igazság feltétlen, és feltétlen az, hogy közeledünk hozzá” (Összes Művei, orosz kiadás, 18. k. 138. o.).

Ismereteinkben nem csupán részigazságokat ragadunk meg, hanem valamiképpen megsejtjük azt is, amit *G. W. Fr. Hegel* így fogalmazott meg: „az igaz az Egész” (A szellem fenomenológiája, német kiadás, 24. o.). Minden részleges ismeretünkben homályosan tudunk erről az egészről, a valóság teljességéről, vagyis a feltétlen igazságról. Ez a tudás nem a fogalmi megértés síkjára tartozik, de ez mit sem von le bizonyosságának erejéből.

Az ember egyszerre tud, és nem tud az igazság teljességéről: nem tud róla, mert értelmileg és fogalmilag nem tudja teljesen megragadni, ugyanakkor valamiféle sejtés formájában mégiscsak ismeri. Ezt az ellentmondásosnak látszó állapotot nevezte *Sören Kierkegaard* (1813-1855) *paradoxonnak*, s szerinte az erőtlenség fogalmi megismerésnek és az egész megsejtésének feszültsége csak a misztikus tapasztalathoz hasonlítható szenvedélyes hitben oldható fel. A történelmi méreteiben is véges ember és a titokzatos valóság-egész kapcsolata paradox

jellegű. Vajon filozófiailag feloldható ez a paradoxon? S ha igen, milyen természetű a megsejtett feltétlen igazság? Megközelítésében hogyan juthatunk tovább? Az ilyen és hasonló kérdések meghaladják a fenomenológia területét, s új módszert, új megközelítési módot követelnek. Annyi biztos, hogy a nyitott emberek tudnak e paradoxonról, s a nyitottak között vannak olyanok is, akik tudatosan próbálják beleélni magukat a jelenségeken túli világ valóságába:

„A világ mögött, melyben élünk, messze a háttérben létezik egy másik világ, s a kettő között körülbelül olyan viszony van, mint a színházban a valóságos és a mögötte néha megpillantható másik jelenet között. Egy vékony leplen keresztül szinte egy fátyolszerű világot látunk, könnyedebbet, éteribbet, mást, mint a valóságos. Sok ember van, aki testével a valóságos világban él, mégsem ehhez tartozik, hanem ahhoz a másikhoz” – írja *Kierkegaard* (Vagy-vagy, 389. o.).

A Lét mint a megismerés transzcendentális alapja

12. A transzcendentális tapasztalat és módszer fogalma

Ismeretkritikánk első részében a fenomenológiai módszer segítségével vizsgáltuk az emberi megismerést. A megoldatlan és nyitva hagyott kérdések, valamint az a tény, hogy részleges ismereteinkben valamiféle sejtés formájában a valóság egészéről is tudunk, új módszer bevezetését teszi szükségessé. Ez az új kutatási módszer a transzcendentális tapasztalatra épülő transzcendentális módszer.

1. A TRANZSCENDENTÁLIS TAPASZTALAT

A „transzcendentális” kifejezés a latin *transcendere* (meghaladni, túllépni, átlépni) szóból származik. *Transzcendentális tapasztalatnak* azt aényt nevezzük, hogy valahányszor megismerünk valamilyen tárgyi vagy tárgyszerű valóságot, ennek az ismeretnek háttérében mindig tudunk a nem tárgyi jellegű énünkről és arról a titokzatos alapról, amelyet Létnek nevezünk. Másképpen szólva ez annyit jelent, hogy minden véges jelenségre irányuló ismeretünkben tudunk ezt az ismeretet lehetővé tevő alanyiségünkről, tudunk arról, hogy a tárgyként megismert valóságban volna még mit megismerni, és végül homályos sejtés formájában tudunk az alanyiségunkat és a megismert jelenséget megalapozó Lét egészéről is. A transzcendentális tapasztalat nem önálló, vagyis nem a fenomenológiai tapasztalattól függetlenül jön létre, hanem azt kíséri. Azt mondhatjuk, hogy ebben a tapasztalatban az egységes emberi megismerésnek nem a véges jelenségre, hanem a valóság-egészre mutató irányáról van szó.

A valóság egésze – a létezőket megalapozó Lét – ebben a tapasztalatban nem tárgyként, nem fogalmilag megragadható módon jelentkezik, hanem olyan nem alanyi és nem tárgyi valóságként, amely egybefogja, illetve „körülöleli” alanyiségunkat és a megismert tárgyakat. A Létre irányuló tapasztalat valamennyi megismerésünket kíséri, akár ügyelünk erre a mozzanatra, akár nem. Mármost a filozófia egyik legfontosabb feladata az, hogy ennek a tapasztalatnak tartalmát elemezze és értelmezze. Ezt az értelmezést azonban nagyon jelentősen befolyásolja az értelmező ember alapvető filozófiai választása (lat. *optio philosophica*), illetve világnézete.

2. A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER

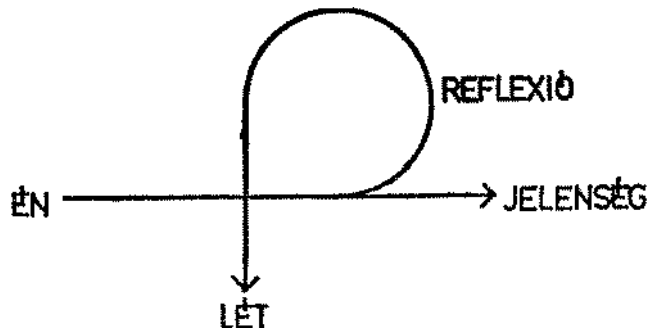
Transzcendentális módszernek azt a kutatási eljárást nevezzük, amelynek segítségével – az alany és a tárgy elválaszthatatlan kapcsolatát szem előtt tartva – a megismerés és minden tudatos emberi tevékenység alapjait keressük, s a megtalált alapokat állandóan túllépve (lat. *transcendendo*) próbálunk eljutni a végső alaphoz, a Léthez. Ezeket az alapokat egyébként *I. Kant* nyomán lehetőségi feltételeknek nevezzük, minthogy nem tárgyként adódnak számunkra, hanem éppen tárgyiasító megismerésünk lehetőségének feltételeiként jelentkeznek. Többé-kevésbé minden filozófus használta ezt a módszert, s *Aquinói Tamástól* sem volt idegen: „a tudomány tárgyalta dolgok megfigyelésében való előrehaladást a tudásszerzés módjának megismerése kell, hogy megelőzze” – írja a középkori filozófus (in *IV. Met. lectio 1.*). Ez a figyelmeztetés igazában csak *I. Kant* filozófiájában lelt visszhangra. Ő a transzcendentális módszer vezérelvét a következőképpen fogalmazta meg: „transzcendentálisnak nevezek minden ismeretet, amely nem annyira a tárgyakkal, hanem – amennyiben ez a priori lehetséges – a tárgyi ismeretszerzés módjával foglalkozik” (Összes Művei, német kiadás, 3. k. B 25).

I. Kant ezt a vezérelvet követve próbálta meghatározni az emberi megismerés lehetőségi feltételeit: vagyis azokat az a priori (a tapasztalatot megelőző, s azt lehetővé tevő) adottságokat kutatta, amelyek lehetővé teszik ismereteinket. Nézete szerint az eleve adott alanyi feltételektől függ a valóság megismerése, mert a valóságnak kell tudatunk szerkezetéhez igazodnia, s nem fordítva. Elemzésének fő hiányossága az, hogy csak a megismerés alanyi feltételeit vette figyelembe, s nem ügyelt a valóság meghatározó szerepére.

A kanti alapötletet és módszert *Joseph Maréchal* (1878-1944) fejlesztette tovább, aki a tomista ismeretelméletből indult ki, és a megismerés lehetőségi feltételeit alanyi és tárgyi oldalról egyaránt kutatta. Némi változtatással ugyanezt a módszert használta *Karl Rahner* (1904-1984) is, aki az emberi megismerés végső lehetőségi feltételét az abszolút Lét „megvilágítottságában” látta.

3. A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER MINT ELMÉLYÍTETT REFLEXIÓ

A transzcendentális módszer valójában a reflexió fokozatos elmélyítése. Erre utal a „transzcendentális” kifejezés is (amely, mint említettük, a latin „transcendere” igéből származik). Más oldalról megközelítve úgy is felfoghatjuk e módszert, mint a fenomenológiai módszer elmélyítését. Ábrával szemléltetve:



E módszer természetének és sajátosságainak könnyebb megértése céljából induljunk ki abból, hogy a reflektáló ember ösztönösen is használja a transzcendentális módszert. A reflexiónak azonban különböző fokozatai lehetségesek. Nézzük meg példán! Az ötesztendő Margitka kijelenti, hogy „elefántot lát”. Amikor rákérdezzünk, hogy ez hogyan lehetséges, megmagyarázza: az elefánt ott van a ketrecben, nekem pedig van szemem, amellyel látni tudom. A gyermek elemi szinten a megismerés érzékelhető feltételeire (a felfogó szervre és a tőle különböző valóság jelenlétére) utal. Amikor Margitka már középiskolába jár, ugyanezt az ismereti élményt már mélyebb szinten magyarázza: a valóság, az elektromágneses hullámok és a fiziológiai folyamatok összjátékára hivatkozik. S amikor Margitkából Margit, illetve a középiskolából a bölseleti fakultás hallgatója lesz, akkor már filozófiai szinten is megkísérli megmagyarázni a megismerés titkát: megpróbál rávilágítani arra, hogy a valóság, az elektromágneses hullámok, valamint a fiziológiai folyamatok szerves egészén túlmenően olyan feltételei is vannak a megismerésnek, amelyek nem tartoznak az érzékelhető világba. Ilyen lehetőségi feltételek: a nem érzékelhető szellemi én, a tudati „fény” és az elefánt nem érzékelhető, hanem érthető szerkezete (lényege). S ha végsőkig mélyíti reflexióját, sejtésszerűen megismeri a transzcendentális én, a tudati fény és az érthető szerkezet végső alapját, a Létet is.

13. A megismerés „a priori” struktúrái és a Lét

Immanuel Kantnak igaza van, hogy a megismerő alany szerkezeti adottságainak és korlátainak számottevő szerepe van a jelenségek megismerésében. Ezt a meglátását azonban két fontos megjegyzéssel egészítjük ki, amelyek egyúttal a kanti felfogás túlhaladását is jelentik. Az egyik megállapítás az, hogy a megismerő alany és a megismerhető valóság szerkezeti adottságai között megfelelés van, és éppen ez az egyik biztosítéka annak, hogy nem a látszat értelmében vett fenomént, hanem a valóság megnyilvánulását ismerjük meg. A másik megjegyzésünk az, hogy a megismerő alany nem zárt, miként ezt *Kant* feltételezte, hanem szellemiségénél fogva nyitott a Létre.

1. A MEGISMERÉS „A PRIORI” STRUKTÚRÁI IMMANUEL KANT SZERINT

A struktúra kifejezés a latin *structura* (szerkezet, belső forma) szóból származik, az „a priori” elnevezés pedig a latin *prior* (előbbi, korábbi, előbbre való) kifejezésre vezethető vissza. *I. Kant* szóhasználatában az „a priori” a tapasztalatot megelőző és azt lehetővé tevő alanyi szerkezeti adottságokat jelenti. – Vizsgáljuk meg ezeket a szerkezeti adottságokat, s figyeljük meg, hogy a nagy német idealista filozófus szerint hogyan jön létre az ismeret.

a) Az érzékelés zavaros, rendezetlen anyagát ÉRZÉKELŐ képességünk (ném. *Sinnlichkeit*) fogja fel. Az érzékelés két alapvető formája a tér és az idő. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy mindennemű érzékelt adatot tér- és időbelileg rendezetten fogunk fel. Azt, hogy a térnek és az időnek megfelel-e valami a valóságban, *I. Kant* szerint nem tudjuk eldönteni, hiszen csak az biztos, hogy a tér és az idő alanyi rendező elvek.

b) Az elemi szinten rendezett érzéketeket az ÉRTELEM (ném. *Verstand*) a hozzá tartozó 12 kategória segítségével tovább rendezi. Ezek a kategóriák eleve adottak, lehetőségileg léteznek, s valahányszor működésbe lép a megismerés, ezek szükségszerűen rendezni kezdenek. Érzékeljük például, hogy süt a nap, s a kő felmelegszik. Ez a két jelenség fogalmilag még rendezetlen, de az értelem e két jelenséget az okság kategóriája alá sorolja. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy a nap sugárzása és a kő felmelegedése közti oksági kapcsolatot értelmi tevékenységünk „teremt meg”. Azt, hogy e két jelenség megismerésünktől függetlenül is oksági kapcsolatban van-e egymással, *Kant* szerint nem tudjuk megállapítani.

c) Az ÉSZ (németül: *Vernunft*) az emberi ismerettevékenység harmadik képessége, melynek három átfogó eszméje (a kozmosz, a lélek és az Isten ideája) van. Az említett jelenséget az ész a kozmosz ideája alá sorolja. Azt, hogy ezen eszméknek megfelel-e valami a valóságban, vagy sem, a tiszta ész segítségével nem dönthetjük el. – Mindebből az következik, hogy az önmagában fennálló valóság (ném. *Ding an sich*; gör. *noumenon*) nem ismerhető meg, mert alanyi adottságaink eleve meghatározzák, befolyásolják és korlátozzák magának a dolognak jelentkezési módját. S ebben áll az ismeretelmélet „kopernikuszi fordulata”: a valóság igazodik alanyi szerkezeti adottságainkhoz, s nem a megismerő alany a valósághoz. *I. Kant* nem kételkedik abban, hogy a jelenségnek megfelel valami a valóságban, de azt állítja, hogy e valóság természete örök titok marad számunkra, mivel megismerésekor nem tudjuk kikerülni az eleve adott alanyi mechanizmusunkat. E felfogás szerint az alany csak az érzékelésben nyitott a valóság felé, egyébként azonban zárt.

A megismerés transzcendentális alapja az érzékelés, az értelem és az ész a rájuk jellemző rendező elvekkel, illetve eszmékkel. Ezek olyan lehetőség szerint meglévő feltételek, amelyek minden tényleges megismeréskor működésbe lépnek. A kanti elgondolás részletei vitathatók, és mi sem fogadjuk el teljesen elméletét. Az alapötlet azonban mindenképpen helytálló. Gondoljuk csak el, hogy a színeket „normálisan” látó és a szintévesztő emberek éppen alanyi adottságaik különbözősége miatt látják egymástól különböző módon a színek világát. Ez az, amiről *I. Kant* beszél: alanyi adottságaink tevékenyen és meghatározóan hatnak a valóság megismerése közben.

2. AZ EMBERI MEGISMERÉS SZERKEZETE A TOMISTA FELFOGÁSBAN

Az alanyi adottságok tevékeny és meghatározó szerepének elismerése *Aquinói Szent Tamás* gondolkodásától sem idegen. Ő ugyan nem beszél „a priori”-ről, de ismeretelméletében állandóan feltételezi azt. Az érzékelés, az értelem és az ész fogalmi, valamint kifejezésbeli megkülönböztetésének nyomai nála is felfedezhetők, bár szóhasználata nem mindig következetes. Ám nyilvánvaló a Szent Tamás-i és a kanti felfogás különbözősége is. A skolasztikus filozófus szerint alanyi adottságaink és a valóság „a priori” szerkezete közt megfelelés, arány, vagyis szimmetria van, és az emberi tudat nem csupán az érzékelhető valóságra, hanem a Lét egészére is nyitott. Ez a nyitottság az alapja annak, hogy ismeretünk a valóságot ragadja meg.

a) Az ÉRZÉKELÉS (lat. *sensus*) az ember anyagiságában gyökerezik, és az anyagi valóság behatásait dolgozza fel. Egységesítő tevékenységének első eredménye az érzet, és ha az egyidejű s térbelileg egymás mellett levő érzeteket, valamint a múlt emlékeit szemléletes egységbe foglalja össze, létrejön a képzet. Az érzetben, illetve képzetben nem a valóság belső természetét, nem lényegét ragadjuk meg, hanem csak azt, ahogyan ez az érzékszerveinkhez való viszonyban megjelenik. Az érzékelés nem objektív, mert ezen a szinten még egybemosódnak az alanyi adottságok és a megismert valóság adatai, és a tudatosság kezdeti foka miatt itt még nincs alannal szemben álló tárgyi létező. Az érzékelés igazában nem egységesít. A különféle konkrét érzékelhető dolgokról, ha ezek egymáshoz hasonlóak, kialakít ugyan valamiféle általános képzetet, de ez nem több, mint a kiemelkedő vonások elmosódott összefoglalása, amelyben még nincs meg a fogalmi egység. Ezt empirikus fogalomnak is szokták nevezni, de valójában itt még szó sincs fogalmi megismerésről. Az érzékelő tevékenységnek a valóságban az érzékelhető sajátosságok felelnek meg.

b) Az ÉRTELEM (lat. *ratio*), vagy más szóval a szellem értelmi tevékenysége a tudatosságnak az a foka, amelyen már a valóság érthető szerkezetét, mibenlétét ragadjuk meg. Az értelmi megismerés az ismertből az ismeretlen felé hatoló, következtető (latin eredetű szóval: *diszkurzív*) jellegű ismerettevékenység (vö. I.q.79.a.8.). Jellemzője az is, hogy az érzékelhető valóság sajátosságain és hatásain keresztül próbálja megragadni a valóság lényegét, és az elvonatkoztatás (lat. *abstractio*) segítségével jut a lényeg ismeretére (vö. *Comm. in III. Sent. d.35.q.2.a.2 qu. 3. sol. 1. és De ver., q.15.a.1.*). Az emberi ismeret eredménye az észre jellemző belátás, minthogy azonban erre a belátásra az ember a következtetés és az elvonatkoztatás közvetítésével jut el, ismerete az értelem világába tartozik (*Comm. in III. Sent., idézett hely*). Az értelmi megismerés az azonos természetű valóságok érthető szerkezetét (formáját) az érzékelhető valóságoktól „elváló” és az alannal szemben álló tudatosított tartalmakba, vagyis általános fogalmakba tudja tömöríteni. Ez az ismeret már alaposabban ragadja meg a valóságot, mint az érzékelés, de a megértés soha nem kimerítő, hisz a valóság lényegét a fogalmi ismeret mindig csak utalásszerűen, modellszerűen adja. Erre utal *Szent Tamásnak* a következő két megjegyzése: „a dolgok lényegei ismeretlenek számunkra” (*De ver., q.10.a.1.*); „a dolgok lényegi elvei ismeretlenek számunkra” (*In De anima, I. lect. 1.*). Ezek a józan megállapítások nem az agnoszticizmusnak, hanem annak jelei, hogy *Aquinói Tamás* tudott az értelmi megismerés megközelítő és modellszerűen tükröző jellegéről. Az értelmi ismeret mindig elvont, sohasem a valóság konkrét teljességét ragadja meg, hanem szempontjainak megfelelően elvonatkoztat e teljesség sok oldalától, és az érthető vonásoknak csak egyikét vagy másikat tudatosítja. Objektivitása nagyobb, mint az érzékelésé, mert a fogalom és utalásszerűen jelzett tárgya szemben áll az alannal, egyszersmind természetesen hozzá is tartozik az alanyhoz. Az értelem egységesítő tevékenysége is nagyobb, mint az érzékelésé, mert a különböző, de hasonló természetű valóságokat a fogalom valóban egységesíti. Az értelemnek és egységesítő tevékenységének a valóság érthető szerkezete, az érzékelhető valók formája vagy lényege felel meg (vö. I.q.84.a.7.).

c) Az ÉSZ (lat. *intellectus*) a megismerésnek az a fokozata, amely a valóság teljességét ragadja meg, és az észnek köszönhető, hogy az ember a saját alanyiságától különböző létezőket ismer meg. Jellemzője a közvetlen belátás, illetve a valóság közvetlen megragadása és az első alapelvek készség szerinti birtoklása (*De ver., q.8.a.15.; q.15.a.1.; q.16.a.1.*). Az ész nem csupán a modellszerű lényegét ragadja meg, hanem valamiképpen a létező kimeríthetlenségéről is tud. Fényében a megismert létező a maga teljességében van jelen. Ez az ismeret már nem elvont, mert a létezőt, ha nem is a fogalmi megismerés szintjén, de teljességgel átöleli. Az ész horizontja végtelen: nem korlátozódik az érzékelt valók mibenlétére vagy a létezők egy-egy csoportjára, hanem a Lét egészére nyitott. Éppen ebben rejlik a magyarázata annak a ténynek is, hogy az emberi megismerés objektív: az ész horizontja a Létre irányul, és így tud „távolságban” maradni a konkrét véges létezőtől. Az észnek a létező (I.q.5.a.2.), illetve a Lét teljessége felel meg.

Az érzékelés, az értelem és az ész az egységes emberi tudatnak egymást feltételező és egymást teljességgel átható három működési módja, illetve „a priori” formája. Igaz, hogy a tomista ismeretelmélet alapján ezek az „a priori” formák a valósággal való kölcsönhatásban alakulnak ki, de ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy az ember csak eme adottságai révén képes a megismerésre.

3. A LÉT VALÓSÁGÁRA NYITOTT EMBERI SZELLEM

Az emberi szellem „a priori” adottságai közül a transzcendentális módszert használó filozófust elsősorban a Lét felé irányuló nyitottság érdekli. A szellem horizontja, mint mondtuk, a végtelenbe tágul, s mindig túlmutat a véges létezők világán. Ezt a túlmutatást, illetve a véges létezőkön túlra irányulást *Aquinói Tamás* túlhaladásnak (lat. excessus), *Karl Rahner* pedig a Lét homályos előlegezésének, elővételezésének (ném. Vorgriff) nevezi. Kérdés azonban, hogy milyen természetű az a valóság, amelyre a szellem horizontja irányul, vagyis milyen természetű a Lét?

a) A transzcendentális tapasztalat NEM A SEMMIRE irányul. A tomista ismeretelmélet egyik alapelve, hogy minden csak annyiban ismerhető meg, amennyiben van, illetve megvalósultságban van (I.q.12.a.1.). Ebből az következik, hogy a semmit önmagában véve meg sem lehet ismerni (I.q.16.a.5.). A véges létezőkön túlra mutató tapasztalatunkban egyébként sem az az élményünk, hogy szellemünk a semmire irányul, hanem az, hogy valamiképpen a valóságra nyílik meg. Más meggondolás is szól amellet, hogy az előlegezés nem a semmire irányul: a létezők végességének megtapasztalása lehetőségi feltételként a végtelenre irányuló tapasztalatot követeli meg. Ez a végtelen azonban nem lehet a semmi, hisz a végtelen nem a véges tagadása, hanem valamiféle pozitív tapasztalat tartalmaként felsejlő valóság. Nem a határ tagadásával jutunk a végtelen fogalmához, hanem fordítva: a végtelen pozitív megtapasztalása és valóságának megsejtése az a föltétel, amely a létezők végességének észrevételét lehetővé teszi. Ezért mondja *K. Rahner* azt, hogy „nem a semmi semmisít, hanem a Lét végtelensége” (Az Ige hallgatója, német kiadás, 72. o.).

b) Tovább boncolgatva ezt a problémát, megállapíthatjuk, hogy a transzcendentális tapasztalat NEM VALAMIFÉLE TÁRGYRA irányul. A véges tárgyi létezők megismerése közben a Létről nem mint tárgyról, hanem éppen mint tárgyasító megismerésünk lehetőségi feltételéről tudunk. Ha a Létet valamiféle óriási tárgynak gondoljuk el, akkor ezt csak úgy tehetjük meg, hogy egy nem tárgyi valóság felé irányulóan azonnal túl is emelkedünk ezen az óriási tárgyon. Tárgyi létező megismerése mindig csak egy nem tárgyra irányuló háttértapasztalatban lehetséges. Ezért „az, amire az elővételezés irányul, nem lehet olyan jellegű tárgy, mint az, amelynek elvonatkoztató és tárgyasító megismerését lehetővé teszi” (Az Ige hallgatója, német kiadás, 70. o.). A Lét valósága tehát nem tárgy, hanem olyan valóság, amely a tárgyasító megismerést lehetővé teszi. Természetesen, amikor erről a nem tárgyi valóságról beszélni kezdünk, vagy fogalmilag próbáljuk elgondolni, rögtön „tárggyá tesszük” azt, ami önmagában véve nem tárgy, hanem éppen tárgyasító megismerésünk alapja. Arra is ügyelnünk kell, hogy amikor az emberi szellemnek a Létre irányulásáról beszélünk, akkor azt nem úgy értjük, hogy a szellem kívülről irányul a Lét valóságára, hanem mintegy „belülről” próbálja megvilágítani azt.

c) A transzcendentális tapasztalat NEM VALAMI VISZONYLAGOS VÉGTELENSÉGRE irányul. Ilyen viszonylagos végtelenséggel rendelkezik például a térben és időben végtelen anyagvilág. Az anyagvilág végtelenségét csak a képességi és a megvalósult lét keverékeként foghatjuk fel, ami egyben azt jelenti, hogy az anyagvilág nem minden szempontból és nem feltétlenül végtelen. Ám az anyagnak e viszonylagos végtelenségéről is csak úgy alkothatunk valamiféle fogalmat, ha a háttértapasztalatban megsejtjük a feltétlen végtelent. „Egy létező valós végességének az állítása lehetőségi feltételként valamiféle abszolút Lét létezésének állítását követeli meg” – írja *K. Rahner* (Az Ige hallgatója, német kiadás, 74. o.). Ez burkoltan ítéleteinkben is tükröződik. Hiszen amikor például azt mondjuk, hogy az anyagvilág van, akkor azt állítjuk, hogy a Lét az anyag létmódja szerint illeti meg ezt a világot, vagyis az abszolút Lét korlátozott megnyilvánulásaként tudjuk csak felfogni.

Mire irányul a minden határon túlra mutató szellemi előlegezés? Milyen a Lét természete? Erre a kérdésre egyelőre csak negatív formában tudtunk válaszolni: a Lét nem semmi, nem tárgy, és nem valamilyen viszonylagosan végtelen valóság.

14. Az alany és a tárgy szembenállásában jelentkező Lét

A Lét valóságáról csak abban a feszültségben tudhatunk, amelyet alany-tárgy szembenállásnak nevezhetünk. Ugyanakkor azt is beláthatjuk, hogy e szembenállás lehetőségi feltétele éppen a Létre való nyitottság. Ugyanez mutatható ki az emberi kérdések elemzéséből is: mert amennyiben egy tőlem különböző létezőre rá tudok kérdezni, kérdésem lehetőségi feltétele csak az lehet, hogy tudok a kérdezhetőről mint kérdezhetőről, tudok a Lét valóságáról.

1. AZ ALANY-TÁRGY OSZTOTSÁGBAN JELENTKEZŐ LÉT

A fenomenológiai részben rámutattunk arra, hogy az emberi megismerés intencionális, vagyis mindig valamiféle tárgyra irányul. Ennek az intencionalitásnak azonban van olyan iránya is, amely nem a tárgy, hanem a valóság egésze felé mutat.

Karl Jaspers (1883-1969), aki a megismerés intencionalitását alany-tárgy osztottságnak, és a transzcendentális tapasztalatban jelentkező valóságot Átfogónak nevezi, így ír a tárgyiasító megismerést kísérő háttértapasztalatról:

„Tudatos itt-létünk ősjelensége oly magától értetődő számunkra, hogy alig érezzük rejtélyét, hisz egyáltalán nem kérdezzük rá. Az, amit gondolunk, amiről beszélünk, folyvást valami tőlünk különböző, olyasvalami, ami szembenállóként, tárgyként áll előttünk, és amire mi alanyként irányulunk. Ha önmagunkat tesszük gondolkodásunk tárgyává, mi magunk mintegy mássá leszünk, és egyszersmind újra itt vagyunk gondolkodó énként, aki ezt az önmaga gondolatát fogatosítja, de önmagát mégsem tudja megfelelően tárgyként elgondolni, mert újra és újra ő a minden tárgyi létté válás előfeltétele. Gondolkodó itt-létünknek ezt az alapállapotát nevezzük alany-tárgy osztottságnak. Folyvást ebben vagyunk, ha ébren és tudatunknál vagyunk. Gondolataink tetszés szerint csaponghatnak és változhatnak, ebben az osztottságban mindig tárgyra irányulunk: legyen e tárgy érzékelő észlelésünk valósága, legyen ideális tárgyak elgondolása, mint a számoké vagy az alakzatoké, legyen az fantáziatartalom, vagy éppenséggel valami lehetetlen dolog elképzelése. Tudatunk tartalmaként, külsőleg vagy belsőleg, mindig tárgyak állnak velünk szemben, *Schopenhauer* kifejezésével élve: nincsen tárgy alany nélkül, és semmiféle alany tárgy nélkül. Mit jelentsen az alany-tárgy osztottságnak ez a minden pillanatban jelenlevő titka? Nyilvánvaló... hogy az egészében vett Lét nem lehet sem tárgy, sem alany, hanem az Átfogó kell, hogy legyen, amely ebben az osztottságban megnyilvánul. A Lét mint Lét mármost nyilvánvalóan nem lehet tárgy. Minden, ami számomra tárggyá válik, kilép az Átfogóból hozzám, és én mint alany lépek ki belőle. A tárgy meghatározott lét az én számára. Az Átfogó tudatom számára sötét marad. Csak a tárgyak által lesz világossá, és annál világosabbá, minél tudatosabban és világosabban válnak azok tárgyakká. Maga az Átfogó nem válik tárggyá, hanem az én és a tárgy osztottságában nyilvánul meg. Ő maga háttér marad.” (Bevezetés a filozófiába, német kiadás, 25-26. o.).

A Lét a véges létezőknek, a velünk szemben álló tárgyakkal az alapja, és megismerhetőségük lehetőségi feltétele. Minden tárgy kettős feszültségben, kétirányú vonatkozásban jelentkezik: „egyrészt velem, a gondolkodó alannyal, másrészt más tárgyakkal áll vonatkozásban. Mint elgondolt tartalom sohasem képes minden lenni, sem a Lét egésze, sem maga a Lét. Minden elgondolt lét az Átfogóból »kiesett létet« jelent. Mindegyik olyan különállóság, amely az énnel éppúgy szemben áll, mint más tárgyakkal. Az Átfogó tehát az, ami az elgondolt létben mindig csak bejelenti magát. Az, ami nem önmagában jelentkezik, hanem amiben minden más előjön számunkra.” (Bevezetés a filozófiába, német kiadás, 26. o.).

Karl Jaspers arra hívja fel figyelmünket, hogy az alany-tárgy osztottságban nem csupán alanyiságunk és a vele szemben álló tárgyi létező válik világossá, hanem tudunk az alanyiságunkat és a tárgyat átfogó Létről, az alany és a tárgy közös alapjáról is, amely azonban nem alanyként és nem tárgyként jelentkezik számunkra.

2. AZ ALANY-TÁRGY OSZTOTTTSÁG LEHETŐSÉGI FELTÉTELE

Ismeretkritikánk elején utaltunk arra, hogy számunkra nem az a probléma, hogy a megismerés hogyan jut el a tárgyig, hanem inkább az, hogy az eredetien egységes valóság hogyan bomolhat ketté. A kérdés az, hogyan jön létre az a folyamat, amelyben énünkkel szemben álló, alanyiségunktól különböző létezőket ismerünk meg. Ez a kérdés egyébként csak az emberi megismerésnél vetődik fel. Az állatnak ugyanis csak képszerű környezete van, az ember viszont alanyiségával szemben álló, önmagától különböző és „önálló” tárgyi létezőről is tud. Az itt jelentkező problémára a Szent Tamás-i ismeretelmélet csak részben ad megoldást.

Aquinói Szent Tamás ismeretelméletének középpontjában a tökéletes visszatérésről szóló tanítás áll (De veritate, q.1.a.9.). Azt a folyamatot, amelyben a megismerő emberi szellem önmagához visszatér, a „*tökéletes visszatérés*” (lat. *reditio completa*) kifejezéssel jelöli. Az emberi szellem az érzékelésben önmagából kifelé tör, már állandóan a világnál van, és pedig úgy, hogy minden ténylegesen érzékelt valóság a tényleges érzékeléssel esik egybe (I.q.14.a.2.). Az érzékelésben még nincs igazi tudatosság: az érzékelésben működő szellem még csak kezdeti fokon kezd visszahajolni önmaga felé, vagyis csak kezdetlegesen tudatosítja az érzékeléssel egybeeső érzékelt valóságot. Az önmagához visszatérő szellem az úgynevezett központi érzék (lat. *sensus communis*) és az ehhez tartozó képzelet (lat. *phantasia*), valamint emlékezet (lat. *memoria*) segítségével térben és időben rendezi az érzékelés anyagát, és kialakítja az érzékelt valóság tulajdonságait homályosan egybefogó közképzetet (lat. *species sensibilis*). Az alkotó ész (lat. *intellectus agens*) rányomja a szenvedő észre (lat. *intellectus possibilis*) az anyagi valóság közképzetét (lat. *species impressa*), amely még az érzékelés világába tartozik, de képességileg érthető (lat. *species intelligibilis*). Ebből vonatkoztatja el (lat. *abstractio*) az alkotó ész a megértettet. A tényleges megértésből, belátásból ered a „belső szó” (lat. *verbum cordis*) vagy fogalom (lat. *conceptio*). A kései skolasztika a szóban kimondott vagy leírt fogalmat a latin „*species expressa*” névvel jelöli. Ezen a fokon a tényleges megértés és a ténylegesen megértett egybeesik, de úgy, hogy különbözik is egymástól: a fogalommal azonos forma utalásszerűen mutat arra a valóságra, amelyből a szellem elvonatkoztatta, és ugyanakkor a megismerő alanytól is „távol áll”. A szellem teljesen visszatért önmagához: tud önmagáról és a vele szemben álló fogalmilag felfogott valóságról.

Aquinói Tamás elmélete sok tekintetben elgondolkodtató, de nem ad megoldást arra a problémára, hogyan jöhet létre az elvonatkoztatás (lat. *abstractio*), amelyben a szellem a képzetben rejlő formát elvonatkoztatja, „magával viszi”. Ez a kérdés azért olyan lényeges, mert éppen itt található annak a magyarázata, hogy megismerésünk miért és hogyan tárgyiasít. A *Szent Tamás* nyomdokain haladó *Karl Rahner* ezért azt a kérdést boncolgatja tovább, hogy a konkrét, egyedi létezőből hogyan vonatkoztathatja el a szellem a formát.

A megoldást abban látja, hogy az emberi szellem észreveszi a forma határtalanságát, vagyis azt, hogy a szóban forgó forma (például: emberség) nem csupán annak a konkrét létezőnek érthető szerkezete, amelyből elvonatkoztattuk, hanem elvileg számtalan egyedben is megvalósulhat. Kérdés, hogy hogyan fedezhetjük fel egy forma határtalanságát. Nyilvánvaló, hogy csak a konkrét egyedi létező közvetítésével. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy miközben észre vesszük, hogy a forma határolt módon van jelen az érzékelt egyedi valóságban, egyúttal a forma határtalanságáról is tudunk. Valamiféle korlátról ugyanis csak úgy tudhatunk, ha tudunk a korlátatlanságról is. Határolttságot vagy korlátozottságot azonban csak úgy tapasztalhatunk meg, ha ezt a határt önmagán túlra mutató akadályként fogjuk fel. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha a szellem horizontja eleve olyan tág, hogy nem korlátozódik a konkrét érzékelt valóság érthető szerkezetére, hanem átöleli a forma képességileg végtelen mezejét. A formák képességileg végtelen mezejét a tomista ismeretelmélet alapján azonban csak a Lét valóságára irányuló háttértapasztalatban ragadhatjuk meg.

Itt rejlik az elvonatkoztatás, illetve az alany-tárgy szembenállás lehetősége. Ha az emberi szellem csak egy létezőre vagy a létezők szűk csoportjára korlátozódna (miként az állatok ösztönvilága), akkor nem vehetné észre ezek korlátozottságát, és nem tudna „távol kerülni” tőlük. Belefeledkezne a szűk horizontjába eső létezők világába, s alany-tárgy távolság nélkül

elmerülne ebben a világban. Minthogy azonban a szellem horizontja a végtelen Lét valóságára irányul, függetlenné válik, nem kötődik a véges létezőkhöz, hanem „távol tud kerülni” tőlük. Az elvonatkoztatásnak, az alany-tárgy osztottságnak, illetve a tárgyiasító megismerésnek tehát az a lehetőségi feltétele, hogy az emberi szellem eleve a valóság egészére, a Lét teljességére irányul.

3. A KÉRDÉSBEN FELTÁRULKOZÓ LÉT

Emerich Coreth (1919-2006) az előítéletektől szabadulni akarván a kérdést teszi meg a Lét felfedezése kiindulópontjának. Minden kérdésben valami tőlem különbözőre kérdezek rá, még abban az esetben is, ha önmagamra vagy magára a kérdésekre kérdezek. Előfordulhat, hogy rossz, helytelen vagy előítéletekkel terhes kérdést teszek fel, de az előítéleteket a minimumra csökkenthetem, ha például azt a kérdést teszem fel, vajon egy előző kérdésem mentes-e az előítéletektől. Kérdezni minden esetben tudok, és az előfeltevéseket kérdéseimmel a minimumra csökkenthetem. Vajon mi a kérdés lehetőségi feltétele? Mi az alapja annak, hogy kérdezni tudok, mi biztosítja a kérdés lehetőségét?

Coreth válasza a következő: bármilyen kérdést teszek fel, vagy akár magára a kérdésre kérdezek, mindig valamiféle létezőre irányulok, mert „a semmire irányuló kérdés nem kérdezne semmit” (Metafizika, német kiadás, 131. o.). Ez a létező természetesen fantáziatartalom vagy gondolati szülemény (lat. *ens rationis*) is lehet. Ezen túlmenően: „kérdezni csak akkor tudok, ha még nem ismerem azt, amit kérdezek; egyébként a tudás elébe vág a kérdésnek, hiszen a kérdés lehetetlen, ha a kérdezett nem kérdéses többé. Másrészt azonban csak úgy kérdezhetek, ha tudom, mire irányul kérdésem. Egyébként kérdésemmek nincs iránya: a kérdés még nem kérdezhető, vagyis még nem lehetséges” (Metafizika, 112. o.). Az ember a kérdésben már ennek feltevésekor tud valamiképpen kérdése tárgyáról, és ez az előzetes tudás teszi lehetővé a kifejezett kérdést: „ezt a tudó nem-tudást, amely minden kérdésben, mint annak lehetőségi feltétele is tételeződik, előzetes tudásnak... nevezzük” (Metafizika, 114. o.). Minden részleges kérdésemmek ilyen tudó nem-tudás az alapja.

Vajon mi a részleges kérdések végső alapja? A felelet a következő: mindenre kérdezhetek, ami egyáltalán van. S hogy itt nem lehatárolt horizontról van szó, az magából a kérdésből is kimutatható: „ha azt kérdezem, hogy kérdésem lehetősége határolt-e vagy sem, akkor már azt kérdezem, hogy tudok-e tudásom lehetséges határain túlra kérdezni. Ebben a kérdésben azonban már a kérdezni tudás minden lehetséges határát túlléptem... A kérdezni tudásnak nincsenek határai; egyébként lehetséges határait sem kérdezhetnék rá” – írja *Coreth* (Metafizika, 134. o.). Ebben a horizontban jelentkeznek a különféle létezők, amelyek különbözőségük ellenére egységet is alkotnak. Az, hogy egyetlen kérdéssel is rákérdezhetek a létezők összességére, egységüknek jele, mert „a kérdés egysége előfeltételezi a kérdezett egységét” (Metafizika, 135. o.). A létezők pedig abban egységesek, hogy vannak, vagyis hogy a Létben gyökeresnek. Így „a Lét előzetes tudása a kérdésnek mint kérdésnek lehetőségi feltétele. A Létet mindig és szükségszerűen előfeltételezzük, és a kérdés feltevésével együtt tételezzük” (Metafizika, 138. o.).

Coreth az emberi kérdésfeltevés végső lehetőségi feltételét kutatva arra a következtetésre jut, hogy „az előzetes Létismeret minden kérdés transzcendentális lehetőségi feltétele” (Metafizika, 140. o.). Megjegyezzük, hogy a kérdésben feltárulkozó Létet nem a létezők összességként, hanem azok egységessítő elveként vagy alapjaként kell felfogni.

15. A Létről való gondolkodás és beszéd nehézségei

Eddigi kutatásaink eredménye az, hogy az emberi ismerettevékenység alapja és lehetőségi feltétele a valóság egésze, amelyet filozófiai szakkifejezéssel Létnak nevezünk. Itt azonban feloldhatatlannak látszó nehézségekbe ütközünk. A Lét nem jelenség, nem ragadható meg fogalmilag és a tárgyiasító megismerés szintjén: következőképp meghatározni sem tudjuk. A Lét misztériumnak bizonyul. A történelem folyamán a különféle filozófiai rendszerek különféleképpen próbálták értelmezni ezt a misztériumot. Ezeknek a különféle létértelmezési típusoknak az elemzése meggyőzhet bennünket arról, hogy végső fokon minden értelmezési kísérlet az ember alapvető döntésének és szabadságának függvénye. Ám az is biztos, hogy a pusztán racionalista jellegű értelmezési törekvések nem tudták megfelelő módon megvilágítani a Lét homályát.

1. A LÉT MISZTÉRIUMA

Ismereteink és minden tudatos tevékenységünk alapja a Lét. Kérdés azonban, hogy hogyan közelítsük meg a Létet, s hogyan beszéljünk róla, amikor nem láthatjuk át? *Fr. Engels* (1820-1895) szavai szerint „a Lét egyáltalán nyílt kérdés attól a határtól kezdve, ahol látóköri véget ér” (Összes Művek, német kiadás, 20. k. 41. o.). Különös és paradox helyzetben vagyunk, mert egyrészt tudunk a Lét valóságáról, másrészt azonban fogalmi világossággal és teljességgel soha nem ragadhatjuk meg kifürkészhetetlen titkát. *B. J. F. Lonergan* arra mutat rá, hogy a Létet a szokványos értelemben nem határozhatjuk meg, mert a Lét megalapozza, átjárja s túlszárnyalja valamennyi meghatározásunkat. (Belátás, angol kiadás, 360. o.). Szoros értelemben véve fogalmat sem alkotunk róla, mert a Lét alapozza meg minden fogalmunkat, s egyszersmind meg is haladja ezeket (i. m. 390. o.). Ennek ellenére tudunk a Létről, valahogy úgy, mint ahogy *Martin Heidegger* (1889-1976) írja: „nem tudjuk, mit jelent a Lét. De már amikor megkérdezzük, »mi a ‚Lét’?«, a »van« megértésében tartózkodunk, anélkül hogy fogalmilag rögzíteni tudnánk, mit jelent ez a van” (Lét és idő, német kiadás, 5. o.). Ezt a paradox helyzetet a rejtély feloldhatatlanságáig fokozza az a tény, hogy itt a végtelennel kerülünk szembe. Azt azonban már *Arisztotelész* is felismerte, hogy a végtelent nem lehet bejárni (Analitika hüsztera, 72 b).

A Lét misztériumként jelentkezik: jelen van, áthatja az ember életét, egyúttal rejtőzködik is előle. A vallási nyelvhasználatban a görög műsztérion kifejezés olyan helyre, jelre, szóra vagy tetre utal, amelyben az ember a titokzatos Istennel találkozik. Filozófiai nyelvre fordítva ez azt jelenti, hogy a Lét az a „titokzatos hely”, ahol a létezők felfénylenek számunkra, és ahol egyúttal magával a felfoghatatlan Léttel is találkozunk.

A Létre irányuló, de a Léten belül maradó tapasztalatunk a vallási misztikus élményhez hasonló, és az is biztos, hogy erről a tapasztalatról nem tudunk eléggé kifejező módon beszélni. *Karl Jaspers* így jellemzi ezt a helyzetet: „a misztikus tapasztalatokhoz nem férhet semmi kétség, és ahhoz sem, hogy a misztikusnak a nyelvben, amelyben önmagát közölni szeretné, a lényegi közölnivaló nem lesz kimondható. A misztikus elmerül az Átfogóban. Ami kimondható lesz, az az alany-tárgy osztottságba lép, és a tudatban fellépő, a végtelenbe előrenyomuló megvilágosodás soha nem éri el az eredet bőségét. Beszélni azonban csak arról tudunk, ami tárgyi alakzatot kap. A másik közölhetetlen”. (Bevezetés a filozófiába, német kiadás, 34. o.). A fogalmi gondolkodás és a tárgyi világhoz igazodó emberi nyelv tehetetlen a Lét misztériumával szemben. Legfeljebb a költők nyelve, a jelképek világa vagy a titkot megőrző és a végtelen irányába feszülő analóg kifejezések rendszere villanthat fel valamit e titokzatos

valóságból. A filozófusok egy része jól látta ezt a problémát. Ők *K. Jaspers*szel együtt vallották, hogy „hallgatni kell a Lét előtt” (i. m. 32. o.). Vajon tényleg ilyen reménytelen a helyzetünk, s bele kell törödnünk abba, hogy a Létet fürkésző gondolkodás lassú és fáradtságos felemelkedése után mindannyiszor szárnyaszegetten zuhan vissza a létezők világába? El kell fogadnunk, hogy semmit sem mondhatunk a Létről, s bele kell nyugodnunk, hogy tudatos tevékenységeink végső alapja sűrű és eloszlathatatlan homályba borul? Pusztán filozófiailag nézve a dolgot, úgy látszik, nincs más megoldás.

2. A LÉT ÉRTELMEZÉSÉNEK KÍSÉRLETEI

A történelemben kibontakozó emberi gondolkodásnak egyik fő jellemzője, hogy igazában soha nem tudott belenyugodni a Lét értelmezhetetlenségének tételébe. Az ember állandóan próbálkozott e lehetetlennek látszó feladat megoldásával, s így született meg a valóság értelmezésének négy típusa: az idealista, a materialista, az agnosztikus és a vallásos ihletésű értelmezés.

a) Az IDEALISTA *Platón* arról beszél, hogy a véges létezők szemlélése közben visszaemlékezéssel (gör. anamnészis) tudunk az érzékelt létezőknek megfelelő igazi valóságokról, a szellemi természetű ideákról. A világon nincs például két teljesen egyenlő nagyságú fadarab, s hogy mi mégis tudunk a feltétlen egyenlőségről, az annak köszönhető, hogy az egyenlőnek látszó dolgokat észlelve visszaemlékezünk az egyenlőség ideájára (vö. *Phaidón*, 73-75). Ebben a látásban az érzékelhető dolgok alapja, vagyis az igazi valóság nem más, mint a szellemi természetű Jó áthatotta ideák közössége. A Lét szellemi jellegű. Az idealizmus újkori nagy képviselője, *G. W. Fr. Hegel* az emberi tudat határozományait és fejlődési törvényeit vetíti a Létbe, s ezt valamiféle fejlődésben kiteljesülő abszolút szellemnek tartja. Nézete szerint ez az abszolút szellem fogalmilag teljesen érthető, és a tudatos emberi tevékenység az abszolútum fejlődési mozzanatának tekintendő.

b) A MATERIALIZMUS az ellenkező irányba sarkít, és – a hegeli rendszert fejtetőre, vagy ha úgy tetszik, talpra állítva – a személytelen és szellemtelen anyag tulajdonságaival ruházza fel a valóság egészét. Ebben a tekintetben a dialektikus materializmus sem kivétel. *V. I. Lenin* megállapítja ugyan, hogy az anyagot mint anyagot nem szabad valamiféle konkrét anyagfajttával azonosítani, s hogy a filozófiai materializmusnak csak azt állítja, hogy az anyag van, vagyis tudatunkon kívül létezik (*Összes Művek*, orosz kiadás, 18. k. 275. o.). Ám amikor az anyagot értelmezni kezdi, maga sem ragaszkodik ehhez a meglátásához. Nem is beszélve arról, hogy még ez a megállapítása sem túl filozofikus, mivel úgy látszik, kizárja a tudatot az anyag fogalmából. Követői hasonlóképpen járnak el, amikor a filozófiai értelemben vett anyagot önkényesen a társadalom és a tárgyiasító megismerésben jelentkező anyag mozgástörvényeivel ruházzák fel. A marxisták egy része érzi, hogy ez az elszietett rávetítés nem egészen megalapozott, és ezért a lételméleti értelemben vett anyag fogalmának tisztázását sürgeti. Ezek a gondolkodók az anyagot axiomatikus fogalomnak tekintik, ám az anyag szóval jelzett meghatározhatatlan és szellemtelen valósággal képtelenek a tudat megjelenését és a tudatos emberi tevékenységet megnyugtató módon megvilágítani.

c) A Lét mélységeitől és titkától visszariadó gondolkodók egy része az AGNOSZTICIZMUS keserűségével próbál az értelmezés nehézségeitől szabadulni. *J.-P. Sartre* (1905-1980) szerint az emberi tudatot a semmi hatja át, sőt az egész emberi egzisztencia is a semmiben alapozódik. A Lét megismerhetetlen, abszurd, a semmi és a megsemmisülés fenyegető rémségével ásító szakadék. Az ember nem tehet mást, minthogy Sziszüphosz-ként vállalja az abszurdításban gyökerező értelmetlen életet – vallja *A. Camus* (1913-1960). Nyilvánvaló azonban, hogy ez a válasz nem megoldás, és ez a keserű elégedetlenség tükröződik *Camus* vallomásaiban is, aki a „Sziszüphosz mítoszában” ezeket írja: „ha az ember felismerné, hogy a világmindenség tud szeretni, akkor kiengesztelődne” (francia kiadás, 32. o.). A szeretetre és az ismeretre vágyó ember nem tud belenyugodni a Lét értelmezhetetlenségébe.

d) A vallásos és elsősorban KERESZTÉNY IHLETÉSŰ FILOZÓFIAI RENDSZEREK az isteni kinyilatkoztatást hívják segítségül a Lét értelmezéséhez. Ilyen rendszert képviselt többek között *Aquinói Szent Tamás* is, aki az anyagot és a szellemet egyaránt valósnak s dialektikusan összefüggőnek tartja, de a Lét értelmezésénél megszüntetve-megőrizve felül is múlja e dialektikát. A feltétlen Lét, aki Isten, egyszerre érthető és ésszel fel nem érhető, egyszerre immanens és transzcendens, a világ legmélyén van, és mindenestül túlszárnyalja e világot. Az igaz, hogy amikor Istenről beszél, általában az ember személyes és szellemi világához kapcsolódó fogalmakat és kifejezéseket használ, de ezeket a kifejezéseket végletesen analóg értelemben veszi.

A Lét értelmezésének kísérletei a történelem folyamán csaknem mindig zsákutcába jutottak. Csakis a vallásos ihletésű rendszerek ígérnek valamiféle megnyugtató megoldást, de kérdés, hogy a Létet értelmező filozófus mennyiben és milyen alapon fogadhat el „külső segítséget” a valóság titkainak megközelítéséhez.

3. A VILÁGNÉZET ÉS A SZABADSÁG SZEREPE AZ ÉRTELMEZÉSBEN

Világnézeten a világról, a társadalomról, az erkölcsi kérdésekről és az Istenről vallott nézetek összességét értjük, mely összességet az ember általában spontán módon, reflexió nélkül vallja magáénak. A világnézet az emberek kölcsönös tevékenysége nyomán kialakuló társadalmi tudat és a viszonylagos (a meghatározó tényezőket nem tagadó, de azok közvetítésével és azok ellenében is érvényre jutó) emberi *szabadság* függvénye. Ez a szabadság és az ember alapszemlélete, illetve világnézete perdöntő jelentőségű a Lét értelmezésében, minthogy eleve meghatározza az ember horizontjának tágasságát, és eleve befolyásolja, hogy az értelmező ember milyen módon és milyen gondolkodási modellek szerint közeledik a Lét titkához. Ez a szemlélet azonban választás és értékelés kérdése, és végső fokon irracionális (fogalmilag teljességgel soha meg nem ragadható, értelmileg nem bizonyítható) alapokon nyugszik. Ez egyébként azt is jelenti, hogy az úgynevezett „tudományos világnézet” tartalom nélküli, üres szólam. A világnézeti alapelvek sem szaktudományosan, sem filozófiailag nem bizonyíthatók. Ilyen értelemben a fent említett négy értelmezési típus közül egyik sem tudományosabb a másiknál.

A kérdés most már csak az, hogy melyikhez csatlakozzunk. Ezt a kérdést annak tudatában tesszük fel, hogy bármelyik javára döntünk is, döntésünk minden esetben valamiféle „hiten” alapszik. Egyetlen értelmező rendszer sem létezhet „külső segítség” nélkül, mert az alapvető világlátás egyik rendszeren belül sem igazolható magából a rendszerből.

Az idealista, a materialista és az agnosztikus álláspont éppúgy hiten alapszik, mint a vallásos irányú tájékozódás. Az első három értelmezés azonban nem derít fényt a Lét misztériumára, s valójában nem tudja magyarázni a tudatos emberi tevékenység eredetét, lefolyását és célját.

A valóság egészét, a tudatos emberi tevékenység végső alapját, vagyis a Létet sűrű szövésű fátyol takarja el a fürkésző emberi pillantások elől. A Lét misztériumát kutató *Martin Heidegger* hallatlan szellemi erőfeszítések eredményeként jutott arra a meglepően újszerű felfedezésre, hogy a Létet takaró sűrű fátyol fellebbentése csak a Lét kezdeményezésére történhet, a *revelatio* csak a *Lét felől* jöhet. S ha neki van igaza? – Haladjunk tovább ezen a nyomon!

A megismerés végső lehetőségi feltétele

16. A végső alapra irányuló tapasztalat értelmezése

A zsidó és a keresztény hagyomány tanúsága szerint a misztériumként megsejtett feltétlen Lét fellebbentette önmagáról a fátylat, revelálta önmagát. A következőkben ennek a kinyilatkoztatásnak útmutatásait figyelembe véve, de továbbra is a transzcendentális módszert használva, kutatjuk a tudatos emberi tevékenységek végső alapját. Reflexiónkat a vallási tapasztalat mélységei felé irányítjuk.

1. A VALLÁSI TAPASZTALAT

A vallási tapasztalat a transzcendentális tapasztalat elmélyítése, vagyis az a folyamat, amelyben a tudatos tevékenységeinek végső alapját kereső ember valamiféle közvetlen sejtés formájában ragadja meg a Lét feltétlenségét és „személyes” jellegét. E tapasztalat eredetének, természetének és részleteinek magyarázata a vallásbölcselet, illetve az alapvető teológiai tárgyak feladata. Az ismeretelmélet keretein belül e tapasztalatnak az emberben gyökerező néhány feltételét érintjük csupán.

A vallási tapasztalat első feltétele az ember alapvető nyitottsága. *Aquinói Szent Tamás* szerint „minden megismerő burkoltan Istent ismeri meg bármiféle megismert dologban” (De veritate, q.22.a.2.). Ezt az immár klasszikussá vált megállapítást úgy kell érteni, hogy az ember alapjában nyitott a Lét feltétlen valóságára, és minden részleges, illetve véges létezőre irányuló ismerete közben homályosan érinti azt az alapot is, akit a kereszténység és általában a vallások Istennek neveznek. Ez a burkolt istenismeret nem mindenkiben válik tudatossá, de ez az ismeret a lehetőségi feltétele minden vallásnak és minden istentagadásnak is. „Isten létének ismerete természetünkbe van oltva, de csak elmosódott általánosságban, amennyiben ugyanis Isten az ember boldogsága. Az ember pedig természetszerűen vágyódik a boldogságra. Ám amire az ember természetszerűen vágyakozik, azt természetszerűen meg is ismeri. Ám ez nem jelenti azt, hogy minden további nélkül megismerjük Isten létét” – állapítja meg a skolasztikus filozófus (I.q.2.a.2.). Az ember anélkül, hogy kifejezetten tudna erről, nyitott az Isten világa, a tiszta megvalósultságban levő személyes Létteljesség felé.

Ennek az alapvető tapasztalatnak természetét *Aquinói Szent Tamás* a következőképpen magyarázza: „különbséget kell tenni a fogalmi egységesítő törekvés (lat. cogitare), a fogalmi elkülönítésben történő megismerés (lat. discernere) és az élő-éltető egység megragadása (lat. intelligere) között. A *fogalmi elkülönítéssel* létrejövő ismeret egy dolognak a másoktól való különbözősége alapján történő megismerése. A *fogalmi egységesítő törekvés* nem más, mint a dolog részeinek és sajátosságainak együttes szemlélése: ezért mintegy egybeillesztésnek (lat. coagitare) nevezzük. Az *élő-éltető egység megragadása* nem jelent mást, mint a szellem közvetlen behatolását abba, ami számára érthető valóságként van jelen. Azt állítom tehát, hogy a lélek nem mindig ismeri Istent és önmagát fogalmi egységesítésben, illetve elkülönítésben, hisz erre az ismeretre szorgos kutatással is aligha jut el. Az ilyen ismerethez ugyanis nem elegendő a dolognak akármilyen jelenléte, hanem tárgyként kell jelen lennie, és a megismerő tárgyasító irányulása is szükségeltetik. Minthogy azonban az élő-éltető egység ismerete egyszerű megragadást jelent, ami nem más, mint az érthető valóság bármilyen módon való jelenléte a szellem számára, így a lélek mindig megragadja önmagát és Istent, s ezt az ismeretet valamiféle határozatlan szeretet is követi” (Comm. in I. Sent. dist. 3.q.4.).

A vallási tapasztalat egyik lehetőségi feltétele az ember *nyitottsága* a Létteljességre, mely nyitottságban homályosan, nem kifejezetten és nem a tárgyasító megismerés szintjén, de ennek közvetítésével mindig érinti Istent.

A másik lehetőségi feltétel a *szabadság*. Alapjában véve az ember mindig nyitott ugyan a Lét teljessége iránt, de szabadságának függvényeként be is szűkítheti reflektáló horizontját: a Lét

teljességét a személytelen anyag vagy a megértettnek vélt szellemi világ valóságára korlátozhatja. Ám ugyanennek a szabadságnak erejében teljesen nyitott is maradhat. Ezért mondja *K. Jaspers*, hogy „minél szabadabb az ember, annál bizonyosabb számára az Isten” (Bevezetés a filozófiába, i. m. 51. o.). A szabadságában korlátozott vagy a nyitottságát önkényesen korlátozó ember a Lét kimeríthetetlen misztériumából valamiféle rossz végtelenségű anyagi fantomot vagy fejlődő szellemi totalitást csinál, de ebben az esetben már nem a Lét egészére reflektál. Az ilyen beszűkített látásmódhoz való görcsös ragaszkodás a vallási tapasztalatnak, pontosabban a vallási tapasztalatra irányuló reflexiónak mindenképpen akadály. Ám az embernek lehetősége van arra is, hogy megőrizze szellemi horizontjának az eredeti, az igazi végtelenségre irányulását és nyitottságát.

A harmadik lehetőségi feltétel a *hit*: az ember egész lényének nyitottsága, a feltételezett isteni közeledés feltétel nélküli elfogadása, és az ember egész lényének bizalom áthatotta Istenre hagyatkozása. A hit két különböző, de egymást föltételező forrása: a személyes vallási tapasztalat, valamint a történelmi horizonton jelentkező és a hagyományban élő kinyilatkoztatás elfogadása. Igazi vallási tapasztalat csak e vertikális és horizontális irányulás metszéspontjában jöhet létre.

Nem célunk annak minden kétséget kizáró bizonyítása, hogy az ilyen tapasztalat valós, és a valóban közeledő Istennel történő igazi találkozás. Az ilyen bizonyítás egyébként is lehetetlen lenne. Csupán két dologra szeretnénk felhívni a figyelmet: az ember adottságai olyanok, hogy eleve nem zárják ki a vallási tapasztalat lehetőségét; és szép számmal vannak emberek, akik azt állítják, hogy ilyen tapasztalatban „találkoztak” már Istennel.

Két vallomást idézünk: az egyik az *első naivitás*, vagyis a reflexió nélküli gyermeki hit világából való, a másik pedig az élet értelmének kérdésével viaskodó ember erőfeszítéseiben felnőtté érő hit világából, vagyis a *második naivitás* állapotából származik.

„Minél jobban a földhöz simultam, annál közelebb kerültem Hozzá, és minden kirándulás imádási cselekedet volt számomra. Fensége egyáltalán nem oltotta ki az én fenségemet. Ő mindent ismert a maga módján, vagyis abszolút módon: de bizonyos fokig úgy tűnt, hogy szüksége volt az én szememre is ahhoz, hogy a fák színesek legyenek. A napfény ragyogását, a harmat üdeségét hogyan is tapasztalhatta volna meg egy tiszta szellem másként, mint az én testemen keresztül? E földet az emberekért teremtette, és az embereket azért, hogy tanúskodjanak szépségeiről: a küldetést, melynek súlyát homályosan mindig éreztem, Ő maga adta nekem. Távol attól, hogy letaszítson a trónról, Ő biztosította királyságomat. Amikor elszenderültem, a teremtés homályos álomba sülyedt, felébredvén, teljesítettem feladataim legszentebbikét, míg a felnőttek s a közömbösek visszaéltek Isten terveivel. Reggelenként, amikor futva átugrottam a fehér kerítést, hogy bevessem magam az erdőaljba, Ő volt, aki hívott engem. Őrzött, hogy tetszéssel nézzem a világot, amelyet azért teremtett, hogy én szemléljem” (*Simone de Beauvoir*, *Mémoires*, 175-176. o.).

„Szellemünk megzavarodik, ha próbálja megmérni az alattunk sötétlő világ mélységét. De akkor is megszedül, ha megszámlálni igyekszik azokat a kedvező eshetőségeket, amelyeknek összjátéka minden percben biztosítja a legkisebb élőlény fennmaradását és sikerét. Miután annak tudatára ébredtem, hogy én másvalami vagyok, és önmagámnál nagyobb, e másik tény miatt is szédület fogott el: mily szörnyű kicsiny annak az eshetősége, hogy én egyáltalán létezem, és itt vagyok a megvalósult világ ölén. Ekkor én is, mint bárki, ha óhajtja megtapasztalni ezt a belső élményt, éreztem, mint nehezedik rám a világmindenségben elveszett atom lényegbevágó nyomora, az a szörnyű végzet, amely nap mint nap zuhantat emberi akaratokat az élőlények és csillagok örületes tömegébe. És ha valami megmentett, hát az evangélium szava volt az, amelyet isteni sikerek biztosítanak; ez a hang az éj legmélyebb sötétjéből így szólt hozzám: Én vagyok, ne félj!” (*P. Teilhard de Chardin*, *Összes Művek*, francia kiadás, 4. k. 77. o.).

Az ilyen tapasztalatok igazságértékét filozófiailag lehetetlen cáfolni, s ha mégis megkísérelnénk, félő, ismét csak úgy járnánk, mint a színvak, aki bizonyos színek érzékelésének hiányában görcsösen próbálja bizonygatni, hogy a piros szín valóban nem létezik.

2. A HIT VEZÉRELTE TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER

A tudatos emberi tevékenységek átfogó alapjának a Lét bizonyult, és a transzcendentális módszerrel már a Lét misztériumáig jutottunk el. Ám ez a Lét feloldhatatlan titok az ember számára; pusztán filozófiailag itt már lehetetlen tovább jutni. Ha komolyan vesszük a Létet végtelennek tételező sejtésünket, be kell látnunk, hogy parányi léptekkel előrehaladó emberi szellemünk soha nem világíthatja át ezt a titkot. Rá kell döbbernünk, hogy tehetetlenek vagyunk, és nem tehetünk mást, mint hogy a Lét felől várjuk az esetleges megvilágítást.

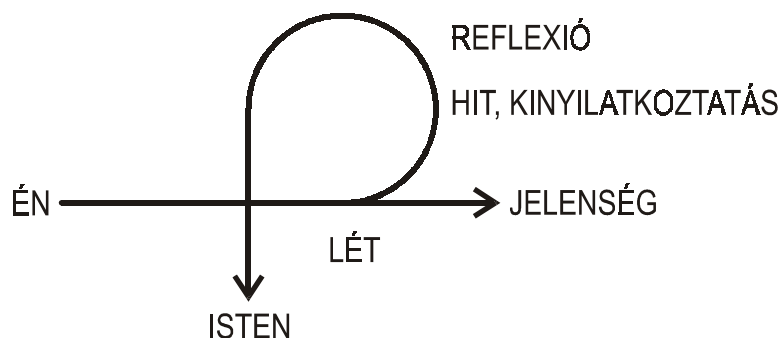
A kereszténység szerint a Lét kinyilatkoztatta önmagát. Kétségtelen, ennek a kinyilatkoztatásnak elfogadásához hitre van szükség. Miért ne előlegeznénk ezt a hitet? Miért ne előlegeznénk a bizalmat, amikor egyrészt tudjuk, hogy minden más értelmezés, minden más létmagyarázat is valamiféle „hiten” alapszik, másrészt pedig könnyen beláthatjuk, hogy ezek a más jellegű értelmezések nem adnak problémáinkra megnyugtató megoldást. Talán attól félünk, hogy ennek a hitnek elfogadása a tudásról való lemondással és az értelmi vizsgálódás megtagadásával egyenértékű? Az ilyen félelem mindenképpen alaptalan, mert ez a hit filozófiai szempontból csak kutatásunk irányát és látóköri tágasságát szabja meg, de nem teszi feleslegessé, sőt feltételezi az értelmi vizsgálódást. A hívő döntésnek, vagyis az alap-szemlélet kiválasztásának nem sok köze van a tudáshoz. Ebben a tekintetben teljesen igazat adunk *Tordai Zádornak*, aki ezeket írja: „a döntés Isten léte mellett vagy ellene nem a tudás döntése, hanem más jellegű” (Bevezetés P. Teilhard de Chardinnek „Az emberi jelenség” című munkájához, 20. o.). A szeretet, a bizalom és a nyitottság világáról van itt szó, s nem másról!

Ha jól meggondoljuk, semmi okunk sincs arra, hogy a látómezőnket szélesítő hitet és ennek irányító szerepét elveszük. Éppen ezért a következőkben a hit vezérelte transzcendentális módszerrel kutatunk tovább.

Ha a filozófiát nem akarjuk összekeverni a teológiával, világosan kell látnunk a hit és a filozófiai módszer összefüggését. Nem arról van szó, hogy lemondunk az értelmi vizsgálódásról, de arról sem, hogy hittételekkel fogunk igazolni vagy cáfolni, hanem arról, hogy a személyes vallási tapasztalatot és a kinyilatkoztatás elfogadását egybefogó hit irányjelzéseit figyelembe véve, továbbra is a végső alap felé tapogatózó transzcendentális módszerrel kutatunk. A hitnek itt csak annyiban lesz szerepe, hogy mederbe tereli kutatásunkat, s irányt szab immár teljesen céltalanul fürkésző tekintetünknek. Programunkat *Canterbury-i Szent Anzelm* (1033-1103) jelszavával fogalmazhatjuk meg: „hiszek, hogy szellemi belátásra jussak” (Proslogion, 1.c). A kereszténység szerint e hitnek részben előzménye, részben pedig szabályozója a zsidó nép tapasztalatában körvonalazódó és a Jézus Krisztusban beteljesedő kinyilatkoztatás. Igaz, hogy e kinyilatkoztatásban az elérhetetlen fényben lakozó Isten csak az emberi szó fénytörésében válik „láthatóvá”, de már ez elegendő ahhoz, hogy az egyelőre vaksötétben tapogatózó transzcendentális irányú kutatásnak világosságot gyújtson.

3. A BURKOLT VALLÁSI TAPASZTALATRA IRÁNYULÓ REFLEXIÓ

A transzcendentális módszer, mint tudjuk, a reflexió fokozatos elmélyítése. Jelenleg már a reflexió legmélyebb szintjén vagyunk, s a vallási tapasztalat örvénylő mélységeire szegezzük tekintetünket. Attól nem félünk, hogy reflexiónkat újra a hit szövi át, mivel a kezdetnél is valamiféle hittel indultunk: hittünk abban, hogy az emberi ismerettevékenység természetes, ha teljességgel nem is, de megismerhető; bízunk abban, hogy értelmileg bemérhető lehetőségi feltételei vannak; s e hit nélkül el sem kezdtük volna a kutatást. Most egy minőségileg magasabb rendű hit kínálja fel segítségét. Miért ne fogadnánk el ezt a segítséget is? Reflexiónkat a hit fényében a végsőig mélyítjük. Ábrával szemléltetve:



Elismerjük, hogy a filozófia szemszögéből nézve itt már nagyon bizonytalan és ingoványos területen járunk. Ám úgy gondoljuk, hogy a továbbkérdés merészsége és a kockázatok vállalása tudatos emberlétünk legjobb lehetőségeinek egyike. A teljes biztonságról és világosságról le kell mondanunk. A hit eligazít ugyan, de lidércfények, elszármított következtetések kísértésének látszatvilágossága csábít majd bennünket, és az is előfordulhat, hogy amikor valamit világosan felfedezni véltünk, nyomtalanul tűnik el majd szemünk előtt, s újra sötétség borul ránk. Aztán azt is meg kell tapasztalnunk, hogy a kezdeményezés lassan kicsúszik kezünkől: rádöbbenünk, hogy nem mi keresünk, hanem bennünket keres „Valaki”.

Ennek a különös útnak dialektikáját és veszélyeit mesterien foglalja össze *Maurice Blondel* (1861-1949): „Mihelyt az ember azt véli, hogy eléggé ismeri Istent, nem ismeri többé. Kétségkívül: az a pillanat, amelyben Ő megjelenik az öntudatban, annyira hasonlít az örökkévalóságra, hogy az ember szinte fél teljesen elkötelezni magát; tekintete a villámásra szegeződik, amely még sötétebbé teszi az éjszakát. De a fényárnyék keveréke állandó. Így egyaránt megszegyenül az, aki azt képzei be magának, hogy látja Őt, és az is, aki azt akarja színlelni, hogy nem ismeri. A túlságosan világosan látókkal szemben vallanunk kell, hogy mindabban, amit megismerünk és akarunk, Isten megismerhetetlen és elérhetetlen marad; az önkéntes vakokkal szemben pedig azt kell hangsúlyoznunk, hogy minden dialektikai bonyolultság és hosszú tanulmány nélkül is, Isten egy szempillantás alatt, mindenki számára és mindig közvetlen bizonyosság, amely nélkül nem létezik semmi más bizonyosság: az első világosság, az a nyelv, amelyet ismerünk anélkül, hogy tanultuk volna. Ő az egyedüli, akit sohasem kereshetünk hiába, de akit ugyanakkor sohasem sikerül teljesen megtalálnunk. »Senki sem kereshet Téged, hacsak előbb már meg nem talált: azt akarod tehát, hogy megtaláljunk, és így kereshessünk; keressünk, hogy megtaláljunk; kereshetünk és megtalálhatunk, de sohasem előzhetünk meg Téged«.” (L’Action, 1893).

E kockázatos és kalandos hitnek az az összetevője, amelyet kinyilatkoztatásnak ismerünk, Istent *Fénynek*, *Igazságnak* és *Boldogságnak* nevezi. Filozófiailag nem zárhatjuk ki eleve, hogy éppen ez az Isten tudatunk fényének, igazságra irányuló törekvésünknek és boldogságvágyunknak végső lehetőségi feltétele.

17. Az isteni fény mint a tudat világosságának alapja és célja

Az öntudat világossága olyan adottság, amelyet semmiféle evolúciós elmélettel nem lehet hiánytalanul megmagyarázni. Hasonlóképpen elgondolkodtató az a tény is, hogy ismeret-tevékenységeinkben ellenállhatatlan lendülettel törekszünk a létezők megvilágítására, s szellemünk „világító kedvét” látszólag csak a halál olthatja ki. E dinamizmus végső alapot és magyarázatot követel. A kinyilatkoztatás szerint Isten a teremtetlen fény, és a kinyilatkoztatáson tájékozódó filozófiai rendszerek szerint a tudat fényének, valamint lendületének alapja éppen ez a teremtetlen fény.

1. AZ ALANYI LÉT MEGVILÁGÍTOTTSÁGA MINT PROBLÉMA

Minden tudatos törekvésünk közvetlen lehetőségi feltétele a tudat fénye, vagyis az öntudat világossága. Ezzel a fénnel valójában csak az ember rendelkezik a létezők közül, és a létezők, valamint az alany léte csak ebben a fényben válik nyilvánvalóvá. Ezért mondja *K. Rahner*, hogy a lét kifejezés elsősorban a magánál való alanyi létre illik: „a lét lényege a megismerés és a megismert eredeti egysége, amelyet magánál valóságnak, vagy a létező megvilágítottságának, alanyiségének, létmegértésének nevezünk” (Az Ige hallgatója, i. m. 49. o.). E tudati fény eredete azonban problémaként jelentkezik a filozófus számára.

E problémát már *Szent Ágoston* is látta, pedig az ő gondolkodásától egyáltalán nem volt idegen az evolúció eszméje. A *De genesi ad litteram* című munkájában az úgynevezett „észcsírák” (lat. rationes seminales) tanával próbálja magyarázni a fejlődést. Ezek az észcsírák a létezők tulajdonságait képessé-gileg hordozó programok, amelyek az időben kibontakozva kerülnek megvalósult állapotba. Ez azonban csak az egyik oldala az evolúció szövetének, és ezzel még nem magyarázható teljességgel a fejlődés jelensége. *Szent Ágoston* is tudta, hogy semmi sem nyújthatja azt, amije nincsen, vagyis a megvalósult lét nem vezethető vissza teljességgel a képességi létre, s így az evolúció további magyarázatra szorul. Ugyanez a helyzet a tudat fényével kapcsolatban is. A nyugat tanítója nem tagadta a tudat öntevékeny-ségét, önkibontakozását, de ugyanakkor azt is vallotta, hogy a tudati fényt nem lehet hiánytalanul visszavezetni az anyagra. A létének és mibenlétének teljes magyarázatát nem önmagában hordozó, vagyis teremtett létező tudata nem önmagától fénylik fel: „hiszen a teremtmény, ha értelmes és szellemi természetű is, nem önmagát világítja meg” (In Ps.108. serm 23,1). A szellemi fény végső magyarázatot követel (vö. *De Trinitate*, 12,15,24). A szem nem láthatja a földet, hacsak nem világítja meg a napfény; hasonlóképpen a szellem sem láthatná az igazságot, ha nem világítaná meg valami tőle különböző szellemi napfény (vö. *Solil.* 1,8,15).

Aquinói Tamás hasonló módon gondolkodik. Az egyedfejlődéssel kapcsolatban állapítja meg, hogy a magzat először növényi, aztán állati s végül emberi életet él. A kibontakozást a képességi létnek a megvalósultságba való átmenetével magyarázza (*Summa contra Gentiles*, III. 22.). Ezzel azonban még nem tartja elintézettnak a kérdést, hiszen az e világi valóságok léte, mibenléte és működése végső alapot követel, s ez érvényes az emberi szellemre, illetve működésére is (I/II.q.109.a.1.). A szellem az úgynevezett másodlagos okok világába tartozik, így természete és működése az első ok nélkül teljességgel nem magyarázható meg.

A fenti problémát a marxista filozófia horizontján és fogalmi rendszerében a következőképpen fogalmazhatjuk meg: az anyagból hogyan emelkedik ki az ehhez képest minőségileg magasabb rendű anyag, vagyis a tudat? Észre kell vennünk, hogy a leíró jellegű dialektikus törvények erre a kérdésre nem adnak választ. A marxizmus is elismeri, hogy a fejlődés során megjelenő új minőség nem vezethető vissza hiánytalanul a megelőző mennyiségi és minőségi összefüggésekre (*Filozófiai Kislexikon*, 229. és 234. o.). Hasonló a helyzet a tagadás tagadásának törvényével is, amely csak azt mondja ki, hogy a tagadott régi minőség jegyei megszüntetve-megőrződve és magasabb szinten vannak jelen az újban, de ezzel nem ad teljes magyarázatot az új minőség eredetére. Mivel pedig az ellentétek egységének és harcának

törvényét nem szabad a mozgás okának tekinteni (Dialektikus materializmus, 1970. 253. o.), ez a törvény sem magyarázza a fejlődés mozgásában jelentkező lényegesen újat. Kérdés, hogy hogyan ered az anyagból a tudat?

2. A LÉTEZŐK MEGVILÁGÍTÁSÁRA IRÁNYULÓ DINAMIZMUS

Ismereteinkben a létezők megvilágítására törekszünk, a tudatos lét rangjára akarunk emelni mindent, s erről a törekvésünkről lemondani, szellemünk halálával lenne egyenlő. Állandóan tapasztaljuk, amit *Aquinói Tamás* így ír le: „minden valóság következőképpen viszonyul természetes céljához: amikor nem birtokolja azt, törekszik rá, amikor pedig birtokolja, megnyugszik benne... Így a szellemi természetű valóság is hasonlóképpen viszonyul az érthetőség szempontjából megragadott jóhoz: hogy tudniillik, amikor birtokolja, megnyugszik benne, amikor pedig nem birtokolja, keresi azt” (I.q.19.a.1.). Az emberi szellem azonban sohasem nyugszik meg. E dinamizmus tehát lendületét és természetét illetően végső magyarázatot követel.

A szellemi nyugtalanság oka *Szent Ágoston* szerint az, hogy az emberi szellem a feltétlen világosságra törekszik, a megsejtett tökéletes fény világossága vonzza. Amikor az ember tudásra, megvilágításra, azaz bölcsességre tör, valamiképpen tud a feltétlen megvilágítottság, illetve bölcsesség lehetőségéről és valóságáról: „mielőtt bölcsék lennénk, a Bölcsesség lelkünkbe írt fogalmával rendelkezünk” (De libero arbitrio, 2,9,26). – *Aquinói Tamás* nagyjából ugyanígy gondolkodik. A szellem horizontjába minden beletartozik, ami van: „a szellem a lét általános szempontjából tekinti tárgyát” (I.q.79.a.7.), vagyis a Lét egészére irányul, melyet egyúttal feltétlen megvilágítottságnak sejt meg. Eleve tud erről a feltétlen világosságról, hisz ismernie kell mozgásának irányát, s lehetetlen, hogy a végső célt ne akarná (I.q.18.a.3.) A szellem természeténél fogva a Lét teljességét szeretné bevilágítani, s dinamizmusának a véges fény és a végtelen Lét közti feszültség a magyarázata.

Ugyanakkor a megvilágítás természete és módja is probléma. *Szent Ágoston* szerint a változékony, tévedésre hajlamos emberi szellem önmagától nem tudná felfedezni az örök igazságok szükségszerű jellegét. A szellemi fény ezért további magyarázatra szorul. *Aquinói Tamás* szemléletében a szellemi dinamizmus alapján rejülő mozgás a probléma. A cselekvő ész fényhez hasonlítja: „valami készség, amilyen például a fény, amely valóságos színeket alkot a lehetőség szerint valókból” (De anima, III. lectio 10.). Kérdés, hogy hogyan kerül a cselekvő ész a megvalósultság állapotába. A filozófus a szellem mozgásának transzcendentális feltételét keresi. Figyeljük meg gondolatmenetét. „A képességi tudás egy és ugyanabban az alanyban időben előbbi, mint a megvalósult tudás; de általánosságban nem előbbi sem természet, sem idő szerint. És ez az, amit a filozófus a *Metaphüsizika* kilencedik könyvében mond, hogy tudniillik természet szerint a megvalósultság előbbi a képességi létnél, időben azonban egy és ugyanazon alany esetében a képességi lét előbbi a megvalósultnál, mivel ugyanaz az alany előbb van képességi létben, s csak aztán lesz megvalósulttá. Általánosságban beszélve azonban a megvalósultság időben is előbbi, mert ami képességileg van, az csak valamiféle megvalósultságban levő által kerül megvalósultságba” (De anima, III. lect. 10.). A probléma tehát az, hogy a képességi létben levő szellem hogyan kerülhet megvalósultságba.

Az emberi szellem természetes lendülettel tör végtelen horizontjának megvilágítására. E lendület végső alapot, végső lehetségi feltételt követel. Úgy gondoljuk, *Szent Tamás*nak van igaza, aki azt állítja, hogy „a természetes vágy nem lehet hiábavaló” (I.q.75.a.6.). Vajon mi a végső lehetségi feltétele e lendületnek?

3. AZ ISTENI FÉNY MINT ALAP ÉS CÉL

A tudati fény eredetét és lendületét a hit vezérelte transzcendentális módszerrel úgy magyarázzuk, hogy e fény alapja és célja az a világosság, amelyet a vallás Istennek nevez. Ha filozófiai fogalmakkal akarunk beszélni Róla, azt kell mondanunk, hogy Ő olyan valóság, akinek léte nem csupán megfelel szellemiségének, hanem léte és szellemisége megvalósultan egybeesik (I.q.16.a.5.). *K. Rahner* szavaival megfogalmazva: „maga a Lét már eredetien

egységesítő egysége a létnek és a megismerésnek, vagyis ontologikus; és a létnek és a megismerésnek az ismerettevékenységben megvalósuló minden egysége, csak felemelkedés ahhoz a transzcendentális egységhez, amely az önmagában való Lét” (Szellem a világban, német kiadás, 83. o.).

Szent Ágoston elfogadta az evolúció tételét, s az a gondolat sem volt számára idegen, hogy a gyermekek lelkét a szülők nemzik E felfogást a latin *traducere* (átvisz, átvezet) szó alapján traducianizmusnak nevezzük. Ennek ellenére a tudat világosságát végső fokon az isteni Fényből származtatja: „Isten az értelem fénye, akiben, akitől, és aki által lesz világossá minden az értelem számára” (Solil. 1,1,3). Ez a fény magyarázza az emberi szellem természetét és lendületét is. – Megjegyezzük, hogy Ágostonnak az isteni megvilágosításról (lat. *illuminatio*) szóló tanítása eléggé homályos, és ezért könnyen félreérthető. A teológusok számára főleg az okozott fejtörést, hogy természetes vagy természetfeletti fényről beszél-e Ágoston. Nézetünk szerint valamiféle istenadta természetes fényről van itt szó. Ezt látszik erősíteni az a megjegyzése is, hogy az a fény, amelyben az igazságot, az igazságosságot stb. megismerjük, nem az isteni világosság, hanem teremtett fény (Contra Faustum, 20,7). – A megvilágítás tanához egyébként a vallási tapasztalatra irányuló transzcendentális reflexióval jut el: „az intelemre, hogy önmagamba térjek vissza, beléptem lelkem titkos rejtekébe... és lelkem szemével – ha gyenge is volt e szem, – láttam lelkemnek e szeme fölött, elmém fölött a változhatatlan Fényt; nem azt a közönséges fényt, amelyet minden testi szem észlel, és nem is valami nagyobb fényt ugyanabból a fajtából, amely csupán sokkal, de sokkal fényesebben ragyogott, és nagyságával töltött be mindent. Nem ilyen volt e Fény, hanem más, mindezeketől eltérően egészen más. És nem is olyképp volt elmém fölött, ahogy az olaj a víz fölött, vagy az ég a föld fölött, hanem magasabban volt, mert e Fény teremtett engem, és én lejjebb voltam, mivel alkotása voltam. Aki ismeri az igazságot, ismeri e Fényt is.” (Confessiones, 7,10,16).

Aquinói Tamás nagyjából ugyanezt az utat követi: „minden megismerés a teremtetlen fénytől származik” (De potentia, q.5.a.1.). Mivel a képességi és a megvalósult lét dialektikájával nem lehet hiánytalanul megmagyarázni az emberi tudat kialakulását, *Szent Tamás* arra a következtetésre jut, hogy „a bennünk levő szellemi fény nem más, mint a teremtetlen fénynek valamiféle részesedés útján nyert hasonmása” (I.q.84.a.5.). A tudat olyan tökéletességet jelent, amely hiánytalanul nem vezethető vissza az anyagra, viszont az isteni tudattal, valamint a részesedés tanával valamiképpen megmagyarázható eredete és természete. A szellemi lendületnek is ugyanez az isteni fény a magyarázata: „a szellem tevékenysége két szempontból is függ Istentől: egyrészt abban a tekintetben, hogy tőle van tökéletessége, illetve természete, amellyel tevékenykedik; másrészt olyan szempontból, hogy ő mozgatja a cselekvésre” (I/II.q.109. a.1.) – mondja a középkori filozófus.

Szent Tamás nem tagadja a tudat önmozgását, de a szellem sajátos természete és mozgása miatt az emberi tudatot az úgynevezett másodlagos okok világába sorolja, amelyek viszont csak az első ok erejében működhetnek (De anima q.un. a.5.). Ezért nem felesleges annak állítása, hogy „Isten mozgatja a teremtett szellemet, amennyiben a megértés erejét adja neki” (I.q.105.a.3.). Ez nem jelent kényszert: egyrészt azért nem, mert Isten csak általánosságban, vagyis a Lét teljessége felé mozgat, s a részleges ismeretek irányát az ember szabja meg (vö. I.q.18.a.3.); másrészt pedig azért nem, mert Isten a szellemet ennek természete szerint mozgatja. Márpedig „mindaz, amit más mozgat, akkor áll kényszer alatt, ha saját hajlandóságai ellenében mozgatják; de ha ez a mozgató más azonos azzal, ami hajlamát is adja neki, akkor nem áll kényszer alatt” (I.q.105.a.4.). Az emberi szellem megismerő tevékenységének alapjául az Isten önmagára irányuló ismerete szolgál, s a két tevékenység úgy esik egybe minden ismerettevékenységben, hogy az emberi ismeret „belesimul” az isteni ismeretbe.

A tudat világosságának eredete, természete és dinamizmusa a kinyilatkoztatáson tájékozódó filozófiai rendszerek szerint valamiképpen az isteni fényvel magyarázható. Ezt a magyarázatot világnézeti előfeltevések alapján el lehet ugyan vetni, de akkor arról is le kell mondanunk, hogy az emberi szellem megjelenésére, működésére és csillapíthatatlan tudásvágyára valaha is kielégítő magyarázatot adhatunk.

18. A feltétlen igazság mint az érthetőség és a megértés alapja

Az ismereteinkben feltárulkozó igazságot nem mi teremtjük, hanem csak felfedezzük. A létezők érthetősége, lételméleti értelemben vett igazsága tehát adottság, és egyben probléma is. Hasonlóképpen elgondolkodtató tény a megismerő szellem és a megismerhető valóság egymásra hangoltsága. A transzcendentális módszert használó filozófus számára aztán az is további magyarázatot igénylő jelenség, hogy az ember soha nem tudja beérni részigazságokkal, illetve a felfedezett igazságok világán állandóan túllép, hogy újakat ragadjon meg. A kinyilatkoztatás szerint Isten a feltétlen igazság. Az eme útmutatást elfogadó filozófiai rendszerek azt állítják, hogy a létezők érthetőségének, az igazság és a szellem összhangjának, valamint a szellem igazságra irányuló lendületének alapja és célja éppen ez a feltétlen igazság.

1. AZ IGAZSÁG ADOTTSÁGA MINT PROBLÉMA

A lételméleti értelemben vett igazság nem szellemünk terméke, hanem olyan adottság, amelyre rábukkanunk. Ezt az elgondolkodtató tényét a skolasztika úgy fogalmazta meg, hogy a létező és az igaz fogalma felcserélhető. E tény azért elgondolkodtató, mert a létezők éppenséggel lehetnének érthetetlenek is. Mi az érthetőségük végső lehetőségi feltétele? Hasonló kérdés vetődik fel, ha a létezők és a szellem összhangjára csodálkozunk rá: a létezők érthető tulajdonságai és a szellem „a priori” adottságai között ugyanis bámulatra méltó megfelelés, összhang van. Mi ennek az összhangnak végső magyarázata?

Már *Szent Ágoston* is csodálkozva vette észre, hogy a különféle érthető összefüggéseket nem az értelem és „nem a következtetés hozza létre, hanem rájuk talál” (De vera religione, 39,73). *Platón* nyomdokain haladva arról beszél, hogy érzékelő ismereteink közben valamiképpen a tőlünk független örök igazságokat is érintjük. Például művészi alkotásokról ítélkezünk, s az egyiket szépnek, a másikat kevésbé szépnek találjuk. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha valamiképpen tudunk a feltétlen szépség eszméjéről is, és ítéleteinket önkéntelenül is ennek a tudásnak fényében alkotjuk (vö. De Trin. 9,6,11). A geometria művelője, annak ellenére, hogy az érzékelhető világban nincsenek egészen tökéletes geometriai alakzatok, tud a geometriai alakzatok eszményi valóságáról és törvényszerűségeiről (vö. De Trin. 12,14,23). Az igazság független a szellemtől, és magasabb rendű, mint a tévedésre hajlamos és változó emberi szellem. Az igazságot az ember felfedezi, belátja, s hozzá kell igazodnia: „amikor ugyanis valaki az örök igazságokat az időbeliek elébe helyeztetnek mondja, vagy azt állítja, hogy hét meg három az tíz, akkor nem azt mondja, hogy ennek így kellett lennie, hanem felismeri, hogy így van, s ezt nem fürkésző szemmel javíthatja, hanem a fölfedezés örömeivel élvezi” (De libero arbitrio 2,12,34).

Aquinói Szent Tamás – bár az ágostoni platonizmust nem teszi magáévá – hasonlóképpen látja a dolgot. Minden létező, amennyiben van, vagyis amennyiben a semmitől különbözik, érthető. Így „a létező és az igaz fogalma felcserélhető” (I.q.16.a.3.). Ugyanezt a meglátást fejezi ki az a megállapítása is, hogy „az igaz és a létező mindenképpen azonos” (De veritate, q.1.a.1.). A létezők érthető szerkezettel rendelkeznek, függetlenül attól, hogy adott pillanatban megértjük-e őket, vagy sem. Az igazságot kereső embernek a létezők érthetőségének mércéjéhez kell igazodnia (vö. De veritate, q. 1.a.2.).

Hasonló a helyzet, ha a szellem és a létezők egymásra utaltságát, illetve összhangját vizsgáljuk. Az igazság felfedezésében nyilvánvalóvá válik az a tény, hogy az emberi szellem „a priori” adottságai és a létezők érthető szerkezetei közt összhang van. *Ágoston*t szinte elbűvöli az a tény, hogy az emberi értelem az igazságra irányul, s ha nem is teljesen önerejéből, de képes annak megragadására. *Szent Tamás* szerint minden tényleges megismerés alapja az, hogy a szellem és a valóság lételméletileg egymásra irányul, megfelel egymásnak. A megismeréshez ugyanis az szükséges, hogy a szellem és a valóság egymásra hangolt viszonyban legyen (I.q.88.a.1.). S ez a viszony fenn is áll, hisz a megismerő és a megismerhető közt megfelelés van (In Boetii Trinit. Proem. 1,2). A *Szent Tamás*-i ismeretelméletet elemző *J. Maréchal* így fogalmazza meg a középkori filozófusnak a szellem és a valóság összhangjára vonatkozó tanítását: „a megismert tárgy és a megismerő alany közt, ha nem is azonosak minden tekintetben, mindig, eleve és bizonyos mértékben »komplementaritás«, illetve »előre rendelt harmónia« van. Egyik a másik-

hoz csaknem úgy viszonyul, mint a kulcs az őt befogadó zárhoz. Minden zár végtelen számú kulcsot fogadhat be, mindazonáltal nem minden kulcs illeszkedik minden zárba. Tehát az alany és a tárgy között a megismerést megelőzően bizonyos megfelelésnek kell lennie” (A metafizika kiindulópontja, V. francia kiadás, 124. o.). Vajon mi ennek a megfelelésnek az alapja?

Kérdésünket így is megfogalmazhatjuk: miért érthetők a létezők, s miért nem érthetetlenek inkább? Ez a kérdés bujkál *Albert Einstein*nek abban a mondásában is, hogy „örök érthetetlen a világban annak érthetősége”. A szaktudományos kutatás lehetetlen lenne a világ érthetőségébe vetett előzetes hit nélkül. Minden tudós feltételezi, hogy a valóságnak általa még be nem látott területein is érthető szerkezetek vannak, pedig ezt a hitet semmiféle szaktudomány nem igazolhatja előre. A leíró jellegű filozófiák, miként a dialektikus materializmus, tehetetlenül állnak a fenti problémával szemközt. Ugyanez a helyzet a lételméleti igazság és a szellem csodálatos összhangjával kapcsolatban is. Erre az összhangra a szaktudományok nem adnak magyarázatot, hisz többnyire nem is tartozik területükre ez a kérdés. A leíró jellegű filozófiák pedig legfeljebb arra hivatkozhatnak, hogy a tudat szerkezetei a szellem és a valóság dialektikus összefüggésében alakulnak ki, de ezzel csak más szintre helyezik ugyanazt a problémát: ebben az esetben ugyanis a képességi létben rejtőző egymásra irányulás, és a megelőző összhangot biztosító dialektikus törvény kíván további magyarázatot.

A valóság érthetőségén és harmonikus összefüggésein természetesen nem szükségszerűen csodálkozik mindenki. Ha Arany János egyik versét meg akarjuk érteni, ezt többféle szinten is tehetjük: megvizsgálhatjuk a versben előforduló azonos kifejezések gyakoriságát, elemezhetjük a nyomtatásban megjelent vers betűinek festékanyagát, a papír minőségét stb. Bizonyos, hogy minden esetben megértettünk valamit, de ha igazán meg akarjuk érteni a verset, akkor azt is észre kell vennünk, hogy az érthető szavak, mondatok és az érzelmeket kiváltó képek közvetítésével a költő üzeni, mondani akar nekünk valamit. Így vagyunk a létezők érthetőségével is: rámutathatunk az érthetőség közelebbi lehetőségi feltételeire, de ha nem akarunk önkéntes vakokká válni, ebben az érthetőségben észre kell vennünk az „üzenet” jelleget is.

2. AZ IGAZSÁG FELFEDEZÉSÉRE IRÁNYULÓ DINAMIZMUS

Szellemünk nem éri be részigazságokkal, s a felfedezett igazságokon mindig túllépve, tovább kutat. Mint a folyó, amely ellenállhatatlan lendülettel tör az óceán felé. Az igazságot fürkésző ember szellemi lendületét milliányi részigazság sem képes leállítani. Az a benyomásunk, hogy tudatunk valamiképpen már birtokolja lendületének célját, hisz célratörés nélkül nincs törekvés, de az is bizonyos, hogy nem teljesen birtokolja, mert a célba érés megszüntetné mozgását. – Vajon mire irányul a szellem, mi lendületének végső alapja és célja?

Szent Ágoston szerint az emberi szellem csillapíthatatlan igazságvágyának magyarázata az, hogy horizontjában a feltétlen igazság áll, s az ember csak akkor nyugodna meg, ha ezt az igazságot teljességgel megragadhatná. Előzetes tudása van erről az igazságról, hisz emlékezetében jelen van, s ezért törekszik rá (vö. *Confessiones*, 10,23,33). Ugyanakkor az is biztos, hogy teljességgel soha nem érheti el. A szellem lendületének alapja a végtelen igazság és a véges emberi tudat közti feszültség.

Aquinói Tamás ugyanígy gondolkodik: az emberi szellem a feltétlen Léttel azonos igazságra nyitott: „szellemünk valahányszor megragad valamit, mindig a végtelenbe hatol” (*Summa contra Gentiles* I. 43). A szenvedő ész mindenné képes válni, mindent be tud fogadni, ami van (vö. I.q.79.a.7.). Az alkotó ész, ha korlátozott módon is, mindent meg tud világítani (vö. I.q.88.a.1.). Az emberi tudatnak nincs belső határolója, a végtelen Létre irányul, s ezért mondja a filozófus, hogy „az emberi lélek valamiképpen minden” (I.q.16.a.3.). Minden ismeretünkben valamiképpen a végső igazságra irányulunk, ez vonzza szellemiségünket: „Istenhez igyekszik hasonlulni minden” (*Summa contra Gentiles* III. 19). Az ember a feltétlen igazság teljességét szeretné elérni, mert „az emberi szellem végső tökéletessége az isteni igazság (vö. II/II.q.180.a.4.). Előzetes tudással ismerjük ezt az igazságot, hisz maga a szellemi fény is valamiféle benyomása ennek az első igazságnak (vö. I.q.88.a.3.), de az is biztos, hogy teljességgel soha nem ragadhatjuk meg, legfeljebb csak állandóan közelítünk feléje.

Az igazságot kereső ember nyugtalansága azzal a feszültséggel magyarázható, amely a részigazságok és az igazság teljessége között van. A Szent Tamás-i nyomokon haladó *J. Maréchal* szerint az igazságra irányuló lendület alapja az, hogy „szellemünk teljes objektív befogadó képessége a nemléten kívül minden határt elutasít, így tehát olyan távolra terjed ki, mint a tiszta és feltétlen Lét. Ilyen horizontú befogadó képességnek csak egyetlen végső és kielégítő cél felelhet meg: a végtelen Lét” (i. m. 380. o.). Az ember eleve erre a teljességre van beállítva, és ezért nem elégszik meg a részigazságokkal. Az igazságra és a feltétlen igazságra irányulás az emberben természetes törekvés, melynek végső lehetőségi feltétele kell, hogy legyen. A „természet nem tesz semmit hiábavalóan” – jelenti ki *Arisztotelész* nyomán *Aquinói Tamás* (*Summa contra Gentiles II,55*). Annyiban igaza is van, hogy az igazság teljességét célzó törekvés végső alapot követel.

3. AZ ELSŐ IGAZSÁG MINT ALAP ÉS CÉL

Az igazság adottságának, a szellem és az igazság összhangjának, valamint az igazságra irányuló dinamizmusnak problémáját a vallási tapasztalatot figyelembe vevő reflexió Istennel – mint első igazsággal – magyarázza. Ez az első igazság az önmagát teljességgel megértő feltétlen Lét: „mivel az isteni szellemben a megértés és a megértett feltétlenül azonos, az Ő igazsága lesz az első és a legfőbb igazság” (*Summa contra Gentiles I,62*). Ez az első igazság egyben a legnagyobb misztérium is az ember számára. Amennyiben mégis megnyilvánul, a görög léthé (a rejtettség, feledés állapota) kifejezésből származóan alétheiának nevezzük. Az alétheia a rejtőzködőnek a rejtekből való kilépése, rejtőzködésben maradó megnyilvánulása. Úgy világítja meg a létezőket, mint a lombokon átszüremkedő nap fénye világítja meg a tisztást: a nap rejtve marad, mégis megnyilvánul.

Szent Ágoston tanítása szerint: „Isten az igazság, akiben, akitől, és aki által lesz igazzá mindaz, ami igaz” (*Solil.*, 1,1,3). A létezők érthetőségének alapja tehát Isten. A vallási tapasztalattá mélyített reflexióval jut erre a felfedezésre, hisz programját így fogalmazza meg: „ne keresd kívül, fordulj vissza tenmagadhoz, az ember bensőjében lakik az igazság. Ha pedig azt látnád, hogy saját természeted is változik, akkor emelkedj tenmagad fölé!” (*De vera religione*, 39,72). A szellem és a valóság összhangjának, valamint az igazságra irányuló dinamizmusnak ugyanez az isteni igazság az alapja. – Megjegyezzük, hogy Ágostonnak az első igazságra és az isteni megvilágosításra vonatkozó tanát az úgynevezett ontologizmus szélsőségesen értelmezi. Az ontologizmus *N. Malebranche* (1638-1715) és *V. Gioberti* (1801-1852) nevéhez fűződik. Ezek a gondolkodók Ágostonra hivatkozva azt hirdették, hogy az emberi tudat az isteni eszméket, ideákat közvetlenül szemléli, és így az emberi értelem csupán az isteni értelem módosulása. Ez a hivatkozás azért megalapozatlan, mert Szent Ágoston világosan tanítja, hogy Isten látása e földi életben nem lehetséges (*De Trin.*, 15,8). Tanításában inkább arról van szó, hogy az isteni elgondolásban levő örök eszméket az ember megsejti, és ez a sejtés leginkább abban nyilvánul meg, hogy az örök igazságok szükségszerű érvényét meg tudja ragadni.

Szent Tamás felfogásában is minden az első igazságtól származik. Minden dolog és minden valóság a legfőbb igazságból részesedik, amely változatlan: „a teremtett valóságok az első igazságból való részesedésnek megfelelően változók, maga az első igazság azonban, amelynek alapján igaznak mondjuk őket, semmiképpen nem változik” (*De veritate*, q.1.a.6.). Az igazság megismerésének képességét is Istenre vezeti vissza: „az egyetlen első igazságot tükrözi vissza az emberi lelkek megannyi igazsága, miként az egyetlen emberi arcot is sokszorosán tükrözik vissza a széttört tükör cserépdarabjai. Az igazság e visszatükröződése két dologra terjed ki: tudniillik a szellemi fényre... és a természetszerűen felismert első alapelvekre... Semmit sem ismerhetünk meg az igazságból, csak az első alapelvek és a szellemi fény által; amelyek azáltal tehetik nyilvánvalóvá az igazságot, hogy annak a bizonyos első igazságnak hasonmásai” (*Quodl.10.a.7.*). A létezők és a szellem egymásra utaltságának magyarázata abban rejlik, hogy a szellem és a valóság szférája egy és ugyanazon isteni igazságban gyökerezik: „mindkét igazság, tudniillik a szellemé és a dologé, magára Istenre, mint első elvére vezethető vissza; mivel az Ő léte minden lét alapja, és megértése minden megismerésnek gyökere” (*Comm. in I.Sent.d.19.q.5.a.1.*). Az isteni tudat és lét megvalósultan és tökéletesen egybeesik (vö. *De veritate*, q.1.a.7.). A teremtett értelmes létezők ezt az egységet célozzák, erre irányulnak, és ez az igazságra irányuló lendületük magyarázata: „a teremtett valóság az elvét, vagyis az isteni szellemet igyekszik utánozni” (*De veritate*, q. 1.a.7.).

A vallási tapasztalat adatait figyelembe vevő filozófiai rendszerek az isteni első igazságra vezetnek vissza a létezők érthetőségét. Logikájukat *B. Lonergan* így foglalja össze: „Ha a valóság teljesen érthető, Isten van. Ám a valóság teljesen érthető. Tehát Isten van” (Belátás, i. m. 672. o.). Ugyanez az igazság az alapja az emberi tudat és a valóság összhangjának is. S végül, ebben az igazságban rejlik az emberi szellem dinamizmusának mozgató ereje. Az isteni igazság önmaga felé mozgatja a kutató emberi szellemet: „a szellemi tevékenység a másodlagos ok jellegű szellemtől ered, amelyben fogan; de ugyanakkor az Istentől is van, mint elsődleges októl” (I.q.105.a.3.) Itt is érvényes azonban az, amit az előző fejezetben mondtunk: az isteni mozgatás nem rombolja le a teremtmény öntevékenységét és önállóságát. *Szent Tamás* a következő paradoxonba öltözteti ezt a tanítását: „minél közelebb van egy természet Istenhez, annál nyilvánvalóbban fedezhető fel benne az isteni méltóság hasonlósága” (De veritate, q.22.a.4.). Az igazságot kereső emberi ismeret az abszolút Létre, vagyis az önmagára irányuló isteni ismeretbe „simul” bele, s minél jobban egyesül ezzel, annál közelebből ismeri meg az igazságokat és végső alapjukat.

Ha ezt a magyarázatot egy „más hitre” való kifejezett vagy hallgatóságos hivatkozással elvetjük, akkor aligha tudunk választ adni a létezők érthetőségének, a szellem és a valóság összhangjának, valamint a szellem dinamizmusának meglepő tényére.

19. A legfőbb jó mint értékelismerő megismerésünk alapja és célja

A skolasztika szerint egyenlőségjel tehető a létező, az érthető és a jó közé. Az érthető létezőkre irányuló megismerésünk egyszersmind értékekre is irányul. A létezők lételméleti értéke vagy jósága azonban adottság, és ezért probléma is a dolgok végső magyarázatát fürkésző ember számára. Magyarázatot igényel az is, hogy a véges értékek nem képesek hiánytalanul boldoggá tenni az embert, aki boldogságát keresve állandóan túlemelkedik a rendelkezésére álló értékek világán, és úgy tűnik, ellenállhatatlan lendülettel tör valamiféle sejtésszerűen megragadott végső érték felé. Vajon mi ennek a dinamizmusnak alapja és célja? A kinyilatkoztatáson tájékozódó filozófiai rendszerek szerint a létezők értékének valamint a határtalan érték felé törő lendületnek alapja és célja a legfőbb jónak nevezett Isten.

1. A LÉTEZŐK ÉRTÉKÉNEK PROBLÉMÁJA

Megismerésünk tárgyai minden esetben valamiféle értéket képviselnek. Ismeretünk mindig valamiféle létezőre irányul, a létező és a jó azonban felcserélhető. Mindaz, ami van, már puszta léténél fogva értéket, tökéletességet hordoz magában; mindaz, ami különbözik a semmitől, lételméleti szempontból jónak tekintendő. Ez a lételméleti jó az alapja annak, hogy különféle (gazdasági, lélektani, biológiai, társadalmi, kulturális stb.) szempontokból értékelhetők a létezők. Ha valami értéknek mutatkozik adott ismerethorizonton, akkor ennek alapja a létező lételméleti értéke vagy jósága. Az érték azonban csak részben teremtménye az embernek, mert alapjában véve tőle független adottság. Vajon mi a létezők értékének végső alapja? S miért van az, hogy az emberi vágyak és a létezők jósága között „a priori” megfelelés és viszonylagos összhang uralkodik?

Szent Ágoston így fogalmazza meg a létező és a jó egyenlőségének tételét: „ha vagyunk, jók vagyunk” (De doctrina christiana, 1,32,35). Létünk önmagában véve is tökéletességet, értéket jelent. Azt nem állítja, hogy mindenkor és minden létező boldoggá teszi az embert, de hallatlan fogékonysággal és csodálattal veszi észre a világ értékeit, gondolkodik eme értékek eredetén és boldogító jellegén: „Természetes, hogy csak a jót szereted. De hiszen milyen jó maga a föld, ahogy az égbenyúló hegyek büszke csúcsa a szelídebb dombok lankáival és a mezők tükörsima tágasságával egybenő. És milyen jó a kies fekvésű, bő terméssel kecsegtető birtok is. Jó az ésszerűen és kényelmesen berendezett, tágas és világos lakóház. Ugyancsak jók az állatok, ezek az életet lélegző testi lények. Jó az egészséges, tiszta és friss levegő; és jó az erőnk-etegészségünket gyarapító izes étel is. Jó maga az egészség, amelyet nem bágyaszt semmiféle lehangoltság, betegség vagy fájdalom. És ugye, milyen jó a harmonikusan élénk rajzolódó, kiegyensúlyozott és csattanó egészségtől ragyogó, pirosposzsgás emberarc. Jó a kedvesen egyetértő és bizalommal szerető baráti lélek. De jó az igaz ember! És még a gazdagság is jó, mert könnyeddé és felszabadulttá tehet. Jó az ég, a nap, a hold és a csillagok” (De Trinitate 8,3,4). Ágoston nem leplezi csodálkozását, már pusztán azért sem, mert a létezők lételméleti jósága és boldogító volta nem magától értetődő számára (vö. De doctrina christiana 1,32,35; De Trinitate 8,3,4 és 5). – Megjegyezzük, hogy ebben a látásmódban, amely a létezőt egyszersmind jónak is tartja, a rossz léthiány, vagyis a létezőt megillető tökéletesség hiánya (lat. privatio): „nem más a rossz, mint a létezőt megillető jó hiánya” (Confessiones 3,7,12).

Aquinói Tamás Ágostont követi, mikor kijelenti: „a jó és a létező lényegében ugyanaz, de a jó a kívánatosság szempontját jelenti, melyet a létező elnevezés nem jelöl” (I.q.5.a.1). Mindaz, ami különbözik a semmitől, lételméletileg jónak tekintendő: „minden létező, amennyiben létező, jó” (I.q.5.a.3.). *Arisztotelész* nyomán így próbálja körülírni a jó fogalmát: „jó az, amire a törekvés irányul” (I.q.5.a.1.). A jó a lét kiáradása, amely kívánatossá teszi a létezőt (I.q.5.a.4.). A célként felfogott és elért jó az ember boldogságának alapja: „a célként megkívánt valóságban áll a boldogság lényege, és ez az, ami boldoggá tesz; e valóság elérését pedig boldogságnak nevezzük” (Summa contra Gentiles 1,38). A jó úgy viszonyul az emberi vágyó-képességhez, mint a tökéletesség a tökéletesíthető valósághoz (vö. I.q.5.a.1.). A létezők jósága azonban Szent Tamásnak is probléma, ezért az érték végső alapját kutatja (vö. De veritate q.21.a.4.; I.q.6.a.4.). – Tamás abban is követi Ágostont, hogy a rosszat léthiánynak tartja: „azért nevezünk rossznak valamit, mert híjával van az őt megillető tökéletességnek” (De malo, 1,1). Ebből a látásmódból az is következik, hogy a feltétlen rossz lehetetlen, mert a semminek nincs léte (vö. I.q.49.a.3.).

A létezők jóságát érintő alapvető kérdésünket így fogalmazhatjuk meg: miért jók, és miért nem inkább rosszak a létezők? Ez a kérdés mozgatta *Szent Ágoston* és *Aquinói Tamás* gondolkodását, és ez a kérdés fogalmazódik meg bennünk is. Az értékeket célzó emberi törekvések lehetetlenek lennének a létezők jóságába vetett előzetes hit nélkül. Minden ember feltételezi, hogy boldoggá tudná tenni őt a létezők egyik vagy másik csoportja, és ez az alapvető meggyőződés mozgatja törekvéseit. Ám a létezők értékébe és boldogító voltába vetett előzetes hitet nem igazolhatja előre semmilyen leíró tudomány. Az ember hisz a létezők jóságában, elfogadja értéküket, élvezzi boldogító jellegüket, s valamiféle ösbizalom alapján feltételezi, hogy a világmindenség létezői a jövőben is jóindulattal viseltetnek majd iránta, aki vágyainak beteljesedését keresi bennük. A létezők értékén és boldogító voltán természetesen nem mindenki csodálkozik, s nem mindenki keresi végső alapjukat. Mindig vannak nevetlen gyermekek, akik örvendeznek ugyan az ajándékoknak, de talán eszükbe sem jut, hogy megköszönjék azokat. Ha nem akarunk ezek közé tartozni, akkor a *Szent Ágoston* és *Szent Tamás* által járt úton kell továbbhaladunk.

2. AZ ÉRTÉKEKRE IRÁNYULÁS DINAMIZMUSA

Az értékeket felismerő és az azokra tudatosan törekvő ember soha nem éri be véges értékekkel, semmilyen véges értékcsoporthoz sem képes csillapítani boldogságszomját. A megtalált véges értékek birodalmán állandóan túlemelkedve ellenállhatatlan lendülettel tör valamiféle megsejtett, végső, feltétlen jó irányába. Értékfelismerő törekvéseiben valamiképpen körvonala-
lazódik ez a cél, mert e nélkül nem lenne törekvése, de az is biztos, hogy csak nagyon homályosan: legtöbbször csak nyugtalansága és elégedetlensége jelzi lendületének homályba burkolózó végső célját. Kérdés, hogy mi ennek a lendületnek az alapja és a végső célja?

Szent Ágoston szerint azért tudjuk nagyjából körvonala-
lazni a véges javak értékrendjét, mert önkéntelenül is a megsejtett feltétlen jóhoz igazítjuk ítéleteinket: „e javakat illetően nem mondanánk egyiket jobbnak a másiknál – midőn helyesen ítélünk –, ha nem lenne belénk oltva magának a jónak a fogalma, aminek alapján tetszéssel elfogadunk valamit, vagy egyiket a másik elé helyezzük” (De Trinitate 8,3,4). Érték-
ítéleteinkben a sejtésszerűen megragadott feltétlen jóhoz igazodunk, s tudatos törekvéseinkben rá vágya-
kozunk: „Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? Egyáltalán akad-e ellenkezője? Hol ismerték meg, hogy ilyen nagyon vágyakoznak feléje?... Nem ragaszkodnának hozzá, ha nem ismernék valamelyest” (Confessiones 10,20,29). Meggyőződése, hogy a véges értékek azért nem tudják foglyul ejteni az embert, mert törekvéseinek horizontjában nem a véges és a mulandó, hanem a végtelen és a változatlan jó áll.

Aquinói Tamás Ágostonhoz hasonlóan abban látja az értékekre irányuló dinamizmus magyarázatát, hogy végső fokon csak a feltétlen jó tudja lebilincselni az embert, csak ez felel meg vágyainak. Homályosan tud e feltétlen jóról, mert természete szerint irányul rá, s amire az ember természete szerint irányul, azt valamiképpen meg is ismeri (vö. I.q.2.a.1.). Tudatos törekvéseit, vágyait nem tölti ki semmiféle véges érték: „semmi sem képes az emberi akaratot megnyugtatni, csak az egyetemes jó. Ez azonban nem található meg semmiféle teremtményben” (I/II.q.2.a.8.). Hosszasan elemzi, hogy semmiféle véges jó nem tudja kielégíteni az embert: az érzéki gyönyörök, a tisztelet, a gazdagság, az evilági hatalom, a kiváló testi-szellemi adottságok, de még maguk az erkölcsi értékek sem töltik be a végtelen irányába feszülő emberi vágyakat (vö. Summa contra Gentiles 3,27-34). Így igazolja a tételt: „lehetetlen, hogy az ember boldogsága valamiféle véges jóban legyen. A boldogság ugyanis az a tökéletesség, amely teljességgel megnyugtatja az akaratot” (I/II.q.2.a.8.). Az emberi vágyak horizontjában végső célként a feltétlen jó, vagyis Isten áll, akár tud róla az ember, akár nem. Általános érvényűnek tartja azt a tételt, hogy minden „természetszerűen törekszik Istenre, bár burkoltan és nem kifejezetten” (De veritate q.22.a.2.). Az ember értelmes természete azonban megköveteli, hogy tudatosítsa vágyát és törekvését.

Az értékekre törekvő és boldogságát kereső ember nyugtalansága, vagyis az a tény, hogy sosem boldogítja hiánytalanul a véges értékek világa, a véges javak és a feltétlen jó közötti feszültséggel magyarázható. Mivel csak a végtelen jó felel meg az ember vágyainak, a véges értékek mindig elégedetlenséget is keltenek szívében. Előfordul, hogy valaki nem ismeri vágyainak végső célját, de burkoltan akkor is a feltétlen jót keresi (vö. I/II.q.5.a.8.). A Szent

Tamást követő J. Maréchal szerint a boldogságra törekvés ellenállhatatlan lendületének magyarázata az, hogy „az akarat különféle célok felé mozog, de végső fokon mindig egy végső és totális cél vonzásában áll” (A metafizika kiindulási pontja, V. francia kiadás, 389. o.). Az ember természetes vágya és törekvése, hogy valamennyi véges értéket felülmúló boldogságra irányul. A Szent Tamás-i felfogás szerint a képesség fajtáját a belőle fakadó tevékenység szabja meg, a tevékenység fajtáját pedig tárgya (vö. I.q.77.a.3.). Ennek a megállapításnak valamiképpen itt is érvényesnek kell lennie, vagyis a végtelenbe mutató emberi vágynak, a feltétlen jóra irányuló természetes törekvésnek végső alapja, célja és lehetőségi feltétele kell, hogy legyen.

3. A LEGFŐBB JÓ MINT ALAP ÉS CÉL

A létezők értékét, a vágyó-képesség és a létezők összhangját, valamint a boldogságkeresés dinamizmusát a vallási tapasztalatot figyelembe vevő reflexió Istennel magyarázza, akit a legfőbb jónak nevez. „Isten a legfőbb jó” – jelenti ki *Aquinói Tamás* (I.q.6.a.2.). Ez a legfőbb jó azonban végső fokon átvilágíthatatlan misztérium az embernek. Csak homályos sejtések formájában tudhatunk róla, mint vágyaink titokzatos mozgatójáról és törekvéseink homályba burkolózó végső céljáról. Ő a létezők értékének alapja, és értékfelismerő törekvéseink transzcendentális lehetőségi feltétele, aki „jelentkezése” ellenére is sűrű homályba burkolózik.

Szent Ágoston szerint „Isten maga a jó” (De Trinitate 8,3,4). Ő a létezők értékének végső alapja: „nem létezne semmiféle változékony jó, ha nem volna változatlan jó”. A létezők „a jóból való részesedés miatt jók” (De Trinitate 8,3,5). A legfőbb jó lényege szerint jó (De Trinitate 8, 3,4). Isten a létezők és az emberi vágyak összhangjának, vagyis a boldogságnak alapja: „Isten a boldogság, akiben, akitől, és aki által lesz boldog mindaz, aki boldog” (Solil., II. I,I,3). Felfedezéséhez Ágoston a vallási tapasztalat és szeretet útját ajánlja (vö. De Trinitate 8,3,4 és 5).

Szent Tamás hasonló megállapításokat tesz: „csakis Isten jó lényege szerint” (I.q.6.a.3.). A véges javak értékének alapja Isten: annyiban nevezhető létezőnek, s jónak minden, amennyiben a lényege szerinti jóból részesedik (vö. I.q.6.a.4.). Isten az emberi vágyak és a létezők értékének egységes alapja, így ő az összhang végső magyarázata is. A boldogságkeresés ellenállhatatlan lendületének magyarázata az, hogy végső fokon „Isten az ember boldogsága” (I.q.2.a.1.). Így azon a Szent Tamás-i megállapításon sem kell csodálkoznunk, amely szerint „a legfőbb jót kívánjuk minden jóban” (In II.Sent.d.1. q.2.a.2.).

A vallási tapasztalatot figyelembe vevő filozófiák Istenre – mint legfőbb jóra – vezetnek vissza a létezők értékét. Szemléletüket *B. Lonergan* röviden így jellemzi; „a jó azonos az érthető létezővel, így tehát az elsődlegesen érthető és hiánytalanul tökéletes Lét az elsődleges jó”. S mivel Isten csak úgy lehet feltétlen Lét, ha átvilágítja és akarja önmagát, jósága magánál való és szeretet áthatotta jóság (vö. *Belátás*, 658. o.). Ez a jó az oka, hogy ezen a világon mindig betöltetlenül marad a boldogságvágy, illetve ez a jó a boldogságkeresés dinamizmusának mozgató ereje. Isten önmaga felé mozgatja az értékre törekvő emberi szellemet, vagyis az akaratot: „az akarás erejét Isten okozza; az akarás ugyanis nem más, mint valamiféle törekvés az akarat tárgyára, ami az egyetemes jó. Az egyetemes jóra irányulás azonban az első mozgatótól van, aki egyszersmind végső cél is” (I.q.105.a.4.). Ez az isteni mozgatás Szent Tamás szerint nem rombolja le a teremtmény önmozgását. Egyetemesen érvényes tételnek tartja, hogy „az első megvalósultság (Isten) minden tevékenység alapja” (I.q.75.a.5.). Az önmagát mozgató emberi akarat valamiképpen egybeesik az őt átható s a tőle mégis különböző isteni akarattal (vö. I.q.105.a.4.). A látszólagos ellentmondást, hogy az ember önmagát igenli, önmaga boldogságát keresi, s közben mégis Istenre irányul, *Szent Tamás* úgy oldja meg, hogy minél közelebb van valami Istenhez, annál inkább irányul önmaga megvalósítására (De veritate q.22.a.4.). A boldogságát kereső ember az önmagát igenlő Isten akaratába, szeretetébe simul bele, és ez az azonosulás a biztosítéka az ember méltóságának és legnagyobb boldogságának.

E magyarázat elfogadása – elismerjük – nem egyszerű feladat. Ám ha értékelismerő tevékenységünk és boldogság-vágyunk végső alapjára vagyunk kíváncsiak, a fenti értelmezés útmutatásai szerint kell haladnunk. A feltétlen jó vonzza az embert, mivel azonban rejtőzködik, felfedezése nem könnyű vállalkozás. Az ember igen gyakran csak kudarcok és kiábrándulások sorozata nyomán jut el arra a felismerésre, hogy amit életében legfőbb értéknek tartott, az valójában nem a legfőbb, s értékében messze-messze elmarad attól a jótól, amely időről időre felsejlik a végtelenbe mutató emberi vágyakban. Az ilyen kiábrándulásokban a semmi, a kilátástalanság és az illúziók összeomlásának üres világában találja magát Ez a negatív élmény azonban pozitív előjelet kaphat akkor, ha a kiábrándult ember tudatosan megnyílik a feltétlen jó irányába, és megsejt valamit abból, hogy ez a végtelen jó vonzotta mindig, valahányszor véges javakra törekedett, s azért csalódott valahányszor végcélként ragaszkodott a véges javakhoz, mert akaratának horizontja a végtelen boldogságra, Istenre irányul. Ez az a felismerés, amelyet az Istenhez fohászoló *Szent Ágoston* tömören így fogalmazott meg: „magadnak teremtettel bennünket, s nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik Tebenned” (Confessiones, 1,1,1).

Befejezés

Elemzésünk tárgya az emberi megismerés volt. A személyes életünk titkait és a világ színes forgatagát megvilágító megismeréssel akartunk közelebről megismerkedni. – Vizsgálódásunkat három szinten végeztük.

Az első szinten *fenomenológiai* módszerrel írtuk le az ismerettevékenység főbb tulajdonságait, összetevőit, meghatározóit és határait. A reflexió kezdeti foka azonban olyan problémákat is feltárt, amelyek további elmélyülést és új módszer bevezetését tették szükségessé.

A második fokon az ismerettevékenység és a valóság összefüggését vizsgáltuk a *transzcendentális* módszerrel, s a megismerés végső lehetőségi feltételeit keresve jutottunk a valamennyi tevékenységünket átható és körülölelő Lét misztériumához. A Lét bizonyult ismereteink alapjának. Kiderült, hogy a Lét értelmezése feloldhatatlan nehézségekbe ütközik, s meggyőződhattünk arról, hogy ebben az értelmezésben nem függetleníthetjük magunkat alapvető világlátásunktól, világnézetünktől.

A harmadik szinten a *hit vezérelte transzcendentális* módszer segítségével és a keresztény kinyilatkoztatás útmutatásait figyelembe véve, olyan értelmezési kísérletet mutattunk be, amely Istenben látja valamennyi tudatos emberi tevékenység alapját. A filozófiai módszert itt sem tagadtuk meg, hiszen ezen a szinten is a következtető értelmi gondolkodás és a végső alapokat fűrkésző emberi szellem erejében hatoltunk előre. A filozófiai kutatáshoz viszonyítva „külső segítségnek” számító kinyilatkoztatás csak kutatásunk irányát szabta meg, de nem változtatta meg a filozófiai módszert.

Elemzésünk elején talán úgy gondoltuk, hogy könnyű dolgunk lesz, mivel semmi sincs annyira közel hozzánk, mint éppen megismerésünk. Ám fokozatosan meggyőződhattünk arról, hogy nagyon sok problémát, paradoxont és feloldhatatlan nehézséget rejtő vállalkozásba kezdtünk, amikor a megismerés titokzatos világának feltárását tűztük ki célul. Meggyőződhattünk arról, hogy a megismerés az egyik legcsodálatosabb és legrejtélyesebb dolog a világon, s megsejthettünk valamit annak az élménynek varázsából, amelynek nyomán Aquinói Szent Tamás azt állította, hogy „a lélek valamiképpen minden” (I. q. 16. a. 3.).

Irodalom

Forrásmunkák

- Arisztotelész: Kategóriai, Peri herméneiasz, Analütika prótera, Analütika hüsztera, Meta-
phüszika, Peri pszükhész (Loeb Classical Library görög-angol kiadás, London, 1962-től)
- Augustinus A.: Opera omnia (J.-P. Migne kiadása: Patrologiae Cursus Completus, 32-47.
kötet, Paris, 1845.)
- Ayer, A.: Sprache, Wahrheit und Logik (Stuttgart, 1970. Reclam)
- Berger, P. L.-Luckmann, T.: A valóság társadalmi megformálása (Budapest, 1975.)
- Berkeley, G.: A treatise concerning the principles of human knowledge (Paris, 1969.
Aubier)
- Carnap, R.: Der logische Aufbau der Welt (Hamburg, 1961. Felix Meiner)
- Coreth, E.: Grundfragen der Hermeneutik (Wien, 1969. Herder)
Metaphysik (Innsbruck, 1961. Tyrolia)
- Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia (Paris, 1967. Vrin);
Discours de la methode (Hamburg, 1960. Felix Meiner)
- Frege, G.: Schriften zur Logik (Berlin, 1973. Akademie)
Logika, szemantika, matematika (Budapest, 1980. Gondolat)
- Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode (Tübingen, 1975. Mohr)
- Hartmann, N.: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Berlin, 1941. Grunter)
- Hegel, G. W. Fr.: Phänomenologie des Geistes (Werke 3. Frankfurt am Main, 1970.
Suhrkamp) Wissenschaft der Logik, I-II. Werke 5-6.
- Heidegger, M.: Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt am Main, 1967. Klostermann);
Holzwege (Frankfurt am Main, 1972. Klostermann);
Sein und Zeit (Tübingen, 1972. Max Niemeyer)
- Hume, D.: An inquiry concerning human understanding (New York, 1971. Collier)
- Husserl, E.: Logische Untersuchungen I-II. (Tübingen, 1968. Niemeyer);
Ideen (Haag, M. Nijhoff, 1950.)
- Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie (München, 1971. Piper)
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft (Hamburg, 1956. Meiner)
- Kierkegaard, S.: Vagy-vagy (Budapest, 1978. Gondolat)
- Leibniz, G. W.: Monadologie (Hamburg, 1956. Meiner);
Hauptschriften (Hamburg, 1966. Meiner)
- Lenin, V. I.: Matyerializm i empiriokrityicizm (Polnoje Szobranijje Szocsinyenyij, 18.
kötet, Moszkva, 1968. I. P. L.)
- Lonergan, B. J. F.: Insight (New York, 1958. Philosophical Library)
- Locke, J.: An essay concerning human understanding (London, 1971. Fontana)
- Maréchal, J.: Le point de départ de la métaphysique, V. (Paris, 1949. Desclée)

Marx-Engels Werke (Berlin, 1962. Dietz)
Merleau-Ponty, M.: Phénoménologie de la perception (Paris, 1945. Gallimard)
Mounier, E.: Le personnalisme (Oeuvres III. Paris, 1962. Seuil)
Platón: Theaitétosz, Szümposzion, Phaidón, Politeia (a Párizsban 1966-tól megjelenő
görög-francia kiadása, Les Belles Lettres)
Rahner, K.: Hörer des Wortes (Freiburg, 1971. Herder);
Geist in Welt (München, 1957. Kösel)
Ricoeur, P.: Le conflit des interprétations (Paris, 1969. Seuil)
Thomae Aquinatis Opera Omnia (Paris, 1875. Vives)
Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen (Frankfurt am Main, 1971. Suhrkamp);
Tractatus logico-philosophicus (Paris, 1961. Gallimard)

Felhasznált és ajánlott irodalom

Alston, W. P.: Philosophy of language (New Jersey, 1964. Prentice-Hall)
Apreszján, F. D.: A modern strukturális nyelvészet (Budapest, 1971. Gondolat)
Baló J.: Logika (Budapest, 1976. Tankönyvkiadó)
Bocheński, I. M.: Formale Logik (München, 1962. Francke)
Boyer, C: Cursus philosophiae (Paris, 1937. Desclée)
Erdei L.: Ellentét és ellentmondás a logikában (Budapest, 1975. Akadémiai Kiadó)
Dialektikus materializmus (Budapest, 1970. Tankönyvkiadó)
Donat, J.: Critica (Heidelberg, 1945. Kerle)
Fages, J.-B.: Comprendre le structuralisme (Toulouse, 1968. Privat)
Finance, J. de: Connaissance de l'être (Paris, 1966. Desclée)
Földesi T.: A „megismerhetőség” modern problémái (Budapest, 1971. Kossuth);
Igazság az igazságról (Budapest, 1976. Kossuth);
Dialektikus materializmus (Budapest, 1979. Kossuth)
Gabriel, L.: Integrale Logik (Wien, 1965. Herder)
G. Havas K.: Formális logika (Budapest, 1973. Kossuth)
Gilson, É.: Linguistique et philosophie (Paris, 1969. Vrin)
Gredt, J.: Elementa philosophiae (Freiburg, 1956. Herder)
Gregory, R.: Az értelmes szem (Budapest, 1973. Gondolat)
Gusdorf, G.: Filosofia del linguaggio (Roma, 1970. Città Nuova)
Hall, E. T.: Rejtett dimenziók (Budapest, 1975. Gondolat)
Henry, D. P.: Medieval logic and metaphysics (London, 1972. Hutchinson)
Heisenberg, W.: A rész és az egész (Budapest, 1975. Gondolat);
Válogatott tanulmányok (Budapest, 1967. Gondolat)
Jel és közösség (szemiotikai tanulmánygyűjtemény, Budapest, 1975. Akadémiai Kiadó)

- Katona P.: A tükröződési elmélet és a tudat aktivitása (Budapest, 1978.)
- Kelemen J.: A tudat és a megismerés (Budapest, 1978. Kossuth)
- Kocsondi A.: Modell-Módszer (Budapest, 1976. Akadémiai Kiadó)
- Kozlova, M.: Nyelv és filozófia (Budapest, 1976. Kossuth)
- Leontyev, A. Ny.: Tevékenység, tudat, személyiség (Budapest, 1979. Gondolat)
- Lotz, J. B.: Der Mensch im Sein (Freiburg, 1967. Herder);
Die Identität von Geist und Sein (Roma, 1972. PUG);
Metaphysica operationis humanae (Roma, 1972. PUG)
- Maróth M.: A görög logika Keleten (Budapest, 1980. Akadémiai Kiadó)
- Morandini, F.: Logica (Roma, 1966. PUG); Critica (Roma, 1963. PUG)
- Nyíri T.: A filozófiai gondolkodás fejlődése (Budapest, 1977. Szent István Társulat)
- Piaget, J.: Einführung in die genetische Erkenntnistheorie (Frankfurt am Main, 1973. Suhrkamp)
- Quine, W. van O.: A logika módszerei (Budapest, 1968. Akadémiai Kiadó)
- Ryle, G.: A szellem fogalma (Budapest, 1974. Gondolat)
- Schneider, L.: Hogyan érzékelünk? (Budapest, 1976. Móra)
- Szpirkin, A.: Tudat és öntudat (Budapest, 1974. Kossuth)
- Sztyepanov, J. Sz.: Szemiotika (Budapest, 1976. Akadémiai Kiadó)
- Tamás Gy.: Kategóriák logikája (Budapest, 1975, Akadémiai Kiadó)
- Taylor, M. D.: Explanation and meaning (Cambridge, 1970. University Press)
- Tran Duc Thao: A nyelv és a tudat (Budapest, 1978. Gondolat)
- Varga T.: Matematikai logika kezdőknek (Budapest, 1966. Tankönyvkiadó)
- Vojsvillo, J. K.: A fogalom (Budapest, 1978. Gondolat)
- Wartofsky, M. W.: A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai (Budapest, 1977. Gondolat)
- Weissmahr B.: Bevezetés az ismeretelméletbe (Roma, 1978. TKK)

Lexikonok, szótárak

- Brugger, W.: Philosophisches Wörterbuch (Freiburg, 1967. Herder)
- Filozófiai kislexikon (Budapest, 1980. 5. kiadás, Kossuth)
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 6 kötet (München, 1973. Kösel)
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, 5 kötet (Basel, 1971-től, Schwabe)
- H. Frisk: Griechisches etymologisches Wörterbuch I-III. (Heidelberg, 1973.)
- Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie (Berlin, 1974. Dietz)
- Kondakow, N. I.: Wörterbuch der Logik (Leipzig, 1978. VEB)
- Liddel and Schott: Greek-English lexicon (Oxford, 1968. Clarendon)
- Philosophisches Wörterbuch (Leipzig, 1975. VEB)

