

KATOLIKUS HITUDOMÁNYI FŐISKOLAI JEGYZETEK

TURAY ALFRÉD

LÉTELMÉLET

Az 1984-es kiadás javított változata

LEKTORÁLTA:
BAJZÁK M. ESZTER
és
DR. HOSSZÚ LAJOS

A KIADÁSÉRT FELEL:
DR. KERESZTES SZILÁRD

TARTALOM

BEVEZETÉS	4
1. A LÉTELMELET NÉV SZERINTI MEGHATÁROZÁSA.....	5
2. TÁRGYI MEGHATÁROZÁS	5
3. A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER.....	6
A LÉTEZŐK FENOMENOLÓGIÁJA.....	8
1. A LÉTEZŐK JELENTKEZÉSE A „TÖKÉLETES VISSZATÉRÉSBEN”	9
1. A „TÖKÉLETES VISSZATÉRÉSBEN” JELENTKEZŐ LÉTEZŐK	9
2. AZ ALANYI ÉS A TÁRGYI LÉT	10
3. AZ EMBER MINT MAGÁNÁL VALÓ LÉT.....	11
2. A LÉTEZŐK ANALÓGIÁJA	13
1. A LÉTEZŐK ANALÓGIÁJÁT FELFEDEZŐ ISMERET.....	13
2. AZ ANALÓG MÓDON LÉTEZŐ VALÓSÁGOK RÉTEGEI	14
3. AZ EMBERI LÉT MINT ELSŐDLEGES ANALOGÁTUM	15
3. A VÁLTOZÓ LÉTEZŐK LÉTELVEI	16
1. A VÁLTOZÁS TÉNYE ÉS PROBLÉMÁJA.....	16
2. A LÉTEZŐK VÁLTOZÁSÁNAK ELVEI.....	17
3. A VÁLTOZÓ EMBERI LÉT ALAPJAI	20
4. A LÉTEZŐK LÉNYEGE ÉS LÉTE.....	21
1. A LÉNYEGET ÉS A LÉTET MEGRAGADÓ ISMERET	21
2. A LÉNYEG ÉS A LÉT	22
3. AZ EMBER LÉNYEGE ÉS LÉTE.....	24
5. A LÉTEZŐK KATEGÓRIÁI	26
1. A KATEGÓRIÁKAT ALKOTÓ EMBERI ISMERET.....	26
2. A SZUBSZTANCIA ÉS A JÁRULÉKOK.....	27
3. AZ EMBER A KATEGÓRIÁK FÉNYÉBEN.....	29
6. A LÉTEZŐK OKSÁGI ÖSSZEFÜGGÉSE	31
1. AZ OKOKAT FÜRKÉSZŐ EMBER.....	31
2. A LÉTESÍTŐ OKSÁG	32
3. AZ EMBER MINT OK ÉS OKOZAT.....	35
7. A LÉTEZŐK CÉLRA IRÁNYULÁSA	37
1. A TELEOLOGIKUS SZEMLELET.....	37
2. A LÉTEZŐK TELEOLÓGIÁJA	38
3. AZ EMBER MINT CÉL ÉS CÉLKITŰZŐ.....	41
8. A LÉTEZŐK TEVÉKENYSÉGE	43
1. A TEVÉKENYSÉGRŐL KIALAKULT FELFOGÁSOK	43
2. A TEVÉKENYSÉG ÉS A LÉTEZŐ	44
3. A TEVÉKENY EMBERI LÉT	45
9. A LÉTEZŐK DIALEKTIKÁJA.....	48
1. A DIALEKTIKA FELISMERÉSE	48
2. A LÉTEZŐK DIALEKTIKÁJA	49
3. AZ EMBERI LÉT DIALEKTIKÁJA	50
10. A LÉTEZŐK ESETLEGESSÉGE	52
1. AZ ESETLEGESSÉG FELISMERÉSE	52
2. A LÉTEZŐK ESETLEGESSÉGE.....	53
3. AZ ESETLEGES EMBERI LÉT	55
11. A LÉTEZŐK IDŐBELISÉGE	56
1. AZ IDŐ ÉS IDŐBELISÉG PROBLÉMÁJA	56
2. A LÉTEZŐK ÉS AZ IDŐ.....	57
3. AZ EMBERI LÉT ÉS AZ IDŐ.....	59

A LÉT MINT ALAP	61
12. A LÉTRE IRÁNYULÓ TAPASZTALAT.....	62
1. AZ ONTOLÓGIAI KÜLÖNBSÉG FELISMERÉSE	62
2. A HÁTTÉRTAPASZTALATBAN JELENTKEZŐ LÉT	63
3. A LÉT VALÓSÁGÁRA NYITOTT EMBER.....	65
13. A HATÁRÉLMÉNYEKBE JELENTKEZŐ LÉT	67
1. A HATÁRHELYZETEK FELISMERÉSE	67
2. A HATÁRÉLMÉNYEK ÉS A LÉT HATÁRTALANSÁGA	68
3. A HATÁRHELYZETEKET ÉRTELMEZŐ EMBER.....	71
14. A LÉT ÉS AZ IDŐ.....	72
1. AZ IDŐNEK ALÁRENDELTE ALAP ESZMÉJE	72
2. AZ IDŐBEN KIBONTAKOZÓ LÉT	73
3. A LÉTET ÉRTELMEZŐ EMBER.....	75
A FELTÉTLEN LÉT MINT VÉGSŐ ALAP	77
15. A FELTÉTLEN LÉTRE IRÁNYULÓ TAPASZTALAT	78
1. A LÉT FELTÉTLENSÉGÉNEK MEGSEJTÉSE.....	78
2. A FELTÉTLEN LÉT MEGNYILVÁNULÁSA	79
3. A FELTÉTLEN LÉT ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA.....	81
16. A FELTÉTLEN LÉT MINT IGAZSÁG.....	83
1. TÁJÉKOZÓDÁS A VÉGSŐ IGAZSÁG IRÁNYÁBAN.....	83
2. A FELTÉTLEN IGAZSÁG MEGNYILVÁNULÁSA.....	84
3. A FELTÉTLEN IGAZSÁG ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA	86
17. A FELTÉTLEN LÉT MINT JÓSÁG.....	87
1. A VÉGSŐ JÓ MEGSEJTÉSE	87
2. A LEGFŐBB JÓ MEGNYILVÁNULÁSA.....	88
3. A FELTÉTLEN JÓ ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA	90
18. A FELTÉTLEN LÉT MINT SZÉPSÉG	91
1. AZ ALAP SZÉPSÉGÉNEK MEGSEJTÉSE.....	91
2. A FELTÉTLEN SZÉPSÉG MEGNYILVÁNULÁSA.....	92
3. A FELTÉTLEN SZÉPSÉG ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA	94
BEFEJEZÉS	95
IRODALOM.....	96

Bevezetés

1. A LÉTELMÉLET NÉV SZERINTI MEGHATÁROZÁSA

A *lételmélet* kifejezés önmagában is utal arra, hogy a szóban forgó filozófiai alaptudomány érdeklődési körébe minden beletartozik, ami egyáltalán van. Azt, ami van, vagyis ami különbözik a semmitől, filozófiai szakkifejezéssel létnek vagy létezőnek nevezzük, a létezők összességével és alapjával foglalkozó filozófiai tudományt pedig általános lételméletnek.

Az *általános* lételméletet görög eredetű szóval *ontológiának* nevezzük. Ezt az elnevezést J. B. du Hamel használta először a „Philosophia vetus et nova” (1681) című munkájában. Az ontológia összetett szó, amelynek első tagja az „on”, és ez a görög einai (lenni) ige melléknévi igeneves alakjaként a létezőt jelenti. Az ontológiai vizsgálódás tehát a létezőre irányul, amint ezt már *Arisztotelész* (384-322) is megállapította: „amit régen is, meg most is és örökké keresnek és kérdeznek, így fogalmazható meg: micsoda a létező?” (Metaphüsizika, 1028 b). A szóösszetétel másik tagja a „logosz”, amelynek fontos jelentései a következők: értelem, alap, tudomány, magyarázat. Az ontológia tehát a létezők sajátosságaival és alapjával foglalkozó filozófiai tudomány.

*Arisztotelész*nél ez a tudomány *első filozófia* (gör. próté philosophia) néven szerepelt, a későbbi korokban pedig a *metafizika* nevet kapta.

A metafizika elnevezés eredetére két magyarázat is kínálkozik. Az első felfogás szerint az arisztotelészi iratokat rendező *Rhodoszi Andronikosz* (i. e. 50) az „első filozófiát” a Phüsizika nyolc könyve mögé (gör. meta ta phüsizika) sorolta be, és innen ered a metafizika elnevezés. A másik és minden bizonnyal alaposabb magyarázat szerint Andronikosz azért adta ezt a nevet, mert jelezni akarta, hogy ez az alaptudomány a létezők érzékelhető, azaz fizikai sajátosságain túl levő (gör. meta ta phüsizika) jellemzőivel és alapjaival foglalkozik.

2. TÁRGYI MEGHATÁROZÁS

A lételmélet az az alapvető filozófiai tudomány, amely az emberi lét és a létezők világának kölcsönös összefüggését figyelve a létezők egyetemes szerkezeti vonásait és összefüggéseit vizsgálja, és a létezők végső alapját a természetes ész fényénél kutatva jut el minden véges lét közös forrásához, a Léthez.

Az ontológia *tárgya* (lat. obiectum materiale) mindaz, ami van. Látószögébe tehát minden beletartozik, ami a semmitől különbözik. Ezért a lételmélet a legátfogóbb filozófiai tudomány. A többi filozófiai szakterület ugyanis nem a létezők összességét vizsgálja, hanem azoknak egy-egy csoportját. Az ismeretelmélet például az ismeretvékenység létéből indul ki, ezt elemzi, és a létezők maradék részével legfeljebb csak érintőlegesen foglalkozik. A filozófiai antropológia kiindulópontja és elsődleges tárgya az emberi lét. A vallásbölcselet a vallási jelenség létét elemzi, és keresi ennek végső alapját. Az általános lételmélettel szemben ezeket a különféle filozófiai ágakat részleges ontológiáknak vagy részleges metafizikáknak nevezzük.

Az ontológia a létezők összességét két szempontból (lat. obiectum formale quod) vizsgálja.

Elsősorban azokat a szerkezeti vonásokat, sajátosságokat és összefüggéseket kutatja, amelyek valamennyi létezőre jellemzőek, és ebben a tekintetben erősen eltér a szaktudományoktól.

Erre az eltérésre már *Arisztotelész* is felhívta a figyelmet, amikor megállapította: „van egy tudomány, amely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti. Ez egyetlen, a részleteket vizsgáló úgynevezett szaktudománnyal sem azonos. Mert egyetlen szaktudomány sem vizsgálja a létezőt általában mint létezőt, hanem kiszakítja a létező egy részét, és az ezt illető járulékos tulajdonságokat kutatja. Így tesznek például a matematikai tudományok” (Metaphüsizika, 1003 a).

Másrészt az ontológia a létezők közös alapját, végső logoszát keresi. Ezt a végső alapot filozófiai szakkifejezéssel Létnek nevezzük.

Martin Heidegger (1889-1976) így jellemzi ezt a kutatási programot: „miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi? Ez a kérdés. Feltehetően nem tetszés szerinti kérdés. »Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?« – ez minden kérdés közül szemlátomást a legelső, természetesen nem a kérdések időbeli egymásutániségének rendjében... Legmesszebbre terjed ki e kérdés. Nem áll meg semmilyen létezőnél. A kérdés felölel minden létezőt, és ez nemcsak azt jelenti, hogy a jelenleg előfordulókat a legtágabb értelemben, hanem a valaha is volt és eljövendő létezőket... Az ilyen legátfogóbb kérdés azután a legmélyebb is: »Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?« Miért? Ez azt jelenti, hogy mi az alap. Milyen alaphoz ered a létező? Milyen alaphoz tér meg a létező? Nem ezzel vagy azzal a kérdéssel fordulunk a létezőhöz, nem azzal, hogy éppen itt és most micsoda, hogy milyen minőségű és mivel változtatható meg, mire használható és így tovább. A kérdezés alapot keres a létezőnek, amennyiben létező. Az alapot keresni azt jelenti: a mélyre hatolni” (Einführung in die Metaphysik, 1-5. o.).

A filozófus a *természetes ész fényénél* (lat. obiectum formale quo) végzi vizsgálódását, és e tekintetben az ontológia különbözik a teológiától. A két tudomány megegyezik abban, hogy mindkettő a létezők végső alapját kutatja, de a teológust a hit megvilágította értelem vezérli munkájában, az ontológia művelője pedig csak a természetes ész fényére hagyatkozhat. A filozófia nem indulhat ki hittételekből, és sajátos módszere azt követeli, hogy elemző és bizonyítási eljárásaiba ne kerüljenek be hitből származó tételek és teológiai bizonyítási formák. Megjegyezzük azonban, amikor arról beszélünk, hogy a filozófia mentes a világnézeti vagy a teológiai előfeltevésektől, akkor ezen inkább a soha el nem érhető eszményt értjük. A gyakorlatban ugyanis egyetlen filozófiai rendszer sem küszöbölheti ki az előfeltevéseket, a világnézeti alaptételeket vagy a hitet. A filozófiai alapállás és alaplátás megválasztása mindig döntés, választás kérdése, és ez az alapvető filozófiai választás (lat. optio philosophica fundamentalis) olyan jellegű, hogy teljességgel semmilyen tudomány és semmiféle értelmi alátámasztás nem igazolhatja.

3. A TRANSCENDENTÁLIS MÓDSZER

Kutatásunk vezérfonalául a transzcendentális módszert választottuk, amelynek jellemzését az alábbiakban adjuk meg:

A *transzcendentális módszer* olyan filozófiai eljárásmód, amely a megismerő alany és a megismert tárgy ismeretelméleti egységéből kiindulva a tudatos emberi tevékenységek lehetőségi feltételeit kutatja, és a megtalált feltételeket állandóan túllépve hatol a végső lehetőségi feltétel irányába.

Aquinói Szent Tamás (1224-1274) egyik művében azt írja, hogy mielőtt az ismereteinkben jelentkező dolgok elemzésébe fognánk, előbb megismerésünket kell szemügyre vennünk, ennek természetét és határait kell megvizsgálnunk (In IV. Metaphysicorum, lectio I.). E figyelmeztetés háttérében az a felismerés áll, hogy nem helyes a valóságot az ismerettevékenységtől függetlenül vizsgálni, mert a vizsgált valóságban tudatunk tevékenyen van jelen minden sajátosságával és határával. Nem nevezhető tárgyilagosságnak az az ismeret, amely eltekint ettől a tényről. Az igazán tárgyilagos ismeret számol azzal, hogy az úgynevezett tárgyi világ valóságában alanyiségünk is jelen van. Ez a figyelmeztetés *Immanuel Kant* (1724-1804) filozófiájában talált visszhangra, aki a megismerést biztosító feltételeket és a megismerés határait kutatva nagyon meggyőzően mutatott rá arra, hogy a tapasztalat nyújtotta valóság nagymértékben alanyi adottságaink, tudati tevékenységeink függvénye. Ezért őt tekinthetjük a transzcendentális módszer megalkotójának. A módszert egyébként *Joseph Maréchal* (1878-1944) és *Karl Rahner* (1904-1984) fejlesztette és tökéletesítette tovább.

A latin *transcendere* (meghaladni, túllépni) igéből származó „transzcendentális” kifejezés már nevével is árulkodik e módszer jellegzetességeiről. A „transzcendentális” jelző egyrészt arra utal, hogy ismerettevékenységeink feltételei túl vannak az érzékelhető létezők világán, és olyan metafizikai szerkezeti adottságokként vannak jelen, amelyek mindannyiszor működésbe

lépnek, és bizonyos fokig megnyilvánulnak, valahányszor tudatos tevékenységet fejtünk ki. E tudati és tudattal kapcsolatos adottságokat *I. Kant lehetőségi feltételeknek* nevezte el, azt akarván ezzel jelezni, hogy az említett adottságok nem érzékelhető és nem tárgyi létezők, hanem éppen a tárgyiasító ismeret lehetőségét biztosító feltételek. Azt, hogy miről is van itt szó, egy hasonlat segítségével talán könnyebben megérthetjük. Az ingerküszöb fogalmát általában minden tanult ember ismeri, és azt is tudja, hogy bár e küszöb valós korlátja érzékelésünknek, mégsem olyan valóság, hogy ujjunkkal ugyanúgy rámutathatnánk, mint ahogy például a fülünkre mutatunk. Az ingerküszöb olyan lehetőség szerinti korlát, amely mindig kifejti határoló tevékenységét, valahányszor érzékelünk, megszabja az érzéki benyomások ama alsó határát, amely alatt már nem tudatosulhat az érzékelt adat, de mégsem tekinthetjük konkrét létezőnek. Valahogy ennek hasonlóságára kell felfogni a megismerést biztosító transzcendentális feltételeket is. – A „transzcendentális” jelző másrészt arra is utal, hogy itt olyan kutatási folyamatról van szó, amelyben a már megtalált lehetőségi feltételeket állandóan túllépve (lat. *transcendendo*) a végső lehetőségi feltételhez próbálunk eljutni. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy a tudatos tevékenységeinkre való szellemi *visszahajlást* (lat. *reflexió*) fokozatosan elmélyítjük.

Kutatásunk a transzcendentális módszer három fontosabb állomásának megfelelően három részre tagolódik:

a) Az első részben a *fenomenológiai* módszert használjuk, amely a transzcendentális vizsgálódás első fokozatának tekinthető. A fenomenológia az „én megismerem a jelenséget” formulával jelzett alapélményből indul ki, és az ismerettevékenységre világító reflexió segítségével keresi a megismert jelenség (gör. *phainomenon*) közelebbi magyarázatát (gör. *logoszt*). Arra a kérdésre igyekszik válaszolni, hogy milyen tudati és tudaton kívüli lehetőségi feltételek biztosítják azt, hogy számunkra valami létezőként, tárgyként jelentkezhessen.

A fenomenológiai módszer kidolgozása *Edmund Husserl* (1859-1938) nevéhez fűződik, és a köztudatban úgy ismert, mint a jelenségek lényegét leíró filozófiai tudomány. Olyan módszernek tekintik, amely csak a lényegeket leírására szorítkozik, és a jelenségek létének kérdését hatálytalanítva zárójelbe teszi. Ez a felfogás azonban csak részben helyes, mert a fenomenológiától nem idegen a megjelenő valóságok létének elemzése, s az említett zárójelet maga E. Husserl is feloldotta (vö. *Cartesianische Meditationen*). A lényegi vonásaiban látott jelenség ugyanis mindig valamilyen létezőnek a megnyilvánulása, és szellemünk, ha nem is a fogalmi megismerés szintjén, de valamiképpen a létező létéről is tud, megragadja azt a létet, amelynek a jelenség, illetve a megjelenő lényeg csak egyik megnyilvánulási formája.

b) A második részben a transzcendentális módszer *elmélyítésével*, vagyis a fenomenológiai szint meghaladásával, a véges létezők távolabbi alapját, logoszt keressük. Ez az elmélyített reflexió vezet majd el bennünket az alanyi és tárgyi lét közös lehetőségi feltételéhez, vagyis ahhoz az alanyon és tárgyon túlmutató valósághoz, amelyet a skolasztikus filozófia nyelvén „általános Létnek” nevezünk. A véges létezők közös logosza a Lét. A transzcendentális módszer következetes alkalmazása világossá teszi, hogy ismereteinkben nem csupán az alanyi és a tárgyi létről tudunk, hanem homályos sejtés formájában megragadjuk a létezők közös alapjának és forrásának bizonyuló titokzatos Létet is.

c) A harmadik részben a sejtésszerűen megragadott Lét sajátosságait és természetét próbáljuk meghatározni. Látni fogjuk, hogy ezen a szinten az ész természetes fényére hagyatkozó transzcendentális módszer már elégtelennek bizonyul, mert a sűrű homályba burkolózó és végtelennek sejtett Lét elrejtőzik szellemünk fénye elől. Ezért „külső” segítséghez folyamodunk, és a Lét értelmezésénél a keresztény *kinyilatkoztatás* útmutatásait vesszük majd figyelembe. Véleményünk szerint ez az eljárás nem sérti a transzcendentális módszer önállóságát, s nem szünteti meg annak filozófiai jellegét. Jól tudjuk ugyanis, hogy a valóság egészének értelmezése már csupán a végtelen felfoghatatlansága miatt sem nélkülözheti a világnézetből vagy a hitből származó irányjelzéseket.

A létezők fenomenológiája

1. A létezők jelentkezése a „tökéletes visszatérésben”

Az eredetien egységes valóság az ismerettevékenységben bomlik ketté alanyi és tárgyi létezők világára. Ezt a folyamatot *Aquinói Szent Tamás* a „tökéletes visszatérés” tanával világítja meg. A következőkben ezt a tant vesszük szemügyre, és ugyanakkor körülírjuk, mit értünk első megközelítésben a létező vagy a lét kifejezésen.

1. A „TÖKÉLETES VISSZATÉRÉSBEN” JELENTKEZŐ LÉTEZŐK

A fenomenológiai reflexió alapja a *világban való lét*, amelyben alanyiságunk és a vele szemben álló tárgyi létezők világának kettőssége magától értetődőnek látszik. A reflexió azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy az alanyi és a tárgyi lét e megszokott kettőssége nem is olyan kézenfekvő, mint amilyennek első pillanatra látszik. Kis utánagondolással rájöhettünk ugyanis, hogy ez a kettősség nem létezik kezdettől fogva. Fejlődésünk kezdeti szakaszán a majdan kibontakozó alanyi és tárgyi világ eredeti egységet alkot. Benne vagyunk a valóság közegeiben, de nem tudatos számunkra sem alanyiságunk, sem a vele szemben álló tárgyak világa. Ezt az eredeti egységet csak a fejlődés későbbi szakaszában bontjuk ketté, midőn önünkkel szembeállítjuk a valóság maradék részét, és így létrejön az alanyi és a tárgyi világ *osztottsága*. Az én alanyként különbözik a valóság többi részétől, és a valóság belátható horizontja tárgy vagy tárgyi létezők formájában áll szemben ezzel az alannyal.

Azt a folyamatot, amelyben szellemünk belebocsátkozik a valóságba, és amelyben azt önmagától távolra helyezi – azaz tárgyasítja annak egy részét, hogy önmagához visszatérve tudatossá válhassék önmaga számára – *Aquinói Tamás* a „tökéletes visszatérés” (lat. *reditio completa*) kifejezéssel jelöli.

Egyik művében ezeket írja: „a legtökéletesebb létezők, mint amilyenek az értelmes természetű magánvalók, tökéletes visszatérésben hajlanak vissza mibenlétükhöz. Azzal ugyanis, hogy megismernek valami önmagukon kívülre helyezett dolgot, valamiképpen önmagukon kívülre hatolnak. Amennyiben azonban tudnak arról is, hogy megismernek, már kezdenek visszatérni önmagukhoz, mivel az ismerettevékenység közvetítő a megismerő és a megismert között. Ez a visszatérés pedig azzal teljesebbé válik, hogy megismerik saját mibenlétüket” (De veritate, q.1.a.9.).

Csak a tökéletes visszatérésben valósulhat meg, hogy a valóság osztatlan egysége megtörjön, csak itt válik lehetővé, hogy a valóság tőlünk különböző része eltávolodjék, és tárgyként álljon velünk szemben. Ebben a kétirányú, de egy időben lejátszódó folyamatban az alanytól különböző valóságra irányulást *odafordulásnak* (lat. *conversio*), az alany felé mutató irányulást pedig visszafordulásnak vagy *elvonatkoztatásnak* (lat. *abstractio*) nevezzük. A valóságba merülés és az abból történő visszatérés kétirányú, de egyidejű folyamata a tárgyasító megismerés lehetőségi feltétele. E folyamat mindannyiszor lezajlik, valahányszor tárgyi létezőket ismerünk meg, és ezen ismeret közvetítésével önmagunkról is tudunk. Alanyi vagy tárgyi létező csak ebben a folyamatban jelentkezhethet, és éppen ezért a tökéletes visszatérés megvalósulása a létezők elemzésének és leírásának elengedhetetlen feltétele.

Más szempontból ez azt is jelenti, hogy a létezők világa az emberi szellemtől nem teljesen független magánvalóság, hanem olyasvalami, amit *átjár a tudat* tevékeny fénye. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy tudatunktól függetlenül nem létezik valóság, hanem azt, hogy ez a valóság az embertől, a tárgyasító tudattól függetlenül nem tárgyként létezik, és tárgygyá csak a tudat tevékenysége nyomán válik. *Joseph de Finance* (1904-2000) szavai szerint: „Az univerzum nem a szellem terméke; sajátos és megismerhető valóságok formájában önmagában létezik. De befejezett, »lezárt«, végső tökéletességét elérő csak a szellem által lesz, amely egyébként

maga is az univerzum – a létezők totalitásának tág értelmében vett univerzum – része... A világ, amelyet közvetlenül megismerünk, az »első intenciók« világa már kidolgozott világ, amelynek eredeti szerkezetét joggal igyekszik feltárni a filozófiai reflexió” (Connaissance de l’être, 473. o.).

2. AZ ALANYI ÉS A TÁRGYI LÉT

A tökéletes visszatérésben három mozzanat válik nyilvánvalóvá: az alany, a tárgy és az ismeretvétekenység léte. A megismerés tevékenységével a részleges ontológiának tekintendő ismeretelmélet foglalkozik, éppen ezért a következőkben csak az alanyi és a tárgyi lét bemutatására szorítkozunk.

a) Az alanyi lét

Az *alanyi lét* (lat. esse subiecti) tudata valamennyi megismerésünk kísérője. Bár figyelmünk többnyire a megismert tárgyra irányul, homályosan mindig tudunk megismerő énünk létéről is.

Szent Ágoston (354-430) megállapítja, hogy „aki megismer, annak mind létéről, mind életéről bizonyossága van” (De libero arbitrio, 2,3,7). Az alanyi lét tudata olyan erős, hogy még a kételkedés és csalódás tevékenységében is jelentkezik: „ha ugyanis csalódom, vagyok” (De civitate Dei, 11,26). Az újkorban *René Descartes* (1596-1650) hangsúlyozta ezt a felismerést: „Észrevettem, hogy ebben: gondolkodom, tehát vagyok, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, tudniillik az, hogy egészen világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell” (Discours de la méthode, IV. 3).

Az ismeretben jelentkező alanyi lét egyik alapvető jellemzője a *tudatosság*. Az alany megvilágított, önmaga számára áttetsző lét. „Minthogy az élő-éltető egység megragadása közvetlen ismeretet jelent, ami nem más, mint az érthető valóság bármilyen módon való jelenléte a szellem számára, így a lélek mindig tud önmagáról” – hangoztatja *Aquinói Tamás* (Commentarium in I. Sententiarum, d.3.q.4.). Ehhez a tudathoz azonban szükséges a tárgyasító ismeret is, hisz „szellemünk tevékenysége révén ismeri meg önmagát” (I.q.87.a.1.). Az alanyi lét másik jellemzője a *kimeríthetlenség*. *R. Descartes* a „gondolkodom, tehát vagyok” formulával kifejezett élményt világos és határozott ismeretnek tartotta. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, mert az alanyi lét sohasem teljesen áttetsző, és soha nem tárgyasítható hiánytalanul. Erre utal már az ókorban az epheszoszi *Hérakleitosz* (544-484) is, akinek egyik bölcs mondása így hangzik: „A lélek határait nem találhatod meg, ha minden utat be is jársz, oly mélységes az alapja” (Diels, 22 B 45). Ez azonban semmit sem von le az alanyi lét bizonyosságából.

Az ontológia a létezőkkel foglalkozik, vagyis azokkal a valóságokkal, amelyek különböznek a semmitől. Nyilvánvaló, hogy a hozzánk legközelebb eső ilyen valóság éppen saját alanyiságunk. Ezt az alanyi létet azonban nem tudjuk szabatos fogalmakba zárni, legfeljebb csak körülírására vállalkozhatunk. Azt azonban tudnunk kell, hogy amikor alanyiságunkat léteknévezzük, akkor burkoltan már mindent elmondottunk róla. A lét ugyanis nem a legüresebb, hanem a *leggazdagabb* tartalmú kifejezés. Meg kell szoknunk, hogy a filozófia nagyon átfogó fogalmakkal, illetve kifejezésekkel dolgozik. Amikor valamit a lét kifejezéssel illetünk, akkor nem csupán arra utalunk, hogy tényszerűen megvan, hanem burkoltan egész valóságát, minden tökéletességét jelezzük. Ezért mondja *Aquinói Tamás* azt, hogy „minden létező tökéletessége a levés tökéletességéhez tartozik: annak alapján tökéletes ugyanis valami, hogy valamilyen módon léte van” (I.q.4.a.2.). Alanyiságunk tárgya lehet különféle szaktudományoknak: vizsgálhatja a lélektan, a biológia, a fiziológia stb. Ám mindazt, amit e tudományok elmondanak vagy elmondhatnak róla, burkoltan és bennfoglaltan már jelzi az alanyi lét kifejezés. Az is bizonyos, hogy az említett tudományok bármilyen sokrétű rétegfelvételt készítenek is alanyiságunkról, titokzatos és mélységes valóságát sohasem tudják hiánytalanul megragadni. A lét elnevezés erre a kimeríthetlenségre is utal.

b) A tárgyi lét

A *tárgyi lét* (lat. *esse obiecti*) az alanyi léthez hasonlóan minden ismeretünkben megnyilvánul. Nincsen olyan emberi ismeret, amelynek ne volna tárgyi pólusa. Ismeretünk mindig valamire irányul, vagyis nincsen „üres” emberi megismerés. Mindaz pedig, ami ebben az ismeretben tárgyként jelentkezik, valamiképpen van, tehát alkalmazható rá a lét vagy a létező elnevezés.

Aquinói Tamás így fogalmazza meg ezt az alapvető tény: „a szellem sajátos tárgya a létező” (I.q.5.a.3.). Egy másik megállapításában ugyancsak ezt hangsúlyozza: „ami először bukkan fel az észlelésben, az a létező, amelynek megragadása bennfoglaltatik mindenben, bármit észlel is az ember” (I/II.q.94.a.2.). Megismerjük például az elektront, az asztalt, az elefántot és a képzeletünk alkotta vasorrú bábát. Az említett tárgyak megegyeznek abban, hogy ha nem is azonos módon, de vannak. Ha ugyanis semmiképpen sem léteznének, meg sem ismerhetnénk őket, mert a nem létező, a semmi nem ismerhető meg (I.q.16.a.2. ad 2.). Ellenvethetné valaki, hogy a vasorrú bába nem olyan módon létezik, mint például az elefánt. Ez igaz. Mégis azt kell mondanunk, hogy valamiképpen ezek is vannak, éspedig a „lélek tevékenységében” (Quodl. 9.a.3.). Az ilyen és ezekhez hasonló létezőkre mondja *Aquinói Tamás* azt, hogy „eszmei létező” (I.q. 16.a.3. ad 2.).

Az ismereteinkben jelentkező tárgyi létező egyik alapvető vonása az, hogy tudatosítható, illetve *tudatossá tett* lét. A skolasztika fejedelme alapelvként hirdeti: „mindaz, ami képes arra, hogy létezzen, az meg is ismerhető” (Summa contra Gentiles, II.98.). A lét és a megismerhetőség közé egyenlőségjel tehető. A tárgynak nem önmaga által van megvilágított léte, hanem a mindenkori megismerő alany világítja meg: „mivel mindazt, amit megismerünk, a szellemi fény erejében ismerjük meg, a megismert mint megismert részesedés útján zárja magába a szellemi fényt” (De veritate, q.9.a.1.ad 2.). A megismerés fényében a tárgy megvilágított létet kap, mivel „a befogadott a befogadó létmódja szerint van jelen a befogadóban” (I.q.84.a.1.). A tárgyi lét másik jellemzője, hogy éppoly *kimeríthetetlen*, mint az alanyi lét. És ebben a tekintetben teljesen mindegy, hogy milyen nagyságrendű tárgyról van szó. Igazat kell adnunk *V. I. Leninnek* (1870-1924), aki ezzel kapcsolatban azt mondotta, hogy „az elektron éppoly kimeríthetetlen, mint az atom” (Polnoje Szobranije Szocsinyenyij, 18. k. 277. o.).

Az ontológia természetszerűen nem csupán az alanyi léttel, hanem a tárgyi létezővel is foglalkozik. Ez a tárgyi lét azonban éppúgy nem zárható szabatos foglalkozásaink „dobozáiba”, mint ahogy az alanyi lét sem. Amikor a tárgyra azt mondjuk, hogy „van”, nem tudjuk pontosan megmondani, mit jelent ez a „van”. Azt ellenben tudnunk kell, hogy amikor a tárgyra a létező vagy a lét megnevezést (lat. *notio*) alkalmazzuk, akkor ezzel egész valóságát, *minden tökéletességét* jelezzük. Nem szabad azt gondolnunk, hogy a tárgy csupán annyi, mint amennyit pillanatnyilag érzékeltünk, illetve megértettünk belőle. A tárgyi lét tárgya lehet különféle szaktudományoknak: vizsgálhatja a mikrofizika, a kémia, a biológia stb. De amit ezek a tudományok megállapítanak vagy megállapíthatnak róla, az kimeríthetetlenül gazdag létének csak egyik vagy másik megnyilvánulása, és a tárggyal kapcsolatos szaktudományos ismereteink halmazát erre a kimeríthetetlen létre kell visszavezetnünk. Ebben az értelemben jelenti ki *Aquinói Tamás*, hogy „amit a szellem először, szinte legismertebbként ragad meg, és amire minden ismeretét visszavezeti, az a létező” (De veritate, q.1.a.1.).

3. AZ EMBER MINT MAGÁNÁL VALÓ LÉT

Létező csak a tökéletes visszatérésben adott az ember számára. Ennek a ténynek fontos következménye van a lét „fogalmának” megközelítésében.

A *lét* (lat. *esse*) vagy a *létező* (lat. *ens*) egyik alapvonása a *megvilágítottság*, az az áttetszőség, amelyet *K. Rahner* magánál valóságnak (ném. Bei-sich-sein) nevez. Ha a fogalmilag megragadhatatlan és meghatározhatatlan létet valamiképpen körül akarjuk írni, akkor azt mondhat-

jük, hogy „a lét lényege a megismerés és a megismert eredeti egysége, amelyet magánál való létnek vagy meg világítottágnak nevezünk” (Hörer des Wortes, 50. o.). Ugyanezt a gondolatot fejezi ki a következő megfogalmazás is: „maga a Lét már eredetien egységesítő egysége a létnek és a megismerésnek, azaz ontologikus” (Geist in Welt, 83. o.). A logosz itt a megvilágító emberi szellemet, az „on” világában jelenvaló tudati fényt jelzi.

Más szavakkal megfogalmazva: a lét vagy a létező elsősorban és elsődleges értelemben a tudatos alanyi és tárgyi lét egységét jelenti. Ezt az egységet G. W. Fr. Hegel (1770-1831) az „ész” névvel jelölte, és a következőképpen jellemezte: „Az ész a tudatnak és az öntudatnak, azaz valami tárgyról való tudásnak és az önmagáról való tudásnak a legmagasabb egysége, ő a bizonyosság, hogy határozmányai éppannyira tárgyiak, a dolgok mibenlétének határozmányai, mint amennyire saját gondolataink. Éppannyira önmagáról való bizonyosság, szubjektivitás, mint lét vagy objektivitás egy és ugyanazon gondolatban” (Philosophische Propädeutik, 40. §).

Minthogy a *lét* elsősorban a *magánál való* létet jelenti, a lét vagy a létező megnevezés elsősorban az emberre alkalmazandó. A tökéletes visszatérés révén az emberben valósul meg először a tudatos alanyi és tárgyi egység. Ezt a megvilágított létet jellemezve mondja Aquinói Tamás azt, hogy itt „ugyanaz a megértő, a megértett és a megértés” (Summa contra Gentiles, II.98.).

Természetesen megtehetjük, hogy elvonatkoztatunk megismerő alanyiségunktól, és az ismerettől független valóságot is létezőnek nevezhetjük. Ám tudnunk kell, hogy ebben az esetben csak származékos és *másodlagos* értelemben használjuk a lét kifejezést, mert a lét elsősorban a megvilágított létet jelenti. A hétköznapi megszokásainak és magától értetődéseinek világában többnyire ebben a másodlagos értelemben szoktuk használni a létező elnevezést. Ez a szóhasználat azonban filozófiai szempontból nem egészen helyes, mert a lét alapvetően ontologikus, vagyis ami létezőként jelentkezik, azt már áthatja az ember logosza, szellemi fénye.

2. A létezők analógiája

A lét kifejezést nem azonos, de nem is teljesen különböző értelemben mondjuk a különféle valóságokról, hanem valamiféle hasonlóság alapján. A különféle valóságok ugyanis megegyeznek abban, hogy vannak, ugyanakkor különböznek is egymástól, mert többnyire nem azonos módon vannak, nem egyforma mértékben birtokolják a létet.

1. A LÉTEZŐK ANALÓGIÁJÁT FELFEDEZŐ ISMERET

Az *analógia* görög eredetű szó, és *hasonlóságot* jelent. A görög *analogidzomai* igére vezethető vissza, amelynek jelentése: újra és újra megfontolok, egybevetek. A képnyelv szerint ez a görög ige azt a folyamatot jelenti, amelyben fölrakom, egymás fölé helyezem a kis logoszokat, és egymásra vetítve megállapítom eszmei egybevágóságukat, illetve különbözőségüket. Az analógia a megegyezést és a különbözőséget ötvöző hasonlóságot jelenti.

Amikor megismerjük az elektront, az asztalt, az elefántot, a képzeletünk alkotta vasorrú bábát és az embert, tudatában vagyunk annak, hogy ezek a létezők megegyeznek abban, hogy *vannak*, de azt is tudjuk, hogy *nem azonos módon* vannak. Ezért mondja *Arisztotelész*, hogy „nem mindent nevezünk egyformán valósággal létezőnek, hanem csak hasonlóság alapján” (Metaphüsztika, 1048 b). És ez a hasonlóság az alapja annak, hogy a különféle létezők egy egységes tudomány, az ontológia tárgyai lehetnek: „A filozófus tudományának tárgya a létező mint létező általánosságban, és nem részleteiben. A létező kifejezést azonban többféleképpen és nem egy értelemben szokás használni. Ha tehát a létezőknek csak nevük volna egy, de más nem volna bennük közös, akkor nem tartoznának egy tudomány körébe – nem volna ugyanis a létezők osztálya egységes –, ha pedig a közös névnek egy közös tulajdonság szolgálna alapjául, akkor a létezők egy tudomány tárgyai lehetnek” (Metaphüsztika, 1060 b).

Az analógia kifejezést *Platón* (427-347) használta először. Az érzékelhető valóságban tapasztalható jó – mint a végső jó szülöttje – hasonlatos (gör. analogon) magához a jóhoz (Politeia, 508 c). Ezt a hasonlatosságot az ókori filozófus azzal magyarázza, hogy az evilági javak a végső jóból való különféle mértékű részesedés (gör. methexisz) révén jók.

Arisztotelész kétfajta analógiát ismer. Az egyiknek az egy valamire való vonatkozás az alapja: „noha sokféleképpen beszélünk a létezésről, mindezt ugyanazon elvre vonatkoztatva mondjuk”. A létet úgy állítjuk a különféle valóságokról, mint az egészséget az emberről, az arcszínről, az orvosságról és az ételről. Az arcszín, az orvosság és az étel ugyanis az ember egészségére vonatkozik, amennyiben az egyik jelzi, a másik helyreállítja, a harmadik fenntartja az egészséget (Metaphüsztika, 103 a és b). A másik fajta analógia a viszonyok hasonlóságán alapszik: a szárnyak úgy viszonyulnak a madárhoz, mint az uszonyok a halhoz, ezért a szárnyakat és az uszonyokat közös névvel végtagoknak nevezhetjük. *Aquinói Tamás* egyesíti a platóni és arisztotelészi analógia tanát, és lényegében ő is kétféle analógiáról beszél. Az egyik a részarányok megfeleltetésén alapul. Ilyen *részarányossági* megfeleltetés van például az egy és a kettő vagy az ember egészsége és egészséges arcszíne között (De veritate, q.2.a.2.). Ezt nevezik később részarányossági analógiának (lat. analogia proportionis) vagy tulajdonító analógiának (lat. analogia attributionis). A másik fajta analógia alapja a *viszonyok hasonlósága*: a szem úgy viszonyul például a látáshoz, mint a szellem a szellemi látáshoz. Ezt nevezi később a skolasztika a viszonyok hasonlóságán alapuló analógiának (lat. analogia proportionalitatis).

Amikor tehát az elektront, az asztalt, az elefántot, a vasorrú bábát és az embert létezőnek mondjuk, akkor a *létező* kifejezést nem *azonos* értelemben (lat. *sensu univoco*), de nem is teljesen *különböző* értelemben (lat. *sensu aequivoco*), hanem a különbségekben fellelhető azonosságot jelölő analóg (lat. *sensu analogo*) értelemben állítjuk.

2. AZ ANALÓG MÓDON LÉTEZŐ VALÓSÁGOK RÉTEGEI

Minthogy a létezők jelentkezése elválaszthatatlan a tökéletes visszatéréstől, és a lét elsősorban a magánál való létet jelenti, *Aquinói Tamás* a tökéletes visszatérésre való képességük alapján különbözteti meg a létezők rétegeit.

A létező valóságok főbb *fokozatai* a következők:

Az első fokozat a *szervetlen anyagi* létezők világa. Az anyagi létezők jellemzője a mástól való, illetve a másra irányuló lét. Önmagukat építő bennható tevékenységük csak nagyon csekély mérvű, nem önmagukra hajlanak vissza, hanem másra irányulnak. A tökéletes visszatérés jeleit nem mutatják: „semmiképpen sem térnek önmagukhoz, mivel nem ismerik meg azt, hogy tevékenykednek, miként a tűz sem tudja magáról, hogy melegít” – állapítja meg *Aquinói Szent Tamás* (De veritate, q.1.a.9.).

A második réteg a *szerves anyagi* létezők, illetve a vegetatív élőlények világa. Itt is megfigyelhető a másra irányulás, de fölfedezhető a bennható tevékenység, a célirányos önszervezés, önépítés folyamata is. A növény például a tőle különböző anyagokat beépíti saját létébe, és azokat önmaga kibontakozásának céljába állítja. E létréteg létezőinek jellemzője ugyan az önmagára irányulás, de tökéletes visszatérésről, tudatosságról még ezen a szinten sem beszélhetünk. A növény nem ismeri meg saját tevékenységét.

A harmadik fokozatot az *érzékelő lények*, azaz az állatok világa alkotja. Az ehhez a szinthez tartozó létezők bennható tevékenysége, szervezetük önerőből történő kibontakoztatása lényegesen magasabb fokú, mint a növényeké. Bár ezeknek a létezőknek sincs igazi tudatuk, a tökéletes visszatérés kezdeti fokon már megtalálható bennük. Az állatok érzékelnek, és erről van valamilyes „tudomásuk”, de létük még nem nevezhető magánál való létnek: az érzék „kezd ugyan visszatérni mibenlétéhez, mivel nemcsak az érzékelhetőt ismeri meg, hanem azt is, hogy érzék; visszatérése mégsem teljeseedik be, mert az érzék nem ismeri meg saját mibenlétét (De veritate, q.1.a.9.). E kezdeti tudatosság tehát nem jelent igazi öntudatot és tárgy tudatot. Még a legmagasabb rendű állatoknak sincs a szó szoros értelmében tudatuk, és az őket környező tárgyi létezők önállóságáról sem tudnak. Az állat környezete képszerű látzatvilág, amelyre az állat ösztönös becslőképeséssel (lat. *vis aestimativa*) irányul. Felfogja ennek hasznos vagy ártó jellegét, de nem tud alanyi létéről, illetve a vele szemben álló tárgyi létezők világáról.

A negyedik fokozatot az *emberi lét* alkotja, amely az előzőkhöz képest a legmagasabb rendű lét fokozat. A bennható tevékenység, a célirányos önkibontakoztatás az emberben lényegesen magasabb szintű, mint a növények vagy az állatok világában. Az emberi lét önmagára irányulása, önmagára hajlása tudatos, mert szellemisége erejében képes a tökéletes visszatérésre. *Aquinói Tamás* szavai szerint: „a legfőbb és legtökéletesebb lét fokozat az, amely a szellem szerint való, a szellem ugyanis visszahajlik önmagára, és önmagát megismerni képes” (Summa contra Gentiles, IV. 11). Az emberi tudat lényegesen különbözik az állati „tudattól”, mert „a szellem nem csupán úgy hajlik vissza tevékenységére, hogy megismeri tevékenységét, hanem úgy is, hogy megismeri tevékenységének a dologhoz való viszonyát. Ezt azonban csak akkor ismerheti meg, ha tevékenységének természetét is megismeri, melyet viszont csak úgy ismerhet meg, ha a tevékeny elvnek, vagyis magának a szellemnek természetét is megismeri” (De veritate, q.1.a.9.). Az emberi lét magánál való lét, egyedül benne valósul meg a tökéletes visszatérés.

Megjegyezzük, hogy a felsorolt létfokozatokat nem szabad mereven elhatárolni egymástól, mert ezek kölcsönösen *feltételezik*, és áthatják egymást. Azt sem szabad gondolni, hogy a *Szent Tamás* nyújtotta felosztás kizárólagos és abszolút értékű. A létezők világát ugyanis más szempontok alapján is fel lehet osztani, és elvileg számtalan létréteget lehetne benne megkülönböztetni. A tökéletes visszatérés képessége alapján történő felosztás tehát csak egy a sok lehetséges felosztás közül.

3. AZ EMBERI LÉT MINT ELSŐDLEGES ANALOGÁTUM

Azt, amiben az analóg kifejezés jelölte tartalom elsődlegesen valósul meg, *elsődleges* analogátumnak (lat. analogatum princeps) nevezzük, az analógiában szereplő többi tagot pedig *másodlagos* analogátumnak (lat. analogata minora). Így például az „egészséges” kifejezés esetében a szó jelölte tartalom elsődlegesen az egészséges emberben van meg, és csak másodlagosan az orvosságban, amely helyreállítja az egészséget. A létezők világában pedig az ember áll az analóg módon létezők csúcsán, ő az elsődleges analogátum.

A *tökéletes visszatérés* képessége az *emberi lét* lényegi ismérve. Ez a képesség határolja el az embert a nála alacsonyabb rendű létezők világától, és ennek a képességnek az erejében válik az ember teljes értékű önálló létté. Ezt a tudatosan önálló létet a skolasztikus filozófia a latin *subsistere* (megállni, helytállni, megmaradni) szóból származó *szubzisztencia* kifejezéssel jelöli. A szubzisztencia az önmaga általi és az önmagában fennálló tudatos létet jelenti: „a saját mibenléthez való visszatérés azt jelenti, hogy a valóság önmagában áll fenn” (I.q.14.a.2. ad 1.). Mivel erre a tudatos önállóságra egyedül az ember képes, ezért az emberi lét „azt jelenti, ami az egész természetben a legtökéletesebb, tudniillik az értelmes természetű önmagában fennálló létezőt” (I.q.29.a.3.).

Ez a tudatos önállóság azonban nem azonos a teljes függetlenséggel. Egyrészt azért nem, mert az önmaga általi lét (lat. *ens per se*) nem önmagától való létet (lat. *ens a se*) jelent, vagyis nem arról van szó, hogy az ember önmagának oka vagy hogy minden tekintetben önmagában hordozza létének alapját és magyarázatát. Másrészt pedig azért nem teljesen független lény, mert jóllehet szellemiségével felülmúlja a nála alacsonyabb rendű létezők világát, anyagságánál fogva bele is merül azokba. *Aquinói Tamás* így jellemzi az emberi lét sajátos helyzetét: a lét „folyamai más teremtményekben elkülönülten találhatók, de az emberben valamiképpen minden egyesül: az ember ugyanis szinte horizontja és határmezsgyéje a szellemi és testi természetnek, és mintegy a kettő közötti közvetítőként részesül mind a testi, mind a szellemi javakból” (Prologus in III. Sententiarum).

Az analóg módon létezők hierarchiájának csúcsán az ember áll, de úgy, hogy miközben bizonyos szempontból *felülmúlja* az alacsonyabb létrétegeket (lat. *transcendens*), *benne is marad* azokban (immanens). Így „az ember valamiképpen minden létező” (In III. De anima, lectio 13.), és ez az alapja annak, hogy a lét analóg kifejezése elsősorban őrá illik.

3. A változó létezők lételvei

Tapasztalatunk adatai szerint a létezők világa állandó mozgásban, változásban van. E változások olykor csak felszíni jellegűek, máskor viszont a létezők mélyébe vájnak. Mindez magától értetődőnek látszik, pedig valójában nem az, mert a változás ténye már az ókortól kezdődően súlyos filozófiai problémát jelentett. E probléma kapcsán most a létezők változásának lehetőségi feltételeit vizsgáljuk meg.

1. A VÁLTOZÁS TÉNYE ÉS PROBLÉMÁJA

A *változás* vagy a tág értelemben vett mozgás tapasztalati tény. A létezők létrejönnek, mássá lesznek és elpusztulnak. E változások olykor csak a *felszínt* érintik. Tavasszal a gesztenyefa lombja üde zöld színekben ragyog, ősszel rozsdásbarna színekbe öltözik, bár a fa lényegében ugyanaz marad. Vannak azonban *lényegi* átalakulások is. A mezőn legelésző bárány megeszi a fűvet, és testének anyagába építi. A fű megváltozott, és ha nem is állíthatjuk, hogy teljességgel megsemmisült, mégis lényegesen átalakult, mert megszűnt fűnek lenni, és hússá változott. Bárhová nézünk a világban, mindenütt a keletkezés, átalakulás és megsemmisülés mozgásaival találkozunk. E változásokat azonban nem elég észrevenni, hanem lehetőségükre magyarázatot kell találni.

Már az ókori filozófusokat is izgatta az a kérdés, hogy a változás a létező létét érinti-e, vagy csupán látszatnak tekintendő. *Parmenidész* (540-470) szerint „sok jel mutat arra, hogy a lét nem keletkezett, és nem pusztul el, mert egyforma, mozdulatlan és végtelen” (Diels, 28 B 8). Eme előfeltevés alapján a létező nem keletkezhet sem a semmiből, sem a létezőből. Az ókori filozófus ugyanis így okoskodik: a nem létezőből nem jöhet létre létező, mert a semmiből nem lehet valami. Ha pedig azt feltételezzük, hogy a létező valamilyen létezőből keletkezik, akkor annak, amiből ered, többé vagy nagyobbá kellene válnia. Ám ebben az esetben ez a többlet vagy növekedés csak önmagának a semmijéből jöhetne létre, mert a kevesebben nem foglaltatik benne a nála több, és így újra csak a semmiből való keletkezés abszurd gondolatához jutunk. Másrészt a létező azért sem keletkezhet a létezőből, mert ha létező, akkor már van, és ami van, az nem keletkezik, hanem már megvan. Ezért „csak a létező létezik, ez ugyanis van, a nem létező ellenben nem létezik” (Diels, 28 B 6). A van és a nincs között harmadik lehetőség nincsen, következésképp minden létrejövés és változás lehetetlen, és amit mi változásnak tapasztalunk, az csupán látszat. *Zénón* (i. e. 460 körül) híres apóriáiban ugyanezt az álláspontot védi, midőn a mozgás lehetetlenségét, a változás látszat jellegét igyekszik bizonyítani. A helyváltoztató mozgás lehetetlenségének tételét például a következőképpen próbálja igazolni: a gyorslábú Akhilleusz sohasem érheti utol a lomha mozgású teknőcöt. Tegyük fel, hogy versenyre kelnek, és Akhilleusz igazi sportemberhez méltóan némi előnyt ad a teknőcnek. Amikor eléri azt a pontot, amelyről az állat elindult, a teknőc már megtett egy bizonyos távolságot, és a tér egy másik pontján tartózkodik. Mire Akhilleusz eléri ezt az újabb pontot, a teknőc már ismét előbbre jutott, és így a végtelenségig (Diels, 29 A 26). Egy régi anekdota szerint a szinopei Diogenész (404-323), midőn ezeket az érveket hallotta, egyszerűen sétálni kezdett. Ám az adomának folytatása is van. Amikor ugyanis egyik tanítványa meg volt elégedve ezzel a cáfolattal, a mester elverte őt azzal a megokolással, hogy érvekkel szemben érveket kell felhozni, vagyis nem szabad megelégedni az érvek nyújtotta bizonyossággal, hanem lehetőleg meg kell érteni a dolgokat.

Semmiből semmi sem lesz – hangzik a régi tétel, melynek érvényét önkéntelenül is feltételezzük. Ám ha igaza van *Parmenidésznek* abban is, hogy ami van, az van, ami nincs, az nincs, és nem adatik harmadik lehetőség, akkor hogyan tudjuk megmagyarázni a változást, és a változásban jelentkező újdonságot? S ha a teknőccel versenyre kelő Akhilleusznak ténylegesen végtelen számú pontot kell érintenie, hogyan érheti utol a lomha állatot?

2. A LÉTEZŐK VÁLTOZÁSÁNAK ELVEI

Arisztotelész a létezők változásának magyarázatára alkotta meg a *megvalósultság* és a *lehetőség*, illetve a *forma* és az *anyag* fogalompárt. Szerinte ezek a fogalmak a létezők belső szerkezeti vonásait, lételveit tükrözik.

A *lételv* (görögül: arkhé; latinul: principium essendi) ősforrást, metafizikai alapot vagy metafizikai összetevőt jelent. Az arkhé nem azonos semmiféle konkrét létezővel, hanem éppen a konkrét létezők létalapja, lehetőségi feltétele. *Arisztotelész* egyébként a Metafizikájában e szónak nem kevesebb, mint hét jelentését különbözteti meg, majd megállapítja: „az elv szó valamennyi jelentésében az a közös, hogy azt az elsőt jelenti, amiből valami van, vagy lesz, vagy amiből megismerhető” (Metaphüsztika, 1013 a). A lételv tehát nem fizikai természetű valóság, nem fizikai elem, hanem olyan metafizikai alap vagy összetevő, amelyet csak a szellemi reflexióban ragadhatunk meg, vagy a fizikai valóságok megértéséhez kell posztulálnunk.

a) A megvalósultság és a lehetőség

A *megvalósultság* (görögül: energeia; latinul: actus) *Arisztotelész* szerint „annyit jelent, hogy egy dolog megvan, de persze nem úgy, mint ahogy lehetőség szerint létezőnek mondjuk” (Metaphüsztika, 1048 a). A megvalósultság a létező tényleges léttartalma, ténylegesen meglevő tökéletessége. A márványtömbben például csak lehetőség szerint van meg Hermész szobra, de a szobrász keze munkája nyomán, amikor a szobor elkészül, ez a lehetőség megvalósulttá lesz. *Aquinói Tamás* az ókori filozófushoz hasonlóan fogja fel a dolgot. A létező tényleges, valós léttartalmát elsődleges megvalósultságnak (lat. actus primus) nevezi. Ezt tökéletesíti azután a tevékenység, a másodlagos megvalósulás (lat. actus secundus).

A *lehetőség* (görögül: dünamisz; latinul: potentia) „annyit jelent, hogy vagy egy másik tárgy részéről képes valami hatást elszenvedni, vagy ez a valami tud egy másik tárgyra hatni” (Metaphüsztika, 1046 a). A márványtömb lehetőség szerint tartalmazza Hermész szobrát, és képes arra, hogy a szobrász alakító tevékenységét befogadja. A szobrásznak pedig képessége van arra, hogy alkotó tevékenységet fejtsen ki. *Aquinói Tamás* ebben is követi ókori mesterét, és megkülönbözteti a *befogadó* képességet (lat. potentia passiva) és a *tevékenység* képességét (lat. potentia activa). Megjegyezzük, hogy a képességi vagy a lehetőség szerinti lét nem azonos a puszta logikai lehetőséggel, vagyis nem csupán azt jelenti, hogy egy dolog fogalmában nincs belső ellentmondás, hanem valós lehetőséget, megvalósulásra irányulást jelöl.

A lehetőség és a megvalósultság a létezők két egymást föltételező és egymástól *elválaszthatatlan* összetevője: nincsen olyan lehetőség, amely ne megvalósultsághoz kapcsolódna, és nincsen olyan megvalósultság, amelyben ne lenne további lehetőség.

Szoros értelemben csak a megvalósult létet ismerhetjük meg, de ennek kapcsán tudomást szerezhetünk a lehetőségről is. Erre utal *Arisztotelész*, midőn ezeket írja: „nem lehet mindennek pontos fogalmát felkutatni, hanem meg kell elégedni a hasonlóság belátásával. Ilyen hasonlósági viszony áll fenn az építő és az építéshez értő, az éber és az alvó, a látó és a szemét lecsukott, de látással rendelkező, az anyagból készült és az anyag, a megmunkált és a megmunkálatlan között. E megkülönböztetés egyik tagja jelölje a valóságot, a másik pedig a lehetőséget” (Metaphüsztika, 1048 a és b). *Aquinói Tamás* ugyanígy látja a helyzetet. A képességi létről nehéz fogalmat alkotni, mert „minden annyiban ismerhető meg, amennyiben megvalósultságban van” (I.q.12.a.1.). A lehetőségi létet tehát csak közvetve ismerhetjük meg, de mindenképpen posztulálnunk kell a létezők változásának magyarázatához.

b) A forma és az anyag

A *forma* (görögül: *morphé*, *eidosz* vagy *ouszia*; latinul: *forma*) a mai szóhasználattal ellentétben nem a külalakot jelenti, hanem nagyjából a megvalósultság fogalmának felel meg. A forma a létező mibenlétét meghatározó lételv, vagyis az a metafizikai összetevő, amely a lehetőségi létet áthatva meghatározott valós létezőt, például szilfát, bárányt vagy embert eredményez. A forma a létező mibenlétét határozza meg, és ezért mondja *Arisztotelész*: „formának nevezem egy bizonyos dolog mivoltát” (Metaphüszika, 1032 b). Ez az a lételv, amely számunkra érthető, fogalmilag megragadható, vagyis ez a létezőben rejlő észme (gör. *eidosz*). S mivel a forma adja a létező megvalósultságát is, ezért az aktus másik elnevezésének is tekinthető. *Aquinói Tamás* követi *Arisztotelészt*: a forma a lehetőséget meghatározó lételv. Forma például a fehérség, s miként a fehérség teszi a lehetőség szerinti fehér létet megvalósulttan fehérré, úgy teszi valamennyi forma a lehetőséget meghatározott ezzé vagy azzá. Ezért ezt a lételvet *Aquinói Tamás* is a létező mivoltának nevezi (De ente et essentia, 2). A forma az érthetőség elve, „a megértés tevékenységének határpontja” (De veritate, q.3.a.2.). A megvalósult lét a formával kerül a lehetőségbe, és ezért a skolasztika alapelveként hirdeti, hogy a forma adja a dolog létét.

Az *anyag* (görögül: *hülé*; latinul: *materia*) nem azonos a tapasztalható anyaggal, hanem a képességi lét másik elnevezése, és a forma kiegészítő lételve. Önmagában nem fordulhat elő, hanem csak a formával együtt. Ha mégis a formától elvonatkoztatva akarjuk körülírni, akkor *Arisztotelész* nyomán azt mondhatjuk: „anyagnak nevezem, ami önmagában sem nem valami, sem mennyiség, se más olyasmi, amikkel a létezőt szoktuk meghatározni” (Metaphüszika, 1029 a). Az anyag pusztán lehetőség, valamiféle első hordozó, a változások alapja és a meghatározó formák befogadója. Az ókori filozófus hasonlatok segítségével igyekszik megközelíteni és megvilágítani ennek az első anyagnak a fogalmát: a fa anyaga a lánának, a márvány anyaga a szobornak, és ezekhez hasonlóan az általánosságban vett tapasztalható anyagnak is rendelkeznie kell egy másra már vissza nem vezethető lételvvvel, és ez a pusztán lehetőséggel egyenértékű *elsődleges anyag* (gör. *próté hülé*). Ennek a filozófiai értelemben vett anyagnak alapvető jellemzője a hiány (görögül: *szterészisz*; latinul: *privatio*), a forma utáni „vágyakozás”. A hiány nem semmi, és nem is lehetetlenség, hanem hajlam a forma irányában. *Arisztotelész* szerint „hiányról beszélünk ott, ahol valaminek valamije nincs meg, különösen, ha természet szerint meg kellene lennie az illető valaminek” (Metaphüszika, 1046 a). *Aquinói Tamás* átveszi az ókori filozófustól az *elsődleges anyag* (lat. *materia prima*) fogalmát is, és így írja körül: „nem valami, sem minőség, sem másvalami azok közül, amikkel meghatározzuk a létezőt” (In VII. Metaphysicorum, lectio 2.).

Az anyag és a forma a konkrét fizikai létezők két egymást föltételező és *egymást kiegészítő* lételve. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy minden konkrét anyagi létező filozófiai értelemben vett *elsődleges anyagból* és formából áll. Maga a „konkrét” szó is erre az összetettségre utal. Ez a kifejezés ugyanis a latin *concrecere* (összenőni, összeállni) igére vezethető vissza, és elsősorban metafizikai összetettséget jelöl. Az anyagot mint lételvet tehát nem szabad összekeverni a valós, tapasztalható anyagfajtákkal, hiszen az utóbbiak már *elsődleges anyag* és valamilyen anyagi forma összetételei. Ezt a szemléletet egyébként, amely észreveszi az anyag-forma összetétel őseredeti rajzolatát a fizikai létezők szövetében, *hilemorfizmusnak* nevezzük.

Megjegyezzük, hogy *Aquinói Tamás* és az őt követő hagyomány az anyagban látja az *egyediség elvét* (lat. *principium individuationis*). A forma ugyanis a saját nemében végtelen. Így például a szilfává tevő forma végtelennek tekintendő. Mi azonban véges, egyedi szilfákat tapasztalunk. Kérdés, hogy hogyan korlátozódik, hogyan sokszorozódik a forma? *Aquinói Tamás* véleménye az, hogy az anyag, pontosabban a *mennyiségileg meghatározott anyag* (lat. *materia quantitate signata*) korlátozza, illetve teszi egyedivé a formát (De ente et essentia, 2. és I.q.76.a.6. ad 1.).

A terminológiai rend kedvéért említjük meg, hogy a szerzők szóhasználata aszerint módosul, hogy milyen szempontból nézik az említett lételveket. Amikor *Arisztotelész* az anyagtól elvonatkoztatva beszél a formáról, akkor általában a görög „to ti én einai” (mivolt) vagy „deutera ouszia” (második lényeg) kifejezéseket használja. A valós, tapasztalható anyagot hülének, a lételv értelmében vett anyagot pedig többnyire próté hülének nevezi.

Aquinói Tamás az elvont formát a latin „quod quid erat esse” (mivolt) kifejezéssel jelöli, a konkrét létezõben levõ formát pedig a „quod quid est” (mibenlét) kifejezéssel. A fizikai anyagot materiának nevezi, s bár a metafizikai lételvet is általában ezzel a szóval jelöli, néha a „materia prima” kifejezést is használja. A különféle szerzők szóhasználata azonban nem egységes, és nem következetes. Éppen ezért igen gyakran csak a szövegösszefüggés alapján dönthetõ el, hogy kifejezéseik mit jelölnek.

c) A változás magyarázata

A megvalósultság és a lehetőség, illetve a forma és az anyag ismeretszerző fogalmaival *Arisztotelész* és a későbbi skolasztika már némileg érthetõvé tudja tenni a létrejövés és a változás tényét.

Arisztotelész szerint a változás vagy a tág értelemben vett *mozgás*: „a lehetőségnek mint lehetőségnek a megvalósulása” (Phüszika, 201 a). A semmiből nem lehet valami, de a megvalósult létből mint megvalósultból sem. Ez *Parmenidész* álláspontja, melynek alapján tagadja a változás lehetőségét. *Arisztotelész* így oldja fel ezt a nehézséget: ami létrejön, az nem a semmiből és nem is a megvalósult létből mint megvalósultból jön létre, hanem a lehetőség szerinti létből. A lehetőség nem semmi, nem a lét teljes hiánya, hanem viszonylagos nemlét: a valós lét hiánya az annak megszerzésére képes létezõben. A gesztenyefa üde zöld lombja képességileg rozsdabarna, a fû lehetőség szerint a legelészõ állat húsa, a márványban lehetőség szerint van meg *Hermész* szobra. Ami pedig *Zénón* problémáját illeti, *Akhilleusz*-nak fölösleges aggódnia, mert a teknõccel versenyezve nem kell ténylegesen végtelen számú pontot érintenie, mert „abból, hogy az osztásnak nincs vége, megértjük, hogy a végtelen osztás valósága lehetőség szerint van ugyan, azonban megvalósult ténnyé nem különül el” (Metaphüszika, 1048 b). *Aquinói Tamás* dicséri az ókori filozófust, „mert megoldja a régi természetfilozófusok problémáját, akik elutasították a létrejövést: mert nem hittek abban, hogy valami a semmiből jöhet létre, mivel semmiből semmi sem lesz; és nem hittek abban, hogy valami a létezõből jön létre, mivel így elõbb kellene lenni önmagánál. Ezt a problémát tehát megoldja a Filozófus rámutatván arra, hogy miként jön létre valami a létezõből és a nem létezõből. Azt mondja, hogy kétféle lét van, tudniillik a megvalósult és a lehetőség szerinti. Mindaz tehát, ami átváltozik, a lehetőség szerinti létből lesz megvalósulttá, mint amikor valami a lehetőség szerinti fehérségből lesz megvalósultan fehérre. Hasonlóképpen van a növekedés és a fogyatkozás változásában is, mivel valami a képességileg nagyból vagy kicsiből lesz ténylegesen nagygyá vagy kicsivé” (In XII. Metaphysicorum, lectio 1.).

Az anyag és forma fogalom párral a változásban tapasztalható *maradandóságot* és *újszerűséget* is lehet magyarázni. Minden változáshoz szükséges, hogy a változás két határpontjában (a változóban és a megváltozottban) valami közös vonás legyen. Egyébként ugyanis nem beszélhetnénk igazi átmenetrõl, és a megjelenõ újdonság az elõzményektõl teljesen független, abszolút újdonság lenne. A változás határpontjait összekötõ közös alap az anyag, amely a változások hordozója. „Minden változáshoz szükséges, hogy a változásnak valami hordozója legyen, ami az anyag; aztán valami, ami átváltoztat, s ez a mozgató elv; végül valami, amivé a változó átalakul, és ez a forma” (In XII. Metaphysicorum, lectio 3.). *Aquinói Tamás* a változással kapcsolatban „az egyik forma kiüzésérõl és a másik bevezetésérõl” beszél (In IV. Sententiarum, d. 17.q.1.a.5.q.2.). A megjelenõ új formáról pedig azt mondja, hogy az „a természeti ok hatására az anyag lehetőségébõl vezettetik elõ” (De potentia, q.3.a.4. ad 7.).

Megemlíjtük, hogy a változást megvilágító lételvek csak részben magyarázzák meg a változás problémáját. Ezekkel ugyanis még nem tudjuk megnyugtató módon magyarázni az újdonság létrejöttét: mert a megvalósulás, illetve a lehetőségekből kiemelkedő forma valós léttöbbletet jelent a megelőző állapothoz képest. Éppen ezért *Arisztotelész* a változást végső fokon a legfőbb anyagtalan formára, az *első mozduatlan mozgatóra* (gör. próton kinoun akinéton) vezeti vissza (*Metaphüsizika*, 1074 a). *Aquinói Tamás* pedig Istenre, a lehetőségek nélküli *tiszta megvalósultságra* (lat. actus purus) hivatkozva magyarázza a léttöbblet problémáját: valahányszor léttöbblet jelentkezik, ennek alapja, az, hogy Isten a saját létéből részesíti a teremtményt.

3. A VÁLTOZÓ EMBERI LÉT ALAPJAI

A változást magyarázó lételvek természetesen az emberi lét leírására is alkalmazhatók.

Arisztotelész szerint az emberi lét anyag és forma egysége, és ebben az egységben a *forma azonos a lélekkel*. Így a lélek „az életre képes fizikai test első megvalósultsága” (*Peripszühész*, 412 a). E meghatározás görög nyelvű megszövegezésében a megvalósultság vagy a forma jelölésére az „entelekheia” kifejezés szolgál. Az *entelekheia* (en: benne; telosz: cél, befejezettség; ekhein: bírni) az, ami magában hordozza célját, kimenetelét és a cél eléréséhez szükséges erőt. Ez a természeti formát jelölő új kifejezés egyrészt célt, befejezettséget jelent: „a kész mű ugyanis a cél, és a megvalósultság éppen a kész mű. Ezért a neve is megvalósultság a valósá tételtől, és amire a valóság folyamata irányul, az a befejezett lét, az entelekheia” (*Metaphüsizika*, 1050 a). Az entelekheia másrészt mozgás vagy a változás elve: „a mozgató mindig formát visz magával, ... ami a mozgás elve vagy oka” (*Phüsizika*, 202 a).

A lélek mint forma egyrészt befejezettséget, megvalósultságot ad az életre képes fizikai testnek, és ebből a szempontból *Arisztotelész* első energeiának vagy *első entelekheiának* nevezi a lelket. Másrészt azonban a lélek az emberi lét mozgásának, változásának is elve, és ha ilyen minőségében tekintjük, második energeiának vagy *második entelekheiának* nevezzük. E két szerep nem zárja ki egymást, mert a lélek megvalósultságot ad ugyan az emberi létnek, de ez a valóság más szempontból lehetőség, mert benne rejlik a további tökéletesedés képessége. Ez a tökéletesedés a lélek irányította mozgás, azaz a tevékenységek közvetítésével történik.

Aquinói Tamás hasonlóképpen gondolkodik: „a lélek közvetlenül egyesül a testtel, mint forma az anyaggal” (I.q.76.a.7.). Az emberi lét nemcsak test, vagy nemcsak lélek, hanem a kettő *szoros*, egymást föltételező *egysége* (I.q.75.a.2. ad 2.). Filozófiailag szabatosan szólva az ember nem test és lélek egysége, hanem az elsődleges anyag és a szellemi forma ötvözete, s e metafizikai összetettségnek testi és szellemi megnyilvánulásai vannak. Szent Tamás ugyanis elveti a lényegi formák sokaságának tanát, és azt állítja, hogy az ember lényegét adó forma – a lélek – egy, és ez átvévén az alacsonyabb rendű formák szerepét, közvetlenül egyesül az elsődleges anyaggal.

A lélek az embernek *elsődleges aktusként* befejezett létet ad, de ez nem zárja ki a változások, a fejlődés lehetőségét, mert e befejezetten megvalósult létnek képessége van a további tökéletesedésre. E tökéletesedés a tevékenység, a *másodlagos aktusok*, közvetítésével valósul meg: „az elsődleges megvalósultságot lehetőségi létnek nevezzük a másodlagos megvalósuláshoz, azaz a tevékenységhez képest” (I.q.76.a.4. ad 1.).

Az emberi lét változását az anyag és a forma, illetve a lehetőség és a megvalósultság lételvei csak részben magyarázzák. A változásban jelentkező léttöbblet, az önmagát növelő lét az embernél éppúgy probléma, mint a többi létező esetében. Ezt *Arisztotelész* is látja, és kijelenti, hogy a lélek nem minden tekintetben ura a mozgásnak, és végső fokon a *mozduatlan mozgatótól* függ (*Phüsizika*, 259 a és 253 a). *Aquinói Tamás* szerint az emberi lét az első mozgató, a *tiszta aktus*, vagyis Isten erejében növelheti önmagát.

4. A létezők lényege és léte

Minden létezővel kapcsolatban feltehető az a két kérdés, hogy micsoda, és hogy van-e. E két kérdés lehetőségű feltétele az, hogy a konkrét létezők az anyag-forma összetettségen túl egy alapvetőbb összetettséggel is rendelkeznek: a lényeg és a lét elveiből állnak.

1. A LÉNYEGET ÉS A LÉTET MEGRAGADÓ ISMERET

Minden megismerésünk az érzékelés és a szellemi megértés egységében történik. Érzékelhető létezőket ragadunk meg, és szellemünk az érzékelhetőben „fogja meg” az érthetőt. Ha figyelmünket a szellemi ismeretre összpontosítjuk, azt tapasztaljuk, hogy ismereteinkben két alapvető mozzanatot ragadunk meg a létezőben: az egyik a létező lényege vagy mibenléte, a másik a léte.

Aquinói Tamás az emberi szellemnek kettős működést tulajdonít: az egyiket a latin *ratio* (értelem) szó alapján racionális működésnek nevezi, a másikat pedig a latin *intellectus* (ész) szóból származtatva intellektuális működésnek. Az értelem vagy értelmi működés jellemzője, hogy fokról fokra halad előre a dolgok lényegének megismerésében, az ismertől az ismeretlen felé halad (I.q.79.a.8.), vagyis nem nélkülözheti az értelmi következtetés mozgását (De veritate, q.15.a.1.). Az ész ezzel szemben egyszerű belátásban ragadja meg tárgyát: „a belátás ugyanis az érthető igazság egyszerű és közvetlen megragadása” (I.q.79.a.8.). A két működés áthatja egymást, de alapvetőbb a belátás: a megismerés az észből indul ki, majd az értelmi megismerés mozgásával a belátásban végződik, amely az ész sajátja.

Az *értelem* tárgya az érzékelhető valók *mibenléte* vagy lényege: „a szellem sajátos tárgya a dolog mibenléte” (I.q.17.a.3. ad 1.). A fokozatokban megismerő emberi szellem az érzékelt tulajdonságokon áthatolva, azokon mintegy kapuként használva jut a létezők lényegének ismeretére: „a belsőhöz nem lehet más módon eljutni, mint a körülölelő mozzanatokon keresztül, azokat mintegy kapuként használva; és ez az emberek megismerési módja, akik hatásokból és sajátosságokból jutnak a dolog lényegének ismeretére. Mivel ehhez az ismerethez következtető mozgás szükséges, ezért az emberi megismerést fokozatos megértésnek (lat. *ratio*) nevezzük, jóllehet ez az ismeret belátásban végződik, midőn az értelmi ismeret a dolog lényegéhez vezet” (In III. Sententiarum, d.35. q.2.a.2.q.3.sol.1.).

Az *ész* sajátos „tárgya” a létezők *léte*: „amit először ragad meg az ész, az a létező” (I/II.q.55.a.4. ad 4.). A létező elnevezést pedig lét-megvalósultsága alapján adjuk valaminek (De veritate, q.1.a.1.). Ismereteinkben nem csupán a létező érzékelhető sajátosságairól és mibenlétéről tudunk, vagyis nemcsak azt tudjuk, hogy a szóban forgó dolog micsoda, hanem tudunk arról az aktusról is, amely a létezőt érzékelhető sajátosságaival és lényegével együtt a valóság szövetébe fonja. A létező létét nem a fogalmi ismeret szintjén ragadjuk meg, hanem egy olyan tapasztalatban, amelyet *háttértapasztalatnak* nevezhetünk. *Aquinói Tamás* egyébként ezt a tapasztalatot *túlhaladásnak* (lat. *excessus*) nevezi. Az ember minden ismeretében tud arról, hogy a konkrét valóság mindig több, mint amennyit érzékeink vagy foglaimaink felfognak belőle. Az ember tud az érzékelhető sajátosságok és a mibenlét hátterében, illetve alapjában rejlő aktusról, burkoltan megragadja azt a megvalósultságot, amelynek az érzékelhető sajátosságok és a mibenlét csak egy-egy megnyilvánulási módja.

2. A LÉNYEG ÉS A LÉT

A létezőkben két alapvető lételvet különböztethetünk meg. Az egyik arra a kérdésre felel, hogy a létező micsoda, és ez az elv a *lényeg* vagy a *mibenlét*. A másik arra a kérdésre válaszol, hogy a létező van-e, és ez az elv a *lét* vagy a létmegvalósultság.

a) A lényeg

A *lényeg* (lat. *essentia*) vagy a *mibenlét* (lat. *quidditas*) az a lételv, amely által a létező az, ami és nem más, illetve amelynek révén a más fajtájú létezőktől különbözik. Lényeg például az emberség, és az ember embersége által különbözik a más lényeggel rendelkező létezőktől. A lényeg az, amit általában a létező neve is jelöl: „a dolog neve a létező mibenlétét vagy lényegét fejezi ki” (De veritate, q.1.a.1.). Más oldalról megközelítve a mibenlét az, amit a lényegi meghatározás kifejez: „a lényeg vagy természet csak azokat a mozzanatokat foglalja magában, amelyek a faj meghatározásába kerülnek; miként az emberség azokat a mozzanatokat foglalja magában, amelyek az ember meghatározásában szerepelnek” (I.q.3.a.3.). A klasszikus meghatározás szerint az ember értelmes élőlény. Ez az értelmes élőlény mivolt az ember lényege, ezáltal ember az ember, és ez által különbözik a más fajtájú létezőktől.

Megjegyezzük, hogy az ontológiában *filozófiai lényegfogalomról* beszélünk, és nem a szaktudományos kutatásban feltáruló lényegekkkel foglalkozunk. Amikor például azt mondjuk, hogy a szikla éppen szikla mivolta miatt különbözik az eperfától, melynek lényege az eperfa mivolt, akkor ezzel az említett létezőknek nem a szaktudományos kutatásban jelentkező lényegét fejezzük ki, hanem csak általánosságban utalunk egy olyan metafizikai összetevőre, amely a két eltérő fajtájú létezőt megkülönbözteti egymástól. A filozófiai fogalmak mindig általánosabbak, mint a szaktudományos fogalmak és kifejezések. A filozófia beéri azzal, hogy általánosságban utal a létezők lényegére, és a különféle tudományokra bízza a létezők lényegeinek sokoldalú és részletes elemzését. Azzal is tisztában kell lennünk, hogy a filozófiai fogalmak – csakúgy, mint a szaktudományosak – leíró szkémák, vagyis csupán modellszerűen utalnak a valóságra. Ezzel még a megismerés erejében néha túlzottan bízó Aquinói Tamás is tisztában volt, és nem szégyellte kijelenteni, hogy „a dolgok lényegi elvei ismeretlenek számunkra” (De anima, I. lectio 1.).

A *mibenlét* nem minden tekintetben azonos a *formával*: „az anyagból és formából összetett dolgokban a lényeg nem csupán a formát és nem is csupán az anyagot jelöli, hanem az anyagból és formából összetett elvet” (I.q.29.a.2. ad 3.). Az ember mibenlétét például nem egyedül a lélek alkotja, hanem a szellemi forma és az anyag összetettsége. A mibenlét és a forma különbsége azonban a szóhasználatban nem mindig tükröződik. *Arisztotelész* például a görög „to ti esztin” vagy az „ouszia” kifejezést egyaránt használja a forma és a lényeg jelölésére. Ugyanez a helyzet a *Szent Tamás*-i „quod quid est” latin kifejezéssel kapcsolatban is. Ezt a következetlenséget és pontatlanságot némileg menti az a tény, hogy a forma határozza meg a létező megvalósultságba a lényegét, e szerepe miatt tehát a lényegre utaló nevekkkel is illelhetjük.

Terminológiai szempontból fontos megjegyezni, hogy *Aquinói Tamás* és az őt követő hagyomány megkülönbözteti az elvont és a konkrét lényegét. Az *elvont* lényeg önmagában véve lehetőség szerinti korlátozó elv, amely megszabja a lét birtoklásának mértékét: minden létező lényegének megfelelően részesül a Létből. Az elvont lényeg jelölésére a latin *essentia* kifejezést használják. Ha viszont nem az elvont lényegről, hanem a *konkrét* létező lényegről van szó, akkor ennek jelölésére a skolasztikusok általában a latin *quidditas* kifejezést használják, amelyet magyarul mibenlétnek nevezünk.

b) A lét

A *lét* (lat. *esse*) vagy a *lét aktusa* (lat. *actus essendi*) a létezők legalapvetőbb, legátfogóbb lételve, amely a létezőt minden sajátosságával együtt a valóság szövetébe fonja és valóságban tartja. Mindazt átöleli, amit a „van” szócska kifejez. Ezért mondja *Aquinói Tamás*, hogy a lét a létező megvalósultsága (In III. Sententiarum, d.6.q.2.a.2.). Nem szabad elfelednünk, hogy bizonyos szempontból a lehetőség is a „van” világába tartozik, ezért a lét a lehetőségnek is alapja. A lét aktusa tartja valóságban a létező lehetőségeit is. Az érzékelhető tulajdonságok és az érthető vonások a létező létében foglaltatnak, benne gyökereznek. Ugyanez vonatkozik természetesen a metafizikai összetevőkre is. Az anyagot és a formát egyaránt a lét aktusa tartja fenn: „a forma és az anyag léte ugyanaz, és ez az összetett létező léte” (I/II.q.4.a.5. ad 2.). Ehhez hasonlóan a lényeg is a lét tartja fenn: a lét a lényeg aktusa (I.q.3.a.4.). Mivel a lét a létező minden fizikai és metafizikai sajátosságának alapja, fenntartója és átfogója, azt mondhatjuk, hogy „a lét mindenek között a legtokéletesebb” (De potentia, q.7.a.2. ad 9.).

Amint erre már utaltunk, a létről nem alkotható szoros értelemben vett fogalom, mert a lét átjárja fogalmainkat is. Fogalmilag a létező érzékelhető sajátosságait, mibenlétét vagy formáját ragadhatjuk meg. Meghatározni is csak ezeket tudjuk. Ennek ellenére minden ismeretünkben tudunk a létről; valamiféle homályos, de ugyanakkor mégis biztonságot adó belátásban tudunk arról, hogy a létező „több”, mint amennyit érzékeink és értelmünk megragadott belőle.

A *lét* nem minden tekintetben azonos a *formával*. Az igaz, hogy minden forma aktus, de a lét alapvetőbb aktus, mint a forma. A lét a formának és az anyagnak egyaránt alapja és foglalata. Ezért *Aquinói Tamás* a formát elsődlegesen első aktusnak nevezi, a létet pedig másodlagosan elsőnek, de ezt tartja alapvetőbbnek: „az összetett dolgokban kettős megvalósultságot és lehetőséget kell szem előtt tartani. Először ugyanis az anyag a lehetőségi lét a formához viszonyítva, és a forma az ő megvalósultsága; másodszor az anyagból és a formából álló természet is lehetőség ahhoz a léthez viszonyítva, amelynek befogadására képes” (De spiritualibus creaturis, a.1.).

Megjegyezzük, hogy a skolasztikusok a lét jelölésére többnyire a latin *esse* (lét), *actus essendi* (létmegvalósultság) vagy *ens* (létező) kifejezéseket használják. Ám elég gyakran előfordul az *existentia* kifejezés is szótárunkban. Ezzel kapcsolatban azt kell tudnunk, hogy a Szent Tamást követő irány számára az *existentia* nem csupán azt jelenti, hogy a létező tényszerűen megvan, hanem a létaktust jelöli.

c) A lényeg és a lét különbsége

A lényeg és a lét különbsége sokat vitatott kérdés a skolasztikus filozófiában. E különbség természetére vonatkozóan két egymástól eltérő, de egymással összeegyeztethető vélemény alakult ki a történelem folyamán.

Aquinói Tamás szerint a lényeg és a lét között *valós különbség* (lat. *distinctio realis*) van. E különbséget természetesen nem úgy kell felfogni, mint két dolog közti különbséget, hiszen lételvek közötti különbözőségről van szó. A lét önmagában határtalan aktus, és a lényeg ehhez képest passzív, meghatározott léttípusra korlátozó elv. Az elvont lényeg lehetőség, amely a lét birtoklásának mértékét szabja meg. A lét tehát úgy viszonylik a lényeghez, mint a megvalósultság a lehetőséghez. A lényegek befogadják a létet, de nem ön maguk által és önmaguk erejében birtokolják, hanem csak részesülnek a Létből. *Aquinói Tamás* szerint a két lételv között valós különbségnek kell lenni, mert ami befogad, az különbözik attól, amit befogad (I.q.3.a.4. és Summa contra Gentiles, I. 22.). Ennek a különbségnek jele például az, hogy a véges lényegek elgondolhatók valós lét nélkül: elgondolhatom például a fönix lényegét anélkül, hogy valósan megtapasztalnám ezt a lényt (De ente et essentia, 4.). A két lételv között valós a különbség, mert a lényegek nem szükségszerűen birtokolják a létet, lényegükből nem következik létük. És ez az a felismerés, amelynek alapján a skolasztikus filozófia kijelenti, hogy minden véges létező *esetleges* (lat. *contingens*).

Franciscus Suarez (1548-1617) másként látja a dolgot. Véleménye szerint a lényeg és a létezés (lat. *existentia*) között a valóság természetében alapozódó, de csak *értelmileg alkotott különbség* (lat. *distinctio rationis cum fundamento in re*) van (*Disputationes Metaphysicae*, 31.). Lényegen a valós létező egész léttartalmát érti, és nem olyan lételvnek tekintti, mint Aquinói Tamás. Így a létezés (lat. *existentia*) Fr. Suareznál azt jelenti, hogy a létező tényszerűen megvan; a létezés a valós lényeknek csak értelmileg elkülöníthető mozzanata. És e szemléletmódbeli különbségből adódik felfogásuk eltérő volta. Azt egyébként Fr. Suarez is elismeri, hogy a véges létező esetleges, mert lényegéből nem következik szükségszerűen, hogy ténylegesen meglegyen (*Disputationes Metaphysicae*, 31.).

3. AZ EMBER LÉNYEGE ÉS LÉTE

A lényeg és a lét ismeretszerző „fogalmi” természetszerűen az emberi létezőre is érvényesek.

Az *ember lényege* az, hogy értelmes élőlény – hangoztatja a skolasztika. E meghatározás az ember összetett lényegére utal. Az „értelmes” jelző a formára vagy a lélekre mutat, az „élőlény” kifejezés pedig az életre képes anyagra. Az ember lényegét a szellemi *forma* és az *anyag* egysége alkotja: „a lélek test nélkül nem ember”, és élő emberi test nincsen belső szellemi forma, azaz lélek nélkül (I/II.q.4.a.5.). Megjegyezzük, hogy *Aquinói Tamás* teológiai meggondolások alapján föltételezi, hogy az emberi lélek a halál után egy ideig az anyagtól *elkülönült* állapotban van (lat. *anima separata*). A test és a lélek szoros egységére vonatkozó tant azonban még ebben a hipotézisben is igyekszik megőrizni. Kijelenti (I.q.75.a.2. ad 1.), hogy a lélek a testtől elválasztva csak „majdnem önmagában fennálló” (lat. *quasi subsistens*), és a lélek az elkülönülés *természetén kívüli* (lat. *praeter naturam*) állapotában is megőrzi az anyagra való irányulását.

Az ember értelmes és élőlény mivoltát a *lét viszi megvalósultságba*, és a lét tartja valóságban. Az ember érzékelhető és érthető fizikai vonásai az emberi lét aktusában gyökereznek. Nincs semmi az emberben, ami ne létében gyökerezne, illetve ami nem létének megnyilvánulása volna. Ez az egységes létaktus az embert alkotó metafizikai összetevőknek is alapja és foglalatja: „miként Péter léte is egy, és ez az egy lét vonatkozik az őt alkotó különböző lételvekre” (In III. Sententiarum, d.6.q.2.a.2.).

Szent Tamás szerint az ember az emberi lényeg mértékének megfelelően birtokolja a létet. Csak-hogy ez az emberi lényeg olyan általánosság, amely valamiképpen minden emberben közös. Kérdés, hogy mi biztosítja az egyes *emberek különbözőségét*? Láttuk, hogy a skolasztika fejedelme a mennyiségileg meghatározott anyagban véli felfedezni az egyediség elvét. Ez az emberre vonatkoztatva azt jelenti, hogy a lélek mint végtelen forma a mennyiségileg meghatározott anyag által korlátozódik, és válik egyedi formává. *Szent Tamás* azonban nem elégszik meg ezzel, mert az ember nem egyszerűen egyed, nem csupán az általánosnak egy esete, hanem *megismételhetetlen* és soha vissza nem térő egyed. Ennek magyarázatát abban látja, hogy az ember lényegi vonásai közé tartozik az, hogy viszonylagosan *szabad*: „ura a cselekedeteinek” (I.q.29.a.1.). Ez a viszonylagos szabadság és az ebből fakadó önmeghatározás teszi az egyes embert megismételhetetlen módon eredeti lénné. Minden ember szabadon, egészen sajátos módon valósítja meg az általános emberi lényegét.

Az ember lényege tehát nem olyan értelemben örök és változatlan, hogy állandó és merev egyformasággal ismétlődik az egyes emberekben. Örök és változatlan abban az értelemben, hogy vannak bizonyos *lényegi állandók*, mint például a tudatosság, a munkára való képesség vagy az erkölcsi irányulás, amelyek nélkül nem ember az ember. Ám ezek az antropológiai konstansok a történelmi és a társadalmi helyzet, valamint az egyéni szabadság függvényeként változatos módon bontakoznak ki a különféle embercsoportokban és egyedekben.

A skolasztikus filozófia nem fogadja el azt a szélsőséges nézetet, amely a történelmiséget túlhangsúlyozva tagadja az ember örök, lényegi vonásait. Ilyen álláspontot képviselt például *Friedrich Engels* (1820-1895), aki egyik levelében azt írja, hogy nincsen „örök nő”. Szerinte ugyanis, ha a nőről lehántjuk mindazt, amit a történelem rárakott, nem marad más, csak egy szőrös majom (MEW, 37. k. 413. o.). Ezzel szemben a skolasztikus álláspont összeegyeztethető a marxista tétellel, hogy az emberi lényeg bizonyos szempontból a társadalmi viszonyok összessége. *Karl Marx* (1818-1883) szavai szerint: „az emberi lényeg nem valami, az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége” (MEW, 3. k. 6. o.). Természetesen figyelembe kell venni azt is, hogy a társadalmi viszonyok, a körülmények nem mereven és nem egyoldalúan határoznak meg: „a körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket” (MEW, 3. k. 38. o.). Ez a szemlélet nem tagadja az ember lényegi állandóit, a skolasztikától viszont nem idegen az a gondolat, hogy ezeknek a lényegi állandóknak a kibontakozási módja sok tekintetben a történelmi és a társadalmi viszonyok függvénye.

5. A létezők kategóriái

Az ember egyik alapvető törekvése, hogy a létezők fontos és kevésbé fontos adottságait fogalmilag megragadja, osztályozza, és így rendet teremtsen a létezők színes forgatagában. Ennek az alapvető emberi igénynek eredményeként és jeleként születtek meg a kategóriák, vagyis azok a legátfogóbb, axiomatikus jellegű törzsfogalmak, amelyek a legfőbb létmódok jelölésére szolgálnak.

1. A KATEGÓRIÁKAT ALKOTÓ EMBERI ISMERET

A létezők tulajdonságainak, rétegződésének és összefüggéseinek feltérképezésekor az ember olyan létmódokkal is találkozott, amelyek alapvetőnek, másra vissza nem vezethetőnek bizonyultak. Ekkor olyan fogalmak kialakítására kényszerült, amelyek már nem rendelhetők alá más fogalmaknak, és amelyek a szó szoros értelmében nem határozhatók meg, legfeljebb csak körülírhatók. Ezek a *törzsfogalmak* a kategóriák.

A *kategória* szó a görög *katégorein* kifejezésből származik. A kultúrtörténeti és nyelvészeti adatok szerint a *katégorein* eredetileg annyit jelentett, mint a fórumon (gör. *agora*) valakit törvényszékiileg vádolni. A filozófiában ugyanennek a szónak ez a jelentése: valamit tulajdonítani valaminek, valamit állítani valamiről. A latin nyelvben a „*praedicare*” ige felel meg e kifejezésnek. A kategória, melynek a latin megfelelője a *praedicamentum*, az a „vád”, illetve az a fogalmi tartalom, amely valamiféle alapvető létmódot jelöl a létezőben. A kategóriák tehát egyrészt fogalmak, szellemi tartalmak, *leíró skémák*, másrészt az ezeknek megfelelő *legfőbb létmódok*.

A klasszikus kategória rendszert *Arisztotelész* teremtette meg, aki a Kategóriai című művében ezeket írja: „Kapcsolat nélkül mondott szavaink mindegyike vagy szubsztanciát jelöl, vagy mennyiséget, vagy minőséget, vagy viszonyt, vagy helyet, vagy időt, vagy helyzetet, vagy birtoklást, vagy cselekvést, vagy elszenvedést” (Kategóriai, 4,1 b). A felsorolt tíz kategóriából az első a szubsztancia, amelyet magánvalónak vagy állagnak is nevezhetünk, a maradék kilenc kategóriát pedig közös névvel járuléknak hívjuk.

Az arisztotelészi kategória rendszer nem egyedülálló, és a történelem folyamán ettől *eltérő rendszerek* is születtek. Ennek egyik magyarázata az, hogy a létezők sajátosságainak vizsgálata és rendszerezése nagymértékben a nézőpont és a megismerési típus függvénye. A valóság különféle oldalakról szemlélhető, és annyira gazdag, hogy minden megismerési típusra „tud valamit válaszolni”.

Platón például csak öt kategóriáról tesz említést (Szophisztész, 259 e), a sztoikus filozófusok pedig megelégszenek négy kategóriával. *Szent Tamás* szinte kritika nélkül az arisztotelészi rendszert veszi át. *I. Kant* tizenkét kategóriát említ (Kritik der reinen Vernunft, B 106), de az ő szemléletében a kategóriák már nem létmódok, hanem csak tudati rendező elvek. *Nicolai Hartmann* (1882-1950) ugyancsak tizenkét kategóriát sorol fel, és feleleveníti azt a skolasztikus gondolatot, hogy a kategóriák nem alkalmazhatók egyértelműen a különféle létrétegekben. Az úgynevezett regionális kategória rendszerek megteremtését sürgeti. A klasszikus rendszerek ugyanis véleménye szerint elégtelennek bizonyulnak: „kiderül, hogy a kategóriáknak egy jóval nagyobb, ma még egyáltalán nem áttekinthető sokasága jön számításba, hogy minden tudásterületnek megvannak a saját kategóriái, hogy ezek területről-területre részben változnak, részben átalakulnak, csak igen kis részük marad mindvégig azonos” (Lételméleti vizsgálódások, 194. o.). Arra is felhívja a figyelmet, hogy a valóság egésze nem szorítható hiánytalanul a kategóriák rendszerébe: a tárgyasított létezők udvarát a nem tárgyi lét átláthatatlan területe veszi körül, és a kategóriák erre nem alkalmazhatók (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 349. o.). A *marxizmus* a társadalmi lét kategóriáinak (társadalmi viszonyok, termelési viszonyok, alap és felépítmény, elidegenedés stb.) kidolgozásával hozott újat. Korunk *perszonalizmusa* arra hívja fel a figyelmet, hogy az emberi személy nem írható le megfelelő módon a tárgyi létezőkre szabott kategóriákkal, és ezért új rendszer megteremtésén fáradozik, amelyben olyan kategóriák kapnak helyet, mint például a szeretet, a misztérium, a dialógus, a hűség stb.

Ezek a kategóriák részben visszavezethetők az arisztotelészi törzsfogalmakra, részben pedig valóban újak. Egyik rendszer elemei a másik rendszer nyelvére részben lefordíthatók, részben nem. A cél mindenesetre az, hogy egyre kifejezőbb és a létezők összességét egyre jobban átfogó rendszereket alkossunk. Az új, a jobb és a többet felölelő rendszerben a régiek határesetként élhetnek tovább.

Arról, hogy a kategóriák a *szemléletmódnak megfelelően* változnak, már *Arisztotelész* is tudott, mert a tíz kategóriát az állítási módokból vezette le (Topika, 101 b-102 b). *Aquinói Tamás* hasonlóképpen jár el: alapelvnek tekinti, hogy „a kategóriák a különféle állítási módoknak megfelelően különböznek egymástól” (In XI. Metaphysicorum, lectio 9.). A klasszikus logika *Porphüriosz* (234-301) nyomán az egyetemes fogalmak *állíthatóságának* (lat. praedicabilitas) öt módját különböztette meg. Ennek megfelelően az öt egyetemesként állítható fogalom (lat. praedicabile) a következő: *nem* (például élőlény), *faj* (például ember), *faji jegy* (például értelmes), *tulajdonság* (például nevetésre képes) és *esetlegesség* (például filozófus). A kategóriák levezetése szempontjából az öt állítási mód háromra vezethető vissza: ha nemfogalomként, fajfogalomként vagy faji jegyként állítunk valamit valamiről, akkor a szubsztancia kategóriájához jutunk, mert ezek a fogalmak valamilyen magánvalóra, annak lényegére, illetve lényegi vonásaira utalnak. Ha tulajdonságként állítunk valamit, akkor ezzel azt jelezzük, hogy a tulajdonított tartalom valamihez szorosan hozzátartozik. Így kapjuk meg a mennyiség, a minőség és a viszony kategóriáit. Ha pedig esetleges jegyként állítunk valamit, ez azt jelenti, hogy az említett jegy nem tartozik szorosan a hordozóhoz, nem belső sajátossága, de valamiképpen mégis jellemzője. Így kapjuk meg a maradék kategóriákat (In V. Metaphysicorum, lectio 7.).

Szent Tamás azzal is tisztában van, hogy a nézőpont, illetve a szemléletmód dönti el, hogy egy adott létmódot milyen kategóriába sorolunk. Példának a mozgást hozza: „a mozgás aszerint, hogy az alanyról állítjuk, amelyben van, a szenvedés kategóriájába tartozik; ha viszont annak a szempontjából tekintjük, amiből kiindul, a cselekvés kategóriájába tartozik” (In XI. Metaphysicorum, lectio 9.). A kategóriák a *szemléletmódtól függő* leíró *szkémák*, amelyeknek megfelel ugyan valami a létezőben, de teljességgel és hiánytalanul mégsem tudják tükrözni a létező létmódjait. Ennek ellenére hasznosak lehetnek a létezők adottságainak fogalmi feltérképezésében.

2. A SZUBSZTANCIA ÉS A JÁRULÉKOK

Az arisztotelészi és a skolasztikus felfogás szerint két alapvető létmód van, a szubsztanciális és a járulékos.

a) A szubsztancia

A *szubsztancia*, (görögül: ouszia vagy hüpokeimenon; latinul: substantia) kifejezés jelölte létmódot magyarul *magánvalónak*, állagnak vagy önmagában fennálló létmódnak nevezzük. Ez olyan lényegzet jelöl, amelyet magánvaló, illetve önmaga általi lét illet meg. Így például az emberi létezőben szubsztanciának nevezzük azt, amit az „embernek lenni” kifejezéssel jelölhetünk. Az asztal esetében az „asztalnak lenni” kifejezés jelölte tartalom a magánvaló.

Arisztotelész így írja körül a szubsztanciális létmódot: „a magánvaló elsődleges és voltaképeni értelemben az, ami alanyról nem állítható, és alanyon nem fordul elő; például egy bizonyos ember, egy bizonyos ló” (Katégoriai, 1 b). A magánvaló az állítások alanya, illetve az állítható sajátságok hordozója.

A szubsztancia *jellemzői* a következő ismérvekben foglalhatók össze: a) A magánvaló az állítások *alanya*, ő a tulajdonságok hordozója, éppen ezért ő maga nem lehet valaminek a tulajdonsága: „minden szubsztancia közös tulajdonsága, hogy nincs alanyban” (Katégoriai, 5,3 a). b) Önmagával azonos, de különféle *sajátságok hordozója* lehet: „úgy látszik, az a szubsztancia legkizárólagosabb sajátossága, hogy – noha szám szerint egy és ugyanaz – ellentétes tulajdonságai lehetnek” (Katégoriai, 5,4 a), c) Ismeret-

elméletileg és ontológiailag egyaránt *első*: „a szubsztancia mindenképpen eredeti: fogalom, ismeret és idő szerint egyaránt. Mert a többiek közül, melyeket állítani szoktunk valamiről, egyik sem állhat meg külön, csak egyedül a szubsztancia. És fogalom szerint is ez a legelső, mert bárminek a fogalmában a szubsztancia fogalmának már benne kell lennie; és azt tartjuk, hogy ismerni is akkor ismerünk egy dolgot legjobban, ha azt tudjuk róla, hogy mi a szubsztanciája” (Metaphüsizika, 1028a).

Aquinói Tamás követi az arisztotelészi felfogást. A szubsztancia olyan lényeg, amelyet önmaga általi lét illet meg: „a szubsztancia mibenlétét vagy lényegét az illeti meg, hogy nem valamiféle alanyban bírja létét” (III.q.77.a.1.ad 2.).

Szent Tamás három szempontból jellemzi a magánvalót: a) A szubsztancia nem szorul hordozóra, önmagában áll fenn, és ebből a szempontból önmagában fennálló létmódnak, latin eredetű szóval *szubzisztenciának* nevezzük: „nem szorul rajta kívül levő hordozó alapra, hanem önmagában áll fenn, és ezért önmagában fennállónak, mintegy önmaga általinak és nem másban levőnek mondjuk” (De potentia, q.9.a.1.). Az önmaga általi létmód (lat. per se) nem azt jelenti, hogy a szubsztancia önmagának oka (lat. a se), hanem, hogy önálló, hordozó nélküli. Megjegyezzük, hogy a szubzisztencia elsődleges értelemben a tudatos önmagában fennállást jelenti, és ezért a szubzisztencia kifejezést csak másodlagos, analóg értelemben használjuk a nem tudatos önmagában fennállás jelölésére. b) A szubsztancia a járulékok hordozója (görögül: hüpokeimenon vagy hüposztaszisz), azaz olyan létmód, amely a járulékok alatt állva fenntartja azokat (De potentia, q.9.a.1.). c) Mivel a véges létezőkben „a tevékenység az alanyoké”, a magánvalót a tevékenység elvének vagy *természetnek* is nevezhetjük (In I. Sententiarum, d.5.q.1.a.1.).

Megjegyezzük, hogy a szubsztancia nem azonosítható minden további nélkül a lényeggel vagy a mibenléttel. A lényeghez csak az tartozik, ami nélkül a szóban forgó létező nem volna az, ami. A szubsztancia viszont mindazt felöleli, ami a létezőben saját címén, önállóan, van. A skolasztika egyébként járulékos lényegekről is beszél. A szubsztancia nem teljesen azonos a formával. Így például az „embernek lenni” kifejezés jelölte tartalom nem csupán a lélek, hanem a lélek és az anyag egysége. Emellett vannak járulékos formák is.

A különféle szerzők és filozófiai iskolák gyakorta egymástól eléggé *eltérő* értelemben használják a szubsztancia kifejezést. Ha nem akarjuk a fogalmakat összezavarni, erre mindenképpen ügyelni kell. *Arisztotelésznél* és *Szent Tamásnál* is előfordul például, hogy a szubsztancia „pars pro toto”-ként az egész létezőt jelöli; ezekben az esetekben azonban az említett szerzők már származékos értelemben használják a kifejezést.

b) A járulékok

A *járlék* (görögül: szümbebékosz; latinul: accidens) olyan lényegét jelöl, amelynek sajátja a másban való, a *máshoz tartozó lét*. Így például az emberben járulékos az, amire a „fehér bőrűnek lenni” kifejezés utal. Az asztalban járulékos például az, amit a „négyyszögletűnek lenni” kifejezés jelöl.

Arisztotelész így írja körül ezt a létmódot: „járuléknak nevezzük azt, ami megvan ugyan valami létezőn, és róla igazsággal elmondható, de nem szükségképpen tartozik hozzá és nem állandóan, ... így például a művelt ember is lehet sápadt, mivel azonban ez sem nem szükségszerű, se nem a legtöbbször van így, azért járuléknak, esetlegességnek mondjuk” (Metaphüsizika, 1025 a). Másutt így ír: „a járulékos kifejezést még más értelemben is használjuk, nevezetesen abban, hogy valami tulajdonság megvan a magánvaló tárgyon, de nem tartozik hozzá mibenlétéhez. Ilyen például a háromszögre nézve az, hogy szögeinek összege két derékszög. És ebben az értelemben a járulékos tulajdonságok örökkévalók is lehetnek”

(Metaphüszika, 1025 a). Az ókori filozófus tehát az esetleges járulék mellett ismeri a szükségszerű járulék fogalmát is.

Aquinói Tamás Arisztotelész nyomdokain halad. A járulék olyan lényeg, amelynek jellemzője a másban való lét: „a járulék mibenlétét vagy lényegét az illeti meg, hogy valami hordozóban bírja létét” (III.q.77.a.1. ad 2.). Különbséget tesz a külső, a véletlenszerű, valamint a belső, a szoros értelemben vett járulék között.

A járulékos létmód főbb sajátosságai a következők: a járulékok *nem önmagukban* állnak fenn, hanem mindig hordozóhoz, szubsztanciához tartoznak. A járulék a szubsztancia *meghatározója*, ezért úgy viszonylik a szubsztanciához, mint a megvalósultság a lehetőséghez. A járulék *nem önmagában tevékeny*, mert a tevékenység forrása a szubsztancia, amely a járulékok közvetítésével fejt ki tevékenységét.

c) A szubsztancia és a járulékok kapcsolata

A szubsztancia és a járulékok *szerves egységet* alkotnak. A járulékok nem parazitaként vannak hozzáragasztva, hanem a szubsztancia kiáramló, szétsugárzott léte, vagy külső meghatározói; s ahogy ezek általa vannak, ugyanúgy ő is általuk van, amennyiben a magánvaló csak a járulékok megnyilvánulásaiban ismerhető meg. A szubsztancia járulékaiban jelentkezik, de azok nem maga a szubsztancia, hanem övéi, amelyek részben felfedik természetét, részben nem, de mindenképpen egy valóságot alkotnak vele. Csak nagyon felszínes gondolkodó állíthatja azt, hogy bizonyos tulajdonságok, illetve néhány egymástól független sajátság alkotja egy létező teljes valóságát. A szellem ugyanis mindig tud arról, és önkéntelenül föltételezi, hogy a megismert tulajdonságoknak hordozójuk van, még abban az esetben is, ha e tulajdonságok csak részben fedik fel a hordozó természetét.

Erről a kapcsolatról írja *J. de Finance*: „a tomista elmélet nyilvánvaló gondossággal igyekszik biztosítani a konkrét egyed egységét, azt az egységet, amely többé vagy kevésbé szoros annak megfelelően, hogy sajátosságokról vagy lazább járulékos tulajdonságokról van szó. A szubsztancia és a járulék olyan lételek, amelyek kölcsönösen egymásra vonatkoznak. Ami valóban van, az nem a »csupasz« szubsztancia, hanem a határozmányaiiba öltözött és tevékenységében kibontakozó szubsztancia. A szellem ugyanabban a tevékenységében állítja a szubsztanciát, amelyben az érzékek által nyilvánvalóvá tett jelenségeket a létezőre vonatkoztatja. Ezért van az, hogy Szent Tamás nem csinál különösebb gondot abból, hogy a szubsztancia valóságát bizonyítsa. Mert amikor például a fehérséget állítjuk, akkor ezt valamiről állítjuk, ami fehér” (Connaissance de l'être, 258. o.).

A klasszikus kategória rendszerrel a skolasztikusok nem akarták atomizálni, illetve merev építőkövekre bontani a létezőket. Óvakodnunk kell attól, hogy az iskola nagyjainak tulajdonítsunk olyan illuzórikus eszméket, mint például az, hogy a létezők egymáshoz illő darabokra vágásával, a részek beskatulyázásával, illetve a szétvágott részek türelmes egymáshoz illesztgetésével a valóság mozaikszerűen felbontható, megérthető és újra összerakható. Az iskola néhány jelentéktlenebb képviselője álmódosított csak ilyesmiről, de a mélyen gondolkodó elmék tudták, hogy *megközelítő*, leíró skémákkal van dolguk, és ezeket nem tévesztették össze az élő, hajlékony, egységes és kimeríthetetlen valósággal.

3. AZ EMBER A KATEGÓRIÁK FÉNYÉBEN

A kategóriák a lét különféle rétegeiben *analóg* módon alkalmazhatók a létezők létmódjainak leírására. A skolasztika ennek az analógiának a szellemében az *emberi létet* is az arisztotelészi kategóriákkal írta le. *Boethius* nyomán *Aquinói Tamás* például így határozta meg az emberi személyt: „értelmes természetű egyedi szubsztancia” (De potentia, q.9.a.4.). Nyilvánvaló, hogy e meghatározásban a *szubsztancia* kifejezésnek nem ugyanaz a tartalma, mint a személy-

telen, tudat nélküli szubsztanciák esetében. Ugyanez a helyzet a *jámulékokkal* kapcsolatban is. Példaként említjük a cselekvés vagy a tevékenység kategóriáját. Az ember tudatosan, viszonylagos szabadsággal, mérlegelve és célokat kitűzve cselekszik. Ezek a jegyek az embernél alacsonyabb rendű létezők tevékenységében nem találhatók meg.

Az emberi szubsztancia egyik alapvonása a *tudatos* önmagával való *azonosság* és *nem azonosság*. A tudatos emberi létmód minden pillanatban önmagával azonos, meghatározott valóság; ugyanakkor csak lehetőségileg rendelkezik azokkal a létökéletességekkel, amelyeket majd csak később „épít be” létébe tudatos önkibontakoztatása során. Az ember tudatában van annak, hogy szubsztanciája időben széthúzódó, állandóan valósuló folyamat.

Ebben az összefüggésben érdemes megvizsgálni *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) felfogását, aki eltúlozza a „nem-azonosságot”, és ezért az emberi szubsztanciát semmisnek, abszurdnak tekinti. Felfogása szerint a dolgokra és általában az ember alatti létezőkre az „*önmagában való lét*” kategóriája jellemző. Az önmagában való léten azt érti, hogy valami teljesen megegyezik önmagával, önnön léte teljesen kitölti önmagát, mert nincs benne törés, nincs benne másra irányulás. Az embert viszont az „*önmagáért való lét*” kategóriájával kell jellemezni. Az ember ugyanis állandóan másra tör, létéhez ez a más is hozzátartozik, de tudatával felismeri, hogy nem azonos ezzel a mással, s így önmagával sem azonos. Az önmagáért való lét jellemzője a hiány, s ebben a létformában végső fokon a *semmi* jelentkezik. Ez a létmód abszurd, mert az ember egyrészt állandóan azonos szeretne lenni önmagával, ugyanakkor önmagát mindig meghaladni törekszik: így „az emberi valóság állandó meghaladás az önmagával való sohasem adott megegyezés felé” (*L'Être et le Néant*, 133. o.).

Az emberi szubsztancia önmagával való meg nem egyezésének hirdetőivel szemben azt valljuk, hogy ez a szubsztancia azonos is önmagával, meg nem is, de ez nem teszi abszurdá az emberi létmódot. Az értelmes természetű szubsztancia azonos önmagával, de *megvalósultan* valóban nem azonos azzal, amivel csak *képességileg* azonos. Ismereteiben tud önmagával való azonosságáról, s bár azt is tudja, hogy nem minden tekintetben azonos a megismerttel, az ismeretben mindig megvalósul az alany és a tárgy ismeretelméleti egysége. Tevékenységeiben nem minden szempontból azonos azzal, amire tevékenysége irányul, de maga a tevékenység és annak tárgya adott esetben olyan érték, amely visszahatva az alanyra, annak gazdagodását és önmagával való megegyezését szolgálhatja. *Aquinói Tamás* az érzékelés, a megértés és az akarás tevékenységével kapcsolatban állapítja meg, hogy „az ilyesfajta tevékenység a cselekvő tökéletessége és megvalósulása” (I/II.q.3.a.2. ad 3.). A készségekkel kapcsolatban pedig arról beszélnek a skolasztikusok, hogy azok szinte az ember „második természetévé” válnak.

Megjegyezzük, hogy a klasszikus kategóriák mindegyike alkalmazható az emberre. Csak ügyelni kell arra, hogy ebben az esetben nem ugyanaz az értelmük, mint amikor a dologi létezőkkel kapcsolatban használjuk őket.

6. A létezők oksági összefüggése

Bármilyen létrétegben vizsgáljuk a létezőket, azt tapasztaljuk, hogy nem egymástól független magányos szigetek módjára léteznek, hanem bonyolult és sokoldalú kölcsönhatásban állnak egymással. E kölcsönhatások egyik fajtája az okság.

1. AZ OKOKAT FÜRKÉSZŐ EMBER

Az ember ősidők óta keresi a jelenségek okát. Életének titokzatos eseményeire már a mítoszokat alkotó ember is oksági magyarázatot keresett, de ezek a magyarázatok még csak burkoltan, utalásszerűen fejeződtek ki a mítoszok szimbólumaiban. A filozófiai és a szabatos fogalmi gondolkodás fejlődésével azután egyre céltudatosabbá és körültekintőbbé vált az okokat kereső emberi törekvés.

Az ókori gondolkodást kevés kivételtől eltekintve az a szemlélet jellemezte, amelyet *Marcus Tullius Cicero* (106-43) így fogalmazott meg: „nincs szégyenletesebb, mint valamilyen változásról azt mondani, hogy ok nélkül történik” (De finibus bonorum et malorum, I,6.). Az ok (görögül: aitia vagy aition) kifejezés *Arisztotelész* szerint négy értelemben használatos: „ok először is az, amiből mint »létrejött dologban« meglevőből lesz valami tárgy. Így az érc oka a szobornak, az ezüst a belőle készült csészének... Egy másik értelemben ok a forma és az öskép... Továbbá oknak mondjuk, ami a változásnak vagy a nyugalomnak az első kezdőpontja; így például ok a tanácsadó, az atya oka gyermekének és általában a létrehozó oka a létrehozottnak, a változást előidéző a változónak. Aztán ok a cél is, azaz aminek céljából van valami” (Metaphüsika, 1013 a).

Ez a négyes oksági szemlélet eléggé elterjedt az ókorban, és átkerült a középkori filozófiai rendszerekbe is. Ennek megfelelően a skolasztikusok is általában négy okot különböztettek meg, amelyek a következők: *anyagi* ok (lat. causa materialis), *formai* ok (lat. causa formalis), *létesítő* vagy *hatóok* (lat. causa efficiens) és *cél* ok (lat. causa finalis). Emellett megkülönböztették a természetes hatóokokat (lat. causae secundae) és az elsődleges okként (lat. causa prima) működő Istent.

Az újkorban két alapvető probléma jelentkezik az oksággal kapcsolatban. Az egyik a létesítő okságra szűkülő oksági elv meghatározásával kapcsolatos. Filozófusok és természettudósok azon fáradoznak, hogy lehetőleg pontos és kifejező meghatározást adjanak a létesítő okságra. Másrészt felvetődik az a kérdés, hogy vajon az okság a létezők létét érinti-e, vagy csupán alanyi kategória, amely a jelenségek rendezésére szolgál.

Az ok és az okság elvének pontos meghatározását keresve *Galileo Galilei* (1564-1641) arra az álláspontra helyezkedik, hogy „oknak azt kell nevezni, és nem mást, amelyet követően az okozat mindig bekövetkezik, és aminek megszűntekor az okozat megszűnik” (II Saggiatore, Opere, 6. k. 265. o.). *Fr. Suarez* megelégszik a következő formulával: „minden, ami lesz, mástól lesz” (Disputationes Metaphysicae, 29.). *Christian Wolff* (1679-1754) pedig így közelíti meg az okság problémáját: „ami esetlegesen létezik, azt valamiféle létesítő ok hozta létre” (Ontologia, 908. c). A későbbi korok számára azonban az *I. Kant* adta meghatározás vált mértékadóvá: „ha azt tapasztaljuk, hogy valami történik, akkor mindig feltételezzük, hogy van valami megelőző, amiből az valamilyen szabály szerint következik” (Kritik der reinen Vernunft, A 195).

Azt a kérdést illetően, hogy van-e az okságnak a megismerő alanytól független érvénye, a gondolkodók két táborra oszlottak. Egyik részük az ó- és középkori felfogás nyomán azt vallotta, hogy az ok-okozati összefüggésnek a megismeréstől függetlenül is van érvénye. Ezt a felfogást *Aquinói Tamás* korábban úgy fogalmazta meg, hogy „az ok az okozat létrejöttére gyakorol hatást” (In V. Metaphysicorum, lectio 1.). Ezt a szemléletmódot elfogadták, akik valamelyest függetleníteni tudták magukat a kanti filozófiától. A másik

tábor képviselőinek véleménye szerint az okságnak *csak ismeretszerző értéke* van: az ok és az okozat csak tudati szkéma, olyan alanyi kategória, amely a szabályszerűen ismétlődő jelenségek összekapcsolására és rendezésére szolgál. E felfogás gyökerei megtalálhatók az angol empiristáknál. *David Hume* (1711-1776) véleménye szerint tapasztalatilag nem igazolható, hogy az ok hozza létre az okozatot, hanem csak az figyelhető meg, hogy az oknak nevezett tapasztalati esemény előbbi az okozatnál. Az okság így egyszerűen a szellemi szokásnak, az eszmék társításának gyümölcse. Bizonyos jelenségek szabályosan követik egymást, és ez szüli bennünk azt a hiedelmet, hogy a megelőző esemény a rákövetkezőnek oka (lat. *post hoc ergo propter hoc*). Így például: „emlékszünk rá, hogy láttuk a tárgyak lángnak nevezett fajtáját, és éreztük az érzeteknek azt a fajtáját, amelyet melegnek nevezünk. És azt is felidézzük, hogy ezek valamennyi múltbeli előfordulásuk során állandóan találkoznak egymással. Az egyiket minden további nélkül oknak nevezzük, a másikat pedig okozatnak, és az egyik létezéséből a másikéra következtetünk” (*Treatise of Human Nature*, 1,3,2). *I. Kant*-nál már egészen világos, hogy az okságnak csak ismeretszerző értéke van. Az okság alanyi kategória, a jelenségek rendezésének a priori, azaz a tapasztalatot megelőző lehetőségi feltétele: „az oksági összefüggés alaptörvénye... érvényes a tapasztalat minden tárgyát megelőzően is, ... mert ő maga egy ilyen tapasztalat lehetőségi feltétele” (*Kritik der reinen Vernunft*, A 195).

A *legújabb korban* tovább élnek az oksággal kapcsolatos újkori problémák, sőt a mikrovilág megismerésében felmerülő nehézségek miatt egyes filozófusok és természettudósok arra a helytelen következtetésre jutnak, hogy az okság elve megdőlt. Véleményünk szerint e nézet kellőképpen nem igazolható, és félreértéseken alapszik.

A *W. Heisenberg*-féle mátrixmechanikában például nem szerepel az okság elve. A mátrix olyan matematikai formalizmus, amely csak megfigyelhető jelenségeket, illetve adatokat tartalmaz. Az ok-okozat összefüggés azért nem szerepel benne, mert az elemi részek világában olyan piciny tér-idő tartományokról van szó, hogy lehetetlen tetszőleges pontossággal megállapítani, mi volt előbb és utóbb. További nehézség, hogy a megfigyelő erősen zavarja a megfigyelt jelenséget, és minél mélyebbre hatolunk az elemi részek világába, annál nehezebb megállapítani a jelenségek önálló viselkedését. Mindez azonban nem az okság elvének megdőlését jelenti, mert a kutatók továbbra is feltételezik, hogy a változásoknak van alapja, vagy ha úgy tetszik, oka. Arról van szó, amit *W. Heisenberg* így fogalmazott meg: „a világnak megfigyelő és megfigyelt rendszerre való felosztása lehetetlenné teszi az ok és okozat törvényének éles megfogalmazását” (*The Physical Principles of Quantum Theory*, 1930. 58. o.). E kijelentés az emberi megismerés korlátaira utal, és nem az okság elvének megdőléséről beszél.

Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy az emberi gondolkodás története folyamán nem annyira az okság elve, mint inkább annak pontos *megfogalmazása* volt a *probléma*. A különféle filozófiai iskolák és gondolkodók az okság különféle meghatározásait adták, és különféle értéket tulajdonítottak ennek az elvnek. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ember ösztönösen is használja az okság elvét, és ha nem is tudja mindig pontosan megfogalmazni, jó ismeretszerző kategóriának bizonyul a jelenségek összefüggéseinek vizsgálatában.

2. A LÉTESÍTŐ OKSÁG

Az újkorban az arisztotelészi négy ok közül többnyire már csak a létesítő vagy a ható-okot fogadják el. A következőkben ennek vizsgálatára szorítkozunk.

a) A létesítő okság fogalma

A létesítő okságról a következő általános meghatározást adhatjuk: létesítő oksági összefüggésnek nevezzük azt a kapcsolatot, amelyben két létező vagy jelenség közül az egyik létrejöttét, változását vagy fennmaradását a másik idézi elő. Az előidéző létezőt vagy jelenséget *oknak* (lat. *causa*), az előidézettet pedig *okozatnak* (lat. *effectus*) nevezzük. Más megfogalmazásban és kissé metafizikusabban azt mondhatjuk, hogy a létesítő ok az az aktus, amely egy a létezésre önmagától nem képes létezőt megvalósít. Létezésre önmagától nem képes az, ami lényegénél fogva nem birtokolja a létet, illetve az ebből fakadó határozmányokat.

Arisztotelész így határozta meg a létesítő okot: „a változás vagy a megnyugvás elsődleges forrása; vagyis az az ember, aki tanácsot ad, ok; az atya a gyermek oka, és általában ami megcsinálja azt, ami megcsinálódik, és változását okozza annak, ami megváltozik” (Phüszika, 194 b). *Aquinói Tamás* az ókori felfogás nyomán ezzel az általános formulával jellemezte az okság elvét: ami mozog, azt más mozgatja (lat. omne quod movetur ab alio movetur). A mozgást tág értelemben veszi, vagyis a változást, a lehetőségből a megvalósultságba történő átmenetet érti rajta. Az ok szükségességét pedig a következő módon magyarázza: a változó nem lehet egyszerre egy és ugyanazon szempontból lehetőségben és megvalósultságban is. Ahhoz, hogy lehetősége megvalósultságba kerüljön, valami aktusra van szüksége, mert a lehetőség nem kerül önmaga által megvalósultságba. A lehetőséget megvalósultságba vivő aktus a létesítő ok:

„A lehetőségből nem lehet valamit megvalósultságba vinni másként, mint megvalósult létező által: miként a fát, amely lehetőségileg meleg, csak a tűz tudja megvalósulttan meleggé tenni, mert ez megvalósulttan meleg, és ezáltal mozgatja, változtatja a fát. Az azonban nem lehetséges, hogy egy és ugyanazon dolog egy és ugyanazon szempontból lehetőségben és megvalósultságban is legyen, hanem csak különböző szempontokból: ami ugyanis megvalósulttan meleg, nem lehet egyszersmind képességileg meleg, hanem csak képességileg hideg. Lehetetlen tehát, hogy valami egy és ugyanazon szempontból mozgó és mozgatott is legyen, vagyis hogy (szoros értelemben) önmagát mozgassa. Tehát, ami mozog, azt szükségképpen más mozgatja” (I.q.2.a.3.). Megjegyezzük, hogy *Arisztotelész* és *Szent Tamás* is ismeri az *önmozgás*, illetve az *önmagát növelő lét* fogalmát. A természet, vagyis az entelekhia önmagában bírja tevékenységének elvét. Csakhogy mindkét gondolkodó tisztában van azzal, hogy ahol lehetőség megvalósultságba megy át, ott léttöbblet keletkezik, ami nem magyarázható teljességgel az előzőkből, ezért *Arisztotelész* az első mozgatóra, *Szent Tamás* pedig az első okra, vagyis Istenre hivatkozik.

A filozófiai okság elvét három oldalról világítjuk meg: a) Minden szubsztanciális változás okot követel. Az anyag ugyanis nem önmaga által hozza létre a formát, hanem valamilyen oknak kell azt vele közölnie. b) Minden járulékos változás is okot követel, mert a járulékok keletkezése vagy változása csak megvalósult létező hatására következhet be. c) Az elvont lényeg megvalósulása a lényeg oldaláról nem magyarázható meg, mert a lényeg nem szükségszerűen zárja önmagába a létet. Minden véges létező esetleges, azaz léte nem következik lényegéből. Ezért ha a létező valóban megvan, szükségszerű, hogy valamiféle oka legyen.

Különbség van a *szaktudományos* és a *filozófiai* oksági szemlélet között. A szaktudományok mindegyike a maga területén próbálja megfogalmazni az okság elvét és az oksági szemlélet alkalmazhatóságának mértékét. A szaktudományos oksági szemléletre általánosságban az jellemző, hogy az események közelebbi magyarázatát, létrejöttük ellenőrizhető körülményeit, tér és időbeli kapcsolódási módjait tartja első-sorban szem előtt. Így például az élet keletkezésében azokat a fizikai, kémiai változásokat és körülményegyüttest tartják oknak, amelyek összjátéka nyomán megjelenik az élő anyag. A filozófia mélyebb rétegekben vizsgálja az oksági összefüggést. A létezőket nem csupán egymásra vezeti vissza, hanem feltétlen alapot is keres. Azt a végső alapot és azokat az elveket kutatja, amelyek a lehetőségeket megvalósultságba viszik. Az élet esetében a filozófust az érdekli, hogyan valósulhat meg a lehetőség szerinti élet, azaz hogyan lehet a kevesebből a több, amikor a kevesebb a többet nem tartalmazza. A feltétlen alapot és a végső magyarázatot a filozófia úgy keresi, hogy a közelebbi magyarázatokat adó, a körülményeket megvilágító, de mégiscsak a felszínen maradó szaktudományos magyarázatokat mindenkor tiszteltetben tartja, s létjogosultságukat egyáltalán nem tagadja.

b) Az ok, a feltétel és az alkalom

Az ok különbözik a feltételtől és az alkalomtól. A *feltétel* (lat. conditio) azoknak a körülményeknek együttese, amelyben az ok működésbe léphet, így például a festő ihlete, festékje, ecsetje stb. alkotja azokat a feltételeket, amelyek között elkészülhet a festmény. Megjegyezzük, hogy minden létesítő ok feltétele az okozatnak (lat. conditio sine qua non), de nem minden feltétel ok. Az *alkalom* (lat. occasio) valami esetleges, véletlenszerű, ami nincs közvetlen

és szoros kapcsolatban az okozattal, nem folyik bele közvetlenül a ható-ok működésébe, hanem inkább motívumokat ad működéséhez. Így például a szép táj látványa alkalom a festésre, de nem a szép táj az oka a festménynek, hanem a lehetőség szerinti képet megvalósító festő.

c) A létesítő ok és a léttöbblet

A létesítő oksággal kapcsolatos a léttöbblet problémája. *Léttöbbleten* a megjelenő újdonságot, a létező tartalmi gazdagodását, határozmányainak bővülését értjük. Az újdonság különösen is szembevetendő akkor, ha természetes okok olyan okozatot hoznak létre, amely lényegileg többnek mutatkozik, mint a létrehozó ok vagy okok együttese. Ilyen jelenséggel találkozunk például a fejlődés (lat. *evolutio*) esetében, midőn szervetlen anyagi létezők szerves anyagot hoznak létre, vagy amikor az élő anyagból kiemelkedik az emberi szellem. Ezt a jelenséget sem az analitikus, sem a szintetikus oksági szemlélet alapján nem tudjuk megmagyarázni.

Akik az okságot *analitikus* módon fogják fel, azt vallják, hogy az okozat sajátosságai ki-elemezhetők az okból, illetve hiánytalanul visszavezethetők az okra. Ezt a szemléletet fejezi ki az az elv, hogy mindannak, ami az okozatban van, valamiképpen már előzőleg meg kellett lennie az okban (lat. *causa aequat effectum*). Ha ezt a felfogást szigorúan vesszük, akkor vagy nem magyarázható a fejlődésben jelentkező újdonság, vagy a fejlődés tényét kell tagadnunk.

R. Descartes szerint: „a ható és a teljes okban legalább annyi valóságnak kell lenni, mint okozatában; mert honnét meríthetné valóságát az okozat, hacsak nem okából?” (*Meditationes*, III.). B. Spinoza (1632-1677) hasonló álláspontra helyezkedik: „az okozat ismerete az ok ismeretétől függ, és ezt magában foglalja” (*Ethica*, I. 4. axióma). G. W. Leibniz (1646-1716) megfogalmazásában pedig így hangzik ugyan-ez az elv: „bizonyosnak tekintem, hogy a természet sohasem cseréli fel az erőket olyasvalamivel, ami nem egyenlő velük, hanem hogy az egész okozat mindig egyenlő a teljes okkal” (*Specimen dynamicum*). Megjegyezzük, hogy az említett gondolkodók a léttöbblet problémáját végül is úgy magyarázzák, hogy a teljes okba beleszámítják az első okot, azaz Istent is.

A *szintetikus* felfogás hívei azt vallják, hogy az okozat nincs előre berajzolódva az okba, hanem kiváltódik, előidéződik általa, és így igazi újdonság keletkezik. Önmagában véve azonban ez a felfogás sem oldja meg a problémát, mert vagy nem magyarázza meg az újdonságot, vagy pedig ahhoz az abszurd feltevéshez vezet, hogy valami a semmiből keletkezik.

M. Bunge azt állítja, hogy a 18. század végétől kezdődően „a tudósok körében egyre többen elismerik, hogy nem lehet egyenlőségjelet tenni bármely ok és a megfelelő okozat közé, hogy az okozatban esetleg kevesebb is lehet, mint az okban, ... de döntő pontokon több is” (*Az okság*, 260. o.). Arra hivatkozik, hogy a különféle, nem oksági jellegű meghatározó tényezők alapján megmagyarázható az újdonság. Ezzel a hivatkozással azonban csak elhomályosítja, de nem oldja meg a problémát. Nem világítja meg, hogyan lehet a kevesebből a több, és csak felszíni magyarázatokat ad az újdonság megjelenésének körülményeivel kapcsolatban. Megjegyezzük, hogy a dialektikus törvények emlegetésével sem megyünk sokra. Ezek a törvények ugyanis csak leírják, de nem magyarázzák a fejlődést, s maga a dialektikus materializmus is elismeri, hogy a fejlődésben megjelenő lényegi újdonság, azaz az új minőség, nem vezethető vissza hiánytalanul a megelőző minőségekre.

Aquinói Szent Tamás az analitikus és szintetikus felfogást egyaránt vallja, minthogy azonban a léttöbblet problémáját egyik felfogás sem oldja meg, a középkori filozófus az *első okra*, azaz Istenre hivatkozik.

Abból indul ki, hogy „az okozatok arányosak az okokkal” (*Summa contra Gentiles*, II. 15.). „Minden hatóerő saját hasonmását igyekszik létrehozni az okozatban, amennyire ezt az okozat befogadni képes” (*Summa contra Gentiles*, II. 45.). Másrészt elismeri azt is, hogy az okok néha önmaguknál magasabb rendű okozatot hoznak létre: „az okoktól az okozatokhoz való haladás szintetikus folyamat, mert az okok egyszerűbbek az okozatoknál” (I/II.q.14.a.5.). A *léttöbblet* problémáját úgy oldja meg, hogy az első okra

hivatkozik: „a másodlagos ok csak az első ok erejében tevékenykedik” (I/II.q.19.a.4.). Megállapítja, hogy „az alacsonyabb rendű hatóerők csak akkor adnak létet, ha az isteni erő által tevékenykednek” (Summa contra Gentiles, III. 66.). Isten nem kívülről, hanem belülről mozgatja a másodlagos okokat, és ha léttöbbletet tapasztalunk, akkor ennek magyarázata az, hogy Isten saját létteljességéből részesíti a teremtményt. Az isteni működés nem rombolja le a másodlagos okok *önállóságát*, mert Isten az okokat saját természetüknek megfelelően mozgatja (I.q.83.a.1. ad 3.). Igaz, ez a hivatkozás fenomenológiai szinten még nem megengedhető, de látni fogjuk, hogy a középkori filozófus kellőképpen megalapozta nézetét.

3. AZ EMBER MINT OK ÉS OKOZAT

Az emberi létező részt vesz a létezők oksági kölcsönhatásaiban. Tudatos és viszonylagosan szabad okként hat a létezők világára, ugyanakkor bizonyos szempontból az is elmondható róla, hogy létét természetes ható-okok együttesének köszönheti.

a) Az ember mint ok

Az ember oksági tevékenysége lényegesen más, mint az ember alatti világ létezőinek oksági működése. A természetes ok nem tudja, hogy hat, az ember azonban *tudatosan*, célokat kitűzve és mérlegelve fejt ki oksági tevékenységét. A természeti ok működése meghatározott okozatokra korlátozódik, az emberben viszont nincs ilyen szigorú kötöttség, ezért oksági tevékenységét viszonylagos *szabadsággal* fejt ki (Summa contra Gentiles, III.73.).

A szabad akarátú ok öntevékenységet és *autonómiáját* nem rontja le az a tény, hogy csak az első ok erejében működhet. Aquinói Tamás szavai szerint: „Isten mind a természeti, mind a szabad akarattal rendelkező okok első mozgató oka. És mint ahogy a természeti okoknál, midőn mozgatja őket, nem rontja le tevékenységük természetes jellegét, úgy a szabad akarattal rendelkező okok mozgatása során sem szünteti meg azok szabad akarati jellegét, hanem éppen ezt adja nekik: ugyanis mindenben az illető létező sajátosságának megfelelően működik” (I.q.83.a.1. ad 3.).

b) Az ember mint okozat

A skolasztikus filozófiától egyáltalán nem idegen az a gondolat, hogy az emberi létet bizonyos szempontból az embernél alacsonyabb rendű okok eredményezték, illetve készítették elő. Itt azonban megszorítást kell tennünk: a természeti okok ebben az esetben is az *első ok erejében* működtek, mert az emberi lét teljessége nem vezethető vissza pusztán a természeti okok működésére.

Aquinói Tamás elfogadja azt az alapelvet, hogy a forma az anyag lehetőségeiből emelkedik ki (lat. educitur de potentia materiae) valamiféle természetes ok hatására (De potentia, q.3.a.4. ad 7.). A fejlődés gondolatától sem idegenkedik (Summa contra Gentiles, III. 22.). Hangsúlyozza azonban, hogy a természet önmagában „nem képes az erejével arányos tevékenységet felülmúló aktusra” (I/II.q.109.a.3. ad 2.). Az emberi lélekkel kapcsolatban pedig határozottan azt állítja, hogy ennek létrehozására a természet önmagában nem képes (I.q.90.a.2. ad 2.). Azt az elvet, hogy a forma az anyag lehetőségéből emelkedik ki a természetes ok hatására, úgy értelmezi, hogy a természetes ok nem minden tekintetben oka a megjelenő új, magasabb rendű formának. A formát végső fokon Isten teremti, s a természetes ható-okok szerepe az, hogy előkészítsék, rendezzék az anyagot az új, a magasabb rendű forma befogadására. A fejlődésben megmutatkozó *önfelülmúlást* így az *első okkal* magyarázza. Megjegyezzük, hogy az emberi lélek esetében Aquinói Tamás teológiai meggondolások alapján azt vallja, hogy a lélek nem az anyag lehetőségéből emelkedik ki, hanem közvetlenül Isten teremti (I.q.75.a.6. ad 1.).

Karl Marx (1818-1883) felfogása szerint az ember a természettel való kölcsönhatásban, a természet tudatos átalakítása közben teremtette önmagát. A Gazdasági-filozófiai kéziratok című művében azt írja, hogy „a szocialista ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, ... ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi születéséről, a maga keletkezési folyamatáról” (147-148. o.). A *tomista* szemlélettel csak részben egyeztethető össze ez a gondolat. Mert az igaz, hogy a természeti ható-okok előkészítették az anyagban a szellem megjelenését, és az sem kétséges, hogy az ember tevékenységeiben bontakoztatja ki önmagát, de ezzel még nem tekinthetjük megoldottnak az ember származásának kérdését. Arra kellene válaszolni, hogyan lesz a kevesebből a több, azaz hogyan eredményezheti a tudat nélküli világ az anyagnál lényegileg magasabb rendű szellemet. A dialektikára való hivatkozás csak elködösíti, de nem oldja meg ezt a problémát.

7. A létezők célra irányulása

A létezők világának egyik alapvető jellemzője a célra irányulás. Ez egyrészt azt jelenti, hogy mozgásuk sok tekintetben meghatározott, és emberileg előre látható állapotokra irányul. A célirányosság más vonatkozásban is megnyilvánul: a létezők mozgása viszonylagos összhangot alkot, éspedig úgy, hogy az alacsonyabb rendűek több-kevesebb állandósággal biztosítják a magasabb rendűek megjelenését, fennmaradását és sikerét.

1. A TELEOLOGIKUS SZEMLÉLET

A *teleológia* kifejezés a görög *telosz* (cél, befejezettség) és *logosz* (logikus irányulás) szavak összetételéből származik. Teleologikus szemléletnek azt a látást nevezzük, amely észreveszi, hogy a létezők általában meghatározott céltartományokra irányulnak, és egy célként felfogható kozmosz, azaz rendezett univerzum kialakítására törekcsenek.

A létezők világát fürkésző ember már az *ókorban* észrevette a létezők teleologikus jellegét, illetve mozgásaik viszonylagos összhangját és kozmoszt alakító irányulását.

Arisztotelész a természetet a kézműves tudatos alkotásához (gör. *tekhné*) hasonlította, és azt állította, hogy bár vannak véletlenek, általánosságban mégis azt kell mondanunk, hogy „a természet nem tesz semmit ésszerűtlenül és céltalanul” (*Peri ouranou*, 291 b). Az atomistákkal szemben, akik mindent az atomok mechanisztikus mozgására próbáltak visszavezetni, illetve minden pusztá eredménynek tekintettek, azt hangsúlyozta, hogy a természet olyasvalami, ami magában hordozza célját és a célja eléréséhez szükséges erőt. A természet *entelekheia*, mert sajátossága, „hogy benső elvénél fogva folytonos mozgásban van meghatározott célja felé” (*Phüszika*, 199 b). E célirányosság nem valami külsőleges szempont, mint például a hasznosság. A teleológiát merőben külsőleges szempontok alapján ítélnék meg akkor, ha például azt állítanók, hogy a fű azért sarjad, hogy a birka táplálékot találjon. *Arisztotelész* szerint a cél belső elv, s bizonyos szempontból a formával azonos, hisz a létezők saját formájuk megvalósítására mint célra törekcsenek.

A középkori filozófiai rendszerek átveszik az arisztotelészi szemléletet, és általános érvényű alapelvnek tekintik, hogy „minden ható-ok valamiféle cél miatt cselekszik” (*Summa contra Gentiles*, III.2.). Megkezdődik azonban a teleologikus szemlélet kritikája is.

Aquinói Tamás határozottan állítja a létezők belső célirányosságát: „azt látjuk ugyanis, hogy bizonyos dolgok, melyek értelem híján vannak, mint a természeti létezők, célirányosan működnek: ami nyilvánvaló abból, hogy mindig, vagy legalábbis gyakorta azonos módon tevékenykednek, hogy elérjék azt, ami számukra a legjobb” (I.q.2.a.3.). A külső célirányosság, azaz a különféle természetű létezők mozgásának viszonylagos összhangja hasonlóképpen feltűnő jelenség (*Summa contra Gentiles*, I. 13.). Véleménye szerint mindez csak a célkitűző, az értelmes rendet elgondoló Istennel magyarázható. *William of Ockham* (1290-1349) viszont úgy véli, nem igazolható, hogy minden ható-ok cél érdekében cselekszik. Az ok azért hoz létre meghatározott okozatot, mert egyszerűen olyan a természete, és ezért felesleges a cél, illetve a célra vezérlés gondolata (*Quodlibeta*, II. 2.). A cél fogalmát a létezők meghatározottságával állítja szembe.

Az újkori gondolkodás bírálja a célirányossági szemléletet, ennek ellenére akadnak a teleológiának neves védelmezői is.

Különösen híressé vált *B. Spinoza* kritikája, aki a célt antropomorf kivetítésnek tartja. Az emberek bizonyos dolgokat hasznosnak látnak, és úgy találják, hogy a szem a látásra, a fogak a rágásra, a növények pedig arra valók, illetve abból a célból jöttek létre, hogy táplálékul szolgáljanak. Csakhogy ez a szemlélet felforgatja a dolgok rendjét: „a célról szóló tanítás teljesen feje tetejére állítja a természetet. Mert ami valójában ok, azt okozatnak tekint, és viszont” (*Ethica*, I. Appendix). Szerinte a teleologikus szemlélet tarthatatlanságát igazolják a káros jelenségek, a viharok, földrengések és betegségek is. *I. Kant* azt állítja,

hogy szinte kényszerítve vagyunk a jelenségek teleologikus szemléletére, de megismerő képességünk határai miatt a célirányosságból mégsem következtethetünk a célokat kitűző Istenre. A célirányossági szemléletre kényszerít bennünket az a tény, hogy az egész és a rész kölcsönösen oka egymásnak. A levelek a fa termékei, mégis ezek tartják fenn a fát. Ezért nem remélhető, hogy az emberi ész „akárcsak egyetlen fűszálacska keletkezését is képes legyen megérteni pusztán mechanikus okokból” (Kritik der Urteilskraft, 77. §). G. W. Fr. Hegel erőteljesen védelmébe veszi a célszerűségi szemléletet. A cél nem valami külsőleges szempont, hanem a valóság belső, lényegi meghatározója: „A célfogalom, mint belső jellege a természeti dolgoknak, ezeknek egyszerű meghatározottsága, például egy növény csírája, amely a reális lehetőség szerint mindent tartalmaz, ami a fán kifejlődik, mint célszerű tevékenység tehát csak az önfenntartásra irányul. A cél e fogalmát már Arisztotelész is felismerte a természetben, és ezt a hatékonyságot egy dolog természetének nevezi” (Enzyklopädie, II. 245. §). A célirányosság érvényes az egész valóságra, amelyben harmonikus rend uralkodik, és amely éppen ezért kozmosz, és nem khaosz (Philosophie der Religion, 520. o.).

A legújabb korban folytatódik a célirányossági szemlélet kritikája. Vannak, aki a véletlenek játékában szabályosságot jelző statisztikus és valószínűségi törvényekre hivatkozva vetik el a célfogalmat, illetve a teleológiát. Mások viszont világnézeti előfeltevéseik miatt tiltakoznak ellene, mert úgy gondolják, hogy a teleológia elfogadásával elkerülhetetlenül az istenproblémával kell szembesülniük.

2. A LÉTEZŐK TELEOLÓGIÁJA

A létezők egyénenként és összességükben célra irányulnak. Más szavakkal ez annyit jelent, hogy működésüket a ható-okszágon kívül a cél-okszág is meghatározza. A *cél* (lat. causa finalis) az az elv, amely egy bizonyos létre vagy létmódra önmagában elégtelen létezőt a *ható-okkal együtt* úgy határoz meg, hogy a létező éppen ezt a létet vagy létmódot érje el. A cél az, aminek kedvéért történik valami, illetve ami belülről vagy kívülről meghatározza a ható-ok működését és tevékenységének irányát.

a) A belső és a külső cél-okszág

A *belső* cél-okszág nagyjából egyenértékű az arisztotelészi *entelekheia* fogalmával: a létező vagy a ható-ok bizonyos szempontból önmagában hordozza célját, kimenetelét és a célja eléréséhez szükséges erőt. Úgy is felfoghatjuk a dolgot, hogy nem csupán a ható-ok határozza meg az okozatot, hanem valamiképpen az okozat is meghatározza a ható-okot. Ezt természetesen nem úgy kell érteni, hogy az okozat teljes valóságában szerepel az okban, hisz ebben az esetben nem kellene létrejönnie. Bizonyos értelemben a célnak mégis jelen kell lennie, mert különben a ható-ok vagy mindenre képes volna, vagy egyáltalán nem működne. Aquinói Tamás ezzel kapcsolatban így érvel: „A ható-ok... csak célt szándékolva mozgat: ha ugyanis a ható-ok nem volna meghatározva valamiféle okozatra, nem cselekedne inkább ezt, mint azt. Ahhoz tehát, hogy meghatározott okozatot hozzon létre, szükséges, hogy egy bizonyos valamire határozódjék, ami a cél szempontjával rendelkezik. Ez a *meghatározódás* az értelmes természetben értelmes törekvőképesség erejében történik, amit akaratnak nevezünk, a többiben pedig természetes hajlam alapján megy végbe, amit természetes törekvőképességnek hívunk” (I/II.q.1.a.2.). A belső célirányosság tehát azt jelenti, hogy az okoktól nem várhatunk tetszés szerinti okozatot, amelyet a fantáziánk éppen kitalált, hanem csak azokat az okozatokat várhatjuk, amelyek eme okok lehetőségei közé tartoznak. Ezek a lehetőségek ugyanis valamiképpen „berajzolódnak” az okokba, és irányítják azok működését. Ha azt állítjuk, hogy a ható-ok természete határozza meg az okozatot, lényegében azt mondtuk, hogy a ható-ok valamiképpen meghatározódott az okozattól olyan értelemben, hogy reá irányul. Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a ható-ok az okozatot célként birtokolja.

Az egyetemes érvényű cél-okság példáját megtalálhatjuk az élőlények világában. Az élőlény fajlagos vonásainak együttesét tartalmazó genetikai kód a DNS molekulába „rajzolódik”, és így az élőlény később kibontakozó tulajdonságait a DNS célként birtokolja.

Külső cél-okságon azt értjük, hogy a belső célirányossággal rendelkező okok, bár különféle természetűek, úgy működnek együtt, hogy mindenkor *viszonylagos harmóniát* alkotnak, egységes és érthető világmindenséget hoznak létre. Az egész és a részek úgy határozzák meg egymást, hogy érthető megoldásokat és végső fokon kozmoszt teremtenek. *G. W. Fr. Hegel* az arisztotelészi entelekheiót véges elevenségnek nevezi, majd megállapítja: „A tulajdonképpeni átmenet mármint e véges elevenségtől az abszolút, általános célirányossághoz annak felismerésében áll, hogy ez a világ kozmosz, olyan rendszer, amelyben minden lényegileg vonatkozik egymásra, semmi sem izolált: összhangba rendezett valóság, amelyben mindennek megvan a saját helye az egészbe illeszkedve, minden az egész által van, és éppen így az egész létrejövéséhez, életéhez tevékeny és hatékony módon járul hozzá” (*Philosophie der Religion*, II. 520. o.).

Ez a külső célirányosság, amelynek analógiái megtalálhatók a bonyolult organizmusok életében vagy a biológiai egyensúly jelenségében, nem azt jelenti, hogy a létezők világában nincsenek zsákutcák és katasztrófák. A teleológia viszonylagossága éppen azt jelenti, hogy a célirányosság nem abszolút érvényű, vagy legalábbis az ember nem látja olyannak.

b) Determinizmus és teleológia

A determinizmus kifejezés, amely a latin *determinare* (meghatározni) szóból származik, annyit jelent, hogy a létezők keletkezése, mozgása és pusztulása nem önkényesen, hanem meghatározott módon megy végbe. A szélsőséges determinista álláspont szerint a természetben minden folyamat szigorúan meghatározott módon zajlik le. A mérsékelt determinista álláspont képviselői úgy gondolják, hogy a természeti folyamatokat a meghatározottság és a meghatározatlanság egyaránt jellemzi. A *meghatározottság* a létezők természetének, formájának viszonylagos állandóságában leli közelebbi magyarázatát. A létezők világára azonban jellemző bizonyos fokú *meghatározatlanság* is, amelynek magyarázata az, hogy a létezőknek nem csupán a forma, hanem az anyag is léteve, és ez a lételv éppen a meghatározatlanság, a lehetőség világa. Ezek a lehetőségek, illetve az anyag meghatározatlanságából fakadó események nem szüntetik meg, legfeljebb csökkentik az általános determinizmus érvényét. A létezők világára a *mérsékelt determinizmus* vagy a mérsékelt indeterminizmus a jellemző.

A mérsékelt determinista szemlélet kialakulását jól példázza a fizika története. *P. S. Laplace* (1749-1827) még úgy gondolta, hogy az a fiktív démon, amely adott időpillanatban minden atom helyzetét és mozgását ismeri, szükségszerűen abban a helyzetben van, hogy előre ki tudja számítani a világegyetem teljes jövőjét. Ez a mechanisztikus vagy abszolút determinizmus álláspontja. *Neumann János* (1903-1957), aki kimutatta, hogy a kvantummechanika indeterminizmusa összeegyeztethetetlen a rejtett meghatározók hipotézisével, azt igazolta, hogy bizonyos fokú meghatározatlanságot meg kell engednünk az ember által meg nem figyelt valóságban is.

A mérsékelt és nem egyértelmű meghatározottságot valló determinista szemlélet nem cáfolja, hanem éppen megerősíti a teleologikus felfogás alapjait. A célirányossági szemlélet hívei is azt állítják, hogy a létezők mozgása nem önkényes, nem tetszés szerinti, hanem meghatározott céltartományok felé irányul.

Megjegyezzük, hogy *Aquinói Tamás* szerint a létezők belső és külső meghatározottsága illetve teleológiája nem magyarázható a végső meghatározó, a legfőbb célkitűző, azaz Isten nélkül (I.q.2.a.3. és *Summa contra Gentiles*, 1.13.).

c) Problémák és válaszok

A teleologikus szemlélet elfogadása világnézeti szempontból döntő jelentőségű, mert a célirányosság és az érthető rend felé irányulás mindenképpen olyan jel, amely Istenre utal. Nem véletlen tehát, hogy a teleológiának számos ellenzője a legkülönbözőbb érvekkel próbálja cáfolni a célirányosságot. A következőkben néhány ilyen ellenérvet mutatunk be, természetesen kritikájukkal együtt.

A teleologikus felfogást nem cáfolja a *szükségyszerű* és a *véletlen* dialektikájára történő hivatkozás. Fenomenológiai szinten szükségyszerűnek mondjuk azt az eseményt, amely adott feltételek esetén szabályos állandósággal következik be. A véletlen egyrészt a tudásunk határát jelző fogalom, másrészt pedig arra utal, hogy a létezők és eseményeik nem teljesen és nem egyértelműen meghatározottak. A véletlen a szükségyszerű folyamatok metszőpontjában jön létre, és mint ilyen, nehezen vagy egyáltalán nem kiszámítható. Pusztító és építő jellegű egyaránt lehet, az egyik gátolja, a másik előre viszi a fejlődést. Az élet kialakulásakor például nagyon sokfajta szükségyszerű oksági láncnak kellett kereszteződnie, és a láncok találkozásánál kialakuló „véletlenek” is az élet kibontakozását segítették elő. A kereszteződésekben új lehetőségek nyíltak meg, amelyek többé-kevésbé állandósultak, szükségyszerű kapcsolattá alakultak a további fejlődés biztosítására. E bonyolult és sokrétű láncban „tapogatózott” előre az élet, és e fokozatos előrehaladásban olyan emelkedő valószínűséget figyelhetünk meg, amely aligha vezethető vissza hiánytalanul a szükségyszerű és véletlen dialektikájára. A célfogalom, illetve az az elgondolás, hogy mindezt „irányítja valaki”, egyáltalán nem látszik feleslegesnek. Megjegyezzük, hogy a teleológiát nem lehet megmagyarázni a pusztá véletlennel sem. Az, hogy az élet véletlenül jelent meg és maradt fenn, éppoly képtelenség, mint az, hogy nagyon sok majom, amelyet megtanítunk írógépen kopogtatni, egy napon reprodukálja Shakespeare összes művét. Nem is beszélve arról, hogy az élet sokkal bonyolultabb, mint egy irodalmi alkotás.

A teleológiát teljességgel a *természettörvények* sem magyarázzák. A természettörvények ugyanis csak leírják a létezőket és összefüggéseiket, de nem magyarázzák meg a rendszerek létét, illetve a folyamatok értelmes megoldásokra való irányulását. Nem adnak feleletet arra, hogy miért éppen azok a lehetőségek valósultak meg, és maradtak fenn, amelyek biztosítják a továbbiak sikerét. Nem válaszolnak arra, hogy a létezők világa miért éppen kozmosz, és miért nem khaosz. Aki csak leírja a létezőket, az nagyon egyoldalúan szemléli a világot. Hasonlattal megvilágítva: ha az írógép billentyűinek mozgását csupán mechanikus szempontból vizsgáljuk, ezzel még nem tudjuk meg, hogy költő, örült vagy esetleg egy majom mozgatja-e a billentyűket. Aki csupán a természettörvények leíró szintjén szemléli a világot, elfelejt csodálkozni azon, hogy a létezők érthető megoldásokat hoznak létre, értelmes rendet alkotnak. Egyébként a törvényekre hivatkozás már maga is teleologikus állásfoglalást jelent. Mert ha valaki az élet kibontakozásával és fejlődésével kapcsolatban például a darwini törvényekre utal, lényegében ugyanazt állítja, mint a teleológia képviselője, tudniillik azt, hogy az élet kibontakozását érthető törvényszerűségek segítik érthető megoldások felé. A statisztikus és valószínűségi törvényekkel ugyanez a helyzet. A nagy számok törvénye például arra utal, hogy a véletlenszerű tömegjelenségek egyik alapvető tulajdonsága viszonylagos gyakoriságuk állandósága. E törvény nem cáfolja, hanem éppen megerősíti a teleológiát, hiszen azt fogalmazza meg, hogy a nagyszámú tényezőtől álló véletlenszerű rendszerekben bizonyos határok között szabályszerűségek jutnak érvényre. S az érdekesség nem az, hogy ez így van, hanem az, hogy miért van így?

A teleológiát nem cáfolják a létezők világában előforduló *katasztrófák*, zsácutcák és pazarlások. Hisz könnyen elgondolható, hogy mindezeket csak tudásunk határai miatt tartjuk értelmetlennek és céltalannak. De ha nem is egészen ez a helyzet, az érthető rend és az értelmes megoldások akkor is magyarázatot követelnek. A látszólagos értelmetlenséggel kapcsolatban már *Szent Ágoston* is óvatosságra intette kortársait. Példaként azt hozta föl, hogy ha valaki egy általa ismeretlen foglalkozást űző mester műhelyébe lép, s ott egy szerszámmal megsérti magát, előfordulhat, hogy a műhely berendezését és a szerszámok rendeltetését céltalannak mondja, pedig valójában a műhelyben minden érthető (*De Genesi contra Manicheos*, 1,16,25). Számos jelenségről, amelynek korábban az ember nem ismerte célját, kiderült, hogy érthető módon illeszkedik a nagy egészbe. A természet például pazarul ontja az élet csíráit, ám ezek közül viszonylag nagyon kevés bontakozik ki. E pazar bőkezűség azonban épp az élet fennmaradását szolgálja, az életüket vesztett élőlények pedig szükségesek a természet háztartásához. Gondoljunk csak a biológiai egyensúlyra!

A teleologikus szemlélet nem azt állítja, hogy az ember számára minden *hasznos*, vagy eszközként használható. Nem arról van szó, hogy a bolha azért fekete, hogy megláthassuk a fehér lepedőn. Aki csupán ilyen külsőleges szempontok alapján képviseli vagy támadja a teleológiát, nagyon felszínesen ítél róla. Ennek ellenére még e külsőleges szempont hangoztatásának is lehet létjogosultsága. Ha az ember a vallás végtelen távlataiban szemléli a létezők világát, akkor e magasabb rendű látásban megsejtheti az evilági szempontból értelmetlen események értelmét és szerepét. Az örök élet távlataiban nem értelmetle-

nek a katasztrófák és a szenvedések, hisz valamiképpen az ember javát szolgálják, ahhoz segítik őt, hogy „megérjen” az örök boldogságra. A kereszténység húsvéti örömeke még a bűnt is „szerencsés” jelzővel illeti, s a keresztény jól tudja, hogy ennek az állításnak nagyon is mély értelme van. A bűn alkalom a megváltásra, elősegítheti a megtérést, és a bűnből kiemelkedő és kiemelt ember olyan csodálatos világba léphet, amelyről még álmodni sem mert. Ez a látás természetesen messze meghaladja a fenomenológia látómezejét, de nem is akarunk itt mást mondani, mint azt, hogy a dolgok értelmessége vagy értelmetlensége legtöbbször nézőpont kérdése.

3. AZ EMBER MINT CÉL ÉS CÉLKITŰZŐ

Az alacsonyabb rendű létezők mozgásának célja az ember, abban az értelemben, hogy a létezők teleologikus folyamatai az emberi lét megjelenésére és fenntartására irányulnak. Ugyanakkor az ember tudatos, szabad lényként maga is teleologikusan tevékenykedik, céltudatosan alakítja önmagát és a létezők világát.

a) Az ember mint cél

A létrétegek lépcsőzetesen épülnek egymásra, s folyamataik, ha nem is egyenes vonalúan, de mindenképpen a legmagasabb rendű célra, az emberre irányulnak. Zsákutcák, visszaesések és elágazások vannak ugyan a fejlődésben, de a teleológia éppen ezekre épülve érvényesül. A különféle létezők és folyamataik belülről és kívülről meghatározódva az *ember felé* mutatnak.

Aquinói Tamás így fejt ki ezt a gondolatot: „Szükséges, hogy az anyag ama törekvése, amellyel a formára vágyakozik, az anyag által elérhető végső és legtökéletesebb valóságra, mint a fejlődés végcéljára irányuljon. A formák megvalósulásaiban pedig bizonyos fokozatok találhatók. Mert az elsődleges anyag először az elemi formára van lehetőségben. Az elemi formától áthatottan pedig az összetett testek formája felé van képességi létben: és ezért van az, hogy az elemek az összetett test anyaga. Ha az elsődleges anyagnak az összetett test formája alatti létét nézzük, ez a vegetatív lélekre nézve van lehetőségben: mert az ilyen test megvalósítója a lélek. Ehhez hasonlóan a vegetatív lélek az érzékelő lélekre nézve van lehetőségben, az érzékelő pedig az értelmes lélekre. Ezt az egyedfejlődés folyamata is mutatja: az egyedfejlődésben ugyanis a magzat először növényi életet él, majd állati életet, végül pedig emberi életet. E forma fölött pedig már nem található további és nemesebb forma a fejlődő és romlandó létezők világában. Az egész fejlődés végső célja tehát az emberi lélek, és erre mint végső célra törekszik az anyag... Tehát az ember az egész fejlődés végső célja” (Summa contra Gentiles, III. 22.). *Aquinói Tamás* kifejezései és szemlélete a korabeli világképhez kötődnek, de jól érzékeltetik a létezők hierarchiáját, illetve a folyamatok célirányosságát.

Minthogy a véges létezők világában az ember a legfőbb cél, ezért a legfőbb érték is. Ez adja méltóságát, és ez támasztja azt a követelményt, amelyet *I. Kant* így fogalmazott meg: „az emberséget mind magamban, mind mindenki más személyében, mindenkor mint célt, sohasem mint pusztán eszközt használjam” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 67).

b) Az ember mint célkitűző

Szigorú értelemben csak az ember cselekszik teleologikusan, mert tudatosan tűzi ki és valószínűsíti meg a célt. Látja vagy megtervezi a célt, és ezt *tudatosan*, viszonylagos *szabadsággal* igyekszik elérni. Az ember olyan ható-ok, aki „akarata által úgy cselekszik a cél érdekében, hogy célt állít maga elé, és önmagát valamiképpen a cél felé mozgatja, arra rendezvén cselekedeteit” – hangoztatja *Aquinói Tamás* (De potentia, q.3.a.15.)

A célkitűzés és a célmegvalósítás emberi szabadságának közelebbi magyarázata az, hogy míg az ember alatti létezők természetüknél fogva vagy ösztönösen törekszenek a nekik megfelelő céltartományra, az ember szellemi és akarati horizontja nem ilyen korlátozott, s nem kötődik szükségszerűen semmiféle véges célhoz (Summa contra Gentiles, III. 73.).

A célirányos emberi tevékenységgel kapcsolatban a skolasztikus filozófia különbséget tesz a *tevékenység célja* (lat. finis operis) és a *tevékenkedő célja* (lat. finis operantis) között. Más szempontból pedig megkülönbözteti a *közvetlen* célt (lat. finis proximus), a végső cél eléréséhez szükséges eszközök alkotta *közbülső* célt (lat. finis intermedius) és a *végő* célt (lat. finis ultimus).

Világnézeti szempontból nagyon megfontolandó az az arisztotelészi mondás, amely szerint „amilyen természetű valaki, olyannak látszik neki a végcél is” (Éthika Nikomacheia, 1114 a).

8. A létezők tevékenysége

A létesítő oksággal szoros kapcsolatban van a tevékenység, hiszen a létesítő ok a tevékenységben fejt ki hatását, azaz hatása azonos tevékenységével. Tapasztalatunk tanúsítja, hogy a tevékenység analóg módon minden létező jellemzője.

1. A TEVÉKENYSÉGRŐL KIALAKULT FELFOGÁSOK

A létezők sajátosságait kutató ember már évezredek óta tudja, hogy a létezők nem zárkóznak önmagukba, nem merev mozdulatlanságban állnak fenn, hanem tevékenykednek, hatnak önmagukra és a tőlük különböző valóságra.

A létezők és a tevékenység kapcsolatára vonatkozóan a filozófia történetében *három felfogás* alakult ki:

A *túlzó sztatikus* szemlélet a létező maradandóságát hangsúlyozza, a tevékenység szerepét elhanyagolja, s azt legfeljebb csak látszatnak tekinti.

Ezt a nézetet vallotta *Parmenidész* és az őt követő gondolkodók tábor. A tevékenység mozgást, változást jelent, s mint tudjuk, az eleai bölcselek nem tudtak megbirkózni a változás problémájával. Az újkorban egészen új formában jelentkezik a létezők tevékeny jellegének tagadása. A latin *occasio* (alkalom) szóról elnevezett *okkaszionalizmus* az isteni tevékenység szerepét eltűzva lehetetlennek tartotta a létezők önálló tevékenységét. *Arnold Geulincx* (1625-1669) például tagadta az emberi létező önálló tevékenységét, és azt állította, hogy a testi változások alkalmával Isten a lélekben létrehozza az ennek megfelelő lelki változást, és fordítva. Egyedül Isten tevékeny. *Nicole Malebranche* (1638-1715) az egész természetre kiterjesztette az okkaszionalizmust, s szerinte a természet minden egyes történésében közvetlenül Isten működik. A mozgó testet például pályájának minden pontján újra teremti. E felfogás tehát tagadja a másodlagos okok működését, illetve tevékenységét. Megjegyezzük, hogy az akaratszabadság problémája feloldhatatlan nehézségek elé állította az említett gondolkodókat.

A *túlzó dinamisztikus* felfogás az ellenkező irányba sarkít. Azonosítja a létet a tevékenységgel, és nem ügyel eléggé a létező maradandóságára, a magánvaló lét viszonylagos szilárdságára és tartósságára.

Henri Bergson (1859-1941) szerint mindenfajta mozgás, fejlődés és tevékenység alapja a szellemi természetű „életlendület” (*élan vital*), amely egy központból kiindulva bokrétaszerűen sugárzik szét. Az emberben erre épül a szabad, alkotó „szeretet-lendület” (*élan d’amour*). Úgy tűnik, hogy H. Bergson nem ügyel eléggé a tevékenységre, a lendület alapjára és forrására, azaz a létre. *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) munkásságának elején az önmagát megvalósító erkölcsi tettben, az úgynevezett cselekvéstényben (*Tat-handlung*) jelölte meg a létezők alapját. Ebben a korszakában a létet a tevékenységre vezette vissza, s nem a létben látta a tevékenység alapját. Az egzisztencializmus egyes képviselői hasonló módon gondolkodnak: a hangsúlyt az ember szabad tevékenységére, önmagát formáló dinamizmusára helyezik, és vagy nem ügyelnek a tevékenység alapjában levő magánvalóra, vagy egyenesen tagadják.

A *mérsékelt dinamisztikus* felfogás szerint a létező tevékenységeiben bontakoztatja ki önmagát, de nem azonos a tevékenységeivel, mert azok alapján a viszonylagosan marandó magánvaló lét áll.

Ennek a nézetnek egyik fő képviselője *Arisztotelész* volt, aki azt állította, hogy minden létező a tevékenysége miatt van (*Peri ouranou*, 286 a), és a tevékenység a létezők célja (*Éthika Eudémeia*, 1219 a). Ezt azonban úgy értelmezte, hogy a tevékenység másodlagos megvalósulásként tökéletesíti a már meglevő és bizonyos léttartalommal rendelkező létezőt. *Aquinói Szent Tamás* átvette ezt a szemléletet, és egyetértett az ókori filozófussal abban, hogy „minden dolog a tevékenysége miatt van” (I.q.105.a.5.). A szélsőséges dinamisztikus felfogás ellenében azonban ő is hangsúlyozta, hogy a tevékenység csak *másodlagos* megvalósulás (lat. *actus secundus*), amely az *elsődleges* megvalósultságból (lat. *actus primus*), azaz a létből fakad: „a forma, amely elsődleges megvalósultság, a tevékenység miatt van, amely másodlagos megvalósulás” (I.q.105.a.5.).

2. A TEVÉKENYSÉG ÉS A LÉTEZŐ

A skolasztikus filozófia általános érvényű alapelvnek tekinti, hogy minden létező tevékeny. Aquinói Szent Tamás így fogalmazta meg ezt a tételt: „minden természet a tevékenysége és tökéletessége miatt van” (I.q.65.a.2.).

a) A tevékenység fogalma és jellemzői

A *tevékenység* (lat. operatio) az a művelet, amelyben egy ténylegesen meglevő létező vagy saját lehetőségeit valósítja meg, vagy saját lehetőségeit valósítván tőle különböző létezők lehetőségeit is kibontakoztatja. A tevékenység olyan művelet, amelynek eredményeként a tevékenység alanya és tárgya megváltozik, és adott esetben mindkettő léttöbbletre tesz szert.

A létezők nem egyforma módon tevékenyek, hanem tökéletességüknek, megvalósultságuknak megfelelően különféleképpen cselekszenek. Ezt a skolasztikus filozófia azzal az alapelvvel fejezte ki, hogy „minden dolog tevékenységi módja az illető dolog létmódjának megfelelő” (I.q.89.a.1.). Ez különösen is nyilvánvaló akkor, ha az ember és az ember alatti létezők tevékenységét hasonlítjuk össze. A tevékenység tehát *analóg módon* jellemzője a létezőknek és a tevékenységi mód a létező tökéletességének, megvalósultsági fokának függvénye.

A tevékenység szerkezetét vizsgálva megkülönböztetjük a tevékenység befogadóját és a befogadott tökéletességet. A tevékenység befogadója (lat. subiectum in quo) vagy maga a tevékeny létező, és ebben az esetben *bennható* tevékenységről (lat. operatio immanens) beszélünk, vagy pedig a tevékenység alanyától különböző létező, és akkor a tevékenység *átható* (lat. operatio transiens). A befogadótól különbözik az a változás, tökéletesség vagy léttöbblet (lat. perfectio), amely a tevékenységben létrejön. Ez lehet járulékos (például a létező mennyiségileg gyarapszik), és lehet szubsztanciális jellegű (például megváltozik a természete).

Más szempontból tekintve: megkülönböztetjük a tevékenység alanyát, magát a műveletet és a létrehozott eredményt. A tevékenység *alanya* (lat. operans) mindig valamiféle szubsztanciális létező, mert a járulékok tevékenysége is a magánvaló létmódra vezetendő vissza. Ezt fejezi ki az az alapelv, hogy a véges létezőkben „a tevékenység az alanyoké” (In I. Sententiarum, d.5.q.1.a.1.). A tevékenység közelebbi alapja a lényegi forma vagy természet. A tevékenység *művelete* (lat. operatio) valamiféle mozgás, megvalósulás, amely jóllehet járulékként különbözik az alanytól, csak alanyhoz kapcsolódva fordul elő. A tevékenység *eredménye* (lat. operatum) az a változás vagy léttöbblet, amely a befogadóban jön létre.

Megjegyezzük, hogy Aquinói Tamás és a skolasztika a létezők tevékenységét végső fokon Istenre vezeti vissza: „minden Isten erejében tevékenykedik” (I.q.105.a.5.). Ez nem zárja ki a véges létezők öntevékenységét, mert azok az abszolút isteni tevékenységbe „simulnak bele”, Isten pedig a természetüknek megfelelően mozgatja a tevékeny létezőket. Ezért a véges létezők nem állnak kényszer alatt. Véleménye szerint: „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.).

b) A létező és a tevékenység

A létező tökéletesedése és tevékenysége között szoros kapcsolat van, mert a létezők *tevékenységükben* érik el *teljességüket*. A megvalósult létező már önmagában is rendelkezik bizonyos léttartalommal, azaz tökéletességgel, de végső tökéletességét csak a tevékenységben érheti el. Ezért mondja Aquinói Tamás, hogy „a létezőnek kettős tökéletessége van: első és második tökéletesség. Az *első* tökéletesség nevezetesen az, hogy a létező a maga magánvalóságában teljes... A *második* tökéletesség pedig a cél. A cél pedig vagy a tevékenység, miként a lantos

célja az, hogy lantját pengesse, vagy valami más, amihez tevékenységgel jut el az ember” (I.q.73.a.1.).

A létező elsődleges megvalósultságát sztatikus létteljességgnek nevezhetjük, azt a valóságát pedig, amelyet tevékenységeiben ér el, dinamikus létteljességgnek. A tevékenységgel a sztatikus létteljesség nem szűnik meg, hanem megszüntetve-megőrizve magasabb szintre emelkedik. Az átható és a bennható tevékenységek egyaránt szolgálhatják a létező kibontakozását és teljesebbé válását (I/II.q.3.a.2. ad 3. és De potentia, q.7.a.10. ad 1.).

3. A TEVÉKENY EMBERI LÉT

A szó szoros értelmében csak az ember tevékeny, mert tevékenysége a viszonylagos szabadság és tudatosság jegyében történik.

a) Az emberi tevékenység

A görög filozófiában az emberi tevékenységnek három különböző területét különböztették meg: a *theória*, a *praxisz* és a *poiésisz* világát. Valójában nem három teljesen különböző tevékenységről van itt szó, hanem az egységes emberi tevékenység három különböző oldaláról, és a hangsúlyozott oldalnak megfelelően beszélünk ismerettevékenységről, erkölcsi tevékenységről és alkotó tevékenységről.

A *theória* a görög *theorein* (nézni, belátni, behatóan tanulmányozni) szóból származóan az *ismerettevékenységet* és ezen belül a tudományos megismerést jelöli. Az elméleti tevékenység alanyi lehetőségi feltétele az ember szellemiségében keresendő. Csak az ember képes tárgyi ismeretre, megértésre, csak ő tud módszeresen szerzett ismereteket rendezve tudományt alkotni. A megismerés tevékenységének tárgyi lehetőségi feltétele az, hogy a létezők érthetők. A skolasztikus filozófia a létezők egyetemes érthetőségét hangsúlyozva alapelvnek tekinti azt, hogy a *létező* és az *érthetőség* fogalmi *felcserélhetők* (lat. *ens et verum convertuntur*). Az érthetőség a létezők *transzcendentális tulajdonsága*. A transzcendentális kifejezés itt arra utal, hogy az érthetőség nem csupán a létezők szűk tartományára jellemző, hanem áthatja a létezők összességét. Ha a transzcendentális tulajdonsággal jelölünk valamiféle létezőt, ezzel nem bővítjük a létező elnevezés jelölte tartalmat, hanem csak sajátos szempontból közelítjük meg. Ezért a transzcendentális tulajdonságot jelölő elnevezés egyenértékűen használható a létező elnevezéssel.

A *praxisz* a görög *prattein* (megvalósítani, végbevinni, cselekedni) igéből származóan az emberi tevékenység *erkölcsi* vonatkozását jelöli. Az erkölcsi tevékenység alanyi lehetőségi feltétele az, hogy az ember szabad lény, aki tudatával képes a létezők értékének és értékrendjének felismerésére, és viszonylagos szabadsággal igazodhat a felismert értékek világához. A keresztény ihletésű filozófiai rendszerek minden korban erőteljesen hangsúlyozták, hogy az embernek szinte legfontosabb ismérve az erkölcsi irányulás, illetve az erkölcsi cselekvés. Az erkölcsi cselekvés tárgyi lehetőségi feltétele az, hogy minden létező érték. A *létező* és az *érték* fogalma ezért *felcserélhető* (lat. *ens et bonum convertuntur*). Az érték az érthetőséghez hasonlóan a létezők *transzcendentális tulajdonságai* közé tartozik. Mivel a létezők nem egyforma mértékben értékesek, hanem hierarchikusan értékrendet alkotnak, alapot adnak ahhoz, hogy az ember szabadon „válogathasson” közöttük, valósítsa vagy visszautasítsa őket. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy egy cselekvés erkölcsileg akkor helyes, ha nem forgatja fel az értékrendet, hanem adott renden belül mindig a legértékesebbre irányul, illetve azt valósítja.

A *poiészisz* a görög *poiein* (tenni, alkotni, létrehozni) igéből származóan azt a tevékenységet jelöli, amelyben az ember megalkotja a művészi szépet vagy az életéhez szükséges hasznos létezőket. A *művészi* tevékenység alanyi lehetőségi feltétele az, hogy az ember művészi lény, azaz képes a szép meglátására és tudatos megalkotására. Ez is olyan jegy, amely elkülöníti őt a többi létezőtől. Egyedül az ember gyönyörködik szépségük miatt az érzékelhető létezőkben (I.q.91.a.3. ad 3.). A művészi tevékenység tárgyi lehetőségi feltétele az, hogy lételméleti szempontból minden létező szépnek tekintendő. A lételméleti *szép* és a *létező* elnevezés ezért *felcserélhető* (lat. *ens et pulchrum convertuntur*). A szép éppúgy a létezők *transzcendentális tulajdonságai* közé tartozik, mint az érthetőség és az érték. – A *poiészisz* másik formája a *munka*, az a tevékenység, amelyben az ember céltudatosan alkotja meg az élete fenntartásához szükséges hasznos javakat. A munka alanyi lehetőségi feltétele ismét az ember szellemiségében rejlik. K. Marx szavai szerint: „a tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől... Egy tárgyi világ gyakorlati létrehozása, a szervetlen természet megmunkálása az embernek mint tudatos nembeli lénynak az igazolódása” (Gazdasági-filozófiai kéziratok, 101. o.). A munka tárgyi lehetőségi feltétele a létezők egy részének eszközként történő *felhasználhatósága* és alakíthatósága.

Ebben az összefüggésben még egy félreértést – ha egyáltalán pusztán félreértésről van szó – szeretnénk eloszlatni. A kereszténység és a keresztény ihletésű filozófiai rendszerek ellenében gyakorta felhozzák azt a vádat, hogy elhanyagolta a tevékenység- illetve a munka szerepét. Ha ez a vád csak a részlegesen és szórványosan előforduló helytelen keresztény gyakorlatokra vonatkozna, nem volna semmi kifogásunk. Általánosságban azonban nem fogadhatjuk el, mert a kereszténység egyik alapvető felhívása éppen a tevékenységre vonatkozik. A „töltsétek be és hajtsátok uralmatok alá a Földet” program minden kereszténynek szól. Jézus éppen azért dicsérte meg az irgalmas samaritánust, mert tevékeny módon segítette felebarátját. Az evangéliumok tanítása szerint a *szeretet tevékeny*, másokért munkálkodó szeretet, és az ember üdvösségének egyik alapfeltétele (Mt. 25, 31-46). Szent Benedek (480-547) az „imádkozzál és dolgozzál” elv szellemére tanítja Európát. A keresztény ihletésű filozófiai rendszerek kevés kivételtől eltekintve mindig hangsúlyozták a tevékenység és a munka szerepét. Aquinói Tamás a teremtmény *közelebbi céljának* tekintette a *tevékenységet* (I.q. 105.a.5.). S ha voltak is helytelen gyakorlatok és félreértések, történetileg mindenképpen igazolható, hogy az egyház minden korban támogatta a tudományt, a művészeteket, és minden korban hangoztatta az emberi tevékenység jelentőségét.

b) A tevékenységben bontakozó ember

J.-P. Sartre megállapítása szerint „az ember az, amivé önmagát teszi” (Az egzisztencializmus, 219. o.). Ha eltekintünk e megállapítás háttérétől, tudniillik attól, hogy az embernek nincs szubsztanciális léte, magunkénak tekinthetjük ezt az alapelvet. Hiszen a skolasztikus filozófia is azt hangsúlyozta, hogy az ember soha nem kész, nem befejezett adottság, hanem *feladat*, amely megvalósításra vár. Teljességét, kibontakozását csak tevékenységében érheti el.

A tevékenység – feltéve, hogy helyes – az ember kibontakozását szolgálja. Az *ismeretek* szerzésével, a tudomány művelésével az ember egyre jobban önmagára találhat, és tökéletesebbé válhat. Az *erkölcsös* életmód és az erkölcsös tevékenység az ember valódi boldogságának alapja. Ezzel kapcsolatban mondotta Arisztotelész, hogy „a helyes tevékenység és a helyes élet azonos jelentésű a boldogsággal” (Éthika Eudémeia, 1219 b). A *művészetek* tisztító, nemesítő és felemelő jellege (gör. *katharszisz*) elmélyülésre, tisztaságra és az értékek tiszteltére készíti az embert. A *munka*, az életlehetőségek megteremtése és biztosítása az emberi lét fennmaradásának és kibontakozásának egyik alapfeltétele. Kétségtelen, hogy vannak *veszélyek* is, mert a tevékenységgel vissza lehet élni, és ilyenkor a tevékenység nem építi, hanem rombolja az emberi létet. A munkával kapcsolatban K. Marx hívta fel a figyelmet arra, hogy az embertelen és a visszajára fordított világban, ahol a munka eredménye személytelen, emberfeletti hatalommá válik, fetiszizálódik, a munka az *elidegenedés* forrásává válik, mert tevékenységében és annak eredményében az ember nem találja meg önmaga kiegészítőjét. Ez

a veszély azonban az igazságos társadalmi viszonyok birodalmában is fennáll, hiszen a túlhajszolt és túlhangsúlyozott tevékenység, az anyagi javak hajhászása újabb elidegenedést szül, és rombolja az emberi létet.

Az ember tevékenységben történő kibontakozása sohasem lehet teljes, éppen ezért életre szóló feladat. Az ember mindig önmaga, de mérhetetlenül több is, mint önmaga. Tisztában van szinte korlátlan lehetőségeivel, meg is szeretné valósítani ezeket, de tevékenysége soha nem juthat a beteljesülés nyugvópontjára. *Maurice Blondel* (1861-1949) szavaival élve: „Az emberi cselekvés beteljesítésére irányuló kísérleteink soha nem sikerülnek: és mégis szükségképpen arra törekszik ez a cselekvés, hogy megelégedett és tökéletes legyen. Nem tehet másként, bár mindig csődbe jut” (L’Action, 321. o.). A filozófus számára ez a törekvés, ez a soha meg nem elégedettség érdekes és izgató probléma. Miért van az, hogy az ember mindig többre vágyik, mint ami? Mi annak az ellenállhatatlan lendületnek az alapja, amely az embert önkibontakoztatásában a végtelenbe mutató távlatok felé sodorja?

9. A létezők dialektikája

Tapasztalatunk adatai szerint a létezőket és mozgásaikat belső ellentétek és feszültségek jellemzik. Egymással sokoldalú kölcsönhatásban állnak, és e kölcsönhatások is az ellentétek feszítésének, megőrzésének és kibékítésének jegyében zajlanak. A létezők és kölcsönhatásaik dialektikus jellegűek.

1. A DIALEKTIKA FELISMERÉSE

A dialektika szó a görög *dialegomai* igéből származik, amelynek jelentése: kölcsönösen előadjuk mondanivalónkat, megbeszélünk valamit. A dia-logosz a *párbeszédet* jelenti, azt a folyamatot, amelyben két logosz kölcsönösen áthatja egymást, és a beszélgetés kibontakozó értelmeként magasabb szintre emelkedik. A dialektika ebben az értelemben a párbeszéd, a vitatkozás művészete. Más szempontból a dialektika arra utal, hogy maguk a létezők is dialektikus jellegűek: *ellentétes logoszok* jellemzik őket, kölcsönhatásaikban egymás számára jelen vannak, egymásba mozognak, és így fejlődnek, alakulnak.

A létezők dialektikáját már az *ókorban* is észrevették. Az antik világ embere számára sem volt ismeretlen az a tény, hogy a létezők feszültségektől terhesek, azonosak önmagukkal, meg nem is, az ellentétek egysége és különbözősége jellemzi világukat.

Hérakleitosz (544-484) híres megállapítása, hogy „nem lehet kétszer ugyanabba a folyamba lépni”, mert „ugyanazokba a folyamatokba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk” (22 B 91 és 49). A belső feszültségek, az azonosság és a nem azonosság, az állandó változás mégis harmóniát eredményez. Az ókori filozófus azon kesereg, hogy „nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapódó illeszkedés, mint íj és lanté” (22 B 51). *Platón* felfogása az, hogy az igazi világ az ideák világa, és ehhez képest az érzékelhető világ nemlétezőnek tekintendő. Minthogy azonban részesedik az ideák létéből, mégis létezőnek kell mondanunk. A tapasztalati világ létezői tehát létezők és nemlétezők egyszerre: „a nemlétezőnek szükségképpen van léte mind a mozgás esetében, mind az összes formák során végig. Mert a különbözőnek a természete mindvégig minden egyes formát a léttől különbözővé téve éppen nem létezővé tesz, és ily módon valamennyit joggal nevezhetjük nem létezőnek, viszont – minthogy részesülnek a létből – azt is elmondhatjuk róluk, hogy léteznek és létezők” (Szophisztész, 256). A platóni dialektika lefelé mutató iránya abban áll, hogy a létezők különféle mértékben részesednek (gör. *methexisz*) az ideák létéből, illetve az ideák különféle fokozatokban hatják át az érzékelhető világot. A felfelé mutató irány lényege az, hogy a létezők az ideák utánzására (gör. *mimésisz*) töreksenek, arra irányulnak, hogy fokról fokra megközelítsék a nekik megfelelő idea tökéletességét. A létező így van is, meg nincs is, azonos önmagával, meg nem is azonos, és állandóan átmegy a maga másába. *Arisztotelész* a lehetőség és megvalósultság tanának kidolgozásával próbálja megmagyarázni a létezők dialektikus ellentmondásának problémáját. A mozgó létező azonos önmagával, és nem azonos, tudniillik megvalósultan nem azonos azzal, amivel csak képességileg azonos, de ez a képesség éppúgy hozzátartozik létéhez, mint a megvalósultság.

A középkori filozófiai rendszerektől sem idegen a létezők dialektikájának gondolata. Bár a dialektika kifejezést általában a logika és a vitatkozás művészetének jelölésére használják, tisztában vannak azzal, hogy a létezők és folyamataik csak az ellentétes oldalak feszültségében írhatók le. A skolasztika nem merevítette meg a létezők világát, ahogy ezt egyes marxista kritikusok állítják, hanem nagyon is figyelembe vette azok dinamikáját, fejlődését és mozgását.

Aquinói Tamás az arisztotelészi lehetőség és megvalósultság fogalmaival írja le a mozgás ellentéteket tartalmazó egységét. A formák dialektikájára vonatkozó tanában arról beszél, hogy az alacsony rendű formák rendezik (lat. *dispositio*), és készítik elő az anyagot a magasabb rendű forma befogadására (I.q.12.a.5.). A magasabb rendű forma célként van jelen az alacsonyabb rendű létezőkben, és amikor a

létező anyaga megfelelő hajlamúvá válik, befogadhatja az új formát. Az új forma pedig átveszi az alacsonyabb rendű szerepét, és így megszüntetve-megőrizve megmaradnak a létező korábbi tulajdonságai (I.q.76.a.3.). Nem idegen tőle az önmagát fölülmúló lét gondolata (Summa contra Gentiles, III. 22.), bár az önfelülmúlásban jelentkező léttöbbletet végső fokon Istenre vezeti vissza. Ugyanígy dialektika érvényesül Isten és a világ kapcsolatában is: a létező tevékenysége egybeesik az isteni tevékenységgel, a két tevékenység mégis különböző.

A *modern* dialektikus szemlélet megteremtője *G. W. Fr. Hegel*. Szerinte a lét legalapvetőbb vonása a dialektikus ellentmondás. A lét eleven, mozgó, az ellentétes mozzanatokat megszüntetve-megőrző és magasabb szinten kibékítő mozgás.

Ha a létről azt mondjuk, hogy azonos önmagával, akkor nagyon egyoldalúan közelítettük meg, mert az azonosság „csak az egyszerű közvetlennek, a holt létnek meghatározása; az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában” (Logik, II. 75. o.). Szerinte a lét legalapvetőbb meghatározása így hangzik: az azonosság és a nem azonosság azonossága (Logik, I. 74. o.). A lét azonos önmagával (tézis), ugyanakkor nem is azonos önmagával, bár ez a máslet is, ami nem ő, hozzátartozik (antitézis). A lét és a máslet egymásba való átmenete a levés, amelyben a tézis és az antitézis ellentétei megszüntetve-megőrződnek, és magasabb szinten megbékélnek (szintézis). A hegeli dialektikát jól jellemzi a német „*aufheben*” ige, amelynek három jelentése: megszüntetni, megőrizni és felemelni. A létező és a hozzá tartozó máslet ellentétes mozzanatai megszűnnek a levésben, másrészt a levés megőrzi az ellentétes mozzanatokot, magasabb szinten kibékítve azokat egymással. Ez a szintézis azután egy újabb fejlődési folyamat tézise. Megjegyezzük, hogy *G. W. Fr. Hegel* a létet végső fokon szellemi természetűnek tartja, és úgy véli, hogy a dialektikusan kibontakozó létezőkben az abszolút eszme bontakozik ki.

A *marxizmus* klasszikusai *megfordítják* a hegeli dialektikát, és ahol Hegel szellemet mond, ott ők anyagról beszélnek. A dialektika törvényeit a máig sem tisztázott anyag elnevezés jelölte valóságra alkalmazzák.

2. A LÉTEZŐK DIALEKTIKÁJA

A létezők mozgását, kölcsönhatását, a tézis, az antitézis és a szintézis mozzanataiban történő fejlődését a marxizmus három dialektikus törvénnyel jellemzi.

a) Az *ellentétek egységének és harcának* törvénye a létezők önmozgására utal. Az ellentmondás, az ellentétek összeütközése, harca és kibékülése a fejlődés legáltalánosabb mozgató ereje. *Fr. Engels* szavai szerint: „Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltoztatás is csak azáltal mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszersmind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És az ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást” (Anti-Dühring, MEW, 20. k. 112. o.). A létezőket az ellentmondásokat (a klasszikus logika szerint: ellentéteket) egységesítő mozgás jellemzi. A klasszikus példa erre a tojásból kifejlődő kiscsibe. Eleinte a tojásban a csíra és a tápanyag ellentétes tényezőkként van jelen. A különféle hatásokra a két tényező kölcsönhatása növekszik, belső feszültségük erősödik, és végül megjelenik a tojáshoz képest lényegileg (a marxista szóhasználat szerint: minőségileg) új létező, a kiscsibe. Az ellentétek egységének és harcának törvénye a létezők összességére érvényes.

A létezők egymást kizáró és egyszersmind egymást feltételező sajátosságokkal rendelkeznek, és ezeknek a tényezőknek az egészen belüli kölcsönhatásaként az ellentétek leküzdésével és felülmúlásával változnak, alakulnak mássá.

b) A *menyiségi és a minőségi változások kölcsönös átcsapásának* törvénye a fejlődés módját hivatott megvilágítani. Megjegyezzük, hogy a marxista szóhasználatban a minőség a létező lényegét vagy lényegi meghatározóját jelenti, és ezért nem tévesztendő össze az arisztotelészi

minőség kategóriával, amely járulékot jelöl! A törvény azt mondja ki, hogy bizonyos mennyiségi változások nyomán minőségi változások következnek be a létezőben, és fordítva is ugyanez a helyzet. *Fr. Engels* a szénhidrogének láncát hozza példának. Ebben a láncban minden új tag egy atom szénnek és két atom hidrogénnek az előzőhöz való hozzáadása révén jön létre. A molekuláris képletben látható mennyiségi változás minden esetben minőségileg különböző létezőt jelöl (i. m. 352. o.).

c) A *tagadás tagadásának* törvénye a fejlődés folyamatosságát, illetve a fejlődő létező előző állapotainak magasabb szintre emelkedését fejezi ki. A fejlődésben a létező korábbi tulajdonságai megszüntetve-megőrizve és felemelve vannak jelen. *Fr. Engels* az árpaszemre hivatkozik, amely kedvező körülmények között kicsírázik. A szem megszűnik, tagadtatik, s helyébe a szem tagadásaként a belőle keletkezett növény lép. A növény növekszik, virágzik, megtermékenyül, újabb árpaszemeket terem, s mihelyt ezek megértek, a kalász elhal, most ő tagadtatik. A régi minőség megszűnik, de az új minőség valamiképpen mégis rokonságban marad az eredetivel (i. m. 126. o.).

Ez a három törvény fejezi ki a létezők legáltalánosabb mozgási formáit, ez fejezi ki az úgynevezett *objektív* dialektikát. Ha pedig az ember felfigyel ezekre a törvényekre, és gondolkodásában követi ezeket, akkor *szubjektív* dialektikáról beszélünk.

Megjegyezzük, hogy bár a dialektikus törvények fenomenológiai szinten megfelelően írják le a létezőket, mozgásaikat és kölcsönhatásaikat, a fejlődéssel kapcsolatos alapvető filozófiai problémákat mégsem oldják meg. Mert *nem elég leírni*, regisztrálni a jelenségeket, hanem mélyebb alapjaikban kellene megérteni és megmagyarázni őket.

Az ellentétek egységének és harcának törvényével a dialektikus materializmus az első mozgatót akarja kiküszöbölni. Ez a törvény azonban *nem magyarázza*, hanem *csak leírja* a mozgás jellemzőit. A mozgás lehetőségéből megvalósultságba való átmenet, olyan folyamat, amelyben léttöbblet keletkezik. A dialektikus törvény *nem magyarázza* ezt a léttöbbletet, nem világítja meg azt, hogyan múlja felül önmagát a létező. Ezért logikusabbnak tűnik a skolasztikus álláspont, amely a mozgást, illetve a mozgásban keletkező igazi újdonságot a tiszta megvalósultságra, az Istenre vezeti vissza, aki belülről mozgatja a létezőket, és létéből részesíti azokat.

A mennyiségi és minőségi változások kölcsönös átcsapásának törvénye sem ad megnyugtató választ az új létrejöttére. A marxizmus is elismeri, hogy a minőség *nem vezethető vissza hiánytalanul* a mennyiségre (Filozófiai kislexikon, 229. o.). Ugyanez vonatkozik a minőségre is: a minőségek egymást föltételezik, egymással összefüggenek, de hiánytalanul *nem vezethetők vissza egymásra* (Dialektikus materializmus, 1972. 124. o.). Kérdés, hogy ebben az esetben honnan származik a fejlődésben jelentkező új minőség, a léttöbblet? Azt, hogy mindez a semmiből van, komolyan senki sem állíthatja.

A tagadás tagadásának törvénye is csak leírja, de nem magyarázza a fejlődést. A dialektikus törvények nem mondanak többet az arisztotelészi „természet”-nél, *nem felelnek* arra, hogy miként jöhet létre a minőségi ugrás, azaz hogyan jöhet létre a *kevesebből a lényegileg több*, ha a kevesebb a többet nem tartalmazza.

3. AZ EMBERI LÉT DIALEKTIKÁJA

A dialektika áthatja a létezők világát, és így természetszerűen az emberi létre is jellemző. Az emberi természet dialektikus jellegű, dialektikus kapcsolatban van az alacsonyabb rendű létezők világával és a tőle különböző emberi létezőkkel.

a) A dialektikus emberi lét

Az ember *azonos* önmagával és *nem azonos* önmagával, megvalósultan nem azonos azzal, amivel csak lehetőség szerint azonos, de ez a lehetőségi lét is hozzátartozik, belejátszik létébe.

A skolasztikus filozófiától egyáltalán nem idegen ez a gondolat, hiszen e filozófia klasszikus képviselői mindig azt állították, hogy az ember nem kész adottság, hanem kibontakoztatásra váró feladat. Az emberi létező a többi létezőhöz hasonlóan csak tevékenységében érheti el tökéletességét. A tevékenység pedig *állandó mozgást*, átmenetet, fejlődést jelent. Igaz, a középkori filozófusok még nem ismerték, s nem is ismerhették a hegeli szakkifejezéseket, de szemléletmódjukba könnyen beilleszthető az a gondolat, hogy tevékenységében az ember állandóan *megszünteti* korábbi létét úgy, hogy ugyanakkor *megőrzi* és magasabb szintre is *emeli* eredeti létét. Azt azonban nyomatékosan hangsúlyozták, hogy ez a dialektikus kibontakozás csak akkor közelítheti meg a teljességet, ha az evangéliumok szellemében történik. És e tekintetben valóban gyökeresen eltérnek G. W. Fr. Hegel és K. Marx szemléletmódjától.

b) Az ember és a létezők dialektikája

Az ember dialektikus kölcsönhatásban áll a nála alacsonyabb rendű létezőkkel. Ez származására, fennmaradására és kibontakozására egyaránt érvényes.

A marxizmus szerint az emberi lét az őt megelőző *létezők* dialektikus *kölcsönhatásaiból* emelkedett ki. Ez a megállapítás, természetesen megfelelő kiegészítésekkel és megszorításokkal, a skolasztikus filozófia keretein belül is helytáll. Aquinói Tamás arról beszél, hogy a formák rendezik, hangolják az anyagot az új, a magasabb rendű forma befogadására, s ha az anyag eléri a kellő rendezettséget, a régi formát felválthatja az új, amely átveszi a megelőző forma szerepét, de ennél többet is ad. Nem tartja kizártnak, hogy az ember teste – azaz egy magas rendűen szervezett állati lény – az anyag lehetőségeiből emelkedett ki természetes okok hatására. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a formák *végső fokon Istentől* valók, és a természet nem hozhat létre olyan okozatot, amely lényegesen felülmúlja erejét. Ezt különösen is hangsúlyozza akkor, amikor az emberi test formájáról, azaz a szellemi lélekről van szó (I.q.76.a.6. ad 1. és Summa contra Gentiles, II. 89.).

Az ember fennmaradása, szellemi és erkölcsi kibontakozása is csak az emberi lét és a létezők dialektikájában történhet. A marxista filozófia ebben az összefüggésben beszél az *alap* és a *felépítmény* dialektikájáról. Alapnak a termelési viszonyok összességét, a társadalom gazdasági szerkezetét nevezik. A felépítményt pedig a politikai, jogi, erkölcsi, esztétikai, vallási és filozófiai nézetek, valamint az ezeket védő és terjesztő intézmények alkotják. Az alap és a felépítmény kölcsönösen hat egymásra, de *nem a teljes meghatározás* értelmében. Így például a marxizmus is elismeri, hogy a felépítményhez tartozó jelenségek, bár az alap határozza meg őket, viszonylagos önállósággal rendelkeznek (Filozófiai kislexikon, 10. o.).

Az *igazi dialektika*, amelyben két logosz értelmes logoszként hatja át egymást, az ember társadalmi létében valósul meg. Az ember társadalmisága azt jelenti, hogy ez a létező csak másokkal együtt, csak más emberi létezők társaságában bontakozhat ki. Kissé metafizikusabban fogalmazva: az ember nem csupán lét, hanem *együtt-lét*, másokkal együtt valósuló lét. Arisztotelész így fogalmazta meg ezt az igazságot: „az ember természeténél fogva társadalmi életre hivatott élőlény” (Politika, 1253 a). Aquinói Tamás ugyanezt az álláspontot képviselte (Summa contra Gentiles, III. 85. és Opusculum 16. lib.4.c.2.). A társadalmiság olyannyira jellemzője az embernek, hogy M. Heidegger még azt a kijelentést is megkockáztatta, hogy az együttlét akkor is meghatározza az embert, ha a másik ténylegesen nem fordul elő, és nem észlelhető (Sein und Zeit, 120. o.).

10. A létezők esetlegessége

Ha már kellőképpen elsajátítottuk a metafizikus látásmódot, könnyen rádöbbenhetünk, hogy a létezők egyike sem hordozza önmagában létének és mibenlétének végső alapját, illetve magyarázatát. A létezőknek ezt a sajátosságát a metafizika szabatos nyelvén esetlegességnek nevezzük

1. AZ ESETLEGESSÉG FELISMERÉSE

Az *esetlegesség*, amit a latin *contingere* (megesni, megtörténni, osztályrészül jutni) ige alapján *kontingenciának* nevezünk, azt jelenti, hogy a létezők nem hordozzák önmagukban létük és mibenlétük alapját, teljességgel nem magyarázzák önmagukat. Mindegyikre rá lehet kérdezni, hogy miért van, és miért inkább nincs, illetve miért olyan, amilyen, és miért nem más. Ha valamilyen létezővel kapcsolatban ezek a kérdések feltehetők, akkor a szóban forgó létezőt esetlegesnek mondjuk. A létezők esetlegessége valamiféle végső, szükségszerű alapot követel.

Azt már az *ókori* filozófusok is megsejtették, hogy a születő, változó, fejlődő és pusztuló létezők világa valamiféle végső, romolhatatlan öselvre támaszkodik. Az első bölcselek ezt a végső alapot arkhénak vagy apeironnak nevezték. *Platón* annak a ténynek a magyarázatát kereste, hogy a világ kozmosz és nem khaosz. Ráérezett arra, hogy a létezők rendje, harmóniája nem magától értetődő, és nem alapozza meg önmagát. A rend alapját az ideák világában, illetve a khaotikus ősanyagot rendezetté formáló *Démiourgoszban* látta (vö. *Timaiosz és Nomoi*). *Arisztotelész* szerint az állandóan mozgó és változó létezők alapja az első mozduatlan mozgató. Ezek a gondolkodók azonban még nem figyeltek fel eléggé a lét alapvető kontingenciájára, mert valamiképpen a világ örökkévalóságát feltételezték.

A zsidó felfogást követő *kereszténység* a semmiből való teremtés eszméjével a világ létezőinek alapvető esetlegességére hívta fel a figyelmet. A létezők – beleértve a khaotikus ősanyagot is – léte és mibenléte egyaránt esetleges, azaz nem magyarázható a szükségszerű alap, az Isten nélkül. A létezők alapvető esetlegességének gondolatát *Szent Ágoston* úgy fogalmazta meg, hogy a világot Isten tartja fenn, és ha fenntartó erejét megvonná, minden visszatérne a semmibe (*De Genesi ad litteram*, 4,12,22). *Aquinói Tamás* felfogása ugyanez volt (I.q.104.a.3.). Magyarázatul azt adta, hogy a létezők lényege különbözik a létől (I.q.54.a.3.), azaz a létezők nem lényegük erejében, hanem ajándékként, részesedés útján birtokolják a létet. Így a létező képes lenni és nem lenni, önmagában véve közömbösen viszonyul a léthez és a nemléthez (*Summa contra Gentiles*, I. 15.).

Az *újkorban* *G. W. Leibniz* mutatott rá legjobban a létezők alapvető esetlegességére. Problémáját így fogalmazta meg: „miért van inkább valami, mint a semmi? Hiszen a semmi egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Sőt, ha feltételezzük, hogy a dolgoknak létezniük kell, az embernek akkor is számot kellene tudni adni arról, hogy miért így, és miért nem másképp kell létezniük” (*Principes de la nature*, 7.).

A *legújabb* korban az egzisztencialista filozófusok tragikus színekkel ecsetelik a létezők és elsősorban az emberi lét esetlegességét. Az emberi lét alapvetően esetleges, és akár figyelünk erre, akár nem, akár belenyugszunk, akár gyötrődünk miatta, e tényen nem változtathatunk.

M. Heidegger a leibnizi kérdést ismétli meg: „Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?” Sokan egyáltalán nem ütköznek bele ebbe a kérdésbe, ha tudniillik azt kell értenünk ezen, hogy nem elégséges a kérdő-mondatot mint kimondottat hallani és olvasni... És mégis! Mindenkit megérint egyszer,

talán többször is a kérdés rejtett ereje anélkül, hogy igazán tudatosulna, mi megy végbe benne. Például a mélységes elkeseredés pillanataiban, amikor súlya vész a dolgoknak, és elhomályosulnak a jelentések. Talán csak egyszer kondul meg a kérdés, tompán mint egyszeri harangütés, belecsendül a létezésbe, hogy aztán lassanként újból elnémuljon. Jelen van e kérdés a szív kitörő örömeiben, amikor átszellemülten ragyognak a dolgok, mintha először vennének körül, úgyhogy könnyebbnek tűnik azt gondolni, hogy nincsenek, mint megérteni, hogy vannak és úgy vannak, ahogyan vannak. Ez a kérdés lepi meg az embert az unalomban, mikor egyaránt távol vagyunk a kétségbeeséstől és az örömtől, amikor azonban a létezők konok mindennapiságából oly sivárság árad, hogy azzal sem törődünk már, hogy egyáltalán van-e létező vagy nincs; ekkor azonban rendkívül különös formában ugyan, de újra csak az a kérdés csendül meg: „Miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?” (Einführung in die Metaphysik, 1. o.).

Megjegyezzük, hogy a dialektikus materializmus tekintetbe veszi a különféle anyagfajták „keletkezését és pusztulását”, azaz bizonyos szempontból elismeri esetlegességüket, de az axiomatikus és tisztázatlan anyagfogalom jelölte valóságot szükségszerűnek tartja.

2. A LÉTEZŐK ESETLEGESSÉGE

Az esetlegesség áthatja a létezők világát. A létezők létét áthatja a nemlét lehetősége, valóságukat belülről pusztítja a semmi, és állandóan a megsemmisülés fenyegetésében élnek.

a) Az esetlegesség fogalma.

Esetlegesnek azt nevezzük, ami nem hordozza önmagában mibenlétének és létének elégséges alapját, illetve teljességgel nem magyarázza önmagát. Ezzel szemben áll a *szükségszerű*. A skolasztikus filozófia kétfajta szükségszerűséget ismer. Ha a létező szükségszerűségének magyarázata, illetve alapja másban rejlik, akkor a létezőt tényszerű (görög eredetű szóval: *asszertórikus*) szükségszerűség jellemzi. Ha viszont valami a létének és mibenlétének alapját kizárólag önmagában hordozza, akkor feltétlen (görög eredetű szóval: *apodiktikus*) szükségszerűségről van szó.

E fogalmak közti különbséget Aquinói Tamás a következő példával világítja meg: „az a tény, hogy Szókratész fut, önmagában esetleges, de a futás és a mozgás kapcsolata szükségszerű: szükségszerű ugyanis, hogy Szókratész mozogjon, ha fut” (I.q.86.a.3.). A futás folyamatában vannak szükségszerű mozzanatok (asszertórikus szükségszerűség), a rendszer létrejötte, azaz Szókratész futása azonban nem feltétlenül szükségszerű (nem apodiktikusan szükséges), létre is jöhet, és el is maradhat. A futás a maga asszertórikusan szükségszerű mozzanataival együtt végső fokon esetleges. E példával az is megvilágítható, hogy a szükségszerű-esetleges fogalom pár jelentés szempontjából nem egyenértékű a szükségszerűvéletlen fogalom párral. Leíró szinten szükségszerűnek tartjuk azt, ami adott feltételek esetében szabályos állandósággal következik be. Ezzel szemben véletlen az, ami előre nem kiszámítható, ami nem a folyamat lényegéből, hanem külső vagy belső váratlan tényezők hatásából adódik. Szükségszerű, hogy Szókratész mozogjon, ha fut. Véletlen jellegű például, ha futás közben fölbukik egy téglában. E szükségszerű és véletlen mozzanatokot tartalmazó folyamat egészében véve esetleges, illetve ha létrejön, asszertórikusan szükségszerű.

b) A mibenlét esetlegessége

A létezők mibenlétének kontingenciája azt jelenti, hogy nem hordozzák önmagukban tulajdonságaik, határozományaik és törvényszerű összefüggéseik végső alapját. Elvileg elgondolható egy olyan világ is, amelyben a tapasztalati világunk létezőitől és törvényszerűségeitől különböző természetű létezők és törvények fordulnak elő. Az embernek soha nem támadhat olyan benyomása, hogy a tapasztalati körébe eső létezők sajátosságai feltétlenül szükségszerűek. Miért azokkal a tulajdonságokkal rendelkeznek a létezők, amelyekkel rendelkeznek, és miért nem más jellegűek?

Erre a kérdésre a szaktudományok és a leíró szintű filozófiák nem adnak, és nem is adhatnak választ. Ezek a megközelítések ugyanis csak leírják a létezőket, sajátosságaikat és összefüggéseik típusait. Am egy rendszer alkotó elemeinek és tulajdonságainak leírása még nem magyarázza meg azt, hogy a rendszer miért éppen olyan, amilyen, s miért nem más. Hasonlattan megvilágítva: tüzetesen szemügyre veszünk egy gépet, leírjuk működését, felsoroljuk a gépet alkotó anyagok fajtáit és kölcsönhatási módjait. Vajon minden szempontból kielégítő feleletet kaptunk arra, hogy ez a gép miért éppen az adott sajátosságokkal rendelkezik? Nyilvánvalóan nem, mert a rendszer teljes magyarázatához figyelembe kell még vennünk a gép tervezőit és alkotóit is. Valahogy így vagyunk a létezők természetével és összefüggéseivel is. A létezők mibenléte esetleges.

A *marxista* filozófia egyes képviselői igen *önkéntesen* és korántsem megnyugtató módon intézik el ezt a problémát. A létezők esetlegességét hangsúlyozó újtomista felfogással kapcsolatban például azt mondják, hogy „a neotomista álláspont jellegzetesen tudományellenes. A különböző szaktudományok ugyanis éppen arra törekszenek, hogy feltárják az esetleges, a változó, a más körülmények között másként végbemenő mögött az állandót, a törvényt. Az az álláspont, amely... a feltárt törvényekkel szemben megalapozatlan kétségeket támaszt, és megválaszolhatatlan miérteket állít fel – ahol a miért azért megválaszolhatatlan, mert a törvény mögött már nincs semmi magyaráznivaló – nem tekinthető többé tudományos állásfoglalásnak” (Dialektikus materializmus, 1970. 224. o.). Nézetünk szerint az ilyen „válasz” nem oldja meg a létezők esetlegességének problémáját. A szaktudományok ugyanis csak leírják a létezők természetét és mechanizmusait, de nem válaszolhatnak arra, hogy mindez miért van így.

c) A lét esetlegessége

A létezők létének esetlegessége azt jelenti, hogy nem hordozzák önmagukban tényszerű előfordulásuk és létük elégséges alapját. Képesek a létre és a nemlétre, így azután ellentmondás nélkül elgondolható nemlétük is. Nem tekintenek olyan szükségszerűséggel ránk, hogy ne tehetnők föl velük kapcsolatban azt a kérdést, hogy miért vannak, és miért nincsenek inkább. Természetesen van bennük szükségszerűség is, mert ha valamiféle létező ténylegesen megvan, lehetetlen, hogy ugyanakkor és ugyanabból a szempontból ne legyen. A ténylegesen előforduló esetleges létezőket asszertórikus szükségszerűség hatja át, amint erre már *Aquinói Tamás* is rámutatott, amikor megjegyezte: „semmi sem olyan esetleges, hogy ne lenne benne valami, ami szükségszerű” (I.q.96.a.3.). Az esetleges létezőben érvényre jutó feltételes szükségszerűség azonban nem teszi lehetetlenné a kérdést, hogy a létező miért van, és miért nincs inkább.

Észre kell vennünk, hogy a szaktudományok és a leíró filozófiák erre a kérdésre sem adhatnak választ. Ezek ugyanis a már megvalósult rendszereket vagy a ténylegesen meglévő világot vizsgálják, de nem mondhatnak semmit a rendszer egészének létrejöttéről, nem válaszolhatnak arra a kérdésre, hogy a vizsgált rendszer, illetve a létezők összessége miért különbözik a semmitől. Nem tekinthető megnyugtató válasznak az, hogy a létezők léte egymásra vagy a létezők összességére vezetendő vissza. Ha ugyanis a tapasztalt létezők egyike sem feltétlenül szükségszerű, márpedig nem az, akkor a létezők összessége alkotta egésznek sem lehet más jellege.

A *marxizmusnak* az a törekvése, hogy a szaktudományok eredményeire támaszkodva igazolja az anyag feltétlen szükségszerűségét, nem érinti a probléma lényegét. A szaktudományok ugyanis a ténylegesen meglévő anyagi valóságot vizsgálják, törvényszerűségeit kutatják, de a semmi és a valóság közti „szakadékról” és annak áthidalásáról nem mondanak semmit. A *megmaradási törvények* például azt mondják ki, hogy zárt rendszerben az anyag, energia, impulzus stb. nem semmisül meg, hanem egymásba alakul. Ez azonban nem érinti azt a kérdést, hogy miért jött létre e zárt rendszer (feltéve, hogy egyáltalán zárt). Az sem komoly ellenérv, hogy bármilyen messzire is tekintünk vissza a múltba, nem találjuk a világ kezdetét, következésképp a világ örök és feltétlenül szükségszerű. Hasonlattan megvilágítva: ha táblára rajzolt kört látok, és megvizsgálván annak törvényszerűségeit, nem találok azt a pontot,

amelyből kiindulva felrajzolta valaki a szóban forgó kört, ebből még nem következtethetünk arra, hogy az a kör öröktől fogva ott van, s feltétlenül szükségszerű. Ugyanez a helyzet az anyagi létezők összessége alkotta egészzel kapcsolatban is. Ezt belátják azok a marxisták is, akik az anyagot nem az anyagi létezők összességének tartják, hanem axiomatikus jellegű és kellőképpen nem tisztázott valóságnak.

3. AZ ESETLEGES EMBERI LÉT

Az esetlegesség valamennyi létezőre jellemző, s így az ember sem kivétel. S talán esetlegesebb, mint a többi létező, mert a lét és nemlét egyforma esélyeivel tudatosan néz szembe. Léte esetleges, és esetleges létezők között él. Nem meglepő, hogy ez a tudat időnként mélységes aggodalommal tölti el.

a) Az ember esetlegessége

Az emberi lét rendkívül törékeny és hajszálon függő ajándék. *M. Heidegger* ezt az adottságot „kivetettségnek” nevezi: az ember világba vetett, világba dobott lény (*Sein und Zeit*, 135. o.). Törékenységre mi sem jellemzőbb, mint hogy megszületik, és máris a megsemmisülés fenyegeti. Ez a megsemmisülés nem valami távoli jövőben körvonalazódó fenyegető lehetőség, hanem kezdettől adott: az ember létét keresztül-kasul járja a nemlét, a semmi eróziója belülről pusztítja valóságát. Az ember esetleges lény: nem hordozza önmagában létrejöttének, mibenlétének és fennmaradásának végső alapját.

Az esetlegesség belátásához nem szükségesek kivételes szellemi adottságok. Elég egy csendes, elmélyült pillanat, és az ember az esetlegesség élményének kellős közepében találja magát. *J.-P. Sartre* így számol be erről a pillanatról: „Az utolsó napokat kivéve, még csak nem is sejtettem soha, mit jelent az, hogy létezni... E pillanat egészen rendkívüli volt. Mozdulatlanul, dermedten ültem, valami borzalmas révületbe merültem. De ekkor valami új elem merült fel ezen révületen belül: megértettem és magamévá tettem az undort, őszintén megvallva, akkor magamnak sem fogalmaztam meg felfedezéseimet, de azt hiszem, most könnyűszerrel foglalhatnám szavakba. A lényeg: az esetlegesség. Azt akarom ezzel mondani, hogy a létezés meghatározásánál fogva nem szükségszerű. Létezni annyit jelent, mint egyszerűen itt lenni; a létezők megjelennek, találkozni lehet ugyan velük, de soha nem lehet levezetni őket. Azt hiszem, vannak emberek, akik már belátták ezt. Csak éppen úgy akarták legyőzni az esetlegességet, hogy kitaláltak egy lényt, aki szükségszerű” (*La nausée*, 179. és 185. o.).

b) Az emberiség esetlegessége

Az esetlegesség nem csupán az emberi egyedek jellemzője, hanem érvényes az emberi létezők összességére és az egymást követő nemzedékek alkotta történelmi folyamatra is. Így az ember igazában még azzal sem „vigasztalhatja” magát, hogy egyedi létének „eltűnése” után majd tovább él eszméiben, alkotásaiban vagy a hálás utókor emlékezetében. A történelmi szükségszerűség csak azt mondja ki, hogy ha van történelmi folyamat, akkor az meghatározott szabályok és törvények szerint bontakozik ki, de semmi biztosat nem mondhat arról, hogy a történelem folytatódni fog vagy sem.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a marxista történelemfilozófiával kapcsolatban állapítja meg a következőket: „Ez a filozófia, amely lemond az abszolút szellemről, mint a történelem mozgatójáról, ... nem állíthatja eleve a teljes ember lehetőségét, nem követelheti a végső szintézist, ahol minden ellentmondás megszűnik... Ha Hegel ráhagyatkozott vakon a dolgok folyására, minthogy nála még megmaradt egy bizonyos teológiai alap, a marxista praxisnak nincs meg ez a támpontja. Ez a praxis nem jelölheti ki előre a történelem végcélját. A marxizmus sajátsága az, hogy minden metafizikai garancia nélkül állítja a történelem logikájának győzelmét a kontingencia felett” (*La querelle de l'existencialisme*, 1945. 335-336. o.).

11. A létezők időbelisége

A létezők állandó mozgásban, változásban vannak. Megvalósultak vannak, de közben állandóan valósítják lehetőségeiket és a létezőknek a lehetőségből a megvalósultságba történő folytonos átmenete alkotja időbeliségük alapját, illetve ez az átmenet eredményezi az időfolyamatot.

1. AZ IDŐ ÉS IDŐBELISÉG PROBLÉMÁJA

A görög mítosz szerint *Kronosz* felfalja gyermekeit. Ősi problémája ez az emberiségnek. A létezők keletkeznek, állandó változásukban egy ideig fennmaradnak, aztán elpusztulnak. Az idő „eljár felettük”, vagy talán belülről szüli és emésztli őket? Mi az idő? Találóa jegyezte meg *Szent Ágoston*, hogy „ha senki nem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom. Mégis nagy merészen állítom: tudom, ha semmi el nem múlt, nem beszélhetnénk múlt időről, ha semmi nem következne, nyomát sem lelnénk jövő időnek, és ha semmi sem volna jelen, hiányoznánk akkor a jelen idő” (*Confessiones*, 11,14,17).

Az ókori görög filozófusok általában a körben folyó, *ciklikus* időszemléletet vallották. A szicíliai *Empedoklész* (497-432) a világfolyamatot négy periódus szabályos váltakozásának tartotta. A szphairosz (gömb) periódusában a szeretet uralkodik. A második szakaszban kezdődik az elkülönülés, és létrejönnek a világok. A harmadik periódusban győz a viszály: megszűnik az egység, és harc uralkodik. A negyedikben újra megjelenik a szeretet, és győzelme helyreállítja az egységet. Aztán kezdődik előlről az egész.

Arisztotelész a lehetőség és a megvalósultság ismeretszerző fogalmaival boncolgatja az idő titkát. Klasszikussá vált meghatározása szerint az idő „a változások száma a megelőző és a következő szerint” (*Phüszika*, 220 a). Idő csak ott van, ahol változás is van, azaz ahol a létező lehetőségéből megvalósultságba megy át. Az ókori filozófus azt is tudja, hogy az idő folyama csak az észlelő, a mozgás ritmusát rögzítő és számláló alannal együtt értelmezhető. Ezért mondja, hogy jóllehet az idő mindenütt van, leginkább a lélekben, az észben fordul elő (*Phüszika*, 223 a).

A zsidó-keresztény eszmék hatására a ciklikus, körben folyó időszemléletet a *lineáris* szemlélet váltja fel. Az idő nem körben folyik, az élet szakaszai és mozzanatai nem térnek vissza, mert az időfolyam egyszeri adottság, amely egyenletesen folyik a múltból a jelenen keresztül a jövő felé. A világ és a történelem folyamatának mozzanatai egyszeri adottságok, mert minden pillanat sajátos és soha vissza nem térő tartalommal rendelkezik.

Szent Ágoston *Arisztotelész*hez hasonlóan összekapcsolja az idő és a változás fogalmát (*De civitate Dei*, 11,6), és az idő rejtélyét az emberi alany oldaláról próbálja megközelíteni. Az idő valamiképpen a „lélek kiterjedése” (*Confessiones*, 11,26,33), amely megőrzi a múlt eseményeit, és előre feszül a jövő irányába. Véleménye szerint „tisztá és világos dolog, hogy múlt és jövő nincsen. Nem sajátos értelemben mondjuk, hogy három idő van, tudniillik múlt, jelen és jövő. Sajátosabban talán úgy mondhatnók, hogy három idő van: jelen a múltból, jelen a jelenről és jelen a jövőről. A lelkemben ugyanis ez a három valami ott van, de máshol meg nem találhatom. Emlékezésünk: jelen a múltból. Szemléletünk: jelen a jelenről. Várakozásunk: jelen a jövőről” (*Confessiones*, 11,20,26)

A középkori filozófiai rendszerek általában az arisztotelészi időfelfogást veszik át, de az ókori szemléletet összhangba hozzák a keresztény tanokkal. Ebben az új szemléletben a tér-idő, a változékonyság, a végeesség és a teremtettség szorosan összekapcsolódó, egymást feltételező fogalmak. A véges és a teremtetett lét jellemzője a mozgás, a változás és a változás eredményezte idő (I.q.10.a.4. ad 3.).

Aquinói Tamás megismétli Arisztotelész gondolatát: „minden változásban egymásra következés van, egyik rész a másik után következik, s a változásban ebből adódóan számoljuk az előbbit és az utóbbit, és így észleljük az időt” (I.q.10.a.1.). Nagyon érdekes és modernnek számító meglátása az, hogy összekapcsolja a teret és az időt. Ezt igazolja a következő megállapítása: „A szoros értelemben vett mozgásban két dolgot kell észrevenni, tudniillik a folytonosságot és az egymásra következést: aszerint, hogy a mozgásnak folytonossága van, úgy joggal mérjük a térrel, mivel a mozgás folytonossága a kiterjedés folytonosságából adódik. Annak alapján pedig, hogy egymásra következése van, joggal mérjük az idővel. Ezért az időt a mozgás mértékszámának mondjuk a megelőző és a következő szerint” (I. Sententiarum, d.8.q.3.a.3.). Aquinói Tamás nemcsak a térbeli hely- és helyzetváltoztató mozgásból fakadó időt ismeri, hanem tud a belső, tudati folyamatok sajátos idejéről is (IV. Physicorum, lectio 17.). Az idő a véges, teremtetett létező létmódja (I.q.10.a.4. ad 3.).

Az újkorban kialakuló természettudományos gondolkodás és szemlélet hatására az időt tárgyi oldalról, azaz a létezők térbeli mozgásának alapján próbálják megközelíteni. Ezzel párhuzamosan azonban megfigyelhető az idő „alanyivá tételének” törekvése is.

Isaac Newton (1643-1727) feltételezése szerint a viszonylagos és tapasztalati idő alapján abszolút időfolyam húzódik. Az abszolút idő a létezőktől független, minden külső vonatkozás nélküli, egyformán folyó homogén valóság, amely végső fokon Isten örökkévalóságában gyökerezik. I. Kant álláspontja viszont az, hogy nem tudjuk eldönteni, van-e az észlelő alanytól független idő. Az idő a térrel együtt az érzékelés tapasztalatot megelőző, eleve adott (lat. a priori) formája, azaz olyan alanyi szerkezeti adottság, amely az emberi tapasztalatot lehetővé teszi.

Az alanyi és a tárgyi irányultságú időszemlélet a *legújabb* korban is felfedezhető.

Henri Bergson (1859-1941), jóllehet ismeri a newtoni abszolút idő fogalmát, ezt fizikai, asztrológiai absztrakciónak tartja. Az igazi idő az emberi tudatra jellemző tartam (francia: *durée*), amely a különböző élmények egymásba hatoló folytonossága. Egyszeri, megismerhetetlen tudati folyam, amelyből semmi sem vész el, hanem minden tovább növekszik, mint egy lavinává váló hólabda. A tartam szerves, egységes és mennyiségileg *nem* szabdalható tudati folyam. A természettudományos időszemlélet, amely általában csak az idő tárgyi jellegére figyel, annyiban változik, hogy relativizálódik az idő fogalma. Albert Einstein (1879-1955) relativitáselmélete számúzi a fizikából a newtoni abszolút idő hipotézisét. A relativitáselmélet összekapcsolja az anyag, a tér és a mozgás fogalmát, és arra hívja föl a figyelmet, hogy minden mozgó rendszernek saját, külön ideje van. Így egy időadatnak csak akkor van értelme, ha megjelöljük a rendszert is, amelyre vonatkozik. A speciális relativitáselmélet szerint minden inercia rendszer egyenértékű, azaz mindegyik koordináta-rendszerben helyet foglaló megfigyelő az ő rendszerében nyugvó órák által mutatott időt fogadhatja el a helyes, igazi időnek; ugyanakkor tudomásul kell vennie, hogy a másik rendszer helyes, igazi ideje nem egyezik az ő idejével.

2. A LÉTEZŐK ÉS AZ IDŐ

A létezők soha sincsenek teljesen „együtt”, hanem széthúzódnak a folyamat állapotaiba. A létező állandó mozgásban, változásban van, lehetőségeit valósítja, és a lehetőségből a megvalósultságba való átmenet eredményezi az időt. Más szempontból megközelítve: minden létező alárendelődik annak a törvénynek, hogy ami volt, nincs többé, és ami most van, holnapra már nem lesz. Ami pedig az egyedi létezőkre általában érvényes, az nyilvánvalóan érvényes a létezők összességére is. A különféle létezők és léttartományok saját mozgásukkal és saját idejükkel szervesen illeszkednek bele a mozgó létezők összessége alkotta visszafordíthatatlan és egyetemesnek tekinthető *időfolyamba*. Vajon mi ez az időfolyam, és hogyan ragadható meg fogalmilag? Régi problémája ez a filozófusoknak, akik hol mennyiségi, hol pedig minőségi szempontból fürkésztek az idő titkát.

a) Az idő mennyiségi szempontból

Az arisztotelészi meghatározás azt feltételezi, hogy az idő a létezők mozgásából, változásából adódó *mérhető*, számolható, mennyiségi szempontból megragadható folyam. Ez kétségtelenül így is van, hiszen az időfolyam ritmusát, állapotainak egymásutánját és tartamát rögzíteni és mérni tudjuk, ha találunk valamiféle *viszonyítási alapot*. A mennyiségi időszemlélet ezt a viszonyítási alapot minden korban térbeli mozgásokban jelölte meg. Hosszú időn át a Földnek a tengelye körüli forgását tekintették időmértéknek (világidő). Később a Földnek a Nap körüli keringését választották alapnak (gör. efemerisz idő). Ennél pontosabbnak bizonyult az atomok által kibocsátott hullámok rezgésszámát alapul vevő időmérés (atomidő).

Az idő és a térbeli mozgás összekapcsolásának módját könnyen megérthetjük, ha rátekintünk karóránkra. Ezen az idő úgy mutatkozik, mint egyszerű mozgás, amely számára a mutatók befutotta tér adja a mérés egységét. Az idő mennyiségi, természettudományos mérése ennek analógiájára történik.

A mennyiségi szemlélet, jóllehet rendkívül hasznos és gyakorlatilag nélkülözhetetlen, önmagában nem oldja meg az idő filozófiai problémáját. Ezt beláthatjuk például abból, hogy ebben a szemléletben a jelen meghatározhatatlan. E felfogásban ugyanis a másodpercmutató két ugrás közötti nyugalmi állapota számít jelennek. Nyilvánvaló azonban, hogy ezt a nyugalmi állapotot végtelenül sok, jóval rövidebb ideig tartó nyugalmi állapotra lehetne felosztani. A „most”, amely a múltat elválasztja a jövőtől, oly kiterjedés nélküli határérték, végtelenül kicsiny, infinitezimális mennyiség, amelyet vég nélkül megközelíthetünk, de sosem érhetünk el.

Ez a probléma foglalkoztatta már az ókori Zénónt, aki azon törte a fejét, hogy a kilőtt nyíl vessző hogyan mozoghat, ha a nyíl vessző minden pillanatban a tér meghatározott helyén van, és feltételezzük, hogy a pillanatok száma végtelen. A mennyiségi szempontból történő időfelfogás *Arisztotelésznek* is problémát okozott: mert az időnek „egyik része volt, és már nincs; a másik lesz, és még nincs. Márpedig e kettőből áll... az idő. Úgy látszik azonban, lehetetlen, hogy az idő létezzék, ha ilyen nem-létezőkből áll” (Phüszika, 217 b). *Szent Ágoston* hasonlóképpen érvel: ha „kiragadjuk az időből a részletekre, még a pillanat parányi részeire sem oszthatót, csupán az nevezhető jelennek. Ez azonban olyan sebesen surran át a jövőből a múltba, hogy időbeli kiterjedése nincsen. Ha ugyanis volna kiterjedése, már föloszthatnánk múltra és jövőre. A jelennek azonban nincsen terjedelme” (Confessiones, 11,15,20).

b) Az idő minőségi szempontból

Az egyoldalú és sok problémát fölvető mennyiségi időszemlélet mellett a filozófia minden korban ügyelt az időfolyam minőségi oldalára is. A mennyiségi szemléletben az önkényesen fölvetett és egymást követő „pillanatok” teljesen egyformák. Az idő minőségi szempontból történő megközelítésében nem érdekes a pillanat matematikai, mennyiségi megragadása, mert ebben a felfogásban azon van a hangsúly, hogy a lehetőség megvalósulása lényeges vagy járulékos új tulajdonságot ad a létezőnek. A pillanatok nem egyformák, mert mindannyiszor a létező *tartalmi változását* eredményezik. A pillanatot nem matematikai pontnak kell felfogni, hanem olyan elmosódó határokkal rendelkező állapotnak, amelyben a létező elmúlt tulajdonságai megszüntetve-megőrizve, jövője pedig elővételezés formájában van jelen. Jelen idejű mindaz, amivel a létező rendelkezik, és ami lehetőségei közé tartozik. A jelen horizontjának határait e szemlélet szerint pontosan nem lehet megvonni.

Az idő minőségi oldalát már *Arisztotelész* is látta, hiszen az idő számolhatóságának alapját éppen abban vélte fölfedezni, hogy minden egyes pillanat eltér az előzőtől (Phüszika, 219 b). *Szent Ágoston* az időt a „lélek kiterjedésének” nevezte, mert a „jelen pillanatban” a lélek őrzi meg a múlt élményeit, és benne körvonalazódik a jövő. *Szent Tamástól* sem idegen az idő minőségi szemléletének gondolata, mert azt állítja, hogy a változó létező természetének tökéletesítésére vár valamit a jövőtől (IV. Sententiarum, d.17.q.1.a.5.).

3. AZ EMBERI LÉT ÉS AZ IDŐ

Az időbeliség és az időbeniség minden létező sajátja, de elsősorban az emberé, mert a létezők közül egyedül ő tudja észlelni, mérni és minősíteni az időt és egyedül ő képes arra, hogy tudatával bizonyos szempontból az időfolyam fölé emelkedve szabadon kalandozhasson a múltban és a jövőben. Léte a mindenkori jelen foglya, de Janus-fej módjára pillant a létezőkre: előre és vissza az időben.

a) Az emberi lét időbelisége

Az ember alapvető tapasztalata, hogy egy megvontan jelenlevő múlt és egy kinnlevőségként megjelenő jövő között él. Senki sem állíthatja önmagáról, hogy csak pillanatnyi énjével azonos. Ahhoz, ami ő, velejéig hozzátartozik az, ami volt. Ugyanígy hozzátartozik jövője is: vágyai, tervei és lehetőségei valamiképpen meghatározzák jelenét. Léte időben széthúzódó folyamat, amelyben állandóan megszünteti és megőrzi önmagával való azonosságát. Az emberi lét egyik alap-meghatározója az időbeliség. Nem csupán úgy van az időben, mint amikor belemerül a folyóba, és elfolyik mellette a víz. Ellenkezőleg, inkább az idő van az emberben, mert léte keresztül-kasul időbeli.

Léte a jelenhez kötődik, de ez az elmosódó horizontú és tartalmilag állandóan változó jelen pillanat együtt „vándorol” az emberrel, E jelen pillanat mindenkor feladatot is jelent. Az időnek ezt a sajátos jellegét már *Arisztotelész* is észrevette, amikor a „kellő idő” (gör. kairosz) sürgető erejére hívta fel a figyelmet (*Éthika Nikomacheia*, 1096 a). Az embernek az volna a feladata, hogy megnyíljk mindarra, aminek eljött az ideje, és valósítsa mindazt, amire a pillanat tartalma felhívja figyelmét. Hasznosítania kellene az időt. Ha a múlt élményeibe zárkózik, vagy ábrándozva a jövőben tartózkodik, akkor ez léte kibontakozásának mindenképpen kárára válik.

Az időbeliség az ember történelmiségének alapja. *M. Heidegger* szavai szerint: az ember „történelmiségének elemzése azt kísérli meg kimutatni, hogy ez a létező nem azért időbeli, mert „a »történelemben van«, hanem fordítva: csak azért egzisztál és egzisztálhat történetileg, mert léte alapjaiban időbeli” (*Sein und Zeit*, 375. o.). Történelmisége azt jelenti, hogy egy eleve adott, továbbható és egyben megvonódó múlt, valamint egy viszonylagos szabadsággal alakítható és alakítandó jövő között feszül, és csak ebben a feszültségben valósíthatja önmagát.

b) Az emberi lét időbenisége

Bár az ember nem csak úgy él az időben, mint a folyó hullámaiban sodródó tárgyak, bizonyos szempontból ez is elmondható róla. Saját idejével benne él a töle különböző létezők mozgása alkotta áramlatban. Ezeknek a létezőknek viszonylagos mozgása gyorsabb vagy lassúbb, de együttes mozgásukkal olyan egységes és visszafordíthatatlan folyamat alkotnak, amely a múltba süllyedő jelenen át feltartóztathatatlanul áramlik a jövő irányába. Ebben az egyetemes áramlatban él az ember, akinek léte időbeni lét. Együtt sodródik a létezők összességével, hogy aztán a múltba, a feledés homályába süllyedjen.

Időbeliségének és időbeniségének, továbbá szabad tevékenységének eredménye a történelem. A történelem az emberek történelmiségéből és viszonylagosan szabad tevékenységéből fakadó, időben széthúzódó folyam. Különbözik a történeéstől, az események pusztá egymásutánjától, mely utóbbi nem zárja magába a viszonylagosan szabad és tevékeny embert.

Megjegyezzük, hogy ezekkel az utalásokkal korántsem fejtettük meg az időbeliség és a történelmiség, valamint az időbeniség és a történelem titkát. Nem kaptunk például feleletet arra a kérdésre, hogy az időben bontakozó létnek mi a végső alapja, mi a végső értelme és célja. Mentségünkre legyen, hogy fenomenológiai szinten az ilyesfajta kérdések megnyugtató módon soha nem válaszolhatók meg.

Egy dolgon azonban érdemes elgondolkodni, és pedig azon, hogy az időnek horizontális nyitottságán kívül vertikális nyitottsága is van. Érdemes elgondolkodni *Søren Kierkegaard* (1813-1855) szavain, aki a „pillanat” jelentőségét hangsúlyozza: „A pillanat az a kétértelmű dolog, amelyben az örökkévalóság érinti az időt, és ezzel tételezi az időbeliséget is, melyben az idő letépi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt” (Der Begriff der Angst, 86. o.).

A Lét mint alap

12. A Létre irányuló tapasztalat

A fenomenológiai részben a görög „on”, illetve a latin „ens” kifejezések jelölte véges létezők metafizikai elemzésével foglalkoztunk. Most a transzcendentális reflexiót elmélyítve a véges alanyi és tárgyi létezők közös alapját, lehetőségi feltételét keressük. A létezők közös alapját és forrását a skolasztikus hagyományhoz igazodva általános Létnek (lat. *esse commune*) vagy Létnek nevezzük.

1. AZ ONTOLÓGIAI KÜLÖNBSÉG FELISMERÉSE

Az „ontológiai különbség” kifejezés *M. Heidegger*től származik. Ez az elnevezés arra utal, hogy különbség van a véges *létező* (gör. *on*) és a véges létezők egyetemes *alapja* (gör. *logosza*) között. Erről a különbségről a filozófusok minden korban tudtak, és így *M. Heidegger* csak a szóhasználatban alkotott újat. A véges lét alapját fürkésző ember mindig tudott arról, hogy a létezők különböznek alapjuktól, a megjelenésüket és fennmaradásukat biztosító Létből. Előfordult, hogy ez a felismerés elhomályosult, feledésbe merült, és ilyenkor a filozófia a nihilizmus felé hajlott, de az igazán nagy gondolkodók és a klasszikus rendszerek mindig figyelembe vették az említett különbséget.

Az ontológiai különbség eszméje ott szerepel már az *ókori* görög filozófusok írásaiban. Azon természetesen nem szabad fennakadnunk, hogy a létezők alapjának jelölésére általában nem a Lét kifejezést használják, hiszen nem az elnevezéseken van a hangsúly, hanem a kifejezések jelölte tartalmakon. Az alapot az ókoriak a titokra és a felfoghatatlanságra utaló szimbolikus nevekkkel jelölik.

Thalész (624-546) víznek, *Anaximandrosz* (610-545) pedig titokzatos őselvnek (gör. *arkhé*), felfoghatatlan és határtalan valóságnak (gör. *apeiron*) nevezte a létezők alapját. *Anaximenész* (585-528) levegőnek, *Hérakleitosz* pedig tűznek és *logosznak* mondta ugyanezt az elvet. Jóllehet az alap megnevezésére különféle jelképes neveket használtak, egyetértettek abban, hogy ez a végső, titokzatos és isteni elv nem az érzékelő tapasztalat nyújtotta létezők összessége, hanem ezek alapja és ősforrása. *Parmenidész* ezt az ősforrást Létnek (gör. *einai*) nevezte, *Anaxagorasz* (500-421) pedig arra gondolt, hogy a létezők alapja valamiféle értelemmel és akarattal bíró szellemi valóság (gör. *nousz*). *Platón* felfogásában az érzékelhető létezők alapja az eszmék világa, illetve az ideák csúcán álló „jó”. A létezők csak annyiban azonosak az eszmékkel és a jóval, amennyiben részesülnek (gör. *methexisz*) belőlük. *Arisztotelész* rendszerében a létezők végső alapjaként szereplő „első mozdulatlan mozgató” isteni tulajdonságokkal rendelkezik. A *szoikuszok* többnyire a *logosz* kifejezést használták az alap jelölésére, az újplatonikusok pedig a valamennyi érzékelhető valóságot messze felülmúló „Egy”-ben jelölték meg a létezők végső elvét.

A középkori filozófiai rendszerek a keresztény eszmék hatására az ókoriaknál sokkal erőteljesebben és világosabban hangoztatják az ontológiai különbség elvét. A létezők alapja a feltétlen Lét, akit a kinyilatkoztatás Istenével azonosítanak. A véges, teremtett létezők gyökeresen különböznek alapjuktól, az Istentől. Ő a Lét teljessége, a véges létezők teremtője. A „semiből való teremtés” titka azt jelenti, hogy szabad isteni elhatározás révén részesül valamennyi létező az isteni Lét teljességéből (lat. *participatio*). Isten áthatja a létezők világát (lat. *immanens*), s egyszersmind mérhetetlenül felülmúlja azt (lat. *transcendens*). Ugyanerre a különbségre és összefüggésre utal a lét analógiájának tana is. Az igazi és legvalóságos Lét az Isten, s a létezők csak másodlagos és származékos értelemben jelölhetők a lét kifejezéssel.

Szent Ágoston a létezők teremtő alapját isteni igazságnak, fénynak, jónak és szépségnek nevezi. Nem tagadja, hogy Isten benne lakik az emberben és a világban, de erőteljesen hangsúlyozza világfelettségét is. *Aquinói Szent Tamás* világos és határozott különbséget tesz a létezők léte, az általános Lét és az isteni Lét között. A létező létét saját létnek (lat. *esse suum*) nevezi, és ezen azt az aktust érti, amely a létezőt a

valóságba helyezi. A részleges létaktusok a valamennyi létező közös alapjául szolgáló és a valamennyi létezőt átható általános Létben (lat. *esse commune*), illetve teremtett Létben (lat. *esse creatum*) gyökereznek. Az általános Lét alapja pedig maga az önmaga által létező Lét (lat. *ipsum esse per se subsistens*), a minden szempontból feltétlen és titokzatos isteni elv.

A vallásos ihletésű *újkor*i filozófiai rendszerekben a skolasztikus hagyományoktól függetlenül is jelentkezik az ontológiai különbség gondolata.

R. Descartes Istent tökéletes lénynek, végtelenül tökéletes szubsztanciának nevezi, és határozottan állítja, hogy ez a végtelen szubsztancia lényegesen különbözik a világ létezőitől. *B. Spinoza* gondolkodását erősen átszínezi a világot és az Istent azonosítani törekvő panteista felfogás, de még ő is megőrzi az ontológiai különbség iránti fogékonyságát. Egyik művében azt állítja, hogy „ha Isten örök lényegéhez hozzátartozik az értelem és az akarat, ezen a két tulajdonságon bizonyára egészen mást kell érteni, mint amit közönségesen értenek rajta az emberek” (*Ethica*, 17. tétel). *G. W. Leibniz* az ontológiai különbség mellett tör lándzsát, midőn hangoztatja, hogy az esetleges létezők elégséges alapja – a feltétlenül szükségszerű Isten – különbözik a létezőktől (*Principes de la nature*, 7-8. §). Az ontológiai különbség eszméje csillan meg a német idealizmusban és *G. W. Fr. Hegel* rendszerében is.

A *legújabb* kor filozófiai áramlataiban is szerepel az ontológiai különbség gondolata. Elsősorban a vallásos ihletésű egzisztencializmus, az új-skolasztika, a perszonalizmus, az újtomizmus és a transzcendentális filozófiai rendszerek figyelmeztetnek arra, hogy a létezők különböznek alapjuktól, a feltétlen Létnek tekintett Istentől.

Megjegyezzük, hogy még az eléggé szűk horizontokkal rendelkező marxista filozófia nagyjai sem veszítették el minden érzéküket az ontológiai különbség iránt. *V. I. Lenin* például elítélte azokat, akik az anyagot az adott korban ismert anyagfajtákkal azonosítják, és így az ismert anyagfajtákat abszolutizálják. Amikor pedig az anyag végtelenségéről és kimeríthetetlenségéről beszélt, nyilvánvalóan nem olyan valóságra gondolt, amely valamilyen konkrét anyagfajttával vagy az ismert anyagi létezők összességével minden további nélkül azonosítható (vö. P. Sz. Sz. 18. k. 277. o.).

M. Heidegger azzal vádolta a nyugat-európai filozófiai gondolkodást, hogy elveszítette érzékét az ontológiai különbség iránt. Ez a gondolkodás *elfeledte* a Létet (ném. *Seinsvergessenheit*), csak a létezőkkel foglalkozott, és így készítette elő a talajt a nihilizmus számára: mert „a nihilizmus semmije azt jelenti, hogy a Léttel semmi sincs. A Lét nem jön saját lényegének fényében. A létezőnek mint létezőnek megjelenésében maga a Lét kimarad. A Lét igazsága elmarad. Elfeledve marad” (*Holzwege*, 244. o.). Nézete szerint ez a folyamat már *Platón* rendszerében elkezdődött. E sommás ítélet csak részben helytálló. Rövid filozófiatörténeti áttekintésünkben éppen azt akartuk igazolni, hogy a klasszikusok mindig ügyeltek az ontológiai különbségre. Az viszont vitathatatlan, hogy az ontológiai különbséget kiemelő filozófiák mellett minden korban fellelhetők azok a filozófiai áramlatok is, amelyek vagy létezővé tették a Létet (úgy beszéltek róla, mint a létezők legnagyobbikáról), vagy egyenesen el is feledkeztek róla, és ezzel valóban a nihilizmust készítették elő. Gondoljunk csak az empirizmus, a pozitivizmus és a pragmatizmus, valamint a felszínes nyelvfilozófia modern irányzataira!

2. A HÁTTÉRTAPASZTALATBAN JELENTKEZŐ LÉT

Az ókori görög filozófusok az emberi tapasztalat elemzését nem tekintették központi problémának, de tudtak arról, hogy az emberi szellem valamiképpen végtelen, és pedig abban az értelemben, hogy horizontja a véges létezőkön túlra nyúlik, a létezők végtelennek sejtett *alapja* felé irányul. „A lélek határait nem találhatod meg, ha minden utat be is jársz, oly mélységes az alapja” – hirdeti az epheszoszi *Hérakleitosz* (22 B 45). Ez az ősi emberi tapasztalatot rögzítő megállapítás csaknem mindenütt visszhangra talál a nyugat-európai gondolkodás történetében.

Aquinói Szent Tamás Arisztotelész gondolatát ismétli meg, midőn kijelenti: „a lélek valami-képpen minden” (I.q.16.a.3.). Ezen azt érti, hogy az emberi szellem a mindenség felé tárulkozik ki, lehetőség szerint átölel minden létezőt, és homályos sejtés formájában érinti a létezők közös lehetőségi feltételét, a *Létet* is. A tökéletes visszatérésről szóló tanításában azt állítja, hogy valahányszor valami tőlünk különböző tárgyat ismerünk meg, szellemünk visszahajlik önmagára, önmagához tér vissza, mert megismeri saját tevékenységét és természetét (De veritate, q.1.a.9.). Tud arról, hogy horizontja a végtelenre irányul: „az ismeretben szellemünk a végtelen felé terjed. Ennek jele, hogy az emberi szellem bármiféle véges nagyságrendnél nagyobb elgondolására is képes” (Summa contra Gentiles, I. 43.). A véges létezőt megismerő ember tud arról, hogy a létező mindig több, mint amennyit az érzékelés és a fogalmi megértés feltár belőle, és azt is megsejti, hogy a létezők alapja több annál, mint amennyit az érzékelés és a fogalmi ismeret abból mutat. A létezők alapja természetesen nem az ismeret tárgyi pólusában jelentkezik, hanem a tárgyiasító ismeretet kísérő és lehetővé tevő tapasztalat tartalmaként. Az emberi tapasztalatnak ezt az „irányát” *Aquinói Tamás* túlhaladásnak (lat. excessus), *K. Rahner* a Lét homályos előlegezésének (ném. Vorgriff) vagy transzcendentális tapasztalatnak, *Weissmahr Béla* (1929-2005) pedig háttéri tapasztalásnak vagy háttértapasztalatnak nevezi.

Kérdés, milyen természetű az a valóság, amely sem nem alany, sem nem tárgy, hanem a tárgyiasító ismeret kísérőjeként háttérileg adott. Mire irányul szellemünk a transzcendentális tapasztalatban, azaz milyen „természetű” valóságnak kell tartanunk a Létet? E kérdés egyáltalán nem mellékes, és az is biztos, hogy az igazi filozófia éppen e kérdés megválaszolásánál kezdődik. *Aquinói Tamás* nyomán a következő útmutatást adhatjuk:

Ha a problémát *negatív* módon közelítjük meg, akkor az alábbiakat kell megfontolnunk: a) A transzcendentális vagy háttéri tapasztalat *nem* irányulhat *a semmire*, mert szellemünk mindig valamiféle létre irányul, és sohasem a semmire. Előfordulhat ugyan, hogy a „semmire” gondolunk, de ebben az esetben tárgyiasítjuk, és képzeleti létezővé tesszük a semmit, azaz valójában nem a semmit ismerjük meg. A semmit önmagában nem ismerhetjük meg (I.q.16.a.3. ad 2.). b) A háttéri tapasztalat tartalma *nem* lehet valamiféle *elképzelt tárgyi valóság*, mert az ilyen elképzelt tárgyi valóságot csak egy újabb és mélyebb transzcendentális tapasztalat révén ismerhetjük meg. Olyan nagyságrendet nem tudunk elgondolni tárgyként, amely abszolút volna abban az értelemben, hogy elgondolása közben nem nyúlik rajta túl az emberi szellem (Summa contra Gentiles, I. 43.). c) A szellem előlegezése *nem* irányulhat olyan *tárgyi valóságra*, mint amilyen az ismeret tárgyi pólusában jelentkezik. A tárgyiasító ismeret ugyanis csak azáltal lehetséges, hogy szellemünk eleve „többre” irányul, mint ismeretének tárgya, és ez a több nem tárgyként van jelen. Ismereteink objektivitásának – azaz az arról való tudásnak, hogy érzékelésünk és fogalmi megértésünk nem hiánytalanul ragadja meg a valóságot – egyik lehetőségi feltétele az, hogy valamilyen módon mégiscsak „teljességgel” ragadjuk meg a valóságot, és így tudhatunk arról, hogy tárgyiasító ismeretünk nem teljesen objektív. A valóság teljes megragadása azonban nem a tárgyiasító megismerés szintjén történik. d) A transzcendentális tapasztalat *nem* irányulhat valamiféle *viszonylagosan végtelen* valóságra. Ilyen viszonylagos végtelen például a lehetőség és a megvalósultság egységében kibontakozó tárgyi világ. A tárgyi anyag relatív végtelenségét ugyanis csak úgy gondolhatjuk el, ha van valamiféle tapasztalatunk a feltétlen végtelenről is. Mert a végtelen „fogalmához” nem a határ tagadásával jutunk, hanem fordítva: a feltétlen végtelenség megtapasztalása teszi lehetővé, hogy az egyedi létezők végességét és az anyag relatív végtelenségét felismerhessük.

A negatív leírás mellett *Aquinói Tamás* a transzcendentális tapasztalat tartalmának *pozitív* megközelítését is megkísérli. A problémát alapfokon megközelítve arról beszél, hogy a homályos szellemi előlegezés (lat. excessus) az *általános Létre* (lat. esse commune) irányul (I.q.3.a.4. ad 1.). Az általános Lét olyan megvalósultság (lat. actus), amely fenntartja és át-

hatja a létezők saját létét, biztosítja megvalósultságukat és lehetőségeik mezejét: „a Lét pedig az, ami a legbensőbb mindenben, és ami a legmélyebben lakozik mindenben” (I.q.8.a.1.). Ez az általános alap biztosítja a létezők egységét: a létezők ugyanis „nem abban különböznek egymástól, hogy létük van, mert ebben valamennyien megegyeznek” (Summa contra Gentiles, I. 26.). Belülről hatja át a létezők világát, és így „közös mindenben” (I.q.4.a.4.). Más szempontból ugyanerre a valóságra a „maga a teremtet Lét” kifejezést alkalmazza (De veritate, q.22.a.2. ad 2.). A mindent átható közös alap legfeljebb csak az elvonatkoztatásban szakítható el a létezőktől, és nem azonos minden további nélkül az isteni Léttel (Summa contra Gentiles, I. 26.). *Aquinói Tamás* azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az általános Lét nem állhat fenn önmagában, és végső fokon az isteni Létben gyökerezik, amelyet a „maga a létező Lét” elnevezéssel illet.

A transzcendentális tapasztalatban jelentkező háttérileg adott valóság tehát nem valamiféle konkrét alanyi vagy tárgyi létező, hanem az a titokzatos és végtelen aktus, amely tárgyiasító ismereteinknek és valamennyi létezőnek lehetőségi feltétele. Valamennyi létező ebben a Létben gyökerezik, benne és általa van. És valahányszor véges létezőt ismerünk meg, szellemünk valamiféle homályos sejtés formájában „belülről” világítja meg az alapként jelentkező valóság misztériumát is. Ez a tomista filozófia álláspontja.

3. A LÉT VALÓSÁGÁRA NYITOTT EMBER

A létezők közül egyedül az ember nyitott a valóság egészére. Igaz, az állatoknak is van észlelési világa (ném. Merkwelt), de ez csak szűk és képszerű léttartomány. Az állat ösztönszerűen irányul erre a korlátozott világra, és nincs tudatában az alany és a tárgy különbségének. Az ember viszont nem ilyen korlátozott lény. Szellemi horizontja túlmutat a véges létezők világán, és a végtelen felé tágu. Ennek a végtelen tágasságnak köszönheti, hogy távol tudja tartani önmagát a létezőktől, nem merül bele azokba az alany és a tárgy megkülönböztetése nélkül, hanem szembenálló, véges tárgyi létezőknek tekinti őket. Egyedül az ember *nyitott a Létre*.

Erre a nyitottságra utalnak az egzisztencialista filozófia egyes képviselői, amikor az ember valóságát az *egzisztencia* kifejezéssel jelölik.

A latin *existentia* elnevezés a tomista filozófia szótárában azt az aktust jelöli, amely a lényeket (lat. essentia) valóságba helyezi. *Aquinói Tamás* szívesebben használja ehelyett az *esse* (lét) kifejezést. *Fr. Suarez* szóhasználatában az *existentia* azt jelenti, hogy valami tényszerűen megvan. Az egzisztencializmus ezekről eltérően és eredetibb értelmében használja az *egzisztencia* megnevezést. Figyelembe veszi, hogy ez a szó az *exsistere* (kilépni, előállni valamiből és valami felé) igéből származik, és így nagyon alkalmas az emberi lét egész titokzatos valóságának jelölésére, amely fogalmilag csak részben ragadható meg. *Karl Jaspers* (1883-1969) megfogalmazása szerint „az egzisztencia nem fogalom, hanem mutató, amely minden tárgyiságon túlra utal” (Philosophie, 1. k. 26. o.). Olyan valóságot jelent, amely több a fogalmilag megismerhető alanytól és tárgynál, és amely legfeljebb csak „megvilágítható” vagy átélhető. Ugyanakkor azt is jelzi, hogy az ember a Létből emelkedik ki, és nyitott is irányában. *M. Heidegger* azt állítja, hogy „az egzisztencia tartalmilag a Lét igazságában való kiállást jelenti” (Über den Humanismus, 16. o.). Nyitottsága miatt a létezők közül csak ő nevezhető egzisztenciának.

Az egzisztencializmus az ember eksztatikus létét a Léthez tartozása alapján határozza meg. *K. Jaspers* az egzisztenciában felsejlő Lét valóságát *Átfogónak* (ném. Umgreifende) nevezi, és jelentkezési módjáról így ír: „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 a Lét egésze nem lehet tárgy, sem alany, hanem az Átfogó kell, legyen, amely ebben az osztottságban megnyilvánul. A Lét mint Lét mármost nyilvánvalóan nem lehet tárgy. Minden, ami 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” (Einführung in die Philosophie, 25-26. o.). Annak a kérdésnek tisztázása, hogy vajon milyen természetű az átfogó alapként és a homályban jelentkező Lét, a filozófia legfontosabb feladatai közé tartozik. Vajon meg tud-e birkózni feladatával?

13. A határélményekben jelentkező Lét

Az ember gyakorta kerül olyan helyzetbe, amelyben élesen, bántó világossággal tapasztalja meg korlátait, határait és véges tehetetlenségét. Érdekes módon azonban nemcsak korlátait ismeri fel, hanem tud korlátatlanságáról is abban az értelemben, hogy valami ősi bizalom és nyitottság erejében hisz a korlátjain túl levő valóság „jóindulatában”. Az ilyen élményeket határhelyzeteknek vagy határélményeknek nevezzük, s bennük a Lét jelentkezik.

1. A HATÁRHELYZETEK FELISMERÉSE

A „*határhelyzet*” kifejezés az egzisztencialista filozófia szótárából származik (K. Jaspers), és tartalmilag így írható körül: azokat a helyzeteket, amelyekben az ember önmegvalósítása közben leküzdhetetlen akadályokba, korlátokba ütközik, ám valami mégis e határok elfogadására és „túllépésére” készíti, határélményeknek nevezzük. Egyik jellemzőjük az, hogy bennük az ember olyan korlátokba ütközik, amelyeken önerejéből képtelen felülkerekedni, és a létezőktől sem várhat segítséget. Alapjaiban rendíti meg az emberi egzisztenciát. Másik jellemzőjük viszont az, hogy a korlátjaiba ütköző embert – az evilági megoldási lehetőségek hiánya ellenére – valami arra készíti, hogy „túllépjen” határain. K. Jaspers szerint ezekben az élményekben a Lét korlátatlansága mutatkozik meg, és ez készíti az embert arra, hogy korlátait valamilyen módon túllépje. A határélményekben vergődő ember megsejti, hogy ha a létezőkben nem is bízhat, tőlük nem várhat megoldást, a Lét bizalmat érdemel.

Jóllehet a határélmény kifejezést csak az egzisztencializmus honosította meg a filozófiában, az ember minden korban ismerte ennek az élménynek tartalmát, és a filozófiai reflexióban megkísérelte elemzését is.

Az ókori görög filozófia tisztában volt a létezők és az ember korlátozottságával, és azt sem késlekedett kimutatni, hogy a korlátozott lények az emberi tapasztalatban jelentkező szilárd alapon gyökereznek, és ez a szilárd alap megérdemli bizalmunkat.

A milétoszi bölcselek isteni tulajdonságokkal ruházták fel azt az apeiront, amelyből a létezők származnak, és amelybe majdan visszatérnek. *Parmenidész* szerint a Lét változatlan, örök, és a létező változása, illetve pusztulása csak látszat. *Szókratész* (470-399) gyakran emlegette: „tudom, hogy semmit sem tudok”. Ezzel a paradox formulával nagyszerűen jellemezte az ismeret határélményeit. Az ember sok tekintetben megismeri a valóságot, de sohasem teljesen, viszont mindig tud arról, hogy szűk látókörén túl volna még mit látnia. Az ókori filozófus szerint az emberi lélek az érzékelhető világon túli valósággal rokon, s ezért halhatatlan. *Platón* ugyancsak az ismeret határélményeiből kiindulva alkotta meg az ideák tanát. Az érzékelhető világban nincs abszolút szabályos kör, s nincs két pontosan egyenlő fadarab. Az ember mégis tud az eszményi körről és a feltétlen egyenlőség eszméjéről. Az érzékelhető valókat szemlélő korlátozott lélek a visszaemlékezés (gör. *anamnészisz*) erejében érinti a létezők alapját, az ideák világát.

A középkori filozófusok már a kinyilatkoztatás vigasztaló fényében szemlélték az ember határhelyzeteit. Azt vallották, hogy valahányszor ismereteink, vágyaink és önmegvalósításunk között határokból ütközünk, és valami mégis a korlátok túllépésére készíti, akkor korlátokba ütköző törekvéseinkben valamennyi törekvésünk végső célja és önkiteljesedésünk végső alapja, az Isten jelentkezik. Az esetleges, korlátozott emberi lény a szükségszerű és korlátlan Létben gyökerezik, és erről az alapról valamiféle tudomása is van.

Szent Ágoston tisztában volt az emberi ismeret megközelítő jellegével, de hangoztatta, hogy korlátozott igazságélményeinkben megcsillan a feltétlen igazság is (*Confessiones*, 10,23,33). Ugyanígy vélekedett az ember boldogságvágyáról. Ez a vágy állandóan üzi, hajtja az embert, jóllehet mindig korlátokba ütközik. Ellenállhatatlan lendületének és megújuló nekirugaszkodásainak alapja csak a korlátjai mögött megsejtett

feltétlen boldogság lehet (Confessiones, 10,20,29). *Szent Tamás* szerint az esetlegesség élményében a Lét feltétlensége jelentkezik. A boldogságot célzó és állandóan megghiúsuló törekvéseink alapja a feltétlen Léttel azonos legfőbb jó (Summa contra Gentiles, III. 27-34. és De veritate, q.22.a.2.).

Az *újkori* filozófusok is fogékonyak voltak a határhelyzetekre, és reflektáltak arra, hogy az ember „tudós tudatlanságában” végességében és esetlegességében nem csupán saját korlátait ismeri fel, hanem a Lét korlátlan igazságát, végtelenségét és szükségszerűségét is megsejti.

Az újkor hajnalán *Nicolaus Cusanus* (1401-1464) a „tudós tudatlanságról” (lat. docta ignorantia) szóló tanításával az emberi ismeret korlátozott korlátlanosságára utalt: tudásunk véges, de határai belenőnek a feltétlen alap, a feltétlen nagyság (lat. maximum absolutum), az Isten világába. *R. Descartes* szerint a végtelen fogalma megelőzi a végesét, Isten fogalma a magamét. E megállapítás mögött az az élmény rejtőzik, hogy önmagunk végességét csak a végtelen megtapasztalása mellett ismerhetjük fel. *G. W. Leibniz* az esetlegesség élményéből jutott a szükségszerű Létnek nevezett Istenhez. *G. W. Fr. Hegel* arra mutatott rá, hogy az ember éppen korlátjai megélésében tudhat korlátlanóságáról, illetve a korlátlan Létben való gyökerezéséről.

A *legújabb* korban főleg a vallásos ihletésű egzisztencializmus, a transzcendentális filozófiai rendszerek, a perszonalizmus és az újtomizmus elemzi a határélményeket, melyekben az ember a Lét határtalanságát sejtheti meg.

Megjegyezzük, hogy még a marxista-ateista világnézet talaján álló embereknek sem sikerül mindig palástolni a határélményekkel kapcsolatos szorongásaikat és nyugtalanító kérdéseiket. Bizonyoságul *Déry Tibor* (1894-1977) egyik írásából idézünk: „Materialista vagyok – ameddig lehet. A ráció kellemes útítárs az ember köznapi világában, idegenvezetőnek is beválik, a lélek bonyolult hegyvidékén nagyjából rábízhatom magam. De ha tekintetemet leoldom a felszínről? Ha fölemelem a csillagokig – amelyek, hogy jöttek létre? – vagy a csillagoknál is magasabbra, az anyag szerkezetéig vagy még följebb, az első egysejtűig, amelyet a tenger tervelt ki, hogy éljen, sokasodjon és szenvedjen? Anyagelvű hitembe bezárva, nincs mit válaszolnom. Vegyem tudomásul tehát, hogy vak vagyok, vagy önmagam iránt udvariasabban: rövidlátó? Ám a kurtaszemű ember is tudja, hogy szűk látókörén kívül is volna még mit látnia, de mit? Kérdezzen? ... nem volna rá válasz, soha nem is lenne: így hát elméje épségének védelmében beéri a részletválaszokkal. Berendezkedik a világban, amilyen kényelmesen csak lehet, s a megválaszolhatatlan kérdést azzal üti el, hogy egy túlvilággal felel rá. Ilyennel vagy olyannal. Ahol megreked a tudat, ott nyomban folytatja a hit. Én is hiszek, bár nem tudom, miben. Az élet szükségszerűségében?” (Népszabadság, 1976. márc. 14. sz.)

2. A HATÁRÉLMÉNYEK ÉS A LÉT HATÁRTALANSÁGA

G. W. Fr. Hegel így ír az emberi *korlátok* szerepéről: „Már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta, bizonyítéka korlátlanságunknak. A természeti dolgok épp azért végesek, mert korlátjuk nem a maguk számára, hanem csak a mi számunkra létezik, akik összehasonlítjuk őket egymással. Végessé azáltal tesszük magunkat, hogy valami mást veszünk fel tudatunkba. De épp, mert tudunk erről a másról, túl vagyunk ezen a korláton. Csak a tudatlan ember korlátolt; mert nem tud korlátjáról. Aki ellenben tud a korlátról, az nem mint tudása korlátjáról tud róla, hanem mint valami tudotról, mint valami a tudásához tartozóról. Csak a nem-tudott volna a tudás korlátja. A tudott korlát ellenben nem korlátja a tudásnak. Korlátjáról tudni ennél fogva annyi, mint korlátlanóságáról tudni” (Enzyklopädie, III. 36. o.). A német filozófus nem szemfényvesztő játékot űz a szavakkal, hanem a valós határélmények paradox voltára utal. Az önmagát valószínű ember szükségszerűen saját korlátjaiba ütközik, de mindig úgy, hogy e korlátok mögött akarva-akaratlan megtapasztalja a Lét korlátlanosságát is. A következőkben három határélményt vizsgálunk meg részletesebben.

a) A boldogságkeresés határélménye

Nem szükséges igazolni, hogy minden ember boldog akar lenni. Talán arra sem érdemes szavakat fecsérelni, hogy ez a vágy e világi keretek között sohasem teljesül maradandóan és hiánytalanul. Amíg az ember a véges létezők és értékek világában akarja megtalálni végső boldogságát, addig szükségszerűen hajótörést szenved, mert a véges érték nem tudja maradandóan leláncolni és boldoggá tenni. A szenvedés, az öregség és a halál fenyegető rémében pedig szertefoszlik még maradék illúziója is. Ám e kudarcokra az ember többnyire úgy reagál, hogy megghiúsult kísérletei ellenére tovább keresi boldogságát, és szinte rendíthetetlenül hisz annak valóságában. Boldogságát nem leli, s mégsem tud lemondani róla, mert titkon érzi, hogy ez a vágyaiban megcsillanó, de állandóan tovatűnő boldogság valahol megvan, valahol és valamilyen formában mégiscsak elérhető. Ez a különös hit vezérli, amikor tévutakon bolyong (álmaiban keres menedéket, ámtítja önmagát, naiv derűlátással szemléli életét, a játék örömeibe menekül, vagy szenvedélyeinek él), ez a hit élteti, midőn a tevékeny földi léttől és az utókor elismerésétől várja boldogságát, és ugyanennek a hitnek erejében tud engedni a túlvilág csábító vonzásának is. A boldogságát kereső ember paradoxonját művészien fogalmazza meg a költő:

Nem hiszem, hogy odaát meglelek
valakit is azokból, akikért
testem és lelkem nem bánta, hogy élt.
De annyi boldogságot, örömet
vesztettem velük, kik már odaát
vannak, akárhol, és itt a világ
nélkülük annyival kegyetlenebb,
hogy lassan kezdek mégis oda vágyni,

ahol ők vannak, akárhol, akármi
formában, kiket ideát szerettem
s azt kezdem hinni, hogy bármilyen alakban
az az odatűnt boldogság is megvan, –
ha emléke oly örök a szívemben!

(Illyés Gyula: Nem hiszem...)

Vannak természetesen olyanok is, akik tudatosan és a hit bizonyosságával vallják, hogy a vágyainkban jelentkező örök boldogság valós és elérhető. Önként adódik a kérdés: vajon milyen alapja van az ember naiv derűlátásának, mi alapozza meg a boldogság elérhetőségébe vetett hitét? Miért nem tud belenyugodni kudarcaiba, miért nem tud megelégedni véges értékekkel, mi a magyarázata korlátlan boldogságvágyának? Nézetünk szerint a magyarázat abban keresendő, hogy az ember korlátainak megtapasztalása közben megsejt valamit abból, hogy a Lét korlátlan érték, és egyedül ez az érték tudná őt maradandóan és teljesen boldoggá tenni. Törekvései a Lét vonzásában állnak, boldogságvágyának lehetőségű feltétele a korlátlan értéknek megsejtett Lét.

b) A szorongás határélménye

A szorongás határhelyzetének elemzése az egzisztencialista filozófia kedvelt témái közé tartozik. Ez az élmény tartalmilag különbözik a hétköznapi aggodalmaktól és félelmektől, mert a szorongás határhelyzetében nem valamiféle meghatározott létezőtől félünk, egzisztenciánk mégis alapjaiban kérdőjeleződik meg. *M. Heidegger* szavai szerint a „szorongás mindig valami felől aggodás, de nem e felől vagy a felől. A szorongás mindig aggodás valami felől és valami miatt, de nem e miatt vagy a miatt. De annak a határozatlansága, ami felől, és ami miatt aggodunk, a határozottságnak nem pusztá hiányát jelenti, hanem a meghatározhatóság lényeg szerinti lehetetlenségét”. Olyan élményről van szó, amelyben „minden tárgy és mi

magunk is közömbösségbe süllyedünk. De nem a pusztaság eltűnés értelmében. A dolgok eltávolodásukkal, mint ilyennel, felénk fordulnak. A létezők összességének ez az eltávolodása, amely az aggodásban megnyilvánul, szorongat bennünket. Nem marad támaszunk. A létező kezünk közül való kisiklásakor csak ez a »nem« marad meg. Ez lesz úrrá rajtunk. A szorongás a semmit nyilatkoztatja ki” (Was ist Metaphysik? 32. o.). Ebben a helyzetben a létezők már nem nyújtanak biztonságot, a létezők egyetemességének világa roszkataggá válik. Az embert megkísérli az a gondolat, hogy a létezők összessége a semmiben lebeg. Van azonban az élménynek egy másik oldala is, hiszen az elsikló létezők között hányódó ember előbb vagy utóbb megsejti a Lét biztonságát, s valamiképpen rádöbben arra, amit *M. Heidegger* így fogalmazott meg: „a semmi mint a létezőtől különböző, a Lét fátyla” (i. m. 51. o.). Bár ez a felismerés többnyire nem tudatos, kísérője minden határélménynek, illetve mindama törekvésnek, amellyel az ember szorongásán felülkerekedni igyekszik. Ez a felülkerekedési kísérlet többféle lehet. Vannak, akik ijedten a megszokások világába, a létezők nyújtotta látszatzbiztonságba menekülnek, s megkísérlik elfeledni kínzó gondolataikat. Mások az anyag jóindulatában bíznak, és ismét mások tudatos hittel vallják, hogy egzisztenciánk szilárd alapon gyökerezik. Nézetünk szerint a felülkerekedési kísérletek sikerének végső lehetőségi feltétele az, hogy a szorongás foglya nem csupán a létezők korlátait, esetlegességét ismeri fel, hanem egyúttal a Lét biztonságát is: megsejti, hogy érdemes bízni a Létben.

c) A halál határélménye

Az egzisztencialista filozófiában a halál nem pusztán biológiai vagy orvosi fogalom (lat. exitus), hanem az ember lételméleti meghatározója. Az emberi egzisztencia halálra szánt lét (ném. Sein zum Tode) – mondja *M. Heidegger* (Sein und Zeit, 235. o.). A halál nem valami távoli esemény, amely az ember előtt áll, és amely alkalomadtán egy utazás módjára következik be, hanem olyasvalami, ami minden pillanatban keresztül-kasul járja az emberi létet: „a többé nem itt-lét képességének lehetősége” (i. m. 250. o.). A különféle szaktudományok megpróbálják kiszámítani a halál bekövetkezésének időpontját, s megkísérlik az emberi élet meghosszabbítását, de mindez nem változtat azon a tényen, hogy az elmúlás lehetősége állandó kísérője az emberi létnek. Az ember bármelyik pillanatban meghalhat, létét áthatja a nemlét és az elmúlás lehetősége. Az él hitelesen a halállal szemközt, aki az emberi létnek ezt a legalapvetőbb korlátját újra és újra tudatosítja, s beleszámítja terveibe. Az ember megteheti, hogy gondolkodásában kitér a vég elől, s megpróbálja elfeledni az elmúlás szorongató lehetőségét, ám ilyenkor nem él hitelesen, mert átmegy, becsapja önmagát. Vannak, akik valamiféle fanatikus hit erejében a tudománytól várják a megoldást. Ez a valós alapokkal aligha rendelkező hit természetesen nem számol a mi halálunkkal, s főleg megfélemlít az eddig meghalt emberekről. Mások utódaikban és alkotásaikban „akarnak” tovább élni, s sztoikus nyugalomra törekedvén próbálják evilági keretek közt értelmessé tenni a halált. Ismét mások pedig a vallás vigasztaló útmutatásaira hagyatkoznak. E különféle magatartásokban az a közös, hogy az ember igazában nem tud beletörődni halálába. Kérdés, hogy e különféle módokon megnyilvánuló tiltakozásnak mi a végső lehetőségi feltétele. *K. Jaspers* megállapítása szerint „az örökkévalóság utáni vágy nem értelmetlen. Van bennünk ugyanis valami, ami nem akarja elhinni, hogy pusztulásra van ítélve. Azt világossá tenni, hogy ez micsoda, a filozófia feladata” Philosophisches Denken, 153. o.). Nézetünk szerint a halál határélményében az ember nem csupán korlátait tapasztalja meg, hanem több-kevesebb világossággal tudomást szerez arról is, ami a korláton túl van: megtapasztalja a Lét biztonságát, megsejti valamit a feltétlen életből. Előfordulhat, hogy az egzisztenciát biztosító Lét rejtve marad, s ilyenkor az ember ösztönösen bízik a továbbélésben, de mindenkor a rejtőzködő Lét erejében. Ha viszont tudatosan fordul a határélményeiben jelentkező Lét felé, új távlatok nyílhatnak meg előtte, melyek végső fokon a vallás horizontjával esnek egybe.

3. A HATÁRHELYZETEKET ÉRTELMEZŐ EMBER

A határélmények oly szorosan fűződnek az emberi léthez, hogy *K. Jaspers* még ezt a kijelentést is megkockáztatja: „határhelyzeteket megtapasztalni és egzisztálni ugyanaz” (*Philosophie*, 2. k. 204. o.). S ha az ember hitelesen akar élni, akkor nem térhet ki a rejtjelek-ként mutatkozó határhelyzetek értelmezése elől.

Különbség van a *jelek* és *rejtjelek* (ném. Chiffren) között. A jel általánosságban mindig valamiféle véges létező, amely egy másik létezőre utal. Jelek például az áru márkajelzései, az útjelző táblák, a rövidítések stb. Közös jellemzőjük, hogy ha nem is hiánytalanul, de véges létezőt jelenítenek meg. A rejtjeleknek viszont – legalábbis az egzisztencialista filozófia értelmezésében – az a tulajdonságuk, hogy nem tárgyi és nem véges létező felé mutatnak. Ezért mondja *K. Jaspers*, hogy a rejtjel „inkább jelentés anélkül, hogy egy másik tárgy is ott volna, amelyet jelezne. Azokat a jelentéseket, amelyek nem oldhatók fel az arra való mutatóval, amelyet jelentenek, rejtjeleknek nevezzük” (*Philosophisches Denken*, 132. o.) A rejtjelek objektivitása azt jelenti, hogy bennük olyan tőlünk független valóság jelentkezik, amely nem tudatunk vagy képzetünk szüleménye, de tárgyként nem jeleníthető meg. Szubjektivitásuk viszont abban áll, hogy minden ember egyéni módon éli meg a bennük megnyilvánuló valóságot, és egyéni módon beszél arról. A határhelyzetek olyan rejtjelek, amelyekben a Lét titokzatos valósága jelentkezik.

A rejtjelek értelmezése elől nem térhetünk ki, mert ha szemet hunyunk fölöttük, hiteles létmódunkat, biztonságunkat, létünk értelmét és tudatunk épségét veszélyeztetjük. Az értelmezés azonban többféle lehet. A legszűkebb horizontú értelmezés a határhelyzeteket pusztán evilági síkon próbálja elfogadhatóvá és értelmessé tenni. Ezt a megoldási kísérletet jól példázza a marxista filozófiának a határélményekkel kapcsolatos állásfoglalása. E kísérlet erőtlensége, és egyáltalán nem megnyugtató. A tágabb látókörű értelmezés figyelembe veszi a határhelyzetekben jelentkező Létet, és azt vallja, hogy e helyzetekből „ki kell olvasnunk” a transzcendencia üzenetét. Ez a felfogás a vallásos értelmezést közvetlenül megelőző szinten helyezkedik el, miként azt *K. Jaspers* és *M. Heidegger* filozófiájában láthatjuk. A legnyitottabb értelmezés a hit erejében és a kinyilatkoztatás fényében vállalja a személyes Istennek tartott feltétlen Létre hagyatkozást. A vallásos ember a határélményeket Isten üzenetének tekinti, és e helyzetek végső, hiteles értelmezését is tőle várja. Ennek az alapvetően nyitott magatartásnak létjogosultságát semmilyen tudomány és semmilyen filozófia nem cáfolhatja. A rejtjelek vallásos módon történő feloldása biztonságot, viszonylagos megnyugvást és örök távlatokat ígér, de nem könnyű feladat, mert teljes odaadottságot, teljes nyitottságot feltételez. *S. Kierkegaard* (1813-1855) a bibliai Ábrahám és Jób példájára hivatkozik ebben az összefüggésben.

14. A Lét és az idő

A háttéri vagy transzcendentális tapasztalatban megnyilvánuló Lét értelmezése leküzdhetetlen nehézségek elé állítja az embert. Az egyik nehézség abból fakad, hogy az ember gondolkodása térhez és időhöz kötött. Így könnyen előfordulhat, hogy a létezők alapját fejlődő, időnek alávetett valóságnak tekinti, illetve olyan modellek segítségével értelmezi, amelyek burkoltan vagy kifejezetten az idő képzetét is tartalmazzák. Ezek az értelmezési modellek azonban zsákutcába vezetnek, s közvetve azt igazolják, hogy a pusztán erejére hagyatkozó emberi tudat képtelen megbirkózni a Lét értelmezésének feladatával.

1. AZ IDŐNEK ALÁRENDELTE ALAP ESZMÉJE

Az ókori görög filozófusok a létezők alapját többnyire titokzatos, időfeletti, örök és változatlan valóságnak tartották, de már az ókorban is felfedezhetők annak a gondolkodásnak nyomai, amely a létezők időbeliségét és időbeniségét rávetíti az alapra is.

A milétoszi bölcselek az apeiront nem fejlődő, romolhatatlan, örök, időfeletti és változatlan öselvnek tartották. *Hérakleitosz* (544-484) viszont a minden változik (gör. *panta rhei*) elvet tartotta egyetemes érvényűnek, s ha jól értjük őt, ezt az elvet a létezők alapjára, a tűznek és a logosznak nevezett öselvre is kiterjesztette. Valószínűleg erre utal az a mondása, hogy „az isten nap, éj, tél, nyár, háború, béke, elteltség, éhség. És változik miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, nevet kap aszerint, hogy melyik minek érzik” (22 B 67).

A középkori filozófiai rendszerek a klasszikus ókori értelmezésekre épültek, és a kinyilatkoztatás fényében a Lét időfelettségét, változatlanságát hangsúlyozták. Az időbeliséget legfeljebb a létezőket átható és a létezőkben bennmaradó általános Létre tartották érvényesnek, de mindig kiemelték, hogy ez az általános alap az időtlen isteni Létre támaszkodik.

Aquinói Tamás például megállapítja, hogy a világ örökkévalósága, azaz hogy a világ mindig volt, olyan tétel, amely filozófiailag nem cáfolható, de nem is bizonyítható: „azt, hogy a világ nem mindig volt, pusztán a hitből tudjuk, és bizonyító erejűen nem lehet igazolni” (I.q.46.a.2.). Ezzel burkoltan azt is elismeri, hogy filozófiai szempontból egyáltalán nem lehetetlen, hogy a létezőket átható teremtettség vagy általános Lét, amely nem azonos az Istennel (*Summa contra Gentiles*, I. 26.), öröktől fogva az időbeliségnek rendelődik alá. Megjegyezzük, hogy ez a hipotézis nem zárja ki az általános Lét függőségét, azaz a világ teremtettségét. A teremtés tétele és követelménye e feltételezésben úgy módosul, hogy Isten „öröktől fogva” teremti a világot. A feltétlen Lét időbeliségének és fejlődésének gondolata azonban nem egyeztethető össze Aquinói Tamás szemléletmódjával.

Az újkori gondolkodók általában az ókori és a középkori filozófiai hagyomány fő vonalát követték. A létezők alapja, végső logosza időfeletti, változatlan valóság. Ebben a korszakban is akadnak azonban olyan filozófusok, akik az idő és a fejlődés képzetét a Létre is rávetítették.

Giordano Bruno (1548-1600) önellentmondásos rendszere több panteisztikus jellegű megállapítást tartalmaz. Úgy látszik, hogy a nolai filozófus nem tett határozott különbséget Isten és a világ között. Panteista szemléletéből viszont az következik, hogy a világgal azonos isteni Lét (gör. *pan theosz*: isten a mindenség) az idő és fejlődés törvényeinek rendelődik alá. A fejlődő és időben kibontakozó Lét eszméje világosan jelentkezik *G. W. Fr. Hegel* rendszerében. A véges létezők alapjául szolgáló isteni eszme (tézis) más léte a természet (antitézis), és a kettőnek egymásba történő mozgása nyomán jelenik meg a szellem (szintézis). Az idealista filozófus az emberi tudat fejlődéstörvényeit, illetve dialektikus mozgását rávetíti az alapra is, és így jut a fejlődő, időben kibontakozó Lét gondolatához.

A *legújabb* korban azok a rendszerek, amelyek ügyelnek az ontológiai különbségre, s nem maradnak meg a felszínes leírás vagy a nihilizmus szintjén, többnyire a hagyomány fő vonalát követik: az isteni Lét tiszta megvalósultság, nem fejlődő, időfeletti valóság. Az időnek alárendelő Lét eszméje azonban ebben a korban is jelentkezik. Ezt az eszmét képviselik például a dialektikus materializmus hívei.

A Lét misztériumának értelmezésével viaskodó *M. Heidegger* álláspontja ebben a kérdésben nem egészen egyértelmű. Több kijelentése arra utal, hogy a Lét alárendelődik az időnek. A Lét az idő horizontjában mutatkozik, a történelemben érkezik vagy távolodik, rejtőzködik vagy nyilvánul meg. A történelmi eseményekben mint Léteseményekben nyilvánul meg vagy vonul vissza, miközben a létezők különféle fajtáit és területét hozza napvilágra. Sorsszerűen jelentkezik az ember számára. Ezért az idő „a Lét igazságának keresztneve” (*Was ist Metaphysik?* 17. o.). *M. Heidegger* azonban azt is hangoztatta, hogy a Lét nem azonos az Istennel. Nézete az volt, hogy a hagyományos metafizika elszietve azonosította a Létet és az Istent. S ha ezt figyelembe vesszük, talán nem járunk messze az igazságtól, hogyha azt mondjuk: *M. Heidegger* Lét-értelmezése legalábbis nem zárja ki az időfeletti, változatlan Lét eszméjét és valóságát.

2. AZ IDŐBEN KIBONTAKOZÓ LÉT

Az az elgondolás, hogy a létezők alapját az időnek alárendelt valóságnak kell tekinteni, többé-kevésbé minden korban megkísértette a valóság értelmezésével vesződő ember gondolkodását. A kísértés idealista és materialista oldalon egyaránt jelentkezett. A következőkben egy idealista és egy materialista értelmezési típust mutatunk be, azaz két olyan értelmező rendszert, amely a Lét *fejlődését* tanítja, vagy legalábbis burkoltan feltételezi.

a) *G. W. Fr. Hegel tanítása a Létről*

G. W. Fr. Hegel ügyel az ontológiai különbségre, azaz a véges létezőktől megkülönbözteti alapjukat. Zseniálisan sejti meg, hogy ennek az alapnak végső fokon *szellemi* természetűnek kell lennie, mert csak a szellem lehet feltétlenül végtelen: „Csak a szellem realitása maga eszmeiség, tehát csak a szellemben van meg a fogalom és a realitás abszolút egysége s így az igazi végtelenség” (*Enzyklopädie*, III. 386. §). Csakhogy felfogása szerint az alap *fejlődik*, és így alárendelődik az időnek: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami valójában; és épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés” (*Phänomenologie des Geistes*, 24. o.). Ez más szavakkal annyit jelent, hogy a létezők alapja, a szellemi isten maga is fejlődik, a dialektikus folyamat fázisain keresztül jut fokozatosan öntudatra. A meghatározások nélküli s öntudatára még el nem jutott istent *G. W. Fr. Hegel* *eszmének* nevezi, és ez az eszme a dialektikus fejlődés kiindulópontja (tézis). A fejlődés során az eszme átmegy a maga másletébe, azaz *természetként* tárgyasul (antitézis). Az eszme és a természet egymásba hatoló mozgása és magasabb szintre emelkedő egysége a magánál való *szellem*, a teljesen öntudatra jutott isten (szintézis). E tanítás egyenes következménye, hogy a szellemi természetű Lét alárendelődik az időnek, hiszen állandó mozgásban, fejlődésben, *levésben* van.

A hegeli dialektikával nincsen különösebb baj, amíg az emberi tudatra vagy a létezők világára alkalmazzuk. Ám a modern dialektika megteremtője a dialektikus mozgást rávetítette az isteni Létre is, és ezzel feloldhatatlan nehézségekbe ütközött. Nem tudott elfogadható magyarázatot adni a fejlődés során jelentkező léttöbblet eredetére. Ha ugyanis az abszolútumon kívül nincs más, és ez az abszolútum mégis fejlődik, akkor a fejlődésében jelentkező újat, a léttöbbletet végső soron a semmiből kell eredeztetni. Ezt a problémát *G. W. Fr. Hegel* is látta, de meglepő módon a „*negatív roppant hatalmáról*” és „*varázserejéről*” beszélt (*Phänomenologie des Geistes*, 36. o.).

b) A fejlődő Léte a dialektikus materializmusban

A dialektikus materializmus megfordítja a hegeli dialektikát és a létezők alapját anyagnak tartja. Fő iránya ügyel az ontológiai különbségre, de amikor az anyagnak tekintett alap fogalmának tisztázására kerülne sor, „szemérmesen” hallgat, vagy áltudományos szövegekbe burkolózik.

A dialektikus materializmus *három* különböző értelemben használja az *anyag* kifejezést. Anyagnak nevezi egyrészt a tudatunkban megjelenő *tárgyi* anyagot, azaz mindennapi tapasztalataink és tudományos kutatásaink tárgyát. A V. I. Lenin adta anyag-meghatározás elsősorban erre az anyagra érvényes. E meghatározás, illetve körülírás így hangzik: „az anyag filozófiai kategória az objektív valóság megjelölésére, amely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, és amely az érzetektől függetlenül létezik” (P. Sz. Sz. 18. k. 131. o.). *Lenin* itt a tudatra vonatkoztatva, ismeretelméleti szempontból próbálta körülírni az anyag fogalmát, de meghatározását nem tekinthetjük túl szerencsésnek, mert nem egészen egyértelmű. Különösen homályos benne az „objektív” jelző jelentése. Ha ugyanis ez tárgyi valóságot jelent, akkor nem állítható minden további nélkül, hogy az érzetektől függetlenül létezik. Mert a tárgy mindig a tárgyasító tudat számára adatik, s a tudat tevékeny működését feltételezi. Ha viszont az objektív egyszerűen a tudattól független létet jelzi, akkor a fenti körülírás nem a tárgyként megjelenő anyagra vonatkozik. A dialektikus materializmus anyagnak nevezi a *tudatot* is azzal a fontos megszorítással, hogy a tudat esetében a tárgyi anyagnál minőségileg magasabb rendű anyagról van szó. Ezért a tudat mint anyag és a tárgyi anyag mindenképpen megkülönböztetendő. *Lenin* 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” (i. m. 257. o.). A marxisták szerint ezt a különbséget nem szabad mereven eltúlozni, mert az anyag és a tudat szembenállása ontológiai azonosságukon belül értendő (Filozófiai kislexikon, 29. o.). Az azonosságot biztosító, az anyag és a tudat közös alapjául szolgáló *lételeméleti* vagy filozófiai anyag – azaz a harmadik értelemben vett anyag fogalma – a marxista filozófiában a leghomályosabb és legzavarosabb fogalom. Tisztázására mégsem mernek vállalkozni, s a problémával kapcsolatban legfeljebb csak szerény igényeiket fogalmazták meg: „A legutóbbi évtizedek marxista filozófiai irodalmában felvetődött az a gondolat, hogy szükség volna az anyag további, ontológiai szempontból történő meghatározására, a marxista filozófia egzaktabb rendszerezése céljából” (i. m. 30. o.).

Milyen természetű a tudat és a tárgyi anyag közös forrása, azaz milyen tulajdonságokkal rendelkezik az ontológiai értelemben vett anyag? A marxizmus erre a kérdésre még nem válaszolt. Egyes képviselői a problémát megoldottnak vélik azzal, hogy a tudattól független lét és a visszatükrözhetőség tulajdonságai mellett a dialektikus törvényeket is az alap jellemzőjének tartják. Mások a szaktudományoktól várják a kérdés megválaszolását. Kifejezetten vagy hallgatólagosan mindkét értelmezési kísérlet hívei feltételezik, hogy a filozófiai értelemben vett anyag is fejlődik, az idő törvényének rendelődik alá. Itt azonban elkerülhetetlenül a *léttöbbség eredetének* kérdésével kerülnek szembe. Példával megvilágítva könnyen megérthetjük, hogy miért olyan kínos ez a kérdés. Ha ugyanis a végtelen és a tudattól függetlenül létező anyag nem rendelkezik az emberi szellemmel, s a fejlődés során ez a szellem mégis megjelenik, vajon nem többség ez a megelőző állapothoz képest? Nyilvánvalóan az, és pedig lényegi, azaz minőségi többség. S vajon honnan származik? A semmiből? Más megoldási lehetőség nem kínálkozik, hisz a marxizmus is elismeri, hogy a fejlődésben jelentkező új minőség nem vezethető vissza hiánytalanul a megelőző minőségekre. *G. W. Fr. Hegel* a negatív teremtő hatalmára hivatkozott, a marxisták viszont ezt nem merik megkockáztatni, és a következő kétségbeesett ötlettel hozakodnak elő: a fejlődés egyetemes érvényű, ennek ellenére „a fejlődés kategóriája a marxista filozófia értelmezésében nem terjeszthető ki a

világegyetem egészére mint olyanra, mivel ez a kiterjesztés a keletkezés, kifejlődés, stagnálás, elhalás mozzanataival logikailag valamiféle teremtetést tételezne fel” (i. m. 104. o.). E „bájosan naiv indoklás” véleményünk szerint egyáltalán nem tekinthető tudományosnak, nem is beszélve arról, hogy a minden porcikájában változó, de egészében mégsem fejlődő valóságmodell elfogadásához hegyeket mozgó hitre van szükség. A helyzet még kétségbeejtőbbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy a marxizmus „tagadja az időn és a téren kívüli létet” (i. m. 150. o.). Ez a tétel ugyanis újra visszacsempészi azt a gondolatot, hogy az alapnak is változnia, fejlődnie kell. Logikusan és reálisan azok a marxisták gondolkodnak, akik a filozófiai anyagot axiomatikus (felvett, de nem bizonyított) fogalomnak tekintik, és az ontológiai értelemben vett anyag egyetlen ismervének azt tartják, hogy „van”. A fejlődő alap, az időnek alárendelt Lét gondolata – nevezzük ezt az alapot anyagnak vagy akárminek – a feloldhatatlan nehézségek és a logikai *abszurdítások* világába taszítja az embert.

3. A LÉTET ÉRTELMEZŐ EMBER

Az idő horizontjában jelentkező Lét értelmezése minden korban izgatta az embert. Izgatta, nyugtalanította, mert a kérdés lényének legmélyébe vágott. Milyen természetű a valóság egésze? Bízhatunk-e benne? Megalapozza-e az élet és a történelem értelmébe vetett hitünket? A kérdés nem volt közömbös, de a csupán önerejére támaszkodó véges lény megnyugtató választ sohasem tudott adni. A Lét titka, végtelensége és homálya vonzotta őt, de az értelmezés, a végtelen foglyul ejtése meghaladta erejét.

M. Heidegger a Holzwege című munkájában a Létet titokzatos erdőhöz, az értelmező rendszereket pedig erdei ösvényekhez, fakitermelő utakhoz hasonlítja. Ezek az utak különféle oldalokról hatolnak a sűrűbe, függetlenek egymástól, s mégis összetartoznak. Bármelyiken járunk, megismerünk valamennyit az erdő titkából, de aztán megszakad az út, benövi a burjánzó növényzet, s marad a titok, az erdő, azaz a Lét misztériuma.

Ha kissé leegyszerűsítjük a dolgot, azt mondhatjuk, hogy a hagyományban a Létet értelmező rendszerek *három* típusával találkozunk. Az egyik *tárgyi* valóságnak tartotta a Létet, vagy legalábbis a tárgyi világhoz szabott fogalmakkal és kifejezésekkel beszélt róla. Gyakorta megfélekezett arról, amit *K. Jaspers* így fogalmazott meg: „a világ jelenségeiben mozogva tudatára ébredünk, hogy magát a Létet sem a mindig beszűkülő tárgyban, sem korlátozott világunk horizontjában – mint a jelenségek összességében – nem birtokolhatjuk, hanem csak az Átfogóban, amely minden tárgyon, horizonton és az alany-tárgy osztottságon túl van” (Einführung in die Philosophie, 29. o.). A Létet tárgynak tekintő értelmezés idealista és materialista változatban egyaránt előfordult. A másik értelmezési típus az *alany* felé sarkított, s a Létre az emberi tudat határozmányait vetítette rá. Ez a felfogás jelentkezett az empirista filozófia szenzualizmusában és a szubjektív idealizmus különféle válfajaiban. A Lét létezővé és időbelivé tételének antropomorf gondolata mindkét értelmezési iránynak nagy kísértése volt, és időnként engedtek is e kísértésnek. A harmadik értelmezési típus megpróbált „át-hajózni” a tárgy Szküllájára és az alany Kharüdisze között, azaz megkísérelte úgy értelmezni a Létet, hogy *nem tette tárgyivá*, illetve emberi mintájú *alannyá*. Ezen az úton haladtak a vallásos ihletésű filozófiai rendszerek. Hibák, torzulások természetesen ebben az irányban is akadtak, hisz az ember soha nem tudott teljesen elszakadni antropomorf képzeitől és a véges létezőkre szabott fogalmaitól.

A filozófia története azt igazolja, hogy az ember képtelen megbirkózni a Lét értelmezésének feladatával. A végtelen és titokzatos Lét megvilágítása meghaladja képességeinket. A szellem bűvös körben mozog: a létezőktől eljut a Létig, túlszárnyalja a véges alanyok és a tárgyak világát, de néhány merész ívelés után szárnyaszegetten hull vissza a létezők világába, s kezdődik minden előről.

Az alanyi és a tárgyi létezők közös alapjául szolgáló Létet sűrű szövésű fátyol takarja, és az embernek előbb vagy utóbb el kell jutnia arra a felismerésre, hogy a fátyol fellebbentése (lat. *revelatio*) csak a Lét kezdeményezésére történhet. S ennek a nagy felismerésnek jegyében jöttek létre minden korban a vallásos ihletésű filozófiai reflexiók.

A feltétlen Lét mint végső alap

15. A feltétlen Létre irányuló tapasztalat

A transzcendentális reflexió a Lét misztériumához vezetett bennünket, s közben be kellett látnunk, hogy e misztérium értelmezésével pusztán filozófiai síkon már nem boldogulunk. Rá kellett döbbszennünk, hogy továbbhatolni csak úgy tudunk, ha maga a Lét nyilatkoztatja ki önmagát. A kereszténység szerint ez a kinyilatkoztatás (lat. *revelatio*) megtörtént. Reflexiónkat a végsőkéig mélyítjük, és a kinyilatkoztatás irányjelzéseit követve az emberi tapasztalatban jelentkező feltétlen alap irányába fordítjuk tekintetünket. A skolasztikus hagyomány ezt a feltétlen alapot Istennek nevezi, aki maga az önmaga által létező Lét (lat. *ipsum esse per se subsistens*), azaz a Lét korlátlan teljessége (lat. *esse absolutum*).

1. A LÉT FELTÉTLENSÉGÉNEK MEGSEJTÉSE

Az ember sohasem tudott megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy a létezők világa a semmi-ben lebeg, de abba se tudott beletörődni, hogy az alap valamiféle viszonylagos, változékony és az időnek alárendelt valóság. Szellemi erőfeszítéseiben a maradandó, a szilárd és a feltétlen támpontot kereste, azaz az időnek alávetett általános Léten „túlra” próbált hatolni. Értelmezései sokszor zsákutcába futottak, de a feltétlennek megsejtett Lét mindig vonzotta és nyugtalanította gondolatvilágát.

Az ókori görög bölcselek általában a kozmosz oldaláról közelítették meg az alap problémáját, s csaknem valamennyien megsejtették, hogy a múlékony, változó létezők világának végső forrása csak feltétlen, örök és változatlan valóság lehet.

Anaximandrosz a változó létezők alapjának tekintett *apeiron* halhatatlannak, romolhatatlannak, változatlannak és örökkévalónak nevezi, azaz isteni tulajdonságokkal ruházza fel (12 B 3). Az *eleai* iskola ugyancsak a Lét változatlanságát, feltétlenségét és örökkévalóságát tanítja. *Platón* az érzékelhető világot és az ideákat egyaránt átható és felülmúló Jót a feltétlenség jellemzőivel illeti (*Politeia*). *Arisztotelész* „első mozdulatlan mozgatója” egységes, változatlan, anyagtalan és örökkévaló tiszta megvalósultság (*Metaphüsika*, 1071 b). *Plótinosz* (205-270) az „Egy”-ben jelöli meg a létezők feltétlen alapját. Az Egyből kiáramlás (lat. *emanatio*) révén úgy erednek a létezők, mint ahogy túlszordul a bővizű forrás, vagy szétszágark a fényforrás fénye, anélkül azonban, hogy az „Egy” bármit is veszítene önmagából.

A középkori bölcselek többsége az emberi észlelésre és a kinyilatkoztatás adataira támaszkodva hirdeti, hogy tapasztalatainkban érintjük a feltétlen Léte, és a hit fényénél tájékozódó emberi értelem bizonyos határok között e feltétlen alap természetét is megismerheti. Filozófiai fogalmakkal leírva: Isten a végtelen, az örökkévaló és a feltétlenül szükségszerű Lét, a lehetőségek nélküli tiszta aktus.

Szent Ágoston a feltétlen alapot a kinyilatkoztatás Istenével azonosítja. *M. S. Boëthius* (480-524) hasonlóképpen gondolkodik, és Isten időfelettségét a következő szavakkal jellemzi: „az örökkévalóság a határok közé nem szorítható Lét teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása” (*De consolatione philosophiae*, V. 6.). *Canterbury Szent Anselm* (1033-1109) szerint Isten az, akinél nagyobb nem gondolható, s akinek lényege és Léte azonos. Ő az alap, a feltétlen valóság. *Aquinói Tamás* filozófiájában Isten maga a létező Lét (I.q.4.a.2.), tiszta és végtelen aktus (I.q.75.a.5. ad 4.), változatlan (I.q.9.a.1.) és örökkévaló (I.q.10.a.2.). Feltétlen szükségszerűségét nem mástól nyeri, mert e szükségszerűség alapját önmagában bírja (I.q.2.a.3.).

A Lét feltétlenségének gondolata az újkor filozófiájában is jelentkezik, különösen azokban a rendszerekben, amelyek figyelembe veszik a keresztény hagyomány útmutatásait.

A középkor és az újkor határmezsgyéjén élő *N. Cusanus* a létezők alapját feltétlen maximumnak nevezi, és Istennel azonosítja. Isten a Lét teljessége, nem hiányzik belőle semmi, nem lehet kisebb vagy nagyobb.

Végtelenül nagy és végtelenül kicsiny egyszerre, azaz felfoghatatlan módon egyesíti magában az ellentéteket (lat. coincidentia oppositorum). R. Descartes a létezők alapját végtelenül tökéletes szubsztanciának nevezi, s szubsztanciának azt tartja, ami létében nem szorul másra. A tökéletes szubsztancia Isten (Principia, I. 61.), akinek lényege úgy foglalja magában a létet, ahogy a háromszög képze az euklideszi geometriában magában foglalja azt, hogy szögeinek összege két derékszöggel egyenlő (Meditationes, V.). G. W. Leibniz szerint Isten a legfőbb és a feltétlenül szükségszerű monasz, aki létének elégséges alapját önmagában bírja, és ő az esetleges létezők alapja (Principes, 7-8. §). J. G. Fichte (1762-1814) idős korában jutott arra a felismerésre, hogy az egyetlen és az igazi Lét Isten, aki az öröklét abszolút bősége.

A legújabb korban az új skolasztikus mozgalom, a neotomizmus, a transzcendentális filozófia, a vallásos ihletésű egzisztencializmus és a perszonalizmus eleveníti fel azt a gondolatot, hogy a véges létezők alapja a végtelen és a minden szempontból szükségszerű Lét, aki nem más, mint az Isten.

2. A FELTÉTLEN LÉT MEGNYILVÁNULÁSA

Amikor a Lét feltétlenségéről vagy az isteni Lét abszolút voltáról beszélünk, állításaink nem a formális logika „légüres terében” mozognak, hanem a tapasztalatban gyökereznek. A teljes emberi tapasztalathoz – amint erre már utaltunk – hozzátartozik a transzcendentális tapasztalás, amelyben a Lét feltétlen szükségszerűsége is felsejlik.

a) A Lét „fogalma”

Emlékeztetőül felidézzük, hogy a tomista filozófiai hagyományhoz ragaszkodva az eddigiekben kétféle értelemben beszéltünk a létről.

Először is létnek neveztük a létező saját létéét, amelyen Aquinói Tamás, azt az aktust érti, amely a létezőnek valóságot ad (I. Sententiarum, d.8.q.1.a.1.). Bármilyen véges létező létéről van szó, ezen mindig valamiféle aktust értünk, amely a szóban forgó létező valós mozzanatainak és lehetőségeinek alapja, hordozója és foglalata. A véges létaktusoktól megkülönböztettük a valamennyi létező közös alapjául szolgáló általános Létet, amelyet Aquinói Tamás teremtett Létnek nevez (De veritate, q.22.a.2. ad 2.). A teremtett Lét az az egyetemes aktus, amely belülről hatja át a létezők összességét, fenntartja és átfogja a véges létezők létéét. A létező saját léte nem lehet feltétlen és szükségszerű valóság, hiszen a véges létezők képesek lenni, és nem lenni, keletkeznek, változnak és megsemmisülnek. Ám ha jól meggondoljuk, az általános Lét sem rendelkezik a feltétlen szükségszerűség vonásaival, mert alárendelődik az idő törvényének, áthatja a képességi lét, azaz változik, fejlődik, és így nem minden tekintetben önmagát megalapozó valóság.

Aquinói Tamás szerint az általános Lét nem önmagában bírja szükségszerűségének magyarázatát, nem végső és nem feltétlen alap, azaz nem azonos az isteni Léttel (De potentia, q.3.a.5. ad 1.). Szellemünk viszont „tud” a feltétlen alapról, és úgy sejt, hogy a véges és az esetleges létezők a minden szempontból feltétlen Létben gyökereznek.

b) A feltétlen Lét mint háttéri adottság

A transzcendentális tapasztalatban, azaz az emberi tapasztalatnak abban a dimenziójában, amely nem önmagunkra és nem a tárgyi létezőkre irányul, hanem ezek közös lehetőségi feltételére, nem csupán a létezőket átható általános Létről van tudomásunk, hanem megsejtjük a transzcendens és feltétlenül szükségszerű Lét valóságát is. Tudunk arról, hogy a Lét mint végső alap felülmúlja az általános Létet, megsejtjük időfelettségét, igazi végtelenségét és feltétlen szükségszerűségét. Ezért mondja Aquinói Szent Tamás, hogy „minden megismerő

burkoltan Istent ismeri meg bármilyen megismert dologban” (De veritate, q.22.a.2.). Ezen azt érti, hogy valahányszor véges tárgyi létezőt ismerünk meg, szellemünk visszahajlik önmagára, és e visszahajlásban – bár nem tudatos és nem kifejezett módon – megnyílik a végtelen és a feltétlen alap, az isteni Lét irányába is.

Honnan tudjuk, hogy ez az alap feltétlen és szükségszerű valóság? Magából a tapasztalatból! A létezőket esetlegesen ismerjük fel. Ez a felismerés azonban csak úgy lehetséges, hogy – anélkül, hogy erre kifejezetten gondolnánk – valamiképpen összevetjük, összehasonlítjuk őket a *háttérileg* adott feltétlennel. Ha az időnek alárendelt általános Létre gondolunk, hasonló a helyzet: ezt a fejlődő alapot önkéntelenül is viszonylagosnak tartjuk, de viszonylagos végtelenségéről és szükségszerűségéről csak úgy tudhatunk, hogy közben valamiképpen meg-
tapasztaljuk az abszolút végtelen és az apodiktikusan szükségszerű Létet. Szellemünk dinamizmusa is a Lét feltétlen valóságára utal: az emberi szellem nem elégszik meg azzal, hogy az egyik viszonylagos létezőt a másik viszonylagos létezőre vezeti vissza, hanem abszolút alapot keres, s nem nyugszik mindaddig, míg meg nem találja. E törekvésének végső lehetőségi feltétele csak a sejtéseiben megragadott feltétlen Lét lehet. Az alapra irányuló tapasztalatot értelmező reflexió megerősíti sejtéseink igazát. Belátjuk ugyanis, hogy az alap nem lehet fejlődő valóság, mert ebben az esetben a fejlődés során kialakuló léttöbbleteket a semmiből kellene eredeztetni. S úgy gondoljuk, hogy a nem fejlődő, változatlan és minden tekintetben szükségszerű Lét posztulátuma még mindig ésszerűbb, mint a semmiből eredés abszurd gondolata.

A félreértések elkerülése végett újra hangsúlyozzuk, hogy amikor a feltétlen Lét, azaz Isten megtapasztalásáról beszélünk, akkor ezen nem azt értjük, hogy a feltétlen alap az érzékelés és a fogalmi megértés szintjén jelentkezik. A feltétlen Létet az érzékelés és a fogalmi megértés lehetőségi feltételeként tapasztaljuk meg, azaz nincs róla közvetlen szemléletünk. Ezzel elhatároljuk magunkat az *ontologizmus* álláspontjától. Az ontologizmus ugyanis azt tanítja, hogy az emberi ismeret elsődleges és kifejezett tárgya a Lét, az ember közvetlenül szemléli Istent, és mindent közvetlenül Istenben ismer meg. Ennek a nézetnek fő képviselője *N. Malebranche* (1638-1715) és *V. Gioberti* (1801-1852), akik az Istenre irányuló tapasztalatot túlságosan az érzékelés és a fogalmi megértés egységében történő kifejezett tapasztalat mintájára írták le. E felfogásuk nem tekinthető megalapozottnak, hisz ha igazuk volna, Isten léte például sosem válhatna kérdésessé. Annyiban azonban igazuk van, hogy a megismerés nem magyarázható pusztán az érzékelésből, mert az embernek van feltétlen jellegű, apriorisztikus ismerete is, amely nem vezethető le egyedül az érzékelésből.

c) A feltétlen Lét természete

Aquinói Tamás a háttéri tapasztalatban (lat. excessus) megsejtett feltétlen Létet Istennek nevezi, és az arisztotelészi filozófia kifejezéseit végletesen analóg értelemben használva így jellemzi:

Isten a *Lét teljessége*, „maga a létező Lét” (I.q.4.a.2.). Léte minden tökéletesség foglalata (De ente et essentia, 6.), ezért elsősorban róla mondható minden megszorítás nélkül az, hogy „van” (I.q.13.a.11.). Ő az önmaga erejében létező és önmagában alapozódó Lét (I.q.4.a.2.). Tiszta és végtelen megvalósultság: „Isten a tiszta aktus, akiben nincs lehetőségi lét” (I.q.3.a.2.). Következésképp változatlan (I.q.9.a.1.) és örökkévaló (I.q.10.a.2.). A határtalan Létet ténylegesen és korlátlanul birtokolja, és ő maga teljesen azonos e Léttel (Summa contra Gentiles, I. 26.). Lényege erejében birtokolja Létét, s Léte azonos lényegével (I.q.3.a.4.). Feltétlenül (görög eredetű szóval: apodiktikusan) szükségszerű, mert szükségszerűségének alapját önmagában bírja (I.q.2.a.3.). Minden tekintetben végtelen és tökéletes lény (I.q.7.a.1.).

Bár *Aquinói Tamás* a végtelenségig feszíti az emberi fogalmak határát, tud arról, hogy a transzcendentális tapasztalatban megsejtett isteni Lét felfoghatatlan *titok* az ember számára.

Jóllehet a tapasztalat háttéri dimenziójában minden ember megnyílik a feltétlen alap irányába, ez még nem jelent kifejezett istenismeretet (I.q.2.a.1. ad 1.). Ezért tartja szükségesnek a tapasztalatot értelmező istenérveket. Ám ezeknek bizonyító erejét sem túlozza el, hiszen kijelenti, hogy az Istenre vonatkozó ítéleteink igazának elfogadásához még abban az esetben sem felesleges a hit, ha ezek az ítéletek ésszel beláthatók (II/II.q.2.a.4.). Az isteni természet a titok, a misztérium fátylába burkolódik. A feltétlen alap nem szorítható bele az emberi kategóriákba (I.q.3.a.5.). S ha a hit megvilágította értelem valamelyest racionalizálja is e misztériumot, *Szent Tamás* nem habozik kijelenteni: „az ember Istenre vonatkozó tudásának végső határa az, hogy megtudja, nem ismeri az Istent, amennyiben tud arról, hogy Isten felülmúlja mindazt, amit róla megismerünk” (De potentia, q.7.a.5. ad 14). A végtelen isteni Lét felismerésére és megismerésére a filozófia legfeljebb *felkészítheti* az embert, de teljes világosságot nem tud gyűjtani, mert e titok elrejtőzik a filozófiai elemzések elől. S ha valaki mégis tovább akar hatolni, akkor filozófiai „hitét” vallásos hitté kell alakítania, és a filozófia területéről a teológia világába kell átlépnie.

3. A FELTÉTLEN LÉT ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA

Az isteni Lét és a véges létezők kapcsolatát és különbségét a részesülés, a bennmaradás és a felülmúlás, valamint az analógia fogalmaival jellemezhetjük.

A *részesülés* (lat. participatio; gör. methexisz) tana már *Platón* filozófiájában jelentkezik: az érzékelhető létezők az eszmékből, illetve a jóból részesülnek. *Aquinói Tamás* elutasítja a platóni ideatant, s nála a részesülés azt jelenti, hogy a létezők az isteni Létnek köszönhetik létüket, belőle származnak mint végső alaphból: „maga a Lét végső megvalósultság, belőle részesülhet minden, ő maga azonban semmiből sem részesül” (De anima, a.6. ad 2.). „Maga a Lét abszolút értelemben végtelen, mert végtelen sok dolog végtelen sok módon részesülhet belőle” (Summa contra Gentiles, I. 43.). A végtelen Lét a létet részesülés révén birtokló létezőkben véges módon mutatkozik meg (I/II.q.2.a.5. ad 2.). A részesülés mértékét a létező lényege szabja meg, és így „a részesülés révén birtokolt lét a részesülő befogadó képességének megfelelően határolódik” (I.q.75.a.5. ad 4.). A létezők világát átható és a létezőkben bennmaradó általános Lét is részesülés révén létezik (De potentia, q.3.a.5. ad 1.). A részesülés tanának a teológiában a *semmiből* történő *teremtés* (lat. creatio ex nihilo) tétele felel meg. Ez a tétel lényegében azt mondja ki, hogy Isten – titokzatos és szabad döntése alapján – saját létteljességéből ajándékoz létet a teremtményeknek. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy így az isteni Lét „kevesebb lesz”. S ha ezt a titkot nem is tudjuk egészen belátni, valamennyit megérthetünk belőle, ha a szellemi természetű igazság „felosztására” gondolunk: amikor a tanár valamilyen igazságra oktatja növendékeit, bizonyos szempontból „elosztja saját igazságát”, de úgy, hogy saját igazsága ezzel nem fogyatkozik. A részesülés tana filozófiai szempontból megoldja a fejlődésben jelentkező léttöbblet problémáját: amikor leíró szinten léttöbbletet tapasztalunk, azaz úgy látjuk, hogy a kevesebből lesz a több, akkor ennek végső magyarázata az, hogy az újdonságok nem a semmiből, hanem a feltétlen Létből származnak részesülés útján. A teológia ezt *folyamatos teremtésnek* (lat. creatio continua) nevezi.

Az abszolút Lét áthatja a létezők világát, bennük „marad”, egyszersmind felülmúlja azokat. Az alap a létezőkben *bennmaradó* (lat. immanens) és azokat mérhetetlenül *felülmúló* (lat. transcendens) valóság. *Aquinói Tamás* így ír a Lét és a létezők dialektikájáról: „ameddig egy dolog léttel rendelkezik, addig kell, hogy az Isten jelen legyen benne, mégpedig a dolog sajátos létmódja szerint. A Lét ugyanis az, ami mindenben a legbensőségesebb, illetve az, ami a legmélyebben átjár mindent, mivel mindannak, ami a dologhoz tartozik, végső meghatározottságát adja. Ezért Istennek jelen kell lennie minden dologban, mégpedig bensőleg... Az Isten ereje teljességének következménye, hogy közvetlenül működik mindenben. Ezért semmi sincs

úgy távol tőle, hogy önmagában ne tartalmazná az Istent. A dolgokról csak annyiban mondható, hogy távol állnak Istentől... amennyiben nem hasonlók hozzá, mint ahogy ennek megfelelően Isten – természete kiválóságánál fogva – mindent felülmúl” (I.q.8.a.1. ad 3.). Teológiai szempontból ez a tan nem panteizmus, hanem *panenteizmus* (gör. pan en theó: minden istenben). A világ Istenben levésének tana összeegyeztethető a keresztény felfogással, ha nem tagadja a teremtést, valamint a világnak Istentől való különbözőségét.

A feltétlen alap és a létezők kapcsolatára utal a lét *analógiájának* tana is, A Lét elsődleges és kiváló értelemben csak Istenről állítható, a teremtményekről pedig csak másodlagos vagy származékos értelemben. *Aquinói Tamás* a részarányossági vagy tulajdonító analógia mellett a viszonyok hasonlóságán alapuló analógiát is alkalmazza az isteni és a teremtményi lét hasonlóságának, illetve különbözőségének jelölésére. Istent például fénynek nevezi, azt akarván ezzel mondani, hogy miként a fizikai fény szükséges az emberi szem számára, ehhez hasonlóan szükséges az isteni fény a szellem számára. A másik fajta analógia alapja az, hogy „egy bizonyos dolog utánóz valamit, amennyire csak tudja, de teljesen nem éri el, és ilyen analógiában van a teremtmény az Istenhez” (I. Sententiarum, d.35.q.1.a.4.). Mindkét analógia alapja a részesülés, illetve a teremtés. A véges létezők részesülnek az isteni Létből, valamilyen módon utánózzák és megjelenítik azt, ezért tökéletességeik analóg módon állíthatók az Istenről is (I.q.13.a.5.).

16. A feltétlen Lét mint igazság

Az igazság a létezők transzcendentális tulajdonságai közé tartozik. Nézetünk szerint a létezők érthetőségének, magánál valóságának, azaz lételméleti igazságának végső lehetőségi feltétele a feltétlen Léttel azonos legfőbb igazság (lat. veritas suprema). Ezt a sejtésünket erősíti meg a kinyilatkoztatás, amely Istent a legfőbb igazságnak nevezi.

1. TÁJÉKOZÓDÁS A VÉGSŐ IGAZSÁG IRÁNYÁBAN

A különböző korok filozófiai reflexióiban gyakorta felvetődik az a gondolat, hogy a létezők végső alapja egyben a legfőbb igazság.

Az ókori görög bölcselek – jóllehet a végső alapot nem mindig nevezték igazságnak – megsejtették a Lét érthetőségét, és így az alapot bizonyos szempontból az igazsággal azonosították. Nagyjaik pedig arra a felismerésre is eljutottak, hogy a létezők végső alapja az érthetőség és a megértés egysége, és ily módon a Létet kifejezetten a szó szoros értelmében vett igazsággal azonosították.

A végső alap és az igazság azonosságára utal *Parmenidész*, amikor kijelenti: „a Lét és a gondolkodás ugyanaz” (28 B 3). Ha ez a mondás csupán a lét és a szellem megfelelőségére vonatkozik, akkor is nyilvánvaló, hogy az ókori bölcs a Lét belső és alapvető érthetőségét föltételezi. *Platón* rendszerében a létezők végső alapjául szolgáló jó az igazsággal (gör. alétheia) azonos. Minél tökéletesebb módon van valami, annál igazabb, és igazságának alapja a legfőbb igazság. *Arisztotelész* hasonlóképpen gondolkodik: „az a legigazabb, ami a későbbiekre nézve oka a jelenségek igazságának. Ezért az örökkévaló dolgok alkotó elveinek kell a legigazabbaknak lenniük, mert ezek nem egyszer igazak, másszor meg nem, s nem az ő létüknek oka valami más, hanem ők az okai mások létének. Szóval, amilyen viszonyban van valami a léttel, ugyanolyan viszonyban van az igazsággal is” (Metaphüsizika, 993 b). Szemléletmódjából nyilvánvaló, hogy a legfőbb igazság nem más, mint az első mozdulatlan mozgató, a tiszta megvalósultság. *Arisztotelész* azt is megsejti, hogy a végső alapot az igazság élményéből, azaz a szellem és a lét megfelelőségéből kiindulva kell értelmezni. Így a végső alap a magamagát gondoló ész (Metaphüsizika, 1074 b), a magánál való isteni Lét.

A keresztény eszmék hatása alatt álló középkori gondolkodók azt tanították, hogy Isten a legfőbb igazság, és ő a létezők igazságának végső lehetőségi feltétele.

Szent Ágoston szerint „Isten az igazság, akiben, akitől és aki által lesz igazzá mindaz, ami igaz” (Soliloquia, 1,1,3). Az igazságot kereső embernek homályos és apriorisztikus jellegű tudása van az isteni igazságról (Confessiones, 10,23,33). *Aquinói Szent Tamás* ugyanígy gondolkodik. A létezők érthetősége és az emberi szellemmel való megegyezősége az isteni igazságban gyökerezik: „mindkét igazság, tudniillik a szellemé és a dologé, magára Istenre mint első elvére vezetendő vissza; mivel az ő Léte minden lét alapja, és megértése minden megértés forrása” (I. Sententiarum, d.19.q.5.a.1.). A világmindenség szerzője és mozgatója az isteni szellem, így a világmindenség végső célja is az isteni igazság (Summa contra Gentiles, I. 2.). A feltétlen Léttel azonos Isten „minden igazság öselve; úgy viszonyul ugyanis minden az igazsághoz, miként a léthez” (Summa contra Gentiles, I. 2.). Ez a tanítás végigvonul a skolasztikán egészen napjainkig.

A középkori hagyományt követő újkor filozófusok közt is szép számmal akadtak olyanok, akik a létezők alapját az igazsággal azonosították.

G. W. Leibniz azt tanítja, hogy minden igazság forrása az isteni értelem, és ez az értelem azonos az isteni Léttel (Monadologie, 44-48. §). A Lét alapvető érthetőségébe vetett hit sugallja *B. Spinoza* számára is azt a tételt, hogy „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata” (Ethica, 2. rész, 7. tétel). *G. W. Fr. Hegel* hasonlóképpen fogalmaz: „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű” (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bevezetés). A legfőbb igazság a szellemmé fejlődő isteni eszmével azonos, mert végső fokon „az egész az igaz” (Phänomenologie des Geistes, 24. o.).

A *legújabb* korban főleg a vallásos ihletésű filozófiai rendszerek azonosítják a létezők alapját a legfőbb igazsággal. Megjegyezzük, hogy a marxizmus is „hisz” a legfőbb igazság létezésében és kimeríthetetlenségében. V. I. Lenin ezzel kapcsolatban állapította meg azt, hogy „csak az objektív igazsághoz közeledő ismereteknek vannak történelmileg feltételes határai, de az objektív és az abszolút igazság feltétlen, és feltétlen az, hogy közeledünk hozzá” (P. Sz. Sz. 18. k. 138. o.). A marxisták azonban ezt a feltétlen igazságot vagy a tárgyi anyag, vagy a máig sem tisztázott filozófiai anyag érthetőségével azonosítják, éspedig minden metafizikai garancia nélkül.

2. A FELTÉTLEN IGAZSÁG MEGNYILVÁNULÁSA

A feltétlen Léttel azonos igazság nem csupán posztulátum vagy tudományos segédfogalom, hanem olyan titokzatos valóság, amely a transzcendentális tapasztalatban valamiképpen megnyilvánul az ember számára. Felfedezése azonban nyitottságot feltételez. Nagyon találóan jegyezte meg M. Heidegger, hogy „az igazság lényege a szabadság” (Vom Wesen der Wahrheit, 13. o.). A létezőkhöz kötődő s a létezőkbe belefeledkező ember vajmi keveset tudhat az igazság teljességéről, mert az isteni igazság csak a nyitott és alapvetően szabad ember számára jelentkezik.

a) A lételméleti igazság fogalma

A skolasztikus filozófia általános érvényű alapelvként hirdeti, hogy a *létező* és az *igaz* fogalma fölcserélhető (I.q.16.a.3.). Az igazság a létezők transzcendentális tulajdonsága. Tudjuk azonban, hogy a létezők nem azonos módon vannak, és ez érvényes az igazságra is: „minden létező úgy viszonyul az igazsághoz, miként a léthez” (I. Sententiarum, d.19.q.5. a.1.).

A lét kifejezés elsősorban a magánál való, azaz a tudatos létre illik, és ugyanez a helyzet az igazsággal kapcsolatban is. Ezért mondja Aquinói Szent Tamás, hogy „az igazság elsődlegesen a szellemben van meg, s csak másodlagosan a dolgokban” (I.q.16.a.1.). A klasszikus meghatározás értelmében az igazság „a dolog és a szellem megegyezősége” (De veritate, q.1.a.1.). E megegyezőség feltételezi a tudatot, és nyilvánvaló, hogy az igazság élménye csak az öntudatban és a tudatban jöhet létre, ahol a szellem átvilágítja, tudatossá teszi a tőle különböző valóságot. Az igazság élményében a szellem olyannak látja tárgyát, mint amilyen, és ennek a látásnak lehetőségi feltétele az, hogy ismeretelméleti szempontból azonosul tárgyával (I.q.85.a.2.). Tehát az igazság fogalma *elsősorban* a tudatos vagy tudatossá tett létre illik. *Másodlagos* értelemben azonban igazságnak nevezhetjük a létezőknek azt a belső tulajdonságát is, hogy érthetők. Az ezzel kapcsolatos skolasztikus alapelv így hangzik: „amilyen mértékben részesül valami a létből, olyan mértékben meg is ismerhető”, azaz olyan mértékben igaz (I.q. 16.a.3.).

Sem az ember részleges igazságélményei, sem a létezők vagy az általános Lét érthetősége nem tekinthető feltétlen igazságnak. Szellemünk viszont „tud” az igazság feltétlenségéről.

b) A feltétlen igazság mint háttéri adottság

Részleges ismereteinkben és igazságélményeinkben – ha nem is kifejezetten, hanem homályos *háttéri* adottságként – mindig tudunk a feltétlen igazságról, amelyet a filozófiai reflexió a feltétlen Lét teljességével azonosít. Szent Ágoston, aki az isteni Létet igazságnak nevezi, így fejezi ki ezt a gondolatot: az emberek szeretik az igazságot, „mert nem akarják megcsalátásukat. És midőn a boldog életet szeretik, nem egyéb ez, mint az igazság öröme, biztonnyal szeretik az igazságot is. Nem szeretnék azonban, ha nem volna valami ismeretük róla emlékezetükben” (Confessiones, 10,23,33). Az igazság korlátozott megismerésében az embernek előzetes, apriorisztikus tudása van a feltétlen igazságról. Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen vélekedik: „minden vágyunk és tevékenységünk célja az első igazság”

(II/II.q.4.a.2. ad 3.). Nincs róla kifejezett ismeretünk, ítéleteinket mégis hozzá igazítjuk: „a lélek nem tetszőleges igazság szerint ítél a dolgokról, hanem az első igazság alapján, amely úgy csillan meg benne, mint valami tükörben” (I.q.16.a.6. ad 1.). Így azt mondhatjuk, hogy „mindent Istenben látunk, és hozzá mérve ítéljük meg a dolgokat, amennyiben ugyanis az ő fényéből részesülve ismerünk és ítélünk meg mindent” (I.q.12.a.11. ad 3.). Ehhez természetesen nem szükséges az, hogy lássuk Istent, hiszen a fizikai látáshoz sem szükséges a létezőket megvilágító napot látni.

A feltétlen igazság az emberi tapasztalat *háttéri* dimenziójában jelentkezik. Részleges ismereteink modellszerűek, korlátozottak, kifejezetten sosem ragadják meg a teljes valóságot, azaz a teljes igazságot. Az igazság e korlátozott ismeretéről azonban csak úgy tudhatunk, ha az érzékelő és a fogalmi megismerés háttérében tudunk a teljes igazságról is. Szellemünk dinamizmusát a Lét érthetőségébe vetett hit vezérli, és ez a hit nem csupán arra támaszkodik, hogy a létezőknek az a tartománya, amelyet a mai napig bezárólag megismertünk, érthető volt, hanem ősi, eredetibb és alapvetőbb tapasztalatban gyökerezik. Azzal is tisztában vagyunk, hogy szellemünk csak fogyatékosan és részlegesen világítja meg a létezőket, és ezt azért tudhatjuk, mert van valami ismeretünk a teljes és feltétlen megvilágítás lehetőségéről. S ha szellemünk fényének eredetére és növekedésére figyelünk, megsejthetjük annak az abszolút tudatnak valóságát, amely tudatunk fényének és minden ismeretünknek végső lehetőségi feltétele. Az alapra irányuló filozófiai reflexió megerősíti sejtéseink igazát. Úgy gondoljuk, a Lét csak akkor lehet feltétlen, ha a teljes és tényleges megvilágítottság is jellemzője. És ezt a posztulátumot sokkal ésszerűbbnek tartjuk, mint azt, hogy az abszolútum fokozatosan jut öntudatra, mint például G. W. Fr. Hegel rendszerében. Nézetünk szerint K. Rahnernek van igaza, aki ezeket írja: „maga a Lét már eredetien egységesítő egysége a létnek és a megismerésnek, azaz ontologikus; így a létnek és a megismerésnek az ismerettevékenységben megvalósuló minden egysége csak felemelkedés ahhoz a transzcendentális szintézishez, amely az önmagában való Lét” (Geist in Welt, 83. o.).

c) A feltétlen igazság természete

Aquinói Szent Tamás abból indul ki, hogy ha a lét és az igazság fogalma felcserélhető, s ha az igazság elsődlegesen az emberi szellemben van meg, akkor a feltétlen Létnek is *magánál való* igazságnak kell lennie: „az igazság abból adódik szellemünknek, hogy megegyezik a megismert dologgal... S mivel az isteni szellemben a megismerő feltétlenül azonos a megismerttel, az ő igazsága az első és a legfőbb igazság” (Summa contra Gentiles, I. 62.). Másutt ezt írja: „az igazság megvan a szellemben, ha úgy ismeri meg a dolgot, ahogy az van, és a dologban is annak alapján, hogy érthető léte van. Ez azonban legfőképpen Istenben érvényes. Mert az ő Léte nem csupán érthető, hanem önmaga megértésével is azonos” (I.q.16.a.5.). A feltétlen Lét teljesen és ténylegesen megvilágított, ahogy Arisztotelész föltételezte az abszolút szellemről: a magamagát gondoló ész „nem szenvedő és nem kevert, mivel természeténél fogva megvalósultságban van” (Peri pszükhész, 430 a). Isten mint végső alap azonos saját Létével és önmaga tényleges megismerésével (I.q.16.a.5.). Ő a feltétlenül magánál való Lét, az első és a legfőbb igazság.

Bár az emberi elme bizonyos határok között eljuthat a legfőbb igazság felismerésére, be kell látnia, hogy az első igazság értelmünk erejét messze felülmúló *titok*. Még létezésének felfedezése sem egyszerű feladat, mert nem a fogalmi megértés nyilvánvalóságával jelentkezik. Ezért mondja Aquinói Tamás: „az, hogy általában van igazság, magától értetődő dolog; de az, hogy első igazság is van, nem magától értetődő számunkra” (I.q.2.a.1. ad 3.). Az alapra irányuló tapasztalatot értelmező reflexió, az értelmi következtetés és igazolás ezért mindenképpen szükséges. Az első igazság természetének megértése pedig mindenképpen meg-

haladja képességeinket, hiszen a feltétlen magánál valóságról legfeljebb csak nagyon homályos fogalmakat alkothatunk. Az abszolút igazság jelentkezését S. *Kierkegaard* paradoxonnak nevezi, és ezzel kapcsolatban jegyzi meg: „az tehát a gondolkodás legmagasabb paradoxonja, hogy fölfedezett valamit, amit már nem képes elgondolni” (Philosophische Brocken, 34. o.). M. *Heidegger* az alap igazságát a görög *lanthanó* (elrejték) szóból származóan *alétheia*-nak nevezi, és ezen a rejtőzködő Lét elrejtetlenségét, azaz megnyilvánulását érti. A Lét igazsága úgy világítja meg a létezőket, ahogy a nap szüremkedő fénye, lombokon átszűrődő világossága megvilágítja az erdei tisztást. Maga a nap nem látszik, rejtőzködik, és mégis kilép rejtettségéből (Holzwege, 41-42. o.). Tudjuk, M. *Heidegger* a Létet nem nevezte Istennek. Hasonlatát mégis jónak találjuk, mert érzékeltet valamit abból, hogy a Lét igazsága hogyan lehet rejtőzködő és ugyanakkor megnyilvánuló igazság. A feltétlen igazság alaposabb megismerésére a filozófia már elégtelennek bizonyul. Ez a titok ugyanis csak a hívő ember számára hajlandó önmagából még többet feltárni, és megközelítése csak teológiai módszerekkel lehetséges.

3. A FELTÉTLEN IGAZSÁG ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA

Az isteni igazság és a véges létezők összefüggését a részesülés, az immanencia és a transzcendencia, valamint az analógia fogalmainak tükrében írhatjuk le.

Aquinói Tamás álláspontja így foglalható össze: „minthogy a dolgok ugyanúgy viszonyulnak a léthez, mint az igazsághoz, mindaz, ami részesülés révén létező, részesülés révén igaz” (I/II.q.3.a.7.). A létezők érthetőségének forrása a magánál való abszolút Lét. Az igazság élményének, azaz a szellem és a dolog megegyezőségének végső lehetőségi feltétele az, hogy az emberi szellem részesül a teremtetlen isteni fényből: „a bennünk levő szellemi fény nem más, mint a teremtetlen fénynek valamiféle részesedés révén nyert hasonmása” (I.q.84.a.5.).

A feltétlen Léttel azonos első igazság egyszerre *immanens* és *transzcendens*. Áthatja a létezőket, bennük marad, megalapozza érthetőségüket vagy megvilágítottságukat; ugyanakkor abszolút titokként felül is múlja a létezők világát.

Ugyanerre az összefüggésre és különbségre utal az igazság *analógiájának* skolasztikus tana. A szó szoros értelmében Isten az igazság, ő az elsődleges analogátum, s a létezőkről, a másodlagos analogátumokról csak átvitt értelemben mondható, hogy igazak. Az analógia alapja a részesülés révén létrejövő hasonlóság: a létezők igazsága a feltétlen Lét igazságának visszfénye (I.q.16.a.6. és De veritate, q.1.a.2.).

17. A feltétlen Lét mint jóság

A skolasztikus filozófia az igazság mellett a létezők transzcendentális tulajdonságai közé sorolja a jót is. Nézetünk szerint a létezők értékének, boldogító élményeinknek és boldogságkeresésünknek a feltétlen Léttel és igazsággal azonos legfőbb jó (lat. *summum bonum*) a végső forrása. Ezt a filozófiai nézetet az Istent jónak nevező kinyilatkoztatás is megerősíti.

1. A VÉGSŐ JÓ MEGSEJTÉSE

Minden korban akadnak olyan filozófusok, akik a létezők értékének és az ember boldogságának alapját valamiféle végső, isteni jóban látták.

Az ókori görög bölcsek a kinyilatkoztatástól függetlenül ismerték fel, hogy a létezők értékének végső lehetőségi feltétele az alappal azonos legfőbb jó. Egyesek közülük azt is megsejtették, hogy ez a legfőbb jó önmagára reflektált végtelen érték.

Platón rendszerében a Jó a végső alap, amely a „legnagyobb érték” (*Politeia*, 532 c), a „legragyogóbb” (*Politeia*, 518 c) és „a létezők legboldogabbika” (*Politeia*, 526 c). Miként a nap, úgy ragyogja be az eszmék és az árnyak világát. Az ókori bölcsek szerint „a megismerhető dolgoknak nemcsak megismerhetősége származik a Jótól, hanem ezen felül még létezésük és lényegük is, jóllehet a Jó nem lényeg, hanem a lényeket méltóságával és erejével messze túlszárnyalja” (*Politeia*, 509 b). *Arisztotelész* a tiszta aktusról, az első mozdulatlan mozgatóról mondja: „élete olyan, mint a mienk abban a rövid időben, amikor a legjobbat érzük el. De mindig ilyen, ami nekünk persze elérhetetlen. Megvalósult léte csupa boldogság” (*Metaphüsika*, 1072 b). Gondolkodásának tárgya a legértékesebb, azaz önmaga. Az újplatonizmus ugyanezen a nyomon jár. Az isteni Egy azonos a Jóval, amelyből a dolgok kiáradnak, s amely után vágyakoznak.

A középkori filozófusok követték az ókori hagyományt, és a létezők végső alapját a legfőbb jónak tekintették. Szemléletmódjukat természetesen erősen befolyásolta a kereszténység eszmevilága, és különösen az a tanítás, hogy a legfőbb jó nem más, mint a kinyilatkoztatásban önmagát feltáró Isten.

Szent Ágoston felfogásában „Isten maga a jó” (*De Trinitate*, 8,3,4). Az isteni jó a végső „boldogság, akitől, akiben és aki által boldog mindaz, aki boldog” (*Soliloquia*, 1,1,3). *M. S. Boëthius* így dicséri a létezők alapját: „jó mintája tebenned volt; mindent eme égi mustra után alakítasz, széppé tervezve, te legszebb” (*De consolacione philosophiae*, III. 9.). Isten a „legfőbb jó, és ő a hiánytalan boldogság” (i. m. III. 12.). *Aquinói Szent Tamásnak* ugyanez a felfogása: „egyedül Isten jó a lényege szerint” (I.q.6.a.3.). Ő az ember boldogsága (I.q.2.a.1.), és a létezők annyiban jók, amennyiben részesülnek a feltétlen Lét magánál való boldogságából (I.q.6.a.4.).

Az újkor filozófiai rendszereiben hasonló a helyzet. A létezők végső lehetőségi feltételére reflektáló filozófusok az alapot többnyire a legfőbb jóval azonosították. Ez a gondolat még a skolasztikától független irányzatoktól sem volt idegen.

R. Descartes az alapot legtökéletesebb lénynak nevezi, és így Istent a legfőbb jóval azonosítja, *G. W. Leibniz* ugyanígy vélekedik, és az isteni jóságot azzal is igazoltnak véli, hogy szerinte Isten – az együtt-lehetőség törvényét (lat. *lex compossibilitatis*) figyelembe véve – a lehető legjobb világot teremtette (lat. *lex optimi*). A német idealizmus és *G. W. Fr. Hegel* is az alapot tartja a legfőbb jónak.

A legújabb kor filozófiai gondolkodásában az új skolasztika, az újtomizmus, a perszonalizmus, az egzisztencializmus vallásos ága és a transzcendentális filozófiai rendszerek elevenítik fel azt a régi gondolatot, hogy a létezők végső lehetőségi feltétele egyben a legfőbb jó.

Megjegyezzük, hogy a *marxizmus* axiológiája (gör. axia: érték; logosz: tan) nem egészen egyértelmű. A marxisták helyesen hangsúlyozzák, hogy az értéket a létezők és a társadalmi tudat dialektikájában kell vizsgálni, de elemzésével nem nagyon foglalkoznak, és úgy tűnik, hogy rendszerükből hiányzik a legfőbb érték fogalma. Amikor pedig hallgatólagosan vagy kifejezetten az ember, illetve a társadalom javát tartják legfőbb értéknek, saját ontológiájukkal kerülnek szembe. Ha ugyanis az abszolútum a személytelen anyag, akkor milyen ontológiai alapja van annak, hogy a legfőbb érték az ember? Érdekes *M. Heidegger* álláspontja is, aki azt állítja, hogy „ha Istent legfőbb értéknek nyilvánítjuk, úgy ez Isten lényegének lebecsülése” (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 99. o.). Felfogását azzal indokolja, hogy korunkban devalválódott az értékek, és ezért nem szabad Istentől axiológiai szempontból beszélni.

2. A LEGFŐBB JÓ MEGNYILVÁNULÁSA

A feltétlen Léttel és az igazsággal azonos legfőbb jó a teljes emberi tapasztalat *háttéri* dimenziójában jelentkezik. Természetesen nem konkrét tárgyi vagy alanyi létezőként mutatkozik, hanem a létezők értékének és értéktörekvéseinknek végső lehetőségi feltételeként. Jóllehet megtapasztaljuk, felfedezése és felismerése mégsem könnyű feladat. A véges értékekhez kötődő s azokhoz görcsösen ragaszkodó ember aligha ismeri fel valóságát. Felismerése csak az igazi szabadság világában lehetséges. Ezért mondja *K. Jaspers*: „minél szabadabb az ember, annál bizonyosabb számára az Isten” (*Einführung in die Philosophie*, 51. o.).

a) A lételméleti jó fogalma

A skolasztika szerint nemcsak a lét és az igaz, hanem a *lét* és a *jó* fogalma is egyenértékű (I.q.6.a.4.). A jó a létezők transzcendentális tulajdonsága. Ha a létező megvan, ontológiai szempontból jónak tekintendő. Ennek alapja az, hogy „a létező, amennyiben létező, megvalósultságban van, és így valamiképpen tökéletes; mivel valamennyi megvalósultság valamiféle tökéletesség” (I.q.5.a.3.).

A jó a létezőben a kíváнатosság szempontját jelenti, és így általánosságban „jó az, amit mindenek megkíváнатnak” (I.q.5.a.1.). Ez természetesen nem úgy értendő, hogy valamennyi létező számára az összes tőle különböző létező jó, hanem úgy, hogy bármire irányul egy létező, vagy bármit kíváન meg, az csak jó lehet (I.q.6.a.2. ad 3.). A jó a létező létének kiáradása (lat. diffusivum sui esse), mely célként mozgatja a többi létező vágyó-képességét (I.q.5.a.4. ad 2.). E szemléletben a rossz nem más, mint a létezőt megillető jó hiánya (lat. privatio boni debiti), azaz léthiány (I.q.14.a.10.). Transzcendentális tulajdonság lévén a jó áthatja a létezők világát. Tudjuk azonban, hogy a létezők nem azonos módon vannak, és ez érvényes jóságukra, illetve értékükre is. A lét kifejezés elsősorban a tudatos létre illik, és így a jót is *elsődleges*en a tudatos vagy tudatossá tett értékről mondjuk. A tudatossá tett érték a boldogság élményében jelentkezik. *M. S. Boëthius* meghatározása szerint „a boldogság az a tökéletes állapot, amely minden jónak az egyesülése révén jön létre” (*De consolacione philosophiae*, III. 2.). Minthogy azonban a jó azonos a létező megvalósultságával, így az embernél alacsonyabb rendű és nem megvilágított létezők is – bár csak *másodlagos* értelemben – jónak nevezhetők, hiszen ha léteznek, megvalósultságban vannak.

A tudatossá tett érték, a létezők és az általános Lét megvalósultsága nem feltétlen érték. Az ember azonban „tud” a feltétlen jóról is.

b) A feltétlen jó mint háttéri adottság

Valahányszor boldogok vagyunk, s valahányszor véges értékre irányulunk, homályos *sejtés* formájában tudunk a feltétlen jóságról is, amelyet a filozófiai reflexió a Lét és az igazság teljességével azonosít. Az emberi tapasztalatnak erre az irányára utal *Szent Ágoston*, amikor megállapítja: a véges „javakat illetően nem mondanánk egyiket jobbnak a másiknál, midőn helyesen ítélünk, ha nem volna belénk oltva magának a jónak a fogalma, amelynek alapján tetszéssel elfogadunk valamit, vagy egyiket a másik elé helyezzük” (*De Trinitate*, 8,3,4).

Aquinói Tamás másként fogalmaz, de lényegében ugyanezt állítja: „minden természetszerűen kívánja Istent, de burkoltan és nem kifejezetten” (De veritate, q.22.a.2.).

A feltétlen jó nem a megismerés és a törekvés tárgyi pólusában jelentkezik, hanem az emberi tapasztalat *transzcendentális* irányában. Tudunk arról, hogy a létezők nem abszolút értékűek, de ezt csak úgy tudhatjuk, ha már valamilyen formában megtapasztaltuk a feltétlen jóságot, illetve értéket is. Vágyaink dinamizmusa ugyancsak a feltétlen jó valóságára utal. A véges értékek azért nem tudják teljesen foglyul ejteni és maradandóan lebilincselni az embert, mert vágyait a rejtőzködő feltétlen jó csalogatja. *Szent Ágoston* így reflektált erre a tapasztalatra: „Magadnak teremtetél bennünket, s nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik tebenned” (Confessiones, 1,1,1). *Szent Tamás* hasonlóképpen vélekedett (vö. Summa contra Gentiles, III. 27-34.). Más oldalról megközelítve: a feltétlen jó a szabadság élményében jelentkezik. Az ember azért szabad, mert szükségszerűen csak a megsejtett végtelen értékre irányul, és így a véges értékektől „függetlenítheti magát”. S ha arra a mozzanatra is ügyelünk, hogy a jó mindig valaki számára jó, megsejthetjük, hogy a törekvéseinkben megcsillanó feltétlen jó csak az önmaga által megvilágított és önmagára irányuló isteni Lét lehet. Sejtéseink igazát a filozófiai reflexió is megerősíti. A Lét teljessége csak akkor lehet feltétlen, ha a hiánytalan boldogság is jellemzi.

c) A feltétlen jó természete

Ha a jó a boldogság élményében jelentkezik, akkor a feltétlen Létnek is *magánál való* és önmagára irányuló értéknek kell lennie. Erre már *Arisztotelész* is rájött, hiszen a mozdulatlan mozgatóról azt írja, hogy „megvalósult léte csupa boldogság” (Metaphüsika, 1072 b). *Aquinói Szent Tamás* szerint „az isteni akarat szükségszerűen irányul saját jóságára” (I.q.19.a.3.). A feltétlen és magánál való Lét olyan, hogy „az a jó, amelyet önmagának akar, nem más, mint önmaga” (I.q.20.a.1. ad 3.). A véges létezők csak részesülés révén jók, ám az isteni Lét lényegénél fogva jó: „lényegénél fogva csak Isten tökéletes minden tekintetben. Ezért egyedül csak ő jó a lényege szerint” (I.q.6.a.3.). Jósága nem fogyatkozhat, és nem növekedhet. Ő a létezők értékének végső lehetőségi feltétele: „ugyanis minden dolog jósága az illető dolog tökéletessége... Isten pedig – minthogy feltétlenül tökéletes – tökéletességében minden dolog értékét magában foglalja. És így ő minden javak java” (Summa contra Gentiles, I. 40.).

A legfőbb jóra vonatkozó belátásaink mellett azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a feltétlen boldogságú alap *misztérium* az ember számára. Valóságának felismerése nem egyszerű dolog, ahogy ezt már *Aquinói Tamás* is megállapította: „Isten létének ismerete természetünkbe van oltva, de csak általánosságban és elmosódottan. Isten ugyanis az ember boldogsága. Az ember pedig természeténél fogva vágyódik a boldogságra. Ám aminek vágyára a természet ösztönöz, azt az ember természet szerint meg is ismeri. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden további nélkül felismerjük Isten létét, miként, ha felismerem, hogy jön valaki, ez még nem jelenti, hogy Pétert ismerem fel, jóllehet Péter jön szembe. Ugyanígy sokan az ember legfőbb javát – és ez a boldogság – a gazdagságban vélik feltalálhatónak, mások a kéjben, mások ismét másban” (I.q.1.a.1. ad 1.). A középkori filozófus óvatosan fogalmaz, mert tudja, hogy a legfőbb jó a titok homályában lakozik. Értelmezésével a filozófia nem boldogulhat, s természetének mélyebb megismerésére csak az isteni jóságot bizalommal elfogadó hívő ember képes.

3. A FELTÉTLEN JÓ ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA

A feltétlen Lét jóságának és a létezők kapcsolatának módját a részesülés, az immanencia és a transzcendencia, valamint az analógia kulcsfogalmai világítják meg.

A létezők nem önmaguknak köszönhetik értéküket, nem önmaguk erejében jók, hanem *részesülés* révén: „minden csak annyiban jó, amennyiben valamiféle hasonmása és részese a legfőbb jónak” (I. Ethicorum ad Nicomachum, 1.). A létezők a Lét feltétlen jóságából részesülnek, és ennek köszönhetik értéküket: „semmi sem jó, vagy semmi sem látszik jónak, hacsak nem azon az alapon, hogy részesülés révén birtokolja valamiféle hasonmását annak a legfőbb jónak, aki az Isten” (I.q.105.a.5.).

A legfőbb jó *immanens*, áthatja a véges értékek világát, ugyanakkor mérhetetlenül *felül is múlja* tartományukat. A feltétlen jó immanenciája miatt állítja *Aquinói Tamás*, hogy „amikor a létezők saját tökéletességüket kívánják, magát Istent kívánják, mert minden létező tökéletessége valamiféle hasonmása az isteni Létnek” (I.q.6.a.1. ad 2.). A feltétlen jó azonban transzcendens is. Ezt *Aquinói Tamás* úgy fejezi ki, hogy Istenben a jóság „a legkiválóbb módon” van meg, ő minden mértéket meghaladóan (lat. *per excessum*) jó (I.q.6.a.2. és ad 3.).

A jó *analóg* módon állítható az abszolút Létről és a viszonylagos létezőkről. A szó szoros értelmében csak Isten a jó, s a véges létezők legfeljebb átvitt értelemben nevezhetők jónak. *Aquinói Tamás* a teológia nyelvén fogalmazza meg a jó analóg voltáról szóló tanítását: „bármit állítunk Istenről és a teremtményekről, annak alapján állítjuk, hogy a teremtmény valamiképpen úgy viszonyul Istenhez, mint őselvéhez és okához, akiben őseredetien és a legkiválóbb módon van meg valamennyi létező tökéletessége” (I.q.13.a.5.).

18. A feltétlen Lét mint szépség

Az igazság és a jóság mellett a szép is a létezők transzcendentális tulajdonságai közé tartozik. A vallásos ihletésű filozófiai rendszerek szerint a létezők természetes és emberformálta szépségének a feltétlen igazsággal és jósággal azonos, és a minden képzeletet felülmúló szépségű Lét (lat. *superpulchrum*) a végső lehetőségi feltétele. Ezt a felfogást erősíti meg a kinyilatkoztatás, amely Istent minden szépség forrásának és ősmintájának tartja.

1. AZ ALAP SZÉPSÉGÉNEK MEGSEJTÉSE

Az ókori görög bölcsek a kinyilatkoztatás ismeretének híján is rájöttek arra, hogy a kozmosz szépségében az isteni alap szépsége csillan meg. Megemlíjük, hogy az ókori görög szemléletben a jó és a szép szorosan összetartozó és egymást kölcsönösen feltételező fogalmak. Ennek egyik nyelvészeti bizonyítéka a görög *kalokagathia* kifejezés, amelynek első tagja (kalosz) a szépet jelenti, a második pedig (agathosz) a jót. Így a legfőbb jóként megnyilvánuló alap egyben a legfőbb szépség is.

Platón az ideák csúcán álló Jót az isteni Szépséggel azonosítja, és azt állítja, hogy a dialektika útját követő ember valamiképpen megtapasztalhatja ezt a feltétlen szépséget: „aki a szép dolgokat egymás után és helyes sorrendben szemléli, az most már a szeretetben a végcél felé haladva egyszer csak hirtelen valami csodálatos természetű szépséget fog megpillantani... Szépséget, amely először is mindig van, amely sem nem keletkezik, sem el nem múlik, sem nem gyarapodik, sem el nem enyészik; továbbá, amely nem emígy szép, amúgy meg rúg, nem is egyszer szép, másszor meg nem szép, nem is itt szép, ott meg rúg, vagy némelyek számára szép, mások számára meg rúg; nem is úgy nyilatkozik meg neki a szép, mint egy arc vagy kéz vagy másvalami testrészt; sem nem úgy, mint valami beszéd vagy tudomány, és nem is fog valami más dologban létezni, teszem azt valami élőlényben a földön, az égben vagy bármi másvalamiben, hanem magamagában mindig egy és ugyanaz, s minden más szépség belőle részesül úgy, hogy míg más szép dolgok keletkeznek és elenyésznek, ez sem nem nagyobbodik, sem nem kisebbedik, és egyáltalán semmi változást nem szenved” (Szümpozion, 210 e, f). Arisztotelész szerint a leggyönyörűbb és a legjobb a tiszta megismerés. Márpedig az abszolútum éppen ez, tudniillik az önmagát gyönyörködve szemlélő ész (Metaphüsika, 1072 b).

A középkori bölcselek az ókori klasszikusok nyomában haladva és a kinyilatkoztatás útmutatásaitól vezérelve hirdették, hogy a létezők alapja – a feltétlen Lét – a legfőbb szépség. Az önmaga számára teljesen áttetsző és a minden álmukat felülmúló szépségű Isten minden szépség ősforrása.

Szent Ágoston Istent titokzatos és változatlan szépségnek nevezi (Confessiones, 10,27,38). M. S. Boëthius szerint Isten a legszebb, és ő minden szépség alkotója (De consolatione philosophiae, III. 9.). Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen gondolkodik: Isten a szépségek feletti szépség, s minden e világi szépség ősforrása (Commentarium in De divinis nominibus, IV. 5.). Megjegyezzük, hogy az imént idézett művet az újabb kutatások szerint nem Aquinói Tamás, hanem Nagy Szent Albert (1193-1280) írta. Felfogása és gondolatvilága azonban teljesen megfelel a skolasztika és Aquinói Tamás szellemének.

Az esztétika csak az újkorban vált önálló filozófiai tudománnyá, elsősorban A. G. Baumgarten (1714-1762) munkássága nyomán. Az esztétika megteremtője a szépet az érzékelés tartományára korlátozta, és úgy tűnik, tagadta a szépség transzcendentális jellegét. Az ontológiai különbséget figyelembe vevő újkori filozófusok azonban a hagyományt követték, és a létezők szépségét az alap szépségéből magyarázták.

A Lét feltétlen szépségét elsősorban a skolasztikus irányhoz tartozó filozófusok hangsúlyozták, de a skolasztikától független gondolkodók között is akadtak olyanok, akik az alap szépségéről beszéltek. Fr. W. J. Schelling (1775-1854) nézete szerint a szépségben a végtelen jelentkezik, és így a szép a végtelen szimbóluma. G. W. Fr. Hegel felfogásában a szép „az eszme érzéki látszása” (Esztétika, 45. o.), azaz a véges létezők szépségében a dialektika mozzanataiban öntudatra jutó isteni szépség csillan meg.

A *legújabb* korban az új skolasztika, az újtomizmus, a perszonalizmus, a vallásos ihletésű egzisztencializmus és a transzcendentális filozófia képviselői reflektálnak arra, hogy a létezők szépségének alapja a Lét szépsége.

Megjegyezzük, hogy a marxista filozófia csak néhány évtizede foglalkozik behatóbban a szépség problémájával. *Lukács György* (1885-1971) úttörő munkát végzett e területen. A szépet az általánosság és az egyediség között közvetítő szerepet betöltő „különösség” kategóriájával jellemezte, de a szépség végső lehetőségi feltételének kérdésével nem foglalkozott.

2. A FELTÉTLEN SZÉPSÉG MEGNYILVÁNULÁSA

A feltétlen Léttel, az igazsággal és a jósággal azonos szépség a teljes emberi tapasztalatban háttéri adottságként mutatkozik meg. A véges létezőkkel kapcsolatos esztétikai élményeink lehetőségi feltételeként tapasztalhatjuk meg. Erre a tapasztalatra utal *Szent Ágoston*, amikor ezeket írja: „éppoly régi, mint örökkön új szépség: s későn gyulladt föl szereteted bennem. Íme, belül voltál, én pedig kívül és kint kerestelek... Fölcsillámlottál, sugarad rám özönlött, és messze üzted vakságomat” (*Confessiones*, 10,27,38). A szépet korlátozott módon és felszínesen szemlélő ember számára az alap szépsége rejtve marad. Az anyagi világ korlátozott szépségének rabja nem tud eljutni a szépség forrásához, mert a Lét szépségének megsejtése nyitottságot és elmélyülést feltételez (*Confessiones*, 10,34,52).

a) A lételméleti szép fogalma

A skolasztikus filozófia álláspontja szerint nem csupán az igaz és a jó, hanem a *szép* fogalma is felcserélhető a *lét* „fogalmával” (I.q.5.a.4.). A szép a létezők transzcendentális tulajdonsága. A szépség alapja a létező megvalósultsága, illetve formája: „minden a saját formájának megfelelően szép és jó” (*Commentarium in De divinis nominibus*, IV. 5.).

A jó az ember vágyó-képességét mozgatja, a szép viszont szemlélődő képességét. Ennek megfelelően „szép az, aminek szemlélése tetszést vált ki bennünk” (I.q.5.a.4. ad 1.). Ez a meghatározás nincs ellentétben azzal, hogy minden létező szép. Az ontológia ugyanis nem ízlésekről és szemléletmódokról vitatkozik, hanem a szépség lételméleti alapjait keresi, és nem tagadja, hogy a szépségben fokozatok, illetve hiányosságok is vannak. Az utóbbiakat a forma hiányosságaira vezeti vissza. A szépség a forma érzékelhető dimenziókban megcsillanó fénye (lat. *splendor formae*). Ha a forma tökéletes, és ragyogását semmi sem akadályozza, akkor a létezőt a teljesség, a megfelelő arány és a világosság jellemzi (I.q.39.a.8.). Mivel a szép transzcendentális tulajdonság, áthatja a létezők világát. A létezők azonban nem azonos módon léteznek, és ez érvényes szépségükre is. A lét megnevezés *elsősorban* a tudatos vagy tudatossá tett létre illik, s ugyanígy a szép fogalma is. A szépség csak a tudat fényében, az ember élményében jelentkezik: a létezők közül egyedül az embert gyönyörködteti a létezők szépsége (I.q.91.a.3. ad 3.). *Aquinói Tamás* még azt a kijelentést is megkockáztatja, hogy az embert azért gyönyörködteti a nála alacsonyabb rendű létezők szépsége, mert önmaga hasonmását és kiegészítőjét fedezi fel bennük (I.q.5.a.4. ad 1.). Ha viszont abból indulunk ki, hogy a szépség alapja a forma, akkor *másodlagos* és származékos értelemben minden létező szépnek nevezhető.

A létezők nem abszolút módon szépek. Az ember azonban – valamiféle homályos sejtés formájában – „tud” a feltétlen szépségről is.

b) A feltétlen szépség mint háttéri adottság

A létezők szépsége csodálkozást és ámulatot szül bennünk, s ha az élmény elég erős, talán azon is eltűnődünk, hogy miben rejlik a szépség varázsa. Ritkán vagy egyáltalán nem gondolunk arra, hogy ezekben az élményeinkben a Lét elbűvölő szépségének ragyogását tapasztaljuk meg a véges *létezők közvetítésével*. Ha viszont nyitottak vagyunk, s engedünk a szépség

végtelenbe hívogató vonzerejének, akkor szemvillanásnyi idő alatt átélhetjük, mire gondolt *Szent Ágoston*, amikor ezeket írta: „Kérdezd a csodálatos égboltot, kérdezd a fuvallatokban áramló levegő tiszta szépségét, faggasd az ég ragyogását, és a csillagok rendjét!... Kérdezd őket, és valamennyien így fognak felelni: nézd csak, milyen szépek vagyunk! Szépségük vallomás. Mert ki alkotta a változó szépségű létezőket, ha nem a változatlan szépség?” (Sermo, 241,2,2). A skolasztikus hagyományt jól ismerő és a véges formák szépsége „mögé” pillantó *Sík Sándor* (1889-1963) így fogalmazza meg ugyanezt az élményt: „Az esztétikai elmélkedés eligazítja az embert az abszolútum felé: kézen fogva vezeti el a tengerpartig, ott elereszti a kezét, és egy alig észrevehető finom kézmozdulattal kimutat a parttalan végtelenbe: a tudomány itt elnémul. Itt már a *sensus numinis* veszi át a szót” (Esztétika, 3. k. 398. o.).

A feltétlen szépség nem konkrét tárgyi létezőként, hanem esztétikai élményeink végső *lehetőségi feltételeként* nyilatkozik meg. Tudunk arról, hogy a természet és az ember műalkotásai nem abszolút értelemben szépek. Ezt azonban csak úgy tudhatjuk, ha valamilyen titokzatos élmény formájában valamiképpen a feltétlen szépséget is megtapasztaljuk. Gondolkodjunk csak el *Szent Ágoston* szavain! „Kutattam, hogy az égi és a földi testek szépségét miképpen mérlegelem. Mi segít engem, hogy a változókról helyesen ítéljek, s aztán elmondjam: ennek így kell lennie, annak pedig máshogyan. Tehát kerestem, milyen alapon ítélkezem, ha így ítélkezem, és felfedeztem az igazság változatlan valóságú örök létezését az én változó elmém fölött” (Confessiones, 7,17,28). A szépségre szomjúhozó lelkünk dinamizmusa is a végtelen szépségére utal. Nem elégszünk meg a véges létezőkben sugárzó szépséggel, mert mindig szebbre, varázslatosabb élményekre vágyunk. Ennek az ellenállhatatlan lendületnek végső *lehetőségi feltétele* az esztétikai élményekben megsejtett feltétlen szépség. S ha arra is figyelünk, hogy a szépség mindig az élmény tudatos fényében jelentkezik, szívünkbe lopódzhat a gondolat, hogy a szemlélődésünket csábító végtelen Lét csak magánál való, abszolút fényben sugárzó szépség lehet. A filozófiai reflexió megerősíti transzcendentális tapasztalatunk igazát. A Lét teljessége csak akkor abszolút, ha a tiszta megvalósultság, a tudatosság és a jóság mellett a tökéletes szépség is tulajdona.

c) A feltétlen szépség természete

Ha a szépség az élmény világában jelentkezik, a feltétlen Létnek is *magánál való*, önmagát tetszéssel szemlélő szépségnek kell lennie. Az isteni valóság önnön Léte abszolút tündöklésének fényében él. Erről a végső alapról mondja *Szent Ágoston*: „Isten a jó és a szép, akiben, akitől és aki által jó és szép mindaz, ami jó és szép” (Soliloquia, 1,1,3). *Aquinói Tamás* szavai szerint „Istent szépnek mondjuk, mint a világmindenség összhangjának és ragyogásának okát” (II/II.q. 145.a.2.). A feltétlen Lét lényegének erejében szép (Commentarium in De divinis nominibus, IV. 5.). Titokzatos szépsége változatlan és örökkévaló.

A feltétlen szépségű Lét sosem lehet jelenség, mert a végtelenség, a *titok* és az elérhetetlen fényesség világában „lakozik”. A konkrét létezőkkel kapcsolatos szépélményeink misztikus alapjaként tapasztalhatjuk csak meg. Felfedezése nem könnyű, hiszen az ember könnyen belefeledkezik az anyagi létezők csodáiba. Erre a nehézségre utalt már *Szent Ágoston* is: „Az említett anyagi fényesség pedig csalafinta és veszedelmes szépséggel édesíti a világ vak szerelmeseinek életét. Vannak azonban elég értelmes emberek, hogy benne is téged magasztaljanak, mindent létbe hívó Istenem” (Confessiones, 10,34,52). A skolasztikus filozófusok minden szépség szépségének, lényeg feletti szépségnek vagy mindent felülmúló szépségnek nevezték az isteni alapot, de jól tudták, hogy ezek az emberi fogalmak és kifejezések szinte semmit sem árulnak el a feltétlen szépség titkáról. Tudatában voltak annak, hogy e titok előtt elnémul az emberi szó, és erőtlenné válik a filozófia, de ismerték és megismertették a tovább vezető ösvényt is, amelyet elmélyült vallásos életnek és elmélkedésnek nevezünk.

3. A FELTÉTLEN SZÉPSÉG ÉS A LÉTEZŐK KAPCSOLATA

A feltétlen Lét szépségének és a véges létezők kapcsolatának módját filozófiaiilag a részesülés, az immanencia és a transzcendencia, valamint az analógia fogalmának tükrében értelmezhetjük.

A létezők nem önmaguk erejében szépek, mert szépségüket *részesülés* révén birtokolják: „a részesülés révén létező dolgokban azt mondjuk szépnek, ami részesül a szépségből”. A teológia nyelvén megfogalmazva: „a teremtmény szépsége nem más, mint az isteni szépségnek részesülés révén nyert hasonmása a véges létezőben” (*Commentarium in De divinis nominibus*, IV. 5.). Az emberformálta művészi szépre ugyanez vonatkozik, mert a művész – akár tud róla, akár nem – az isteni szépség ihletésében és erejében alkot: „minden szépség, amely a művész lelkéből átmegy keze alkotásába, a minden lelkek fölött ragyogó szépségből ered” (*Confessiones*, 10,34,51).

A feltétlen szépség *immanens* titokként ragyogja át a létezők világát, s egyszersmind a *transzcendencia* elérhetetlen fényében tündököl.

Ugyanerre a dialektikus összefüggésre utal a szép *analógiájának* fogalma: elsődleges és kiváló értelemben Isten szép, és a létezők csak átvitt, analóg értelemben szépek. Az analógia alapja a részesülés, illetve a teremtés. Amikor Istenről beszélünk, mindig tudnunk kell, hogy kifejezéseink csak analóg módon érvényesek, és sohasem fejezhetik ki a világon átsugárzó, de a világot mérhetetlenül felülmúló szépség titkát. Ennek a tudatnak fényében és a vallási élmény lenyűgöző hatása alatt fogalmazódott meg *Szent Ágoston* ajkán a gyönyörű vallomás: „Mit szeretek, amikor téged szeretlek? Nem szépséges testi formát. Nem az idő kellemét, és nem a szemnek oly barátságos fény ragyogását. Nem a különféle énekek andalító dallamát. Nem virágszirmok, kenetek és fűszerek bódító illatát. Nem mannát és mézet. Nem az ölelésre kínálkozó test idomait. Nem ezeket szeretem, midőn Istenemet szeretem. És mégis, valami fényt, valamiféle dallamot, illatot, ételt és ölelést szeretek, ha Istenemet szeretem. Ő az én belsőbb emberem fénye, dallama, illata, eledele és ölelése. Oly fényt sugároz lelkem mélyén, amelyet semmiféle hely magába nem fogad. Dallam csendül ott, és ezt nem sodorja el az idő. Illat terjeng ott, és ezt nem kuszálja szét a játékos szellő. Íz kínálkozik, mellyel nem tud betelni semmiféle falánkság. Ragaszkodás van ott, és ezt nem marcangolja szét a ráúnás. Ez az, amit szeretek, ha Istenemet szeretem” (*Confessiones*, 10,6,8).

Befejezés

Lételméleti vizsgálódásunk tárgya a „létező mint létező” volt. A létezők világát nem felszínesen és nem a szaktudományok részleges szempontjaiból vizsgáltuk, hanem a mélységek felé hatolva a metafizika átfogó horizontjában szemléltük. A létezők egyetemes tulajdonságait, összefüggéseit és végső alapját, azaz az „on” logoszat kerestük. – Elemzéseinket három szinten végeztük.

Az első részben a transzcendentális módszer első fokozatának tekintett *fenomenológia* módszerével kutattuk a jelenségként megnyilvánuló és a rejtőzködő lét sajátosságait. Az alanyi és a tárgyi lét egymást föltételező egységét állandóan szem előtt tartottuk. Szemléletmódunkban főleg Aquinói Szent Tamás és a skolasztikus filozófia látásmódjához igazodtunk, de a valóság más szempontokból történő megközelítése elől sem zárkoztunk el.

A második részben a *transzcendentális* módszer segítségével az alanyi és a tárgyi lét közös lehetőségi feltételét kerestük. Az ontológiai különbség ténye világossá vált előttünk, de azt is be kellett látnunk, hogy az alapként megnyilvánuló *Lét titkával* nem boldogulunk. Rá kellett jönnünk, hogy a fogalmi megértésünket messze felülmúló Lét misztériuma nem szorítható bele az emberi fogalmak és kifejezések „véges dobozaiba”. A tudományos becsületesség igénye pedig visszatartott bennünket attól, hogy az alanyi vagy a tárgyi lét sajátosságait – elsietett és kellően nem igazolható meggondolásokból – vetítsük rá az alapként felsejlő Lét valóságára.

A harmadik részben a *kinyilatkoztatás* fényénél tájékozódó *transzcendentális* módszerrel haladtunk tovább. A teljes emberi tapasztalat adataira támaszkodtunk, de elfogadtuk a vallás „külső segítségét” is. Elfogadtuk, mert meggyőződésünk, hogy egyetlen értelmező rendszer sem függetlenítheti magát teljesen valamilyen világnézet apriorisztikus és axiomatikus jellegű előfeltevéseitől. Úgy gondoltuk, hogy ez az eljárás amellet, hogy becsületes – hiszen nyíltan és őszintén szóltunk róla –, filozófiai módszerünk önállóságát sem sérti. A vallás adatai ugyanis nem tartalmilag befolyásolták kutatásunkat, hanem csak irányát szabták meg. Megsejtettük, hogy a létezők végső lehetőségi feltétele a magánál való *feltétlen Lét*, akit a skolasztikus hagyomány a zsidó és a keresztény vallás Istenével azonosít. Az abszolút Lét misztériumával találtuk magunkat szemben, és itt filozófiánk végérvényesen elakadt. A létezők végső Logosza, a rejtőző istenség (lat. *Deus absconditus*) elzárkózik a filozófia kategóriái, módszerei és bravúros következtetései elől. Őt nem faggatni, hanem hallgatni kell.

Hogyan juthatunk tovább? *Szent János* evangélista tanúsága szerint „a Logosz testté lett, és közöttünk lakozott” (Jn 1,14.). Kinyilatkoztatta önmagát, beszélt önmagáról, létünk aljáról, értelméről és céljáról. Ha felé fordulunk, választ kaphatunk legkínzóbb kérdéseinkre. Ehhez a fordulathoz azonban már nem elég csupán filozófusnak lenni, hanem hívő emberré kell válni, s búcsút mondván az ontológiának, a vallási tapasztalatot értelmező teológia világába kell átlépni.

Irodalom

Forrásmunkák

- Aquinói Szent Tamás: Opera Omnia (Ludovicus Vivès kiadása, Paris, 1975.)
- Arisztotelész: Metaphüsztika, Peri pszükhész, Kategóriai, Topika, Phüszika, Éthika Nikomakheia, Peri ouranou, Éthika megalá (a Loeb Classical Library görög-angol kiadása, London, 1962-től)
- Augustinus A.: Opera Omnia (J. P. Migne sorozat: Patrologiae cursus completus, 32-47. kötet, Paris, 1845.)
- Bergson, H.: L'évolution créatrice (Paris, 1946., 48. kiadás)
- Blondel, M.: L'Action (Paris, 1893.)
- Boëthius, M. S.: Philosophiae Consolationis libri V. (Teubner, Leipzig, 1871.)
- Coreth, E.: Metaphysik (Tyrolia, Innsbruck, 1961)
- Cusanus, N.: De docta ignorantia (Akademie, Berlin, 1970.)
- Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia (J. Vrin, Paris, 1967.)
Discours de la methode (F. Meiner, Hamburg, 1960.)
A filozófia elvei (Franklin, Budapest, 1906.)
- Fichte, J. G.: Die Bestimmung des Menschen (F. Meiner, Hamburg, 1962.)
- Hartmann, N.: Zur Grundlegung der Ontologie (Gruyter, Berlin, 1935.)
Lételméleti vizsgálódások (Gondolat, Budapest, 1972.)
Teleológiai gondolkodás (Akadémia, Budapest, 1976.)
- Hegel, G. W. Fr.: Phänomenologie des Geistes (Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969. 3. k.)
Wissenschaft der Logik (Werke, 5-6. k.)
Enzyklopädie (Werke, 8-10. k.)
Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke, 7. k.)
Philosophie der Religion (Werke, 16-17. k.)
- Heidegger, M.: Sein und Zeit (M. Niemeyer, Tübingen, 1972.)
Was ist Metaphysik? (Klostermann, Frankfurt am Main, 1969.)
Holzwege (Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.)
Über den Humanismus (Klostermann, Frankfurt am Main, 1949.)
Vom Wesen der Wahrheit (Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.)
- Hume, D.: A treatise of human nature (Collier, New York, 1962.)
- Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (M. Nijhoff, Haag, 1950. Husserliana, 3. k.)
Cartesianische Meditationen (Méditations Cartésiennes, J. Vrin, Paris, 1969.)
- Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie (Piper, München, 1971.)
Existenzphilosophie (Gruyter, Berlin, 1938.)
Philosophie (Berlin, 1932.)
Kleine Schule des philosophischen Denkens (Piper, München, 1965.)

- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft (Suhrkamp Werkausgabe, Frankfurt am Main, 1976.1-2. k.)
 Prolegomena (Werkausgabe, 5. k.)
 Metaphysik der Sitten (Werkausgabe, 8. k.)
 Kritik der Urteilskraft (Werkausgabe, 10. k.)
- Kierkegaard, S.: Vagy-vagy (Gondolat, Budapest, 1978.)
 Gesammelte Werke (H. Gottsched, Jena, 1909-től)
- Leibniz, G. W.: Monadologie (F. Meiner, Hamburg, 1956.)
 Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade (F. Meiner, Hamburg, 1956.)
 Hauptschriften (F. Meiner, Hamburg, 1966.)
- Lenin, V. I.: Matyerializm i empiriokrityicizm (Polnoje Szobranijje Szocsinyenyij, I.P.L., Moszkva, 1968. 18. k.)
- Locke, J.: An essay concerning human understanding (Fontana, London, 1971.)
- Lonergan, B. J.: Insight (Philosophical Library, New York, 1958.)
- Lukács Gy.: A társadalmi lét ontológiájáról (Magvető, Budapest, 1976.)
 Az esztétikum sajátossága (Akadémia, Budapest, 1975.)
- Marcel, G.: Le mystère de l'être (Aubier, Paris, 1964.)
- Maréchal, J.: Le point de départ de la métaphysique (Desclée, Paris, 1949-től)
- Marx-Engels Werke (Dietz, Berlin, 1962.)
- Mounier, E.: Le personnalisme (Oeuvres, Seuil, Paris, 1962. 3. k.)
- Platón: Politeia (Belles Lettres, Oeuvres Complètes, görög-francia kiadás, Paris, 1966-tól, 6-7. k.)
 Szümpozion (Oeuvres, 4. k.)
 Phaidón (Oeuvres, 4. k.)
 Theaitétosz (Oeuvres, 8. k.)
 Parmenidész (Oeuvres, 8. k.)
- Rahner, K.: Geist in Welt (Kösel, München, 1957.)
 Hörer des Wortes (Herder, Freiburg, 1971.)
- Sartre, J.-P.: L'Être et le Néant (Gallimard, Paris, 1943.)
 L'Enfer (Gallimard, Paris, 1972.)
- Schelling, F. W. J.: System des transzendentalen Idealismus (F. Meiner, Hamburg, 1957.)
- Spinoza, B.: Ethica ordine geometrico demonstrata (Haag, Nijhoff, 1890.)
- Tillich, P.: The courage to be (Fontana, London, 1971.)

Felhasznált és ajánlott irodalom

- Anzenbacher, A.: Einführung in die Philosophie (Linz, 1981.)
- Arnou, R.: Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin (Roma, 1967.)
- Bogliolo, L.: L'uomo nell'essere (Roma, 1971.)
- Bunge, M.: Az okság (Budapest, 1967.)
- Dialektikus materializmus (Budapest, 1976.)

Donat, J.: *Ontologia* (Barcelona, 1939.)

Finance, J. de: *Connaissance de l'être* (Paris, 1966.)

Gilson, É.: *L'être et l'essence* (Paris, 1972.)

Henry, D. P.: *Medieval logic and metaphysics* (London, 1972.)

Horváth S.: *Der thomistische Gottesbegriff* (Freiburg, 1941.)

Jaeger, W.: *The theology of the early greek philosophers* (London, 1967.)

Kelemen J. és Lendvai F.: *A marxista-leninista filozófia alapjai* (Budapest, 1979.)

Lotz, J. B.: *Ontologia* (Roma, 1963.)
 Die Identität von Geist und Sein (Roma, 1976.)
 Der Mensch im Sein (Wien, 1967.)
 Metaphysica operationis humanae (Roma, 1972.)

Ludwig, G.: *Le chrétien et la vision scientifique du monde* (Paris, 1965.)

Maczak, S. A. kiadásában: *God in contemporary thought* (New York, 1977.)

Maritain, J.: *Alla ricerca di Dio* (Roma, 1968.)

Nyíri T.: *Az ember a világban* (Budapest, 1981.)

O'Farell, Fr.: *Metafisica generálé* (Roma, 1971.)

Pauler Á.: *Metafizika* (Budapest, 1938.)

Ramsey, I. kiadásában: *Prospect for metaphysics* (London, 1961.)

Schaff, A.: *Marxizmus és egyén* (Budapest, 1968.)

Schmucker, I.: *Das Problem der Kontingenz der Welt* (Freiburg, 1969.)

Schütz A.: *A bölcsélet elemei* (Budapest, 1948.)

Septulin, A.: *A marxizmus-leninizmus filozófiája* (Budapest, 1976.)

Siewerth, G.: *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin* (Salzburg, 1958.)

Sík S.: *Esztétika* (Budapest, 1942.)

Stein, E.: *Endliches und ewiges Sein* (Freiburg, 1962.)

Suki B.: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései* (Budapest, 1976.)

Teilhard de Chardin, P.: *La place de l'homme dans la nature* (Paris, 1956.)

The Royal Institute of Philosophy kiadásában: *Reason and reality* (London, 1972.)

Tordai Z.: *Egzisztencia és valóság* (Budapest, 1967.)

Valori, P.: *Il metodo fenomenologico* (Roma, 1959.)

Végtelenség és világegyetem (Budapest, 1974.)

Walsh, W. H.: *Metaphysics* (London, 1970.)

Weissmahr B.: *Isten léte és mivolta* (Roma, 1980.)

Filozófiatörténeti munkák, szöveggyűjtemények

- Burnet, J.: Early greek philosophy (London, 1971.)
Copleston, Fr.: A history of philosophy (New York, 1962-től)
Diels, H. kiadásában: Die Fragmente der Vorsokratiker (Zürich, 1972.)
Gecse G. szerkesztésében: Neotomizmus (Budapest, 1978.)
Gilson, É.: L'esprit de la philosophie médiévale (Paris, 1969.)
Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie (Freiburg, 1976.)
Kecskés P.: A bölcselet története (Budapest, 1981.)
Köpeczi B. szerkesztésében: Az egzisztencializmus (Budapest, 1972.)
Mathieu, V.: Storia della filosofia (Brescia, 1969.)
Márkus Gy. és Tordai Z.: Irányzatok a mai polgári filozófiában (Budapest, 1972.)
Nyíri T.: A filozófiai gondolkodás fejlődése (Budapest, 1977.)
Simon E. szerkesztésében: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény (Budapest, 1966.)

Lexikonok, szótárak

- Brugger, W.: Philosophisches Wörterbuch (Freiburg, 1967.)
Filozófiai kislexikon (Budapest, 1980.)
Frisk, H.: Griechisches etymologisches Wörterbuch (Heidelberg, 1973.)
Handbuch philosophischer Grundbegriffe (München, 1973.)
Historisches Wörterbuch der Philosophie (Basel, 1971-től)
Ritter, H.: Historia philosophiae graecae (Gotha, 1913.)