

JÁNOSI JÓZSEF S. J.

AZ ERKÖLCS
METAFIZIKAI GYÖKEREI



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT

AZ ERKÖLCS METAFIZIKAI GYÖKEREI

AZ ÖNKIFEJTŐDÉS ÉS A CÉL-ÉRTÉK
PROBLÉMÁJA

IRTA

JÁNOSI JÓZSEF S. J.



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

437/1943. sz. rendi jóváhagyással.

Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus.
Nr. 10177/1943. Imprimatur. Strigoni, die 16. Dec. 1943.
Dr. Joannes Drahos, vicarius generalis.

Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.
Felelős: Ifj. Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.

A jelen munka szerény kísérlet arra, hogy az erkölcsi jelenséget két alapvető léti kategória oldaláról közelítse meg. Az első kategória: az önmegvalósulás az önkifejtődés által; a második: a cél, érték, illetve annak eszmeszerűsége.

Ez a célkitűzés első tekintetre igen elvontnak és főként távolról kerülőnek tetszhetik; főként mert az erkölcsi életnek konkrét lüktetése, bősége, változatlansága és színessége jóformán felszínre sem kerül az egész vizsgálat folyamán. De a filozófiában járatosak bizonyára teljes mértékben igazolják ezt az absztrakt célkitűzést. A filozófiának éppen abban van a nagysága és az értéke, hogy a jelenség világát a lét és a valóság legvégső alapfundamentumaira vezeti vissza és ezzel a visszavezetéssel a jelenségvilágnak legmélyebb magyarázatát nyújtja.

Hogy az önmegvalósulás és a cél kategóriája az erkölcsi jelenség két legalapvetőbb léti gyökere, alig lehet kétséges az erkölcsbölcselet problémáinak ismerői számára. De e problematika ismerői azt is tudják, hogy e két kategória filozófiai megragadása és szabatos kifejtése nagy nehézségekbe ütközik; a filozófia régi és új története, főként az utóbbi, bőségesen tanuskodik erről. Szolgáljon ez enyhítő körülményül a szerző számára; főként abból az okból is, mert a szerzőnek sajátos szemszögű célkitűzésében nem állt rendelkezésére olyan irodalom, amelyet közvetlenül követhetett és felhasználhatott volna. Ezzel nem azt akarja mondani, hogy nem igyekezett bőségesen meríteni a filozófiai tudás közkincséből;

sőt ezt tehetsége szerint meg is tette, akár a görög, akár a középkori vagy az újkori filozófiát nézzük. De nem állt rendelkezésére olyan irodalom, amely az itt tárgyalt kérdéseket azonos nézőpontból vette volna vizsgálat alá. Ezzel is magyarázható és igazolható az irodalmi utalások jóformán teljes kikapcsolása.

Hogy a szerző milyen módszert követett a tárgy feltárásában és elrendezésében, arról alighanem csak a könyv elolvasása adhat felvilágosítást. Különben sincs hálátlanabb feladat, mint a filozófia «módszereinek» megvitatása. Mégis ki szeretnők emelni, hogy a felvetendő problémák ismeretelméleti és megismerépszichológiai vonatkozásait mindig különös figyelemre méltattuk. Ebben elsősorban saját egyéni hajlamunkat követtük; de tárgyi okokból is hasznosnak ítéltük, hogy ép a jelen filozófiai periódusban a kérdéseket ebből a nézőpontból is megvilágítsuk. Valószínű, hogy egyesek ebben kitéréseket, néha tetemes kitéréseket látnak, főként ha a filozófiát is «felparcellázható» tudománynak vélik. Mégis úgy ítéljük, hogy ezekre a «kitérésekre» szükség volt. Az igazi «metafizika feltámadásának» (Peter Wust) elengedhetetlen előfeltétele ugyanis, hogy a legszigorúbb ismeretelméleti ellenőrzés alatt álljon. Ennek az ellenőrzésnek a szükségessége a metafizikai elmélyítéssel egyenes arányban növekszik.

A kiadó Szent István-Társulatnak mély hálámat fejezem ki, hogy a mai nehéz időkben ilyen célkitűzésű munka kiadását lekötőző készséggel vállalta.

Budapest, 1943 július 18.

TARTALOMJEGYZÉK.

<i>Bevezetés : Az erkölcsi jelenség</i>	7—33
1. A jelenség természete. 7. — 2. Az erkölcsi jelenségnehézségei. 11. — 3. Az erkölcsi jelenség leírása. 17. — 4. Az erkölcs metafizikai problémái. 26.	
<i>I. Rész : Önmegvalósulás az önkifejtődés által</i> .	35—130
A) <i>A főbb alapfogalmak tisztázása</i>	37—60
1. Történés és változás. 38. — 2. A lét analógiája. 45. — 3. Statikus és dinamikus léte-mozzanat. 56.	
B) <i>Az önmegvalósulás a biológiai létfokon (biológiai kategóriák)</i>	61—77
1. A növés. 61. — 2. Az immanencia. 62. — 3. A fejlődés végső célja. 65. — 4. A kifejlődés tényezői. 66. — 5. Transzcendencia. 71. — 6. Teleológia. 72. — 7. Összefoglalás. 76.	
C) <i>Az önmegvalósulás a szellemi létfokon (szellemi kategóriák)</i>	78—130
a) <i>Alapkategóriák</i>	78—109
1. Értelme és öntudat. 78. — 2. Akarat és szabadság. 81. — 3. Egyéniség. 83. — 4. Öntevékenység. 86. — 5. Választás. 89. — 6. A kötelezettség. 94.	
b) <i>Az önmegvalósulás végső célja</i>	109—130
1. A szellem potenciális végtelensége. 110. — 2. A potenciálisan végtelen folyamat lezárulása. 115. — 3. Összefoglalás. 129.	
<i>Függelék : Az immanens és transzcendens végső cél problémája Aristoteles és Aquinói Szent Tamás filozófiájában</i>	131—154
1. A két bölcselő különböző problémalátása. 132 — 2. A két rendszer szintézise. 144.	

II. Rész. A cél és az érték léti alapja 155—338

A) Cél és lét 157—204

1. A képességi lét által felvetett problémák. 158—163. — 2. A cél ideaszzerűsége és ontológiai alapja. 163—176. — 3. A tapasztalati világ ontologikuma és eszmei tartalma (a fundamentum kérdése). 176—183. — 4. A megvalósulás ideaszzerű létmozzanata. 183—193. — 5. Az értékességtől kiüresített létfogalom. 193—199. — 6. A lét dinamikus és statikus mozzanatai. 199—204.

B) A cél problémája a biológiai létfokon 205—276

1. Az eszmei tartalom mint forma és entelecheia. 206—211. — 2. Az ontologikum mint az eszmeszerűség fundamentuma. 211—218. — 3. Az entelecheia és a cél eszmeszerűsége. 218—223. — 4. A matematika téves analógiája. 224—233. — 5. Az entelecheia mint „erő”. 233—238. — 6. Az entelecheia mint a cél hordozója. 238—245. — 7. A cél-megfogalmazó problémája. 245—252. — 8. A gép és a cél (Descartes dualizmusa). 252—258. — 9. Akontingenslétező dualizmusa. 258—265. — 10. A cél hordozottságának transzcendens megoldása. 265—276.

C) A cél problémája a szellemi létfokon . 277—338

1. Sajátos kategóriák és a lét analógiája. 277—286. — 2. A cél „függetlenségének” és autonómiájának látszata. 286—296. — 3. A kultúr-bölcséleti megalapozás hiányossága. 297—305. — 4. A cél eszmeszerűsége az értelem síkján. 305—311. — 5. A cél és a szabadság. 311—318. — 6. A végtelen folyamat célja és az Abszolútum. 318—324. — 7. A szabad cél ontológiai megalapozása. 325—329. — 8. A cél és érték transzcendentális gyökere. 329—338.

BEVEZETÉS:

AZ ERKÖLCSI JELENSÉG.

Aristoteles a tudomány feladatául az okok felkutatását jelölte meg. Ma látszólag bővült a tudomány fogalma, amennyiben az okkutató tudományok mellett ú. n. leíró tudományokat is ismer (természetrajz, földrajz); a tudományfogalomnak ez a kibővítése azonban semmikép sem szünteti meg *Aristoteles* meghatározásának érvényét, hanem legfeljebb csak az okkutató tudományokra szűkíti. Főképpen a filozófiára érvényes marad ez a meghatározás, amennyiben a filozófia csakis az okok és a magyarázatok keresése lehet; a filozófia ugyanis a legvégső okokat és magyarázatokat kereső tudomány.

I. A jelenség természete.

Az okkutatás azonban feltételezi, hogy a kutató számára már adva van valami, aminek az okát vagy a magyarázatát keresi; ezt a valamit legáltalánosabb néven megjelölve *jelenségnek* nevezzük. A jelenség, mint maga az elnevezés is helyesen jelzi, valaminek, ami egyelőre még ismeretlen, megjelenési módja. A dolgok számunkra először közvetlenül csakis jelenségeik révén mutatkoznak meg, először csak jelenségeiket ismerjük meg. Azt a primér és láthatóan felületes megismerést, amely a dolgoknak csak a jelenségeihez fér hozzá, tapasztalati megismerésnek nevezzük. Ez a benső és a külső világ tapasztalati megismerésére osztályozódik.

A jelenségek mögött húzódnak meg, mintegy elrejtőznek a «dolgok». *Aristoteles* e dolgok közül az

«okokat» jelöli meg, mint a jelenségek «magyarázatát». Szándékosan mondtuk: magyarázatát, nem pedig: a jelenségek létrehozóit. A létrehozó ok ugyanis *Arisztoteles* helyes megállapítása szerint az «okoknak» csak egyik faja. A létrehozó okokon kívül ismer ugyanis más «okokat» is, amelyek nem szoros értelemben vett létrehozó, azaz cselekvő okok. Ilyen, nem szorosan létrehozó ok elsősorban a cél-ok, amely nem létrehozó, hanem: ami végett valami létrejön. De oknak nevezi *Arisztoteles* a formai okot és a materiális okot is, amelyek szintén nem létrehozó okok, hanem a dolgoknak benső mivoltát jelölik meg. Hasonlóképpen *Arisztoteles* ismer «mintaokot» is, amelynek utánzásaképpen valami keletkezik vagy létrejön. Látnivaló, hogy *Arisztoteles* szóhasználata az «ok»-kal kapcsolatban nagy fokban különbözik a mai szóhasználatától, amely inkább csak a létrehozó okot nevezi oknak; a többivel kapcsolatban manapság más szóhasználat szokásos, sőt némelyiknek (pl. a formális és a materiális oknak) az ismerete néhol szinte teljesen kiveszett még a filozófiai irodalomból is, a tudomány igen nagy kárára.

Sokkal közelebb jutunk tehát a mai szóhasználat-hoz, ha általánosabban nem a jelenségek «okairól» beszélünk, hanem azok *magyarázatáról*. A helyzet ugyanis valóban az, hogy a jelenségeknek kivétel nélkül az a tulajdonságuk, hogy magyarázatra szorulnak, mert önmagukban nem tartalmazzák magyarázatukat. *Kant* bizonyos megszorított értelemben helyesen mondotta, hogy a jelenségek (fenomenon) önmagukban khaotikusak, értelmetlenek. Léteznek, vannak, de nem mondják meg, miért; jönnek és mennek, de nem tudni honnan és hová; keletkeznek és megszűnnek, de nem mondják meg, mi hozza létre és mi szünteti meg őket. Amíg tehát fel nem kutatjuk a jelenségvilág mögött titokzatosan elrejtőző

tényezőket, addig a jelenségvilág «értelmetlen» számunkra. De a jelenség még más nézőpontból is értelmetlen, mégpedig saját jelenségi mivoltát illetően is. A jelenség ugyanis mindig valaminek, tehát a mögötte meghúzódó létezőnek a jelensége. Mindaddig, amíg ez az elrejtőző létező ismeretlen marad, magának a jelenségnek «jelenségi értelme» is bizonytalan, mert csupasz tapasztalati tény, amelyről csak tudomást lehet venni, de amelyet nem lehet érteni; áthatolhatatlan falnak tetszik, amely mögött az érthetősége elrejtőzik. Ha ehhez az «érthetőséghez» (a noumenonhoz) keresztültörni sikerül, akkor erről a jelenségre is új fény árad s ez megszünteti pusztaságát és sivár ténylegességét.

Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a «jelenség» és a mögötte meghúzódó «érthetőség» (noumenon) közötti viszony fenti vázolásában sok a hasonlat, az analógia; ezt az analógiát az embernek mindig szem előtt kell tartania, ha nem akar kibogozhatatlan ismeretelméleti nehézségekbe bonyolódni. Főképpen azt kell tudnia, hogy a létezők felbontása a jelenségek és az érthetőségek, tehát a fenomenon és noumenon világára legfőbb, sőt talán egyedüli okát a *mi* megismerő képességünk természetében találja. Kétségtelenül elképzelhető volna olyan megismerőképesség is, amelyik nem kényszerülne arra, hogy csakis a dolgok jelenségein keresztül jusson el magukhoz a «dolgokhoz», hanem közvetlenül a dolgok «noumenonját» ismerné meg teljes mivoltában. Ebben az esetben a «jelenség» mint ilyen teljesen elvesztené azt az értelmét, amellyel a *mi* megismerésünk esetében bír, vagyis mint jelenség teljesen megszűnnék. Mivel pedig számunkra a valóság jelenségekre és érthetőségekre felbontva jelentkezik, csak a legnagyobb óvatossággal szabad következtetéseket levonni magára a valóságra, ahogy t. i. az a *mi* meg-

ismerésünktől függetlenül létezik. Ha ugyanis a valóságnak ezt a (csak számunkra érvényes) adódási módját mindenestül kivetítjük a valóságba is, akkor ezzel a naiv (kritikátlan) realizmus hibájába esünk, amennyiben a mi sajátos fogalmi világunkat meg- tesszük a valóság világának is. Ennek az ismeret- elméleti megjegyzésnek csak az volt a célja, hogy már előre elhárítsa az útból azokat az ellenvetéseket, amelyeket sok modern filozófia, ép hiányos ismeret- elméleti differenciáltsága miatt, a jelenség és az ért- hetőség kapcsolatáról hangoztatni szokott.

Ismeretelméleti meggondolásoktól függetlenül igaz marad az, hogy számunkra a valóság csakis «jelenségei» által van megadva és a teljes valósághoz csak a jelenségeken keresztül juthatunk el. A jelen- ségektől azért juthatunk el a teljes valósáig, mert a jelenségek mindig tartalmazzák azokat az «utalá- sokat», amelyek segítségével a valóság noumenonja felkutatható. E tényállásnak felismerése mostani célkitűzésünkhöz mindenesetre elegendő, az e tény- állás által felvetett további nagy kérdéseket átutal- hatjuk az ismeretelméletbe.

Megismerőképességünknek az a sajátos termé- szete, hogy csak a jelenségeken keresztül és azok segítségével képes a teljes valósághoz és ezzel a meg- értéshez eljutni, teljes horderejében feltüntetni a jelenségek ismeretének fontosságát. A jelenségek hiányos ismerete legjobb esetben csak hiányos való- ságismerethez vezethet, sőt általában sokkal való- színűbb, hogy ez a valóságmegismerés nemcsak hiányos, hanem téves lesz. A jelenségek fontossága ugyanis abban van, hogy utalásokat tartalmaz a való- sághoz. A jelenségek hiányos ismerete tehát magával hozza az utalások hiányos ismeretét is. Az utalások hiányos ismeretéből viszont az következik, hogy e hiányos utalások alapján a mögöttük levő valóságról

nemcsak hiányos, hanem egyenesen torz ismeretet alkotunk magunknak. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a noumenon teljes képének megalkotásához az összes lényeges utalásokra volna szükség.

2. Az erkölcsi jelenség nehézségei.

Ha e rövid bevezető után az erkölcsi jelenségek felé fordítjuk tekintetünket, első benyomásunk alighanem az lesz, hogy összes jelenségeink közül ez a jelenségcsoport érdemli meg leginkább a *Kant* által khaotikusnak nevezett jelzőt. Az első nehézség már annál a kérdésnél felmerül, mit is tartanak az emberek *erkölcsi* jelenségnek. Még inkább fokozódik a káosz, ha az erkölcsi jelenség különböző tartalmait nézzük.

Nicolai Hartmann az etikai vizsgálatok e kiindulási nehézségének okát a következőkben jelöli meg (*Ethik*, 1926. 5. old.): «Sokkal nehezebb arra válaszolni, hogy mit kell tennünk, mint arra, hogy mit lehet tudnunk. A tudás számára szilárdan áll fenn a tárgya; a róla alkotott gondolat mindig visszanyúlhat a róla szerzett tapasztalatra. Ami nem áll helyt a tapasztalat tényei előtt, az hamis. Viszont, amit tennünk kell, az még nincs megtéve, az még valóságnélküli, nem áll fenn önmagában; csak a cselekvés által lesz valósággá. Csakhogy a kérdés éppen e cselekvés mikéntjére irányul, hogy a cselekvés szerinte igazodhassék. Itt tehát hiányzik a szilárd «szemben álló», a már meglevő. A gondolatnak elővételeznie kell a tárgyat, mielőtt még van. Hiányzik nála a tapasztalat mint hibakijavító. Saját magára van hagyatkozva a gondolat. Ami itt egyáltalán megismerhető, azt apriori kell meglátni. Az apriorizmusnak ez az autonómiája büszkeséggel töltheti el az erkölcsi tudatot; de ugyanakkor benne fekszik a

feladat egész nehézsége is. Milyen hitelt érdemel az erkölcsi megismerés, ha hiányzik minden kritériuma? Vajjon az emberi ethosz nemessége oly biztos nyilvánvalóságú tanuskodás-e, hogy meg nem támadható, amikor diktatorikusan kijelenti: neked ez kötelességed? Vajjon nincs-e örökre arra kárhozható, hogy a feltételesben lebegjen? Vajjon nem jogosult-e itt a sokféleség, a relativitás, az alanyiség, az esetről-esetre különböző helyzet?»

Ha *Nicolai Hartmann*-nak az a hallgatólagos feltevése, amelyet később művében bizonyítani is igyekszik, — hogy t. i. a valóság világa és a cselekvés világa között áthidalhatatlan szakadék áll fenn, — igaz volna, akkor valóban reménytelen vállalkozás lenne az is, amely az erkölcsi jelenségből eljutni kíván az erkölcsi valósághoz. Sőt maga az erkölcsi jelenség is szükségképpen meghatározhatatlan és kaotikus maradna. Szerencsére ez a feltevés teljesen jogosulatlan és igazolatlan. *Nic. Hartmann* etikája azért bonyolódik bele megoldhatatlan antinomiákba és aprioriákba, mert ezen a hamis előfeltevésen épül fel. Igaz ugyan, hogy az etika problémája arra irányul, hogy meghatározza, helyesebben felkutassa, aminek *lennie kell*, amit meg kell valósítani. Csakhogy ez a «kell» nem lebeg a valóság felett, még kevésbé a valóságtól áthidalhatatlan távolságban levő világban, az «értékek» világában. Az igazság az, hogy, — mint később igazolni fogjuk, — a *valóság határozza meg* azt, aminek «lennie kell.» Így tehát az etikai megismerésnek is ugyanolyan szilárd alapjai vannak, mint minden más valóság-megismerésnek, mégpedig maga a megismerésünktől függetlenül fennálló, «szilárd», «szembenálló», «megingathatatlan» valóság. Az etikai megismerés nem kényszerül arra, hogy a gondolat «elővételezzon» valamit, mielőtt az még van. Következőleg e megismerésben sem hiányzik a

tapasztalat mint hibakijavító, ami nélkül a gondolat valóban teljesen magára hagyatkoznék. Ha ez nem így volna, valóban reménytelen volna az etikai problémák megoldására vállalkozni. El kellene merülni a relativitásban, az alanyiban; legjobb esetben örökre a vak «diktatórikusban», vagy a «hipotetikusban» kellene megrekedni. *Nic. Hartmann* igyekszik kikerülni ezeket a végzetes következményeket, amelyek az etika tudományos voltát alapjában rombolná szét; *Ethik=je* azonban bizonyosság arra, hogy a tagadhatatlanul nagy elméiell felépített rendszere téves alapokon nyugszik és azért összeomlásra van ítélve.

Mint hogy a *valóság* határozza meg azt, aminek *lennie kell*, következőleg az etikai megismerés *elvileg* azonos a valóságmegismeréssel. A valóság megismeréséhez tartozik ugyanis a valóság *értelmének, céljának, rendeltetésének* a felismerése is. A cél megvalósítása, a rendeltetés betöltése, a benső értelem elérése: éppen ezek a valóságnak azok a mozzanatai, amelyeknek «lenniök kell.» Teljesen önkényes volna a valóságmegismerést arra a szűk körre korlátozni, ami már «van», ami megvalósult. A valóság e *statikusnak* nevezhető mozzanata ugyanis semmiképen sem a teljes valóság; e statikus mozzanattal teljesen egybekapcsolódik, tőle elválaszthatatlan a *dinamikus* mozzanat, amint azt a következő fejezetben bővebben kimutatjuk. Sőt, a statikus és a dinamikus mozzanat különválasztása valójában csak az ész absztrakciója; ez az absztrakció különválaszt, sőt egymással szembeállít két valóságmozzanatot, amely a valóságban szétválaszthatatlan, mert teljesen átjárja egymást. Aki tehát a valóságot a saját igazi mivoltában ismeri meg, az a valóságnak ezt a statikus=dinamikus egységét ismeri meg. Más szóval nemcsak azt ismeri meg a valóságból, ami van (statikus mozzanat), hanem azt is, aminek lennie kell, amire a valóság törekszik, amit

a valóság megvalósítani igyekszik (dinamikus mozzanat). A következőkben látni fogjuk, hogy a szó legsajátosabb értelmében vett «kell», — azaz a szabadsághoz szóló felhívás valaminek a megvalósítására, tehát a kötelezettség — nem más, mint a valóság e dinamikus mozzanatának sajátos megjelenési formája a szellem létfokán.

Annak a megismerése tehát, aminek lennie kell, elvileg ép olyan valóságmegismerés, mint a valóság bármely más mozzanatának megismerése, lévén a «kell» is valóságmozzanat. Tehát kritériumai is elvileg ugyanazok; a relativizmust, az alanyiságot, a diktatórikus autonómiát stb. épúgy kizárja, mint minden más valóságmegismerés. Igaz ugyan, hogy a «kell» felismerésének sajátos problémái és nehézségei vannak. E nehézségek forrása abban van, hogy a dinamikus létmozzanatok felismerése olyan sajátos tárgyi nehézségeket tüntet fel, amelyek a statikus mozzanatoknál nem jelentkeznek; viszont a statikus létmozzanatok felismerésének is megvannak a saját problémái és nehézségei.

Ezzel a nagyon vázlatos kifejtéssel az etikai megismerésnek csak a legalapvetőbb problémájára világítottunk rá. Megjelöltük azt az alaptételt, amelyen az etikai megismerés problémáinak egész komplexusa nyugszik; ennek az alaptételnek a feladásával lehetlenné válnék a sajátosan etikai mozzanatoknak kielégtető megoldása. Mindazok a sajátságok, melyeket az etikai megismerés feltüntet és amelyeket az újabb időkben (nálunk pl. *Pauler Ákos*) különös figyelemmel kutattak fel, semmikép sincsenek ellentétben ezzel az alaptétellel, hanem éppen ennek segítségével érthetők csak meg. Az erkölcsi megismerés sajátosságaira bővebb fényt vet majd az a fejezet, amelyben az értékek minvoltát fogjuk vizsgálni.

Hogy éppen az erkölcsi jelenség az, amely tartalmilag az általunk ismert összes jelenségcsoportok közül a legnagyobb káoszt tünteti fel, ennek első okát kétségkívül a megismerésben kell megjelölni. Ha igaz, hogy az etikai mozzanatok és tartalmak helyes megismerésének különös nehézségei vannak, akkor az is előre várható, hogy e téren a legnagyobb tévedésekre kell számítanunk. Ahol nagyok a nehézségek, ott nem lehet gyakori azok legyőzése, ellenben gyakori lesz a nehézségek által való legyőzetés, tehát ebben az esetben a téves felismerés.

Van azonban az etikai helyes megismerésnek egy olyan akadály, amely a megismerés más területein is érvényesül ugyan, de lényegesen kisebb fokban. *Pascal* ezt az akadályt így jelölte meg: Ha az etikai igazságok is csak olyan «érdektelen» igazságok volnának, mint pl. a geometria igazságai, akkor az etikai téren is alighanem olyan nagyfokú volna a meg egyezés, mint a geometriában. *Pascal* e kevésbé differenciált állításának igazságát nem vonhatja kétségbe senki, aki ismeri az embert és megismerőképességünk sokféle fogyatkozásai közül annak sokszoros befolyásolhatóságát. Igazat fog adni *Pascal*nak abban is, hogy épp az etikai téren az ész tévedései jórészt következményei, folyományai a «szív» tévedéseinek, amelyek e téren az ész tévedéseit megelőzik. Azok az újkori bölcselek, akik az etikai megismerés természetének vizsgálatánál különös módon megelégednek erről a különben közismert mozzanatról, érthetetlen vakságot tanúsítanak a nyilvánvaló tényekkel szemben. Az etikai megismerés «sajátosságait» nem tárja fel a valóságnak megfelelően, aki ezt a nagyfontosságú tényezőt figyelmen kívül hagyja. Lehet, hogy a matematikai vagy természettudományos megismerésben ez a tényező oly jelentéktelen szerepet játszik, hogy ott elhanyagolható; de az

etikai megismerésben figyelmen kívül hagyása a való helyzet meghamisítását jelenti. A modern etikusok felfedezték ugyan az ember «értékek utáni sóvárgását», az értékekre való «hangoltságát», az értékekhez való «hozzárendeltségét». De semmivel sem menthető az a vakság, amellyel egyesek nem látják meg, hogy ugyanolyan emberi mozzanat az egyes értékektől való iszonyodás vagy legalábbis ellenszenv; hogy az értékekhez való hangoltság mellett megvan a «lehangoltság» is és a hozzárendeltséggel néha szinte egyensúlyt tart a hozzá nem rendelődés. Az etikai problémák, vagy helyesebben, az etikai élet teljességét nem fogta fel az a bölcsele, aki nem hajlandó tudomást venni arról a mélységes emberi *hasadtságról*, összehangoltsághiányról, meghasonlásról, amely az ember primér adottságai közé tartozik és legerősebben ép az etikum területén mutatkozik meg. A kereszténység az emberiség «eredeti bűnéről» és e bűn következményeiről értesít. Igazolható, hogy a görög világ nagy bölcseleinek figyelmét sem kerülte el az embernek ez a benső diszharmoniaja. A laicizált filozófia, — nem utolsó sorban éppen azért, mert történelmileg a kereszténységtől ellaicizálódott filozófia — igyekszik ettől az antropológikus ősadottságtól és östénytől elvonatkozni, azt elmagyarázni, vagy *Rousseau*-val azt letagadni. Ezzel az igyekvéssel azonban csak azt éri el, hogy magát az etikai fenomenológiai tényt hamisítja meg és így már a kiindulásában hamis alapokra épít. A hamis alapokról való elindulásnak szükségszerű következménye azután a megoldhatatlan antinómiákba és apóriákba való belebonyolódás. A valóban és szükségképpen megoldhatatlan problémák ugyanis — *Brentano* mondása szerint — csakis a tévesen felállított problémák, tehát az álproblémák. *Aquinói Szent Tamás* legelső sorban az etikai megismerésnek e különös nehézségeire volt tekintettel,

amikor azt tanfította, hogy Isten olyan etikai igazságokat is kinyilatkoztatott, amelyeket az emberi ész elvileg a saját erejéből is felismerhet. Erre a kinyilatkoztatásra azonban mégis szükség volt, ha az volt a cél, hogy az ember ezeket az etikai élet nézőpontjából szerfölött fontos igazságokat helyesen, tévedéskéntől mentesen, a megfelelő bizonyossággal ismerje fel, mégpedig etikai életének kezdetétől fogva. Az etikai bölcselkedés története teljes mértékben igazolja e középkori nagy bölcselő tanítását.

Az etikai jelenség tartalmi zűrzavara, kaotikus összevisszasága ezek után nem lehet meglepő; de ugyanakkor nem nyújthat jogos alapot az etikai *szepticismus* számára. Az etikai megismerés sajátos nehézségei semmiképp sem bizonyítják e megismerés elvi lehetetlenségét. Miként semilyen *szepticismus*, az etikai *szepticismus* sem jogos filozófiai álláspont, következésképp nem a filozófia, hanem csak a *filozófus* csődje, a filozófus csatavesztése a nehézségekkel szemben. Azonfelül a *szepticismus* nem is elsősorban értelmi eredetű, kivéve a félműveltség és a tudatlanság némely eseteit. A *szepticismus* mögött ugyanis rendesen a lélek valamilyen megbetegedése rejtőzik; az egészséges lélek «életerejé» leküzdi az általános kételyt, mely a szellem életgyökereit támadja meg és pusztítja el.

3. Az erkölcsi jelenség leírása.

Jóllehet az erkölcs jelensége tartalmilag oly nagy változatosságot mutat, hogy már szinte zűrzavarnak tűnhetik fel, ez mégsem akadályozza meg, hogy az erkölcsi jelenségnek fontos vonásait megállapítani lehessen. Így minden nehézség nélkül felismerhető, hogy az erkölcs az emberi *cselekvéssel* áll a legszorosabb kapcsolatban, majd (általánosabban) az emberi

magatartással. A magyar szóhasználat e tekintetben nem ad útmutatást, amennyiben az «erkölcs» szó jelentéstanilag teljesen izolált a köztudatban, nem tünteti fel rokonságát pl. a népszokásokkal, a különböző cselekvésmódokkal. A latin eredetű nyelvekben azonban ez a kapcsolat már a szószármazás által is kifejezésre jut, amennyiben a latin *mores*: erkölcs egyszerűen többesszámú alakja a *mos* szónak, amely cselekvési módot, szokást jelent. Ebből a szóból ered tehát a «*morális*» szó, melynek egyértelmű használata nálunk már csak az erkölcsre korlátozódik. Hasonló az eset a német nyelvben is, amelyben a *Sitte* első sorban népszokást, általános cselekvési, viselkedési módot jelent; ebből ered azután a *Sittlichkeit* szó, amely már teljesen az erkölcsiségre korlátozódik.

Az erkölcs azonban jól elhatárolódik a (nép)szokástól, jöllehet azzal több közös jegyet tüntet fel. Közös jegy bennük elsősorban az általánosság. Népszokásnak nem az egyes embereket jellemző cselekvésmódot és magatartást nevezzük, hanem egy nagyobb emberi egység cselekvésmódját: egy népet, egy országrészét, egy nemzetiségi csoportét, egy vidékét, egy faluét stb. Az erkölcsnél ezt a közösségi vagy átfogó jelleget még nagyobb fokban találjuk meg, amennyiben az erkölcs a kiterjedés nézőpontjából abszolút, mindenkire, az *egész emberiségre* kiterjedő érvényességet követel a maga számára.

A magyar nyelvben a «szokás» szó nem juttatja eléggé kifejezésre azt a mozzanatot, amely a *mos* és a *Sitte* kifejezésekben félreérthetetlenül benne van, hogy t. i. teljesen az emberre korlátozódik; a *mos* és a *Sitte* eredetileg csakis az emberek cselekvésmódját jelenti és csak igen átvitt értelemben használhatók pl. az állatok, vagy a növényvilág «szokásainak» megjelölésére. Az erkölcs ezt a mozzanatot is még erősebben kihangsúlyozza; az erkölcs kizárólag csakis az

embernél jelentkeznek, az ember bizonyos cselekvésmódjának megjelölésére szolgál.

Hasonlóságot tüntet fel a szokás és az erkölcs abban is, hogy a cselekvésnek és a magatartásnak meghatározott *normáját* tartalmazza. Ahol a népszokások igen intenzívek, ott ez a normatív jelleg igen erősen érvényesül, sőt kötelező érvénnyel lép fel. Aki a szokásokkal szembehelyezkedik, ellen-szenvet vált ki maga iránt, sőt abba a veszélybe kerül, hogy a közösség kiveti magából, vagy legalább is nevetségessé válik, vagy megbotránkozást kelt. Az erkölcs etekintetben még nagyobb igényekkel lép fel az emberrel szemben, mert mind a két mozzanatot, t. i. a normatívát és a kötelezőt, az *abszolút* fokig hangsúlyozza. A szokás normatív jellegével szemben ugyanis az ember bizonyos szabadságot élvez, már csak azért is, mert a szokás elsősorban a külső cselekvést és magatartást szorgalmazza, de az ember benső világát közvetlenül nem érinti, sőt még a külső magatartást sem határozza meg totálisan. Ezzel szemben az erkölcs normatív jellege teljesen átfogó; nincs az emberi (külső és belső) cselekvésnek és magatartásnak olyan területe, amelyre az erkölcs közvetlenül vagy közvetve igényt ne tartana. Az erkölcs nem ismer erkölcsmentes területet abban az értelemben, hogy valamely cselekvésmód vagy magatartás kivonhatná magát normatív igénye alól. Ennek a jelenségnek okát később abban fogjuk megjelölhetni, hogy az erkölcs a személyhez tapad; az erkölcs metafizikai helye maga a személy. Még fokozottabb a különbség a *kötelezettség* nézőpontjából. A szokás kötelező ereje nagyon relatív. E relativitást fejezi ki — és ezzel az engedelkenységet is — a közmondás: ahány ház, annyi szokás. Ha az ember helyet változtat, változtassa meg szokásait is, mégpedig új helyének szokásai szerint: *Romae romano vivito modo* (Rómában

római szokások szerint élj). Ezzel szemben az erkölcs egyáltalán nem ismer ilyen engedékenységet; az erkölcs mindig és minden helyen egyformán kötelez. Kötelező ereje abszolút, nemcsak engedékenységet nem ismer, de kivételt sem. Ami kivételnek látszik, nem más, mint valamely konkrét erkölcsi előírásnak valamely adott helyzetre szóló érvénytelensége, mint-hogy e konkrét helyzetben csak tévesen volna alkalmazható; helyette egy másik erkölcsi előírás érvénye áll fenn. Summum jus summa injuria: a jogok (és a kötelezettségek) rendesen csak általános megfogalmazásúak, amelyeket a konkrét helyzetekre alkalmazni köteleesség; ha valaki az általánosnak a konkrétéhez való alkalmazását elmulasztja, formailag (azaz absztrakt elvonatkozásban) a jog birtokában látszik lenni; a valóságban azonban esetleg jogtalanul jár el, mert jogát ott is érvényesíteni akarja, ahol ez a jog megszűnt. A szokás és az erkölcs kötelező ereje főként a *benső tudat* előtt jelenik meg radikálisan különböző módon. Az erkölcsileg fejlett ember jogosan érezhet bizonyos benső függetlenséget mégoly régi és tiszteletre méltó szokásokkal szemben. Nem függetleníti ugyan magát tőlük, hacsak erre súlyos oka nincsen; de kötelező erejüket nem önmagukban látja, hanem más, azokra nézve külső mozzanatokban. Ezzel szemben az erkölcs önmagában kötelez és minden körülmények között kötelez. Az erkölcsileg fejlett ember sohasem találhat jogcímet arra, hogy valódi és a konkrét helyzetben kötelező erkölcsi törvénnyel szembehelyezkedhessék, azt áthághassa.

Lényeges különbség van a szokás és az erkölcs között abban is, hogy a szokások sokfélék, az erkölcs azonban egyetlen. A szokások mindig csak kisebb-nagyobb embercsoportokban dívnek; korlátozott terjedelmű életformák, amelyek csak bizonyos életmegnyilvánulásokat formálnak és irányítanak. Ezzel

szemben az erkölcs alanya az egész emberiség. Az erkölcs olyan messzire terjed, mint az igazság. Ha valami valóban igaz, akkor az mindenkire egyformán kötelező; lehetetlen elgondolás volna azt állítani, hogy $2 \times 2 = 4$ igazságának elismerése kötelezi a görögöt, de nem kötelezi a karthágóit. Az erkölcs teljesen hasonló általános igénnyel lép fel; ha igaz, hogy nem szabad gyilkolni, akkor ez alól a törvény alól jogosan senki sem vonhatja ki magát, bármely helyen, korban éljen is, bármely néphez vagy nemzethez tartozzék is. Természetesen a reális és konkrét helyzet más; az egyes népeknek más-más «erkölcsaik» vannak. Csakhogy ez nem akadályozza annak, hogy az «erkölcsöktől» megkülönböztessük magát az *erkölcsöt* és főképpen annak általános kötelező erejét, miként a tudás terén is megkülönböztetjük a mindenkori vélekedések «igazságaitól» magát az *igazságot* és annak általánosan kötelező voltát. Rámutattunk már arra, hogy ép az erkölcsi igazságok azok, amelyeknek helyes felismerése elé a szokásosnál is nagyobb akadályok gördülnek. Semmisem természetesebb tehát, mint az, hogy a téves erkölcsi felismerések hamis «erkölcsöket» eredményeznek; főként mikor még a helyes erkölcsi felismerés sem biztosítja a jó erkölcsöket, mert a klasszikus költő önbeismerése szerint: *video meliora, proboque, deteriora sequor* (látom a helyesebbet és helyeslem is, mégis a rosszabbat követem). Sehol sem jogosultabb tehát az *erkölcs* éles megkülönböztetése az «erkölcsöktől». Bár e tekintetben is óvatosnak kell lenni és az «erkölcsökre» vonatkozó különböző és nem ritkán célzatos régebbi és új tudósításokat sok fenntartással kell fogadni. Viktor Cathrein S. J. hatalmas terjedelmű műve: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins* a különböző «erkölcsökre» vonatkozó értesítések értékét

nagyon leszállította és kimutatta, hogy az erkölcsi meggyőződések sokkal nagyobb egyöntetűséget tüntetnek fel, mint ahogy azt egyes utazó etnológusok és nem utolsósorban egyes «evolucionista» erkölcsbölcselek állításai alapján várni lehetne. Amióta az etnológia komoly tudománnyá lett, véget vetett azoknak a felelőtlen vélekedéseknek, amelyekről még nem olyan régen a tudományos igénnyel fellépő művek is hemzsegttek.

Az erkölcsnek legjellemzőbb tulajdonsága: a különbségtétel a jó és a rossz között. A cselekedetek, a magatartás, az érzület vagy erkölcsileg jó, vagy erkölcsileg rossz. A jóval és a rosszal más területen is találkozunk, így a biológiában is. De ez utóbbi esetekben a jónak és a rossznak egészen más értelmezése van. Valami jó vagy rossz az egészség, az előremenetel, az érvényesülés nézőpontjából. A jónak és rossznak mindig relatív eszközértéke van: jó valamire, jó valamilyen meghatározott cél szempontjából. Az erkölcsi jónak és rossznak azonban itt újra bizonyos *abszolút* jellege van. Ez az abszolút jelleg főképpen a rossznál érvényesül erőteljesen: erkölcsi rossznak semmi körülmények között sem szabad lennie, soha sincsen jogosultsága. Az erkölcsi rossz elkerüléséért elvileg minden mást fel kell áldozni, még az életet is. Az erkölcsi jó feltétel nélkülsége a terjedelem szempontjából nem ilyen abszolút; nem minden jót kell megvalósítani, már csak azért sem, mert minden jó megvalósítása egyszerűen lehetetlen. Az erkölcsi jó csak akkor kötelező (feltétel nélkül), ha és amennyiben azt a konkrét helyzet megköveteli. Természetesen vannak erkölcsi javak, amelyek minden konkrét helyzetben megkövetelik megvalósításukat és megtagadásuk egyenértékű az erkölcsi rosszal. Tulajdonképpen az erkölcsi rossznak negatív abszolútsága is valójá-

ban a pozitív erkölcsi jóban gyökerezik, amennyiben a konkrét helyzetben kötelező erkölcsi jó megtagadását jelenti.

Az erkölcs területe, mint már rámutattunk, az *egész emberre* kiterjed. Ez a megállapítás azonban első tekintetre inkább megszorításnak látszik. Erkölcsi beszámítás alá eső cselekvés, magatartás és érzület ugyanis csak az, amely *sajátosan* emberi. Sajátosan emberi azonban csak az a terület, amely az ember szabadságának van alávetve. A többi emberi jelenségek *nem* sajátosan emberiek, hanem közösek az alsóbb rangú, alsóbb létfokú létezőkével. Ilyenek a biológiai élettevékenységek, az ember vegetatív és a szenzitív élete. Márpedig az emberi létfoknál alacsonyabb létfokon teljesen hiányzik az erkölcs jelensége. Az állatnál vagy a növénynél erkölcsről beszélni teljesen értelmetlen dolog. Az erkölcsi beszámíthatóság csak addig terjed, ameddig a *felelősség*. A felelősség ugyanis az erkölcsi jelenségnek lényeges és soha sem hiányozható jegye. Felelősség azonban csak ott lehetséges, ahol a következő két mozzanat felmutatható: a megfontolási lehetőség és a szabad választás lehetősége. Ahol ez a két mozzanat nincs meg, ott erkölcsi jelenségről nem lehet beszélni. A szabadságra vonatkozólag a helyzet nyilvánvaló. Ami semmikép sem függ az embertől, amit olyan tényezők határoznak meg, amelyeknek irányításába az ember saját szabad tevékenységével semmikép sem folyhat be, azért az ember nem is vonható felelősségre. Az ily folyamatok fizikaiak, biológiaiak vagy mások, de semmikép sem erkölcsiek; megtörténnek az emberrel vagy az emberen, de abban az értelemben, ahogyan itt megkívántatik, nem ő teszi őket. Hasonlóképpen világos a megfontolási lehetőség előfeltétele is; ahol ugyanis nincs megfontolási lehetőség, ott

nincs helye a szabadságnak sem. A szabadság egyik előfeltétele ugyanis a távolságvételi lehetőség. Ezt a távolságvételt a megfontolási lehetőség biztosítja. Ahol az események egyszerűen és ellenállhatatlanul sodorják az embert, ott nem cselekszik az ember, mégkevésbé cselekszik szabadon, hanem éppen sodortatik; vele történik valami, nem pedig ő tesz. Amit az ember álmában, hipnotikus állapotban, teljesen részeg állapotban tesz, az nem eshetik erkölcsi beszámítás alá. A részegség állapotával a köztudat — és a törvény is, — azért tesz bizonyos kivételt, mert a részegségnek az az állapota, amelyben az ember még cselekvőképese, rendesen csak csökkenti a szabadságot, de nem szünteti meg teljesen; azonkívül a lerészegedés ténye maga is rendesen erkölcsi felelősségre vonható cselekedet.

Minthogy a megfontolási képesség és a szabad elhatározás lehetősége nem valamilyen osztatlan egység, hanem fokozatokat enged meg, azért a felelősség és vele az erkölcsiség foka is kisebb vagy nagyobb lehet.

Az erkölcsöt tehát az jellemzi, hogy az norma és kötelezettség is, de mindkettő csakis a szabadsághoz szól. Csak azokat a cselekedeteket, magatartást és érzületet szabályozza és irányítja, amelyek a szabadság uralma alatt állanak.

Rá kell még mutatni az erkölcsi jelenségnek egy olyan jegyére, amely az erkölcsöt sajátos kapcsolatba hozza az *emberi személyiséggel*; ez a kapcsolat ilyen intenzív fokban csakis itt látható meg. Lássuk ezt a kapcsolatot először a köztudat szóhasználatában megvilágítva. Az erkölcsőség az embernek sajátos *jóságot* kölcsönöz. Az embert különböző okokból lehet jónak, kiválónak nevezni. Így pl. beszélünk jó, kiváló tudósról, művésről, államférfiről, katonáról stb. A jóság vagy kiválóság jelzője a valamely

téren elért nagyfokú tökéletessége miatt illeti meg őt. De ilyen tökéletessége, kiválósága miatt még nem vagyunk hajlandók az embert minden megszorítás nélkül «jónak» nevezni. Sőt nagyon könnyen előfordulhat, hogy egy kiváló tudóst vagy államférfit rossz embernek kell neveznünk. Hogy valamely embert e sajátos, megszorítás nélküli módon *jó embernek* nevezhessünk, ahhoz az illetőnek erkölcsi jósággal kell bírnia. Viszont ez erkölcsi jószág birtokában jó ember valaki akkor is, ha más területeken nem is ért el különös kiválóságot. Ebből a köztudat által diktált helyes szóhasználatból — amely mögött a józan ész mélyseges filozófiája rejlik —, kitűnik, hogy az erkölcsi jószág nem ilyen vagy amolyan részleges jóságot kölcsönöz az embernek, hanem megszorítás nélkül teszi jóvá az embert; sőt igazi értelemben csak az erkölcsi jószág révén mondható valaki jó embernek. Az erkölcsi jósága tehát az embernek «mint ilyennek» a jósága. Ugyanez filozófiai nyelven kifejezve azt jelenti, hogy az erkölcsi jószág az embernek ahhoz a mozzanatához kapcsolódik, amelyet benne *személyiségnek* nevezünk; az erkölcsi jószág az emberi személynek a tökéletessége. Ezért is mondtuk fentebb, hogy az erkölcs *metafizikai helye* maga a személy. Azzal, hogy valakit erkölcsi értelemben jónak mondunk, az illető emberről egészen sajátos értékítéletet mondunk ki; ez az értékítélet az embernek olyan értéket tulajdonít, amely őt egészen különös módon értékesé, tiszteletre méltóvá teszi szemünkben. Azokban a korokban, amelyekben az emberek érték-skálája nincs összezavarodva és a valóságérzésük nem kaotikus, az értékskála legmagasabb fokát vitathatatlanul a *szent* ember foglalja el. De még ma is azt tapasztaljuk, hogy másnemű kiválóság csodálatot, nagy hírnevet arathat ugyan, de egyedül az erkölcsi jószág az, amely benső tiszteletet és nagyra-

becsülést vált ki az emberekből. Azért a nép azt az embert, akinek kiválóságát ünnepelni kívánja, vagy akitől sorsa sok tekintetben függ, különböző nagy erényekkel is szereti felruházni — nem ritkán érdemtelenül és legendaképpen —, hogy egyúttal tisztelhesse is; viszont a történelemnek azokat a nagy, azaz döntő jelentőségű embereit, akik ugyanakkor rossz emberek voltak, minden tehetségük és zsenialitásuk elismerése mellett is bizonyos megvetéssel illeti, mert gonosztevőknek érzi őket. Igazi benső tisztelet csakis az erények előtt lehet meghajolni. Még a gonoszságnak is hódolnia kell a jóság előtt azáltal, hogy minden igyekezetével erénynek álcázza és hirdeti magát. A benső tisztelet viszont nem más, mint az értéklésnek legmagasabb foka. A tiszteletnek ez a faja csak annak az embernek jár ki, aki erkölcsi értelemben jó. Az emberek különböző tulajdonságaik miatt lehetnek értékesek; mint embereket, mint személyeket azonban csak az erkölcsi jóságuk teszi értékesekké.

4. Az erkölcs metafizikai problémái.

Az erkölcsi jelenség fenti rajza szándékosan volt rövid és vázlatos. Ennek első oka e vizsgálat céljában van, mely az erkölcs metafizikai gyökereit kívánja csupán feltárni; egy öncélú és terjedelmes fenomenológiai leírás tehát kívül esett célkitűzésén. De önmagában is, a fenomenológiai leírás szükségtelen megkettőzése volna a munkának. A fenomenológiai leírás ugyanis csak annak a szemében lehet öncél, aki a fenomenológia révén magát a lényegét gondolja megragadhatni, akinek a fenomenológia egyúttal lényegmegragadást (*Wesensschau*) jelent. A valóságban azonban a fenomenológia nem lényegmegragadás; a lényegmegragadás útja egészen más.

A jelenség tartalmazza ugyan azokat az *utalásokat*, amelyek segítségével a mögöttük rejtőző «lényeghez» eljuthatunk; más utunk nincs is a «lényegekhez», mint a konkrét jelenségek ez utalásainak nyomon követése. Csakhogy ez a nyomonkövetés nagyon félrevezető hasonlat lehet azok számára, akik a hasonlatot, a képes kifejezést kivetköztetik képjellegéből. Példa rá az ismeretelmélet. Ismeretes, hogy a megismerésünk jellemzésére nagy előszeretettel alkalmazták és alkalmazzák a «kép» hasonlatát; a megismerés abban áll, hogy a megismerő «képet» alkot magának a megismerendő dologról, sőt «képe» van róla. Az egészen primitív filozófálás idején még egyenesen azt állították, hogy a megismerendő dologról leválik egy «kép», amelyet az ember értelme magába vesz. Amennyire jó hasonlat a «kép», annyira veszedelmessé válik, ha a gondolkodó elfelejtkezik e «kép» hasonlatvoltáról. Így pl. az ismeretelméletben a kép túlzó hasonlata egyáltalán nem alkalmazható, mert megoldhatatlan problémákhoz vezet el. A kép helyes volta, «igazsága» ugyanis csak akkor igazolható, ha össze lehet hasonlítani a kép eredetijével. És *Kant* nagyon helyesen állapította meg, hogy a megismerés esetében ez az összehasonlítás lehetetlen, mert hiszen a megismerő soha sem fér az eredeti, a megismeréstől független valósághoz, hanem arról mindig csak «képe» van. Ha tehát a «kép-teoria» nem hasonlat, mégpedig igen gyenge hasonlat volna csupán, hanem valóság, akkor a megismerésünk igazságtartalma soha igazolható nem volna, mert hiányzik a «híd», amely a «képtől» a valóságos dologhoz elvezet. A megismerés tehát a «képen» kívül még más mozzanatokat is tartalmaz.

Hasonlóképen gyenge hasonlat csupán, amikor a filozófusok azokról a nyomokról, utalásokról beszélnek, amelyek a jelenségben találhatók; a kiterjedt

anyagi valóságból vesznek tehát hasonlatot, amelyet egy lényegesen másnemű, szellemi megismerési folyamatra alkalmaznak. Sokkal szerencsésebb hasonlat az a másik, amikor azoknak az «előfeltételeknek» a felkutatásáról beszélnek, amelyek a jelenséget «lehetségessé» teszik. Még közelebb jár a valósághoz *Aristoteles* már említett kifejezése, amely az okkutatásról beszél, a jelenség okainak felkutatását tűzi ki célul; okokon azonban nem csupán a létrehozó, hanem az összes más okokat is érti. A fenomenológusok nagy részét mindenesetre ismeretelméleti tévedés vezeti félre, ha azt gondolják, hogy a jelenségek egyszerű gondos leírása mintegy ki-pattanja magából a «lényeglátást.» Az út sokkal fáradságosabb; és ha voltak is a múltban idők, amikor a filozófusok könnyen beszéltek «lényegekről», «lényegmegragadásokról», valamint «lényegfogalmakról», ma az ismeretelmélet világánál ez a bizalom naiv reáлизmusnak tetszik (l. Jánosi József: *Bölcselet és valóság*, 355 és köv. old.). *Husserl*, *Max Scheler* és mások csak azon a nagy áron vásárolhatták meg maguknak a «lényeglátás» (*Wesensschau*) privilégiumát, hogy mind a lényegről, mint pedig általában a valóságról hamis elméletet állítottak fel, amely vagy az idealizmusba vezet (*Husserl*), vagy a tiszta fenomenalizmusba (*M. Scheler*), vagy pedig a plátóira csak emlékeztető, de azzal semmiképp nem azonosítható pluralizmusba (*Nic. Hartmann*).

Az erkölcsi jelenség különböző jegyei két egymástól nagyon eltérő feladat elé állítják az erkölcsbölcselet. Az egyik, de nem az első feladat az egyes erkölcsi tartalmak meghatározására. Ma szokásos kifejezéssel ez a feladat az egyes erkölcsi értékek megállapítására vonatkozik. Ebben a vonatkozásban vannak általánosabb, átfogóbb problémák (az értékek rangsora, kritériuma, egymáshoz való viszonya, értékosztályok,

a legmagasabb érték kérdése) és vannak részleges problémák (mi az egyes erkölcsi értékek, «erények» tartalma, pl. mi a felebaráti szeretet, az igazságosság, az önuralom stb.). Rámutattunk arra, hogy az erkölcsi jelenség a maga «khaotikus» voltát elsősorban azzal mutatja meg, hogy különböző népek, különböző idők és különböző helyek látszólag mást és mást tartanak erénynek, illetve bűnnek. Ezért ép az erkölcsi tartalmak problémája az, ami legelőször ejti gondolkodóba az embereket. Egy zárt és elszigetelt kultúrkörben a multban rendesen olyan nagy volt az egység, hogy a világnézeti és szorosabban az erkölcsi nézetek, tartalmak először nem is voltak problematikusak, hanem éppen magátólértetődők. Csak ha valaki kilép ebből az egységes kultúrkörből (amely lehet egy elszigetelt falu, vagy akár egy család) és szembe találja magát más kultúrkörök néha erősen különböző, sőt ellentétes felfogásával, akkor válik számára problematikussá az, ami azelőtt magától értetődő volt. Miként ezek az ütközések és ellentétek a megindítói általában a tudománynak és a bölcselnek — amennyiben az ember a vélekedések sokféleségéből ki akar jutni a biztos, tehát tudományos igazsághoz, — hasonlóképpen és legelsősorban az erkölcsi nézetek és vélekedések sokfélesége irányítja rá az emberek figyelmét az erkölcsi problémákra. Filozófiatörténetileg is igazolható, hogy az erkölcsbölcselkedés első tárgya a különböző «erényekre», tehát az erkölcsi tartalmakra vonatkozott.

De ugyancsak a filozófiatörténet igazolja azt is, hogy az «erénytan» önmagában fenn nem állhat és a nagyobb bölcséleti igények önmaguktól átvezetnek az alapvető erkölcsstani, erkölcsmetafizikai problémákhoz: mi egyáltalán az erkölcs; mi teszi az erkölcsi jót jóvá, az erkölcsi rosszat rosszá; honnan van az erkölcsi jónak az az abszolút kötelező ereje, amely

parancsolja a jó megtevését, a rosszat pedig tiltja; mi az erkölcsi élet célja és értelme? Ezek felkutatása a bölcselő második feladata. Hamarosan kitűnik ugyanis, hogy az erkölcsi tartalmak kérdése önmagában nem oldható meg. Így pl. nem állapítható meg, hogy az erkölcsi élet nagy zűrzavarában mi a valóban erkölcsös és mi nem az; mi annak a magyarázata, hogy az igazságosság, a szeretet erkölcsileg jó, az igazságtalanság, a gyűlölet, a gyilkosság, stb. viszont rossz. Az ember ugyan «érzi» az előbbieket «jóságát», az utóbbiakat «rosszaságát». De ugyanakkor látja, hogy ezt az «érzést» az emberek nem mindenütt osztják, mert cselekedeteik, sőt néha «elveik» is mások (vegyük pl. konkrétan a politikai vagy a szexuális gyakorlatot és elméleteket); másrészt ép ez az «érzés» olyan, hogy nem fogadható el utolsó magyarázatul, mert maga is további magyarázatát követeli. Azok a felületes magyarázatok, hogy pl. a jó *hasznos*; ha mindenki erkölcsösen cselekszik, akkor mindenki jól jár, nem meggyőzőek és első tekintetre nem is igazak. Az emberek nem követnének el gonosztetteket, ha nem volnának meggyőződve azok gyakori «gyakorlati» hasznosságáról. A hasznos különben sem lehet utolsó magyarázat, mert hiszen a hasznos mindig csak valami további miatt hasznos, azt szolgálja, ahhoz hozzásegít. Ilyen és ehhez hasonló meggondolások miatt azoknak az embereknek a figyelme, akikben a nagy kérdések megoldásának vágya élt, önmagától fordult az erkölcsi tartalmakról az erkölcs metafizikai problémái felé. *Sokratesnek* nagyjában hasznossági jellegű tartalmi, erénytani tanításai után megjelenik *Plátó és Aristoteles* mélyreható kutatása az erkölcs nagy *léttani* problémái körül. Csak e problémák megoldása után remélhető ugyanis, hogy az egyes erkölcsi tartalmakra, az erkölcsi értékekre is fény derül.

Az erkölcsbölcsele e metafizikai problémáit maga az erkölcsi jelenség veti fel; a jelenségek leírásának éppen ez a legelső feladata és célja. A legelső megoldandó feladat tehát az, hogy az erkölcsi jelenséget kiemeljük elszigeteltségéből. Ezt azáltal érjük el, hogy megkeressük kapcsolatait a teljes valósághoz; feltüntetjük azokat a mozzanatait, amelyek benne más léti jelenségekkel közösek. Ezzel e közös mozzanatokból fény derül az erkölcsi mozzanatokra is, az erkölcsi jelenség beleilleszkedik az egész valóságba. Ez a feladat nem más, mint az erkölcs végső léti gyökereinek felkutatása, azoknak a léti kategóriáknak feltárása, amelyek révén az erkölcs a teljes valóságban meggyökereszik. Csak ha már feltártuk azokat a léti mozzanatokot, amelyek más létfolyamatokkal közösek, sőt amelyek minden reális létfolyamatnak alaphatározmányai, mehetünk át azoknak a kategóriáknak felkutatására, amelyek sajátosan erkölcsiek, amelyek tehát az erkölcsi mozzanatkomplexust minden mástól megkülönböztetik, az erkölcsöt sajátos mivoltában felépítik. Az erkölcsi mivoltnak erre a sajátosságára már a jelenség vizsgálata felhívta figyelmünket. A jelenség tüntette fel az erkölcs általánossági igényét, normatív jellegét, sajátosan abszolút kötelező erejét, a szabadság területére való korlátozódását, az ember személyiségéhez való tapadását, a jó és rossz sajátosan éles megkülönböztetését. Ezek azok a mozzanatok, amelyek az erkölcsmetafizika problémakörét is meghatározzák. Feleletet kell találni azokra a kérdésekre, hogy mi határozza meg az erkölcsi jót és rosszat (a norma kérdése); honnan van a jó parancsoló, a rossz tiltóan kötelező ereje és annak abszolút foka; honnan van az erkölcs szoros kapcsolódása a személyiséghez és a szabadsághoz; és végre mi az a legbenső mozzanat,

amely az erkölcsöt saját (benső) mivoltában konstituálja és minden mástól elhatárolja.

*

De az éppen felsorolt problémákra az olvasó e műben vagy egyáltalán nem, vagy csak igen közvetve kap feleletet. A jelen munka célkitűzése ugyanis két olyan problémacsoportnak megvizsgálása, amely csupán előkészítése a most felsorolt kérdések megválaszolhatásának és ezzel az erkölcsi jelenség filozófiai megfejtésének. A szorosan vett és konkrét erkölcsbölcseleti feladatok megoldása talán egy következő vállalkozásra marad.

Ismeretes jelenség a tudományban, de legfőként a filozófiában, hogy minden probléma új problémákat vet fel. Annak jele ez, hogy a kérdéses probléma a megismerés nézőpontjából, — de a lét szemszögéből is — túlutal sajátmagán; nem áll a «saját lábán», hanem más, mélyebben fekvő alapokon nyugszik. Amíg ezeket a mélyebben fekvő alapokat fel nem tárjuk, addig éppen a «levegőben lóg», tehát legalább is filozófiailag meg nem oldható. Természetesen ez a sajátmagán túlutaló folyamat nem folytatódhatik a végtelenségig, máskülönben a filozófia mint tudomány lehetetlen vállalkozás volna. De nem is folytatódik, mert a filozófiai ész, figyelmesen követve ezeket a «sajátmagán túlra utalásokat», végre is olyan végső «alapokhoz» jut el, amelyek már nem utalnak sajátmagukon túlra, hanem valódi «végső» alapok. De korántsem azért végsők, mert csak az emberi ész tehetetlensége nem bír rajtuk túljutni. Ha ugyanis így volna, akkor nyilvánvaló, hogy ez a filozófiai tudomány igazságértékét és magyarázó erejét semmikép sem garantálná. Ha az volna az emberi ész leküzdhetetlen sorsa, hogy kutatásai folyamán végre is mindig tehetetlenül megállni kényszerülne bizo-

nyos «falak» előtt, amelyeken semmikép sem bír túljutni, jóllehet ép e «falak» mögött rejtőzik a végső «igazság», akkor ez a tudomány teljes csődjét jelen= tené. Mert hiszen akkor az eddig elért eredmények — azok, amelyek az «áthághatatlan falak» előtt fekszenek — szintén kétesértékűek volnának. Az ilyen tényállás teljesen jogosulttá tenné a szkepticizmust; vagy csak az a választás maradna meg, hogy a tudomány valamiféle «közmegegyezéssel» elfogadott, tehát csupán alanyi megalapozású «posztulátumokon» és «axiómákon» nyugodnék. Ez utóbbi elgondolás talán elfogadhatónak tetszhetik bizonyos «voluntarisztikus» típusú «gondolkodók» számára, de a valódi tudás éroszát megnyugtadni soha nem bírná.

Amit a jelen munka nyújtani kíván, az két olyan alapvető léti kategóriának vizsgálata, amely szoros kapcsolatban áll az erkölccsel. Az egyik kategória (illetőleg kategória=komp=lexum), az önmegvalósulás az önkifejtődés által; a másik pedig a cél, illetőleg annak eszmeszerűsége. Mindkettő az erkölcsi jelenségnek mélyebb metafizikai határozománya.

Munkánk végén jelezzük, hogy e két kategória sem vezet még el a legvégső metafizikai alapig. Az emberi ész még innen is kénytelen továbbküzdenie magát, mégpedig az ú. n. *transzcendentális léthatá=rozományokig*. Ezt a végső utat most még nem mutathattuk meg, pedig a «jó», melynek az «erkölcsi jó» a metafizikai derivátuma, végső fokon itt van meggyökerezve. A jelen munka ennél fogva valójában azt a középréteget szeretné feltárni, amely a szorosan vett erkölcsi kategóriák és a «transzcendentális jó=ság» között fekszik.

ELSŐ RÉSZ:
ÖNMEGVALÓSULÁS AZ
ÖNKIFEJTŐDÉS ÁLTAL.

A) A FŐBB ALAPFOGALMAK TISZTÁZÁSA.

Az erkölcs bölcseleti alapjai, mint minden bölcséleti alap, abban a szubsztrátumban fekszenek, amelyeket végsőknek kell neveznünk, mert hiszen maga a bölcselet a dolgok végső okainak és magyarázatának tudománya. Számunkra ugyanis közvetlenül, mintegy a felszínen, csakis a jelenségek vannak megadva, tehát az ú. n. tapasztalati világ. A tapasztalati világhoz — mint bemutattuk — a külső és a benső megtapasztalás révén férközünk hozzá. De ez a tapasztalati világ teljes mértékben a *jelenségek* jegyét viseli magán. Ez annyit jelent, hogy a tapasztalati világ csak megjelenési formája valaminek, ami a jelenségek mögött húzódik meg, ezeket a jelenségeket mintegy csak «hordozza», vagy esetleg okozza, ő maga azonban mélyebben fekszik, semhogy a megtapasztalás révén megragadható volna. Hogyan fér hozzá mégis a megismerő elme a «tapasztalaton túli», a jelenségeket hordozó, de azok mögött elrejtőző valósághoz? Annak a megismerési módnak a segítségével, amely a tapasztalati jelenségekből kiindulva, azokat támaszpontokul felhasználva, azokból «következtetve», a tapasztalhatóságot kizáró szubsztrátum megragadására is képes. Ezt a megismerési módot a tapasztalati megismeréssel szemben általános névvel *gondolkodásnak* szokás nevezni. A gondolkodásnak ilyen meghatározása tisztára csak a megismerendő tárgy alapján, továbbá a dolgok jelenségvilágának és a jelenségek mögött levő, a jelenségeket hordozó világnak megkülönböztetése alapján történt. Ez a meghatározás nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy a

jelenségek mögött meghúzódó noumenális valóság megismerésében, tehát a gondolkodásban olyan különböző módokat kelljen megkülönböztetni, amelyek esetleg lényegesen különböznek egymástól, mint pl. az intuíció és a következtetés. A megismerésnek ez a felosztása a „gondolkodás”-nak azt a közös jegyét kívánja csupán kiemelni, amely a gondolkodást a tapasztalati megismeréstől és annak a tárgyától, tehát a jelenségek világának megismerésétől élesen megkülönbözteti.¹

1. Történés és változás.

Az első lépést a erkölcs noumenonjának megragadása felé a jelenség világának olyan területéről tesszük, amely a sajátosan erkölcsiől látszólag távol esik, mert nem kizárólagosan erkölcsi jelenség, hanem általános léti mozzanat, sőt az egész tapasztalati létet átfogó jelenség. Ez a léti mozzanat a *történés*, vagy még általánosabban a (valamivé) *válás* folyamata (das Werden, le devenir). Erről a látszólag nagyon is távoli, kerülő lépésről ki fog ugyanis tűnni, hogy valójában egyenest belevezet az erkölcs alapproblémájának kellős közepébe.

A történést sokféle bölcséleti nézőpontból

¹ Ismeretes, hogy *Kant* a valóságot a megismerés nézőpontjából felosztotta a fenomenális és a noumenális világra. Ez a felosztás igen sok szemszögből annyira előnyös és kifejező, hogy veszteséget jelentene, ha csak azért kerülnők, mert ez a fogalompár *Kant* ismeretelméletében hamis értelmezést kapott. A szavak közvetlen jelentése szerint ugyanis a *fenomenon* (*φαίνομεν*) jelenti a tapasztalat számára hozzáférhető megjelenési, azaz jelenség=valóságot; a *noumenon* (*νοεῖν*) jelenti a tapasztalati világot hordozó szubsztrátumot, amely nem tapasztalati többé, hanem csak a gondolkodás, az „értés” által ragadható meg. Az ennyire pregnáns, kifejező műszavak átvétele természetesen nem jelenti egyúttal mindannak az átvételét, amivel azok megalkotója vagy elterjesztője e kifejezéseket megterhelte.

lehet szemügyre venni. A legközelebb mindenesetre az a nézőpont áll az emberhez, amely a történe= sek irányát, célját szeretné megfejteni. Például a tör= ténelem célja, értelme a gondolkodók figyelmét min= dig le fogja kötni, mégpedig annál nagyobb fokban, minél nagyobb lesz az emberiség öntudatosulási foka, minél ismertebbek lesznek azok a tényezők, amelyek a történelemben cselekvő, illetve szenvedő szerepet visznek és minél jobban meg tud szabadulni gondolkodásunk az antropomorfikus és antropo= centrikus világszemlélettől. A történelem és általa= ban a történés teljesen és reménytelenül «khaotikus» voltát csak az a gondolkodó tudja magáévá tenni, aki a célok és irányvételek tekintetében olyan szűk mércéket alkalmaz, amelyek már eleve lehetetlenné teszik a történés megértését. A természeti folyama= tokban is csak az tud minduntalan céltalanságokat, oktan pazarlásokat megjelölni, aki a nagy termé= szeti folyamatokhoz is az «irányított tervgazdálko= dás» itt nevetségesen ható, mert saját magát mintegy a világmindenség gazdasági miniszterének gondoló nézőpontjaival közelít. Még nagyobb kudarcra van ítélve az a próbálkozás, amely az emberi történe= seket, a történelmet is valamilyen totalitárius «Leistung»= összefogás kritériumaival szeretné átfogni.¹

¹ Minden ilyen próbálkozás mélyén tulajdonképen a tudományos érosz nagyfokú hiánya állapítható meg. A tudományos érosz ugyanis elsősorban *érteni* akarja a valóságot és az értésben látja az alakítás előfeltételét. Az ú. n. «dinamikus tudomány» ezzel szemben első= sorban és mindenáron alakítani akar, mégpedig látszó= lag annál nagyobb fokban, minél kevésbé ismeri és érti az alakítandó valóságot. Hogy napjainkban a tudo= mánynak olyan nagyfokú lebecsülését és háttérbe= szorítását kellett megérni, amilyenre a történelem ritkán mutat példát, nem történt véletlenül és meg= érdemetlenül. A «dinamikus» tudományt méltán éri a megvetés, mert hiányzik belőle a tudomány lelke és

Abban a tudományágban, amelyet *etikának* nevezünk, a tudományos érosznak még a rendesnél is nagyobb fokára van szükség. Mert az etika tárgya *N. Hartmann* fentidézett helyes, bár általa kiélezett értelmű megállapítása szerint nem a meglevőnek a tudománya, hanem annak, aminek *lennie kell* («des Sein=sollenden»). Itt tehát fokozottan fennáll annak a veszélye, hogy az ember dinamikus konstruáló hajlama beteges fokban érvényesül, mert látszólag kevésbé köti őt az, *ami van*. Aki azt akarja megállapítani, *ami van*, könnyebben kerül abba a veszélybe, hogy «kikacagják» a tények. Aki azt kívánja megállapítani, aminek *lennie kell*, látszólag annyira függetlenítheti magát attól, *ami van*, hogy feladatának vélheti a «kell» birodalmának felállítását és szembeállítását a «van» birodalmával szemben. A modern ember sajátos éthosza, — a már említett «dinamikus» (valójában volitív és ösztönös) beállított sága miatt — oly fogalmakkal fertőzte meg a gondolkodást, amelyek e sajátos lelki struktúrának megfelelően ugyan és amelyeket ez a struktúra készségesen be is fogad, de amelyek a valósággal szöges ellentétben állanak. Ezért ma az etikusnak szerfölkött nehéz feladatot kell magára vállalnia. Szét kell először rombolnia bizonyos téves képzeteket, «idolumokat», — hogy *Bacon* kifejezésével éljünk —, amelyek a

étosza: az értés vágya; ál-tudomány ez, tehát csalás. Innen lesz érthetővé, hogy ez a «tudomány» mily készségesen kapható arra, hogy kiszolgálója legyen olyan törekvéseknek, melyek teljességgel távol esnek a tudománytól; a tudomány «szállítja» a teóriákat a dinamikus törekvésekhez. Ezzel szemben az igazi tudományos érosz legelső sorban a valóság lenyűgöző hatását érzi és tiszteli. És csak miután a valóságot minden oldalról megállapítani igyekezett, vállalkozik óvatosan arra a feladatra, hogy ezt a valóságot «alakítsa» is, *ami* a jelen esetben a valósághoz hű további konstruálást jelent.

modern gondolkodásba oly mélyen beivódtak, hogy ma már nyilvánvaló igazságoknak tetszenek.

A legújabbkori etika egyik vitathatatlanak mondott dogmája az, hogy a «kell» gyökere és alapja nem a «van», hanem ellenkezőleg: a «kell» és a «van» szöges ellentétben állnak egymással: «az kell, ami nincs!» A «kell» szerinte valamilyen különálló birodalmat alkot, melynek folytán a mindenség szétesik egy «kell nélküli van»=ra és egy «van nélküli kell»=re. E fel-fogás csődjét már eleve mutatja a sikertelen kísérletek számtalan próbálkozása, hogy e két világ között megteremtse azt a kapcsolatot, amelyet a józan ész már eleve lát és amely kapcsolat fennállásának hitét nem adja fel semmiféle «tudományos megállapítás» kedvéért.

Ha visszatérünk a *történés*, a «*valamivé válás*» fogalmához, akkor ezek a közbevetett megjegyzések világossá lesznek azok számára is, akik a modern etikára való utalásokat homályosaknak találták. Ismeretes, hogy a történésnek, vagy még általánosabban a változásnak első nagy kielemezője, *Aristoteles* mutatott rá élesen arra, hogy minden változásban megkülönböztetendő a *szubsztratum=mozzanat*, amely változik, vagy amelyen a változás történik és a *változási mozzanat* maga. Változás önmagában nem lehetséges, mert a változásnak hordozó alanyra van szüksége. Ezt a magától értetődőnek látszó tételt, — mely a józan ész számára valóban magától értetődő is — ma a relativista, bergsoniánus és más újkori elméletek miatt újra hangsúlyozni kell és ép az erkölcstanban kell erősen kifejezésre juttatni. Egy második fontos mozzanat a változásban még mélyebbre nyúl bele a lét metafizikájába és ez a *változás korlátozottságának* a tétele. Ez a tétel azt fejezi ki, hogy a változás meg van határozva a változó és a változtató létező mivolta által. Csak azok a változások

sok lehetségesek, amelyeket a változó és a változtató létezők mivolta, természete megenged. A fa, a vas csak azoknak a változtatásoknak vethető alá, amelyek a fa, illetve a vas változási *lehetőségei* között foglaltatnak. Más fordulattal ez ekkép fejezhető ki: csak az a változás (változtatás) lehet aktuális, reális, amely már megelőzőleg valamiként mint *lehetőség* benne van a változóban, illetve a változóban.¹

A történés analíziséből tehát a következő három tétel következik: 1. a történés mindig valamely léti lehetőségnek a megvalósulása, aktuálása vagy aktuálódása; 2. ezek a léti lehetőségek terjedelmükben

¹ A filozófia problematikájába be nem avatottak aligha sejtik, hogy ezekkel az egyszerűeknek tetsző és magától értetődő megállapításokkal olyan alapvető metafizikai fogalmakhoz jutottunk el, amelyek nemcsak nagy nehézségeket támasztanak a további analízis számára, hanem amelyek ép e nehézségük miatt több modern filozófiából szinte teljesen ki is vesztek, jól lehet a középkor bölcseletében a gondolkodás közkeincsei voltak. E ponton is beigazolódik tehát, hogy a tudomány tovahaladása az időben nem jelent egyúttal fejlődést is a tartalomban; mert lehetséges és valóban meg is történik, hogy bizonyos lényeges pontokban visszaesés mutatkozik. A változás kianalizálásában, a lehetőség (potentia) és a lehetőség megvalósulása (actus) foglmainak a megragadásában az előző korok bölcselete magasabban állt az utána következő korok filozófiájánál. Csak az utóbbi időben mutatkozik újra hajlam arra (pl. Nic. Hartmannál), hogy visszatérjenek a régiek bölcseletének ezekhez a pontjaihoz. És erre a visszatérésre korántsem valamilyen a multba visszavágyódó romanticizmus kényszeríti a filozófiát, hanem a szükség. Kezdi belátni, hogy amit egykor újításvágyból mint primitív ócskaságot kidobáltak a filozófiából, az valójában e tudománynak olyan alapvető fontosságú eleme volt, amely nélkül a filozófia egyszerűen nem állhat fenn. Azok a problémák ugyanis, amelyeket a tényleges valóság vet fel és amelyek azonfelül a valóság alapvető problémái, sem meg nem kerülhetők, sem le nem tagadhatók a filozófia komolyságának feladása nélkül.

és módjaikban meg vannak határozva az e lehetőségeket hordozó szubsztrátum, szubsztancia által; 3. ez a szubsztancia tehát nemcsak hordozója a lehetőségeknek, hanem a gyökere, mert meghatározója. Sőt a lehetőségek és azok hordozója között a léti viszony még ennél is szorosabb, amint az hamarosan ki fog tűnni a további vizsgálatból.

A lehetőségek vizsgálata ugyanis éles fényt vet a lehetőségek hordozójának, a szubsztanciának legbensőbb, metafizikai struktúrájára. Az ugyanis, hogy egy önálló valóságnak — ezt nevezzük szubsztanciának — lehetőségei vannak, közvetlenül jelenti, hogy az illető szubsztancia nincsen teljesen aktualizálva, „ténylegesítve.” Mert hiszen a lehetőség semmi mást nem jelent, mint éppen aktualizálódási lehetőséget. A ténylegeségeket gyökereztető szubsztancia tehát léti nézőpontból sajátos kettős mozzanatot tüntet fel; az egyik a *statikus* mozzanat, a másik pedig a *dinamikus* mozzanat. A statikus mozzanattal kifejezzük azt, ami a szubsztanciában megvalósult, tényleges aktualizált; a dinamikussal kifejezzük azt, amivé ez a szubsztancia, éppen mert reális lehetőségei vannak, e lehetőségek realizálódása folytán még tovább aktualizálható, esetleg aktualizálódni törekszik.

Vigyázni kell azonban arra, nehogy a szubsztanciának e statikus és dinamikus mozzanatát annyira szétválasszuk egymástól, hogy a két mozzanatot két különálló dologgá, két létréteggé torzítsuk el. Mert ezzel a valós helyzetet teljesen meghamisítanók. A modern filozófia egyik végzetes tévedése ép abban volt, hogy ezt a két egymásbafonódó léti mozzanatot teljesen különválasztotta; azonfelül pedig a szubsztanciát különös módon a statikus mozzanattal azonosította. Ezzel nemcsak a szubsztancia valós mivoltát hamisította meg teljesen, hanem, ami még

súlyosabb következménye lett e torzításnak, a dinamikus mozzanatot nem volt képes többé meggyökereztetni a statikusban. Ennek lett a következménye a valóságnak az a sajátos szétesése többé nem egyezsíthető valóság részekre, amelynek egyik folyamánya például a létnek és az értéknek «két világgént» való meghatározása. Ismeretes, hogy a létnek és az értéknek ez a szétesése az oka annak, hogy ép az etika legmodernebb irányai megoldhatatlan problémákkal küzködnek. E problémák valóban megoldhatatlanok, mert *Brentano* már idézett szellemes megjegyzése szerint a valóban megoldhatatlan problémák csakis a tévesen felállított problémák, azaz azok a kérdések, amelyek hamis előfeltevéseken épülnek fel.

A szubsztancia statikus és dinamikus mozzanata közötti viszony tehát teljességgel különbözik attól a viszonytól, mely két különálló dolog között áll fenn. Először is a dinamikus mozzanat teljesen a statikusban gyökerezik és így létileg a statikus mozzanat az elsődleges, a dinamikus a másodlagos. A dinamizmus hordozója csakis a statikus mozzanat lehet. Nem más ez, mint annak az általánosabb elvnek a mása, amely kimondja, hogy a levés, a változás önmagában nem állhat fenn, mert a változás mindig *valaminek* a változása; változás változó nélkül a semmi változása volna, azaz maga is semmi. Viszont a dinamikus mozzanathoz ez a meggyökereztetése nem mehet odáig, hogy ezt a dinamizmust teljesen feloldja a statizmusban és ezzel a dinamikus mozzanatot megszüntesse. Mert ez a valóságnak meghamisítása volna, nem pedig értelmi megragadása.

De ugyanilyen meghamisítása volna a valóságnak az is, ha a statikus mozzanatot azért, mert az a dinamikussal szemben bizonyos nézőpontból primér (lévén ez utóbbinak a «meggyökereztetője»), a megfelelő mértéken túl önállósítanók. Mert a valóságos

viszony a kettő között az, hogy a két mozzanat teljesen átjárja egymást, az egyik sohasem lehet a másik nélkül; ez az «egymást átjárás» annyira bensőséges, hogy a kettő *egyetlen reális lényeg*et alkot.¹

2. A lét analógiája.

Ha az itt felvetett problémát meg akarjuk oldani, vissza kell térnünk a skolasztikus filozófiának egy olyan tanához, amely e feljett bölcselkedésnek *középpontjában* foglal helyet és amely a modern bölcselkedésnek csak óriási kárával került el onnan, sőt veszett ki teljesen belőle. Ez a tan a *lét analógiájának elmélete*.

A mostani összefüggésben csak igen vázlatosan ismertetjük a lét analógiájának főbb mozzanatait. Semmikép sem térhetünk ki azonban előle, mert később látni fogjuk, hogy a *lét analógiája* nélkül az etika legalapvetőbb fogalmai nem tisztázhatók.

Az analógia fogalma összes filozófiai fogalmaink között leginkább érdemli meg a jelzőt, hogy a tartalma «lebegő», «feszültséget» kifejező. Tulajdonképpen «hasonlóságot» fejez ki, de teljes jelentési terjedelme messze túlhaladja ezt az első jelentését. Már maga a hasonlóság fogalma is teljes mértékben megérdemli a «lebegés» és «feszültség» jelzőjét. Mert a hasonlóság közbenső helyet foglal el a teljes azonoság és a teljes különbözőség között; két dolog akkor *hasonló* egymáshoz, ha tartalmi jegyeik *részben* egyezők, *részben* különbözők. De minden azon for-

¹ Ennek a mozzanatnak a vizsgálatánál a lét metafizikájának újra egy olyan pontjához értünk el, amely a modern filozófiai vizsgálódásból jóformán teljesen hiányzik. És még könnyebb eset volna, ha csak hiányoznék. Sokkal súlyosabb az a körülmény, hogy ezt a hiányt az egyes gondolkodók mindenféle álépítményekkel eltűntették a vizsgálódás tekintete elől.

dul meg, hogy ez a «részben=részben» helyes értelmezést kapjon. Ennek a helyes értelmezésnek viszont az az előfeltétele, hogy először: jól megkülönböztessük a fogalmak analógiáját a lét analógiájától és másodsor: tekintetbe vegyük, hogy magának az analógiának is többféle faja különböztetendő meg.

Fogalmainknak az az ősi sajátosságuk van, hogy felbontják azt a *léti egységet*, amelyet minden létező önmagában jelent. Igaz, hogy erre a felbontásra maga a létező ad jogot és alapot. (Ez alól csak Isten léti egysége alkot kivételt, de ép ezért Istenről alkotott fogalmaink ismeretelméleti szempontból egészen sajátos jelleggel bírnak.) A létező ugyanis, mármint a konkrét létező, mindig több léti mozzanatnak együttlétezése. A fogalmaink tehát a létezők «felbontásakor» az egységes konkrét együttlétezők közül az egyiket a másik után «kiemelik» természetes helyükről. Fogalmaink azért kényszerülnek erre a «felbontásra», mert nincs olyan megismerő képességünk, amely a konkrét létezőt egyszerre, azaz teljes tartalma és minden vonatkozása szerint *egyetlen* kimerítő és közvetlen megismerésben, tehát éppen fogalmak nélkül, megragadhatná. Mert ez *kimerítő intuición* volna. Már pedig az az «intuición», amellyel az emberi megismerés rendelkezik, nem ilyen, hanem ennél sokkal alacsonyabb rangú «látás.» Az emberi intuición igazi területe ugyanis először a *jelenségvilág*. A jelenségvilág azonban, mint az előzőkből már ismeretes, sohasem az egész valóság, hanem a valóságnak mintegy csak a külső kérge, a külső felülete, amely a mögötte rejtőző «igazi» valóságot mintegy csak megjeleníti számunkra. A fenomenon csak «megjelenési formája» a noumenonnak. Az észre vár az a nehéz feladat, hogy a megjelenési formából (és annak segítségével, abból kiindulva)

mintegy «kihámozza» a noumenont, a jelenségek hordozóját. Ezen az első, a jelenségvilágra (tehát a benső és a külső megtapasztalásra) korlátozódó intuíción kívül van még egy másik, magasabb rangú intuiciós képességünk is. Csakhogy ez a magasabb rangú intuíció már azon egyszerű oknál fogva sem lehet kimerítő megragadása a valóságnak, mert teljesen az absztrakció, az elvontság világára korlátozódik, t. i. az ú. n. «végső elvekre» és a «lényegekre» szükségszerű összefüggéseire. Így pl. az ellentmondás elvét intuícióval ragadjuk meg; hasonlóképpen: megértve azt, hogy mi az egész és mi a rész lényegfogalma, intuitíve ragadjuk meg, hogy az egész mindig nagyobb bármelyik részénél.

De a *konkrét* valóság noumenonja e kétféle intuíciónk «világa» között foglal helyet. E közbenső «világhoz» — helyesen: e közbenső megismerési területhez — intuíció révén nem férhetünk hozzá, mert ilyen intuíciónk nincs. Azok a bölcselek, akik ilyen konkrét intuíció létezését állították, a fenti kétféle intuíció egyikét terjesztették ki jogtalanul a konkrét létező megismerési területére is. Ebből a tévedésükből magyarázható meg, hogy a «fenomenológusok» némelyike a noumenont teljesen feloldja a fenomenonban; viszont mások — ez a másik véglet — a noumenont feloldják az elvek és szükségszerű összefüggések «struktúrájában.» A valóságban mindkettő elsikkasztja magát a *konkrét* valós dolgot, a noumenont, azaz a fenomenon és az «elvek», valamint a lényegi összefüggések *hordozóját*. Van a filozófusoknak egy harmadik osztálya is; ezek látják ugyan, hogy a noumenon sem a fenomenonnal, sem az «összefüggések struktúrájával» nem azonosítható harmadik mozzanat, azaz helyesen: maga a konkrét valóság. De nem látják a módját, hogyan lehessen e noumenonhoz hozzáférni akár az egyik (az «em-

pírikus»), akár a másik (az «ideális») világ területéről és azért a noumenont megismerhetetlennek jelentik ki. Természetesen az ilyen súlyos kijelentéssel nem kevesebbet állítanak, mint azt, hogy tehát a *valóság* maga megismerhetetlen; mert sem a jelenséget magát, sem az ideális struktúrákat, sem a kettőt együtt «valóságnak» nevezni nem lehet, hiszen mind kettő csupán «hordozottja» a valóságnak.¹

Ez az ismeretelméleti kitérés szoros összefüggésben van az *analógia* problémájával, mégpedig mind a fogalmak, mind a lét analógiájával. Értelmünk ugyanis szétbontó, mégpedig a konkrét léti egységnek szétbontója. Szétbontja tehát (értelmi síkon) azt, ami egy és osztatlan (aléti síkon). Esztétbontásnak elsőleges célja az, hogy valamiképpen *homogén* fogalmi tartal-

¹ A mostani összefüggésben nem térhetünk ki annak a szerfölött nehéz problémának a taglalására, hogy miért nincs és miért nem is lehet a konkrét noumenonra is kiterjedő intuíciónk; valamint arra sem, hogy az ilyen intuíció hiánya miatt hogyan alakul a noumenonra vonatkozó megismerésünk. Erre vonatkozó egyes, de szisztematikus egységbe még nem foglalt fejtegetéseink megtalálhatók a *Világnézeti típuskutatás, A Szellem és a Bölcelet és valóság* című könyvünk számos helyén. A noumenon megismeréséről és ezzel a filozófia valóságmegismerő voltáról még sem kell az *agnosztikusok* módjára lemondanunk. Amit ugyanis intuitív módon nem tudunk megismerni, azt megismerhetjük az intuíció tökéletességét ugyan soha el nem érő, de a kimerítő megismerést egy végtelen folyamatban mégis mindig jobban megközelítő *fogalmi megismeréssel*; éppen a már említett szétbontó, majd a szétbontottat újra egységbe illesztő megismerési móddal. Hogy azonban az ilyen «mesterséges» — bár emberi megismerésünk sajátos természetéből folyó és ilyen értelemben mégis «természetes» — megismerésünk a valóság megismerése is legyen, ahhoz elengedhetetlenül szükséges a fogalmi szétbontás és összeillesztés helyes menetének kautélait, elővigyázati szabályait mind alaposan ismerni. Ennek a nehéz feladatnak megoldása azonban az ismeretelmélet feladata (l. *Bölcelet és valóság* második részét).

makhoz jusson el az értelem. A szétbontás révén ugyanis a létező konkrét valóság mozzanatainak diszparát sokszerűségét szétválasztjuk homogén tartalmú elemekre. Ha ugyanis ezt nem tennők meg, akkor a konkrét valóság az emberi értelem számára megragadhatatlan, mert kaotikus sokszerűség maradna. Ezt a sokszerűséget valamely kimerítő intuíció képes volna ugyan magába felvenni; de, mint mondtuk, ez az intuíciónk hiányzik, amint arról megismerésünk fenomenológiai vizsgálata első tekintetre meggyőzhet.

Ha már most a konkrét valóság sokszerű mozzanatai nem volnának mások, mint létileg különálló, vagy legalábbis különválasztható *részek*, akkor az értelmi szétbontásnak semmi sem állna útjában. Az értelem ebben az esetben egyszerűen szétválasztaná a megismerési síkon azt, ami a léti síkon amúgyis különálló vagy legalábbis szétválasztható. Csakhogy a valós konkrét létezők mozzanatai nemcsak ilyen, fizikai értelemben vett, részekből állanak. Így pl. a szubsztancia és ennek járulékai közötti viszony semmikép sem két résznek, vagy az egésznek és részeinek viszonyát fejezi ki, hanem sajátosan más vonatkozást. Hasonlóképpen az ész és a gondolat, az akarat és az akarat elhatárolás nem az egésznek és a résznek viszonya egymáshoz. Eszünk e különböző léti tartalmakat szétválasztja ugyan, de ennek a szétválasztásnak a valóság részéről sokkal nagyobb, sőt a léti síkon egész más *egység* felel meg, mint amilyen az egyes részek, vagy az egész és fizikai részei között fennáll. Amit itt az ész a megismerés síkján szétválaszt, az a valóság síkján vagy egyáltalán nem vagy «természetes» úton soha szét nem választható. Vagy nézzük azt az egységet, amely pl. az ember és individualitása (egyedisége) között áll fenn. Péterben az ész különválasztja Péter embervoltát, azaz emberi természetét és ugyanakkor Péternek

«Péter voltát», Péter egyediségét, egyéniségét. Ami a megismerés síkján így szétválasztható és különböző fogalmi tartalmat jelent, az a valóság síkján a legteljesebb egységet alkotja. Teljesen értelmetlen volna feltenni, hogy Péter emberi természete és egyedisége (egyénisége) két különálló valóság; mert valójában a konkrét, egységes valóságnak csakis két mozzanata, s ez a két mozzanat a léti síkon abszolút fokban elválaszthatatlan egységet alkot.

A fogalmakban történő megismerésünknek ez a «szétbontó» tevékenysége, szembeállítva a valóság egységével, e három most felhozott példában fokozatosan gyengülő jogalappal bír. Teljes a szétbontás léti jogalapja a fizikai részek esetében, kisebb a szubsztancia és a járulék különválasztásánál és még gyengébb a «közös» emberi természet és az egyéniség, egyediség szétválasztásánál. Mindamellett mind a három esetben feltüntethető a tárgyi alap: a jól megkülönböztethető léti mozzanatok.

Vannak azonban olyan fogalmi tartalmaink is, ép az *analógiás fogalmak*, ahol a különválasztás tárgyi jogalapja szinte már teljesen elenyészni látszik. Ugyanakkor viszont ép ezek a fogalmi tartalmak azok, amelyek alapvető jelentőségűek a filozófia szemszögéből. Analógiás fogalmaink közül némelyek olyan tartalmakat is külön-külön fejeznek ki, amelyeknek a léti síkon már nem *különböző* léti mozzanatok felelnek meg, hanem csak *egyetlen tömör* léti mozzanat.

Ez a most felvetett probléma — ép mert későbbi fejtegetéseinkben ismételten belé ütközünk — mélyebb vizsgálatot követel.

Az analógiás fogalmi tartalmaknak két osztályát kell megkülönböztetnünk; a két osztály között lényeges különbség van, jóllehet azokat egy név alatt, az analóg fogalmak neve alatt foglaljuk össze.

Vannak analógiás fogalmaink, amelyek azáltal jönnek létre, azaz amelyeknek a léti alapon kívül az a *logikai* jogalapjuk van, hogy egy létmozzanatot egy másik létmozzanat *hasonlóságára* fogunk fel. Klasszikus példa erre az «élet» fogalma. Életet tulajdonítunk minden létezőnek, amely nem anyag; él tehát a növény (vegetatív élet), él az állat (a vegetatív és szenzitív élet egysége), él az ember (az előbbi kettőnek és a lélek életének sajátos antropológiai egysége); filozófiailag elképzelhető, bár nem igazolható «tisztaszellem» élete (ilyen a kinyilatkoztatásból ismert angyalok élete); és végre él Isten is. Ezek a különböző életformák azonban lényegesen különböznek egymástól; az egyikből nincs átmenet a másikba, az egyiknek mások a kategóriái, mint a másiknak. Mi az a közös léti mozzanat tehát, amely arra jogosítja fel értelmünket, hogy ezeket a teljesen különböző létformákat az «élet» közös fogalmában egyesítse? A filozófia megjelöl egy ilyen közös létmozzanatot, mégpedig a «bentható és bentmaradó» tevékenységet (a tevékenység szót most a legtágabb értelemben véve). Nyilvánvaló azonban, hogy ez a «közös» kiemelt mozzanat a valóságban lényegesen különböző mozzanatok jelöl meg minden egyes életfoknál. Jelenti a bennhatásnak azt a szinte már csak (alsó) határjelenségét, amelyet a növény életében találunk; jelenti azt az életet, amely az embernél a gondolkodásban és a szabad akaratban is jelentkezik és jelenti az életnek azt a (felső) határjelenségét, amelyet Isten életeként kell meghatároznunk. Látható, hogy az «élet» fogalmának «közös» tartalma olyan «azonos» létmozzanatokat egyesít egy fogalmi tartalomban, amelyek a léti síkon jóformán alig jelentenek valamilyen «közösséget». Az «élet» fogalma olyan léti mozzanatokat emel ki a léti valóságból, amelyek valóban «abban azonosak, amiben különböznek», ahogy azt az analógia

meghatározása megkívánja. Az élet fogalma tehát olyan «közös» tartalmat jelöl, amely a legnagyobb léti feszültséget kényszeríti logikailag együvé; amely fogalmi tartalomnak a homogeneitása ugyanakkor szinte a legnagyobb léti heterogeneitást rejt magában.

E feszültség akkor mutatkozik meg teljes erejében és ez a heterogeneitás akkor tűnik elő teljes nagyságában, ha a két végső határjelenséget, t. i. a növény és Isten «életét» kényszerítjük egymás mellé. Az alsó határjelenség (a növény) az «élet»-nek szinte teljes kiüresítettsége, a másik (Isten) az «élet» végtelen telítettsége; a kettő között a feszültség és ennek megfelelően a heterogeneitás is végtelennek látszik. Hogy e heterogeneitás ellenére ezt a két egymástól végtelen távolságra eső létmozzanatot mégis egyetlen fogalmi tartalommal fejezzük ki — és ezt a fogalmi egyesítést jogosnak is látjuk, — annak két oka jelölhető meg. Az egyik *ontológiai*, a másik *ismeretelméleti*; az utóbbi az előbbire épül fel. Az ontológiai alap abban jelölendő meg, hogy a «bennhatóság» jegye, bármilyen nagy is legyen a két határesetben azok különbsége, mégis mindkettőben valóban megtalálható. De nemcsak megtalálható, hanem azonfelül a kettő között a legszorosabb léti kapcsolat is áll fenn. Mert, mint a metafizika igazolni tudja, az alacsonyabb rangú élet a végtelen rangú életnek «utánzó részesedése», azonfelül pedig a létrehozottja is. E két határeset (és természetesen a közbenső élet=fokozatok) egyesítése egyetlen fogalmi tartalomban tehát léti alappal rendelkezik, azaz tárgyilag jogos. De van a fogalmi egyesítésnek még egy *ismeretelméleti* alapja is. Ez az alap abban jelölendő meg, hogy az «élet» fogalmában egyesített különböző létmozzanatok megismerése nem egyformán közvetlenül és priméren történt. Sőt a különböző életformák közül csak az

egyikről van módunkban ú. n. «priméren sajátos» fogalmat alkotni, míg az összes többi életformákat priméren sajátos életfogalmunk *hasonlóságára* alkottuk meg. Az az életforma pedig, amelyről priméren sajátos fogalmunk van, a sajátos emberi (tehát vegetatív=szenzitív=szellemi) élet; ennek a hasonlóságára képeztük többi élet=fogalmainkat. Ha ez a tétel esetleg a vegetatív és az állati élet fogalmának megalkotására vonatkozólag vitát válthatna is ki, semmikép sem lehet vitás azonban abban a részében, hogy a tiszta szellem és még inkább Isten életére vonatkozó fogalmunk semmikép sem primér és sajátos, hanem másodlagos és a «tapasztalatilag» is adott életfogalmak hasonlóságára alkotott életfogalom. Mert minden ismeretelméletnek, mely fogalomalkotási módunkat helyesen analizálta, meg kell egyeznie abban, hogy Istenről csakis tapasztalati világunkból merített fogalmaink hasonlóságára alkotott fogalmaink lehetnek. Minden fogalmunk gyökere ugyanis a tapasztalati világban van. Isten azonban annyira túl van minden igaz értelemben vett megtapasztalhatóságon (a misztikus «megélések» esetét ebben a mostan vonatkozásban jogosan figyelmen kívül hagyhatjuk,) hogy a primér és még inkább a sajátos fogalom alkotásának minden lehetősége vele kapcsolatban eleve ki van zárva.

Amint tehát látjuk, az «élet» fogalmának jogosultsága — és ezzel a többi hasonló fogalmaink jogosultsága — nemcsak metafizikai, hanem azonfelül ismeretelméleti joggalappal is rendelkezik. Az ilyen fogalmaink élesen rávilágítanak arra a sajátos viszonyra, amely azok *tartalma* és a *valóság* között fennáll. Lényegesen különböző létezők valamely léte-mozzanatát emeli ki az analóg fogalom, mégpedig «közös» tartalomként. Ha azonban ezt a «közös» tartalmat jobban megnézzük (az «élet» esetében pl. az

«immanens tevékenység» mozzanatát), azt találjuk, hogy ez a tartalom, illetve az általa kifejezett létmozzanat az egyes létfokokon lényegesen különböző módon valósul meg. A «közös» tartalom tehát valójában a legnagyobb benső feszültséget tartalmazza; a «közösség» semmikép sem azonosság. De teljes «különbözőségnek» sem mondható, hanem e kettő között helyezkedik el, mint *analóg* tartalom. Ugyanakkor semmikép sem mondható önkényesen képzett fogalmi tartalomnak, mert maga a valóság ad a képzésre jogos alapot, amennyiben az egyes életformák valóban «immanens tevékenységek», amelyeket minden lényeges különbözőségük mellett is bizonyos hasonlóság egyesít, éppen az élet analógiás volta.

Az etika metafizikai alapjainak vizsgálatában a megelőzőnél még nagyobb jelentősége van az analógiás fogalmak és a létanalógia második, az előbbtől lényegesen különböző fajának. Ennek a lényegesen más analógiának az ontológiai alapja és az ismeretelméleti jogosultsága is természetesen más, mint az előbbinél volt. Ez az új jogalap ugyanis a transzcendenciában jelölendő meg.

A *transzcendencia* és a *transzcendens* fogalma újra azok közé a kifejezéseink közé tartozik, amelyeknek értelme sokféle az új filozófiákban. Transzcendens az, ami valamit túlszárnyal, ami valamin kívül és fölül áll. A transzcendensnek az az értelme, amelyben most használjuk, a létezők összes *kategóriáinak* túlszárnyalását jelenti. Jelenti tehát azokat a létmozzanatokat, amelyek egyetlen létezőnek sem *sajátos* és *kizárólagos* létmozzanatai — mert ezek éppen a kategóriák, — hanem éppen nem sajátosak, nem kizárólagosak, hanem *közösek*. Az eddigi fejtegetések után már most megállapítható, hogy az ilyen létmozzanatok fogalmi tartalmaiban a legnagyobb fokú analógiának kell feszülnie. Mert csak a legnagyobb

fokú analógia segítségével képezhetők olyan fogalmi tartalmak, amelyek minden létezőre *egyformán* érvényesek, tehát pl. olyan létileg egymástól végtelenül távolálló létezőkre is, mint amilyen a véges és a végtelen létező, vagy az anyag és a szellem, a szükség-szerű és a szabad létező. A transzcendencia világa tehát a mi számunkra mindenestől az analógia világa.

A transzcendenciának ez a kategóriákon felüli és kategóriátlan világa szinte leküzdhetetlen nehézségeket támaszt az emberi elme számára. A nehézség első forrása maga a *kategóriátlanság*. A bölcselet története igazolja ugyanis, hogy még azok a gondolkodók is, akik egyáltalán eljutottak e transzcendens világ valamennyire helyes felismeréséhez, a benne található különböző létmozzanatokat minduntalan kategóriás mozzanatokként fogták fel és ezzel azokat teljesen meghamisították. A kategóriás tartalmakat az jellemzi ugyanis, hogy néha teljesen homogének, vagy ha analógiások, akkor az analógiának csak a már fent első helyen jelzett módjait tartalmazzák. Ezzel szemben a transzcendens létmozzanatok tartalmai sohasem lehetnek homogének és a náluk jelentkező analógia egészen más természetű, mint a már ismert analógia=módok.

Ha a transzcendencia világának azt a mozzanatát keressük, amely a tartalmak homogenitását eleve kizárja és ezzel a lényegesen más analógiát megalapozza, azt a következőkben kell megjelölni: Az egyes transzcendens létmozzanatok nem különböző, még kevésbé különálló létmozzanatok, hanem egy és ugyanazon létmozzanat különböző *aspektusai* csupán. Mi az ontológiai alapja annak, hogy mégis több transzcendentális mozzanatról beszélünk, — ennél fogva annak a szétbontó tevékenységnek is, amelyet az emberi elme itt végez? Ez az alap az

összes eddig feltüntetett analógia=eseteknél gyengébb; annyira gyenge, hogy mint említettük, még kategóriák alkotását is eleve kizárja. A különböző transzcendens létmozzanatok annyira átjárják egymást, annyira tömör egységet alkotnak, hogy azoknak kategóriákba való szétbontása a naiv (kritikátlan) realizmusnak az a fajtája volna, amely fogalmaink tartalmainak sajátos, ontológiailag irreálisnak nevezhető *módját* is reálissá tenné meg, mert kivetítene azt a valóság, a reálitás rendjébe. Azaz ebben az esetben a naiv realizmus tulajdonképpen közvetve, de megkettőzve érvényesülne. Mégpedig először és megelőzően a kategóriákba való vetítés útján; már ez is a tényleges helyzet meghamisítását jelenti és következményeiben feltétlenül a teljes naív realizmusban végződik.

Most el kell tekintenünk attól, hogy a transzcendens létmozzanatok teljes metafizikáját, valamint ismeretelméletét kifejtsük. De ez a mostani vázlatos utalás is elegendő arra, hogy a további fejtegetések-nél világosságot vetítsen azokra a szorosabban etikai problémákra, amelyek csakis ennek a transzcendens analógiának a segítségével oldhatók meg. Ez a szükség legfőként a lét és az érték viszonyának vizsgálatánál fog majd jelentkezni, tehát az erkölcsbölcselet ez alapvető problémájánál.

Az analógia=tannak e szükséges, bár vázlatos ismertetése után térjünk újra vissza a lét *statikus* és *dinamikus* mozzanataához; e két fontos létmozzanat egymáshoz való viszonyára kell világosságot deríteni.

3. *Statikus és dinamikus létmozzanat.*

A statikus és dinamikus létmozzanat igaz értelemben vett transzcendens létmozzanat, mert az egész létre kiterjed. Igaz ugyan, hogy ez a két mozz-

zanat az abszolút lét (Isten) esetében nem esik szét a lehetőség és a megvalósultság kettős mozzanatára, mint a véges létezőben; de a statizmus és a dinamizmus nem is egyértelmű a potencia és aktus létmozzanataival, hanem azokat transzcendálja. Istenben is van statizmus és dinamizmus, mert hiszen Ő végtelen lét is és végtelen megvalósultság is, tehát e kettőnek teljes egysége. Viszont a véges létezőben a statikus és dinamikus mozzanat folyománya az a legmélyebben fekvő kettősség, amely minden véges létező alapvető «összetettségének» vagyis az aktusnak és potenciának alapja és gyökere. De még ez utóbbi életben is a statikus és dinamikus mozzanat semmikép nem *kategoriális* kettősség, hanem éppen *transzcendens* kettősség, mely az isteni osztatlan egységnek utánzó réstesedése a véges síkon egyedül megvalósítható módon. Ép ezért a lehetőség (potencia) és a megvalósultság (aktus) problémáját teljesen meghamisítja és ezzel megoldhatatlanná változtatja az, aki e kettősség transzcendens gyökeréről megfeledkezik, vagy pedig nem képes felfogni azt a sajátos viszonyt, amely a transzcendentáliák esetében az egység és a kettősség között fennáll. Ismeretes, hogy ép a skolasztikus filozófiákban már évszázadok óta húzódik az a vita, hogy milyen «distinctio», azaz milyen fokú kettősség áll fenn az ú. n. essentia és az existentia között a megvalósult létezőkben. E probléma gyökere a most felvetett kérdéshez nyúlik vissza és annak szembentartása nélkül semmikép meg nem oldható. A transzcendentális világában jelentkező egység és kettősség, azaz helyesebben, az itt található «egység a kettősségben» annyira sajátos és kizárólagosan eredeti, hogy annak összetévesztése más «egységgel a kettősségben», — mint amilyen a kategóriák alá eső világban, azaz a «dolgok» és az «aktusok» világában feltalálható, — menthetetlenül

feloldhatatlan aporiákhoz és antinómiákhoz vezet. E két, illetve három világ között ugyanis olyan gyenge analógia áll fenn, hogy már szinte közelít a kétértelműséghez, az *aequivocatio*-hoz. A transzcendens és a kategoriális világ egyes mozzanatainak között gyenge hasonlósági mozzanatok vannak csupán; és szükségképpen megoldhatatlan aporiákba bonyolódik, aki ezt a hasonlóságot, akár az egyik, vagyis az azonosság irányában, akár a másik, a teljes különbség irányában hamisítja meg. Az analógia tanának legfontosabb feladata és legnagyobb teherpróbája éppen az, hogy a fogalmi tartalmakat, illetve azok megfelelőjét, azaz a kérdéses létmozzanatot, úgy tudja sajátos tartalmaik sérelme nélkül megőrizni, hogy sem az egyiket fel nem oldja a másikban, sem pedig nem választja el azokat úgy, hogy függetlenül legyenek egymástól. Az analógia olyan látszólagos aporiák és antinómiák helyes megoldását adja, amelyek előtt az analógia helyes értelmét nem ismerő modern filozófiák tehetetlenül állnak. Látni fogjuk, hogy a modern etikák kruciális problémája, t. i. a lét és az érték egymáshoz való viszonya, csakis az analógia-tan hiánya miatt lett megoldhatatlanná; a valóság szétválasztása a lét és az érték pluralisztikus világára, az önellentmondó «érvényességi fennállás» tétele és hasonlóak mind egy megoldhatatlannak tetsző aporiából való menekülés kétségbeesett kísérletei.

A létezők statikus és dinamikus mozzanata és az ezzel szorosan összefüggő, mert belőlük következő lehetőségi és ténylegességi mozzanat élesen megvilágítják minden változásra képes dolog metafizikai struktúráját. Már rámutattunk egyszer arra, hogy ezek a mozzanatok a véges létezők befejezetlenségének jelei. A dinamizmus tulajdonképpen nem más, mint a statikus mozzanatban megjelölt léti szub-

sztanciának, — vagy még általánosabban és helyesebben, — a statikus szubsztrátumnak «önmegvalósulási» folyamata. A statikus és dinamikus mozzanat ugyanis csak együtt alkotják az osztatlan szubsztanciát.

Ez a dinamikus önmegvalósulás lényegesen különböző módokat tüntet fel a különböző létfokú dolgokban. Az önmegvalósulás mibenlétét az anyagi dolgok esetében a legnehezebb megjelölni. Az anyagi létező utolsó, tényleg önmagának való, vagy legalábbis utolsó szubsztanciális részét megjelölni eddigelé egyáltalán nincsen módunkban. Azonkívül az anyagi világtól el kell tagadnunk minden igazi életimmanenciát, bennható és bentmaradó tevékenységet. Így azután nincs módunkban az anyagi változásoknak igazi benső jelentését, értelmét, célját megjelölni. Mintha az anyag egész értelme, tehát léte és tevékenysége kimerülve valami sajátmagán kívüli cél szolgálatában. A most kifejezett kételyek és a fenntartások állítások csak azt lephetik meg, aki nem tudja, hogy értelmi megismerésünk számára ép az anyag a legkevésbé hozzáférhető. Ez a tény sajátos ellentétben áll azzal az ismeretelméleti és ismeretpszichológiai állítással, amely szerint minden sajátos fogalmunkat az érzékek révén az «anyagi» világból szerezzük. Más helyütt már rámutattunk arra (*Bölcselet és valóság, Bölcseleti közlemények*), hogy az az ősi skolasztikus tétel, amely szerint az értelem sajátos tárgya az «intelligibile in sensibili», mindkét tagjában további, differenciáló meghatározást követel. Az anyagnak e sajátos, a megértésnek makacsul elzárkozó tulajdonsága volt valószínűleg egyik oka annak a régieknél folyton kísértő tételnek, hogy az anyagnak nevezett «*materia prima*» (amely legalább is valamilyen szoros összefüggésben áll magával a szubsztanciális anyaggal, hiszen a szellemi

szubsztanciánál senkisé is beszélt jogosan *materia primáról*) — abszolút fokban érthetetlen, mert semmi érthető mozzanat nincsen benne. Minthogy azonban mostani célkitűzésünknek az anyag e titokzatossága semmikép nem áll útjában, az egész itt jelentkező problémát nyugodtan átháríthatjuk a természet-
bölcseletbe.

B) AZ ÖNMEGVALÓSULÁS A BIOLÓGIAI LÉTFOKON (BIOLÓGIAI KATEGÓRIÁK).

A statikus és dinamikus mozzanat és vele kapcsolatban a „lehetségesség” és a megvalósultság mozzanata a legkönnyebben és a legszemléletesebben a *szerves élet* létfokán tüntethető fel. Annyira preferenciális területe ez a létfok a kérdéses létmozzanatoknak, hogy benne kell megjelölnünk azt a létfokot, amelyből e metafizikai fogalmainkat egyáltalán merítjük. Látni fogjuk ugyanis, hogy a szellemi létfokon ennek a létmozzanatspárnak a bemutatása sokkal nagyobb nehézséggel jár.

1. A *növés*.

Mindenki előtt közismert az a természeti tény, hogy a növény, az állat, az ember szervezete egy legkisebb ősegyiségből kiindulva, hosszú folyamat, a „*növés*” által fejlődik ki és éri el a kiteljesedését. A *növés* korántsem jelenti a táplálkozás által felvett idegen szubsztanciáknak, táplálékanyagoknak egyszerű felhalmozódását, mint például a kőhalom, vagy a ház esetében; hanem a *növés* itt valóban benső szerves kifejlődés, immanens folyamat. A táplálék nem marad idegen anyag a szervezetben, hanem a szervezetbe immanens módon beleépül, azzal egyetlen szubsztanciás, benső élő egységet alkot. Jelenleg azonban nem ezen, a táplálkozás által beépítő és szubsztanciális egységbe illesztő mozzanaton van a hangsúly. A mostani összefüggésben a főmozzanat abban van, hogy a szervezeti „*növésben*” egy sajátos *önkifejtődési* folyamattal

állunk szemben. Ennek a folyamatnak lényeges kategóriáit kell kielemezni.

A növést először az jellemzi, hogy annak *menete*, *iránya* meg van határozva. A tölgyfa=«csirából» csakis tölgyfa lesz, a ló=«csira» csakis lóvá fejlődik ki, az emberi csira fejlődési iránya és célja az ember. Most nem akarunk a biológia ama részletkérdéseire kitérni, amelyek azt mutatják, hogy ez az önkifejtődés bizonyos *variációs lehetőségeket*, mintegy variációs margót, vagy játékteret engedélyez. És még érinteni sem akarjuk azokat az elméleteket, amelyekkel a modern biológia, az őstörzsek és prímástörzsek felvétele által, a mai különböző fajokat és nemeket megmagyarázni, egységbe összefogni igyekszik. Számunkra teljesen elegendő az önkifejtődés tényének bemutatása a szemünk előtt ma végbemenő, konkrét folyamatokon. Az említett biológiai elméletek az itt tárgyalt sajátos jelenséget amúgy sem gyengítik le, sőt ellenkezőleg, perspektíváját szinte a végtelenségig kiterjesztik.

2. Az immanencia.

Az élő szervezetet jellemző növés, fejlődés másodszor valódi *önkifejtődés*. Ennek a «növésnek» az elve és erőforrása, a rendezője és irányítója ugyanis *immanens* tényező. Semmiféle okunk és jogunk nincs arra, hogy pl. a tölgyfa növése mögött egy a tölgyfán kívül álló erőt (például valamilyen szellemet) sejtünk. Aki mégis ilyen feltételezésre kényszerül, csakis rendszertani okokból teheti. Maga a fenomenon erre a feltételezésre semmiféle támaszpontot nem ad; de a biológia, vagy a természettudomány bármely más ága sem. Az nem lehet érv, hogy a növési folyamat szerfölött komplikált és azért hatalmas értelmet tételez fel, a tölgyfa viszont

az értelemnek semmiféle nyomát nem tünteti fel. Mert egy folyamat értelmessége teljességgel megkülönböztetendő magától a folyamattól, még inkább az e folyamatot *közvetlenül* kiváltó erőttől. Ennek a megkülönböztetésnek jogossága és szükségessége még az emberalkotta *gépek* esetében is nyilvánvaló. Viszont a gép és az élő szervezet olyan léti távol-ságban állnak egymástól, hogy az antropomorf technikai és mechanikai kategóriáknak a szervezetre való alkalmazása teljesen jogosulatlan. Márpedig, aki az élő szervezetet megfosztja a bennható, immanens tevékenységtől, ezzel elárulja, hogy ebben az esetben gép-kategóriákban gondolkodik. A skolasztikus bölcselet és még előbb a görög bölcselet nem tulajdonított ész-t a tölgyfának, jóllehet az életfolyamatokat legmagasabb fokban észszerűeknek tudta. Még kevésbbé esett azonban abba a kísértésbe, hogy az észszerű életfolyamatot egy az e folyamaton kívül álló ész *közvetlen* befolyásának tulajdonítsa. Differenciálódott természetlátása ugyanis arra képesítette, hogy a gép és a szellem között meglássa azt a közbenső létezőt, amelynek jellemző tulajdonsága éppen a szerves bennható élet.

A szerves élet jelenségét tehát csakis akkor látjuk meg hamisítatlanul, ha nem üresítjük ki igazi, valóságos immanenciájától. És csak az immanencia sértetlen megőrzésével ragadjuk meg az itt jelentkező sajátos problémát. A jelenség maga a következőkép írható le, helyesebben, a jelenségnek a következő mozzanatait kell kiemelni. Első a statikus mozzanat, pl. a tölgyfa «csirája». Ez a csira mindenképpen szubsztanciális, magánvaló egység. Minden tulajdonságnak, erőnek ez a hordozója, ez a szubsztrátuma, akár közvetlenül, akár pedig közvetve. A másik mozzanat dinamikus. A csira

ugyanis fejlődik, nő. Ez a növény azonban csakis immanens folyamat formájában fogható fel, tehát ez a növény: önkifejtődés. Aki ennek a szónak teljes értelmét felfogta, a jelenség teljes értelmét is megragadta. Az önkifejtődés olyan valaminek a léti differenciálódását, a további kifejlesztését jelent, ami már megvan, de éppen még differenciálódni, kifejlesztetlenül van meg. Igaz, hogy a szerves életnél ez a növény idegen anyagok, a táplálék felvétele által történik és ez a körülmény az önkifejtődés képét bizonyos mértékig elhomályosítja, megzavarja. A szellem önkifejtődésének vizsgálatánál ez a zavaró momentum jórészt elmarad és ebből a nézőpontból tisztább jelenséget nyújt; bár ugyanakkor az önkifejtődés más mozzanatai viszont sokkal nehezebben ragadhatók meg a szellemi jelenségnél. De a szervezet anyagfelvétele sem rontja le az önkifejtődés jelenségét, legfeljebb nem tünteti fel teljes tisztaságában. Amit viszont igen tisztán feltüntet, az a következő fontos mozzanat: az erő-kifejtődés végső célja. Ez a végső cél: a teljes fejlettséget elért szervezet. Az élő szervezet sokkal világosabban juttatja kifejezésre ezt a legfontosabb mozzanatot, mint bármely más létfok. Az anyagnál a végső célt, a teljes fejlettséget, egyáltalán nincs módunkban meglátni, megjelölni. A szellemnél pedig a teljes fejlettség látszólag egyáltalán nincs meg, hanem egy végtelen folyamat homályában vész el. Viszont az élő szervezet eléggé világosan megragadható módon tünteti fel az önkifejtődés minden mozzanatát, sőt ezen túlmenőleg bemutatja az önkifejtődés negatív oldalát is, a visszafejlődést, azaz helyesebben a kifejlődött szervezet előregedését, széthullását. A szervezetnél ugyanis az önkifejtődés nem végtelen folyamat, mint a szellem esetében, hanem a fajra jellemző módon és időben

megáll, eléri a fejlettségét, amelyen nem lehet túljutnia, hanem bizonyos megállapodási periódus után lassan «öregszik», romlik, szétesési jelenségek mutatkoznak rajta. A szervek «elmeszesednek», elvesztik az élethez szükséges ruganyosságukat, míg végre beáll a halál és a szervezet szétesése. A szervezet életgörbéje tehát ezek szerint nem a kör; a kifejlettség stádiuma után nem a visszafejlődés következik, nem is visszakozó közeledés a kiindulási ponthoz, hanem a kifejlődés emelkedő ívének először a horizontálisban való megállapodása, majd folytonos romlása a vitalitás szempontjából, végre a teljes szétesése.

3. A fejlődés végső célja.

A metafizikai probléma teljes súlya akkor jelentkezik, ha azt a kérdést vetjük fel, hogy a «csirában» hogyan van még, mégpedig *preformálva*, a kifejlettségi állapot? Azáltal ugyanis, hogy a kifejlődést immanens, bennható folyamatnak kellett megjelölnünk, egyúttal e kifejtődés elvét is bensőnek kell tételeznünk. Mert ha a kifejtődés elve, erőtényezője a kifejtődésre viszonyítva külső, akkor a fejlődés immanenciája is megszűnik. De az így jelentkező tényállás a kifejlődőben magában egy új kettősség felvételét látszik megkövetelni; az első az a tényező, amely kifejlődik, a másik az a tényező, amely a kifejesztendőt a megfelelő irányban fejleszti. Természetesen a harmadik tényező az a szubsztancia, amely az első két tényezőnek *hordozója*. Ez az utóbbi ugyanis az a tényező, amely a fent kifejtett *statikus* elem megvalósítója, a másik kettő (a kifejlődő és a kifejesztő) pedig természeténél fogva *dinamikus* elem. Ugyanakkor azonban mind e három elemnek a legszorosabb egységét kell fenntartanunk, máskülönben a szerves élőnek az egysége

elvész és menthetetlenül felbomlik alkotó elemeinek pluralizmusára, ami nemcsak a fenomenon adatásával ellenkezik, de lét=tanilag is lehetetlen következményekkel járna. Nyilvánvaló, hogy itt megint azzal az esettel állunk szemben, amikor az ész a különböző jelentéstartalmak miatt különálló fogalmi egységeket állít fel, amelyeket azonban nem szabad egyszerűen kivetíteni a léti rendbe; mert a léti rendben a fogalmi különállásnak nem léti különállás, hanem ellenkezőleg a legszorosabb léti egység felel meg. A szerves létezők nem gépek, amelyeket a kívül álló mérnöki ész épít meg és tart üzemben, hanem élőlények, amelyek immanens élettevékenység folytán épülnek ki, maradnak fenn és zárják önmegukba élettevékenységeiket.

4. A kifejlődés tényezői.

Az itt jelentkező probléma minden mozzanatának kielemezésére a további fejtegetések miatt újra nincs szükség és azért azok megoldását átutalhatjuk a filozófia megfelelő tárgykörébe, az élet kozmológiájába. Ellenben ki kell ragadnunk azokat a mozzanatokat, amelyekre később szükségünk lesz.

Az első ilyen mozzanat az *elővételezés* jelensége. Tagadhatatlan, hogy pl. a tölgyfa-csirában a kifejlett tölgyfának valamilyen titokzatos módon elővételezve kell lennie. Aki az élettevékenységet, az önkifejtődést immanens tevékenységnek fogadja el, ennek az elővételezésnek az elfogadását meg nem kerülheti. Az elővételezés fogalma azonban ontológiai nézőpontból különös ellenmondást zár magába. Mert egyrészt még nincsen, hanem csak lesz, ha majd a szervezet eléri a teljes kifejléttségét. Másrészt lehetetlen, hogy semmikép sem legyen már most (amikor még nincs), mert minden mástól eltekintve, semmi-

kép sem beszélhetnénk *elővételezésről*. Az elővételezés ugyanis nem lehet csupán logikai, mert hiszen a jelen esetben egy *ontológiai* folyamat magyarázó elvéről van szó, amely tehát szintén csakis ontológiai lehet. A tiszta logikai elvek hatása nem terjedhet ki a logikaitól teljesen különböző ontológiai síkra; ilyennek felvétele klasszikus esete volna a legprimitívebb *κατάβασις εἰς ἄλλο γένος*=nak (létsík=csúsztatásnak). Azonkívül az elővételezett kifejelettségi állapot egy olyan végső állapotot jelent, amelyet számtalan közbenső állapot előz meg, amelyek mind ennek a végső állapotnak folytonos megközelítései, természetesen megint csak az ontológiai síkban. Végre az élettevékenység immanenciája révén ez a végső kifejelettségi állapot egy olyan *erőtényező* révén valósul meg, amely már a kezdeti állapotban is benne van a szervezetben; mert az immanencia ép egy külső, új erő-tényező kizárását jelenti. A szerves élőlényt nem valamilyen külső irányító irányítja és hajtja a kifejlődési útjának infinitezimális lépcsőfokain, hanem ellenkezőleg, az élő lény önmaga irányul és önmagát hajtja önkifejtődésének beteljesülése felé. Nyilvánvaló tehát, hogy e sajátos jelenség megmagyarázására olyan kategóriákra van szükségünk, amelyek kívül állnak a mechanikai, a gép világában megállapítható kategóriákon.

Az elővételezés ténye tehát egy bennható erőre utal, mint az önkifejlesztés megvalósítójára. Az ő uralma alatt áll az «anyag», amelyet részben már készen talál (vagy talán inkább a kezdet kezdetén uralma alá vett?), részben pedig kívülről, táplálék formájában felvesz és a szervezetbe beleépít. Csak attól kell óvakodni, hogy ezt a «*vitalis elvet*»¹ annyira

¹ «Principium vitale» a skolasztikus filozófiában. «entelecheia» az újkorban, pl. *Drieschnél*.

külön ne válasszuk a megszervezendő anyagtól, hogy teljes szubsztanciás különállással ruházzuk fel, szellemszerű önálló létet tulajdonítsunk neki. Mert ez a «*principium vitale*» teljesen az anyaghoz van kötve, ilyen értelemben «anyagi»; az anyaggal egyetlen ontológiai egységet alkot; a vegetatív életnek sem a fenomenonja, sem pedig e fenomenon szétanalizálása nem jogosít fel és nem is engedi meg az «életelvnek» *szellemi* mivoltát, vagy pedig a szubsztanciás önállóságát. Vagy ha mégis bizonyos, nehezen megragadható életjelenségek miatt, ebben az irányban némi engedményt is kellene tenni, ez semmikép sem mehet el addig a pontig, ameddig pl. az emberi test és lélek esetében el kell mennünk. Az emberi lelket ugyanis azért kell (rész-)szubsztanciának állítanunk, mert sajátos szellemi tevékenységei is vannak, amelyek az anyagtól *bensőleg* függetlenek. De tudvalevő, hogy még ebben az utóbbi esetben is, az ember szubsztanciás egységének megóvása miatt azt kell állítanunk, hogy az emberi test és lélek két hiányos szubsztancia (*substantia incompleta*), amelyek csakis szubsztanciális egyesülés révén (*unio substantialis*) alkotnak igazi, teljes szubsztanciát (*substantia completa*). A növényi és állati élet jelenségei azonban messze elmaradnak attól, hogy azok megmagyarázására ilyen messzemenő «kettősséget az egységben» volnánk kénytelenek felvenni. De ennek a problémának további részletezése újra nem szükséges a mostani feladat megoldásához, tehát átutalható a kozmológia megfelelő helyére.

Fontosabb az a mozzanat, hogy a végső önkifejtődés, azaz a kifejelettség állapota szemünkben mint *cél* jelenik meg, vagy legalább is legjobban a *cél* kategóriájával ragadhatjuk meg. Mégpedig *immanens cél*, amely tehát immanens életfolyamatban valósul meg. Ismeretes, hogy *Aristoteles* a célt ontológiai valósító

elvnek is ismeri fel. Meg kell ugyan különböztetni a szoros értelemben vett «valósító októl» (*causa efficiens*), de nem szabad mégsem megfosztani a valódi valósítás jellegétől. Legkevesbbé lehetséges ez a megfosztása a vitális élet esetében, hacsak nem akarjuk a szerves élet önkifejtődését újra a gépszerű tevékenység szintjére lesüllyeszteni és ezzel teljesen megamisítani. Miként a cél maga teljesen immanens, hasonlóképpen a cél megvalósítása is az, tehát az immanencia sajátos körét sehol át nem töri. A célról általában, de főként annak a vitális életben való megnyilatkozásáról áll az a paradoxnak tetsző tétel: a cél nincs, mert megvalósítandó; de ugyanakkor van, mert megvalósító. Semmi más ez a paradox létezési mód, mint a már fentebb említett *elővételezettség*. Ezt a szerfölött nehezen megragadható ontológiai tényt azonban semmikép el nem kerülhetjük, ha a fenomenont nem kívánjuk megamisítani. Aki azonban a szerves élet filozófiai vizsgálatánál nem képes megszabadulni az emberi *külső* alkotás kategóriáitól, valamint a gép kategóriáitól, az a filozófia történetének tanúsága szerint, makacsul megtagadja egy világosan felismerhető fenomenon szükségszerű következményeinek elismerését. De ezzel a makacssággal természetesen nem tünteti el sem magát a világosan megadott fenomenont, sem a fenomenon által követelt következményeket; e makacsságából vagy a tények megamisítása következik csupán, vagy pedig az apória és antinomia megoldhatatlansága. Csakhogy ebben az utóbbi esetben a megoldhatatlanság oka a kezdeti hamis álláspont, nem pedig maga a jelenség. A téves álláspont szülte apória mindig megoldhatatlan, de megoldhatatlanságából semmi sem következik a valóság világára.

A szerves élet egy további mozzanatát abban kell megjelölnünk, hogy a teljes önkifejlettség állapota az

elemi erővel törtető törekvésnek nemcsak végső immanens célja, hanem végső immanens *java*, végső értéke is. A teljes önkifejtődés által lesz a szerves élőlény azzá, amivé saját benső mivolta, saját természete folytán lennie kell. Benső és bennható (immanens) törekvése itt éri el végső megvalósítását és ezzel benső kielégültségét, megnyugvását is. Sőt ez a teljes önkifejtődés — éppen az önmagának végső megvalósulása folytán, — bizonyos kielégült magabírási jellegével is jelentkezik. Később látjuk majd, hogy ezek a most használt jelzők már csak egy felsőbb fokú élet esetében (a szellem életében) bírnak teljes értelemmel, ily általánosságban azonban erősen antropomorf ízüek. Magabírásról ugyanis csak ott beszélhetünk a szó igazi értelmében, ahol tudatosság van, mégpedig az öntudat formájában. A növényi és állati életben azonban az öntudatnak semmi jelenségére nem találunk. Tudatos törekvés van ugyan az állati világban (a növényiben az nincsen); az öntudat azonban lényegesen magasabbrangú, mert bizonyos értelemben a *tudat tudata* és ezzel a tudatos létezőnek mintegy megkettőződése, a létnek Én-foka.

Nem kerülheti el továbbá a figyelmet a szerves életnek az a mozzanata sem, hogy az önkifejtődésre törő benső folyamat a benső *természeti törvény* jellegével bír. A természet törvényei működnek itt, de lényegesen más formában és magasabb létsíkon, mint a szervezetlen anyagi világban. Nem mechanikai törvények, vagy általánosabban, nem a fizika és kémia törvényei, hanem sajátosan *biológiai* törvények. Az élő szervezetet a saját benső természetének, sajátos «naturájának» ugyancsak sajátosan jelentkező törvényei kényszerítik önkifejtődésének, önmegvalósulásának vitális folyamatára. Ha a magasabb szellemi létsík hasonló folyamatának kategóriáival akarnók jellemezni ezt a jelenséget, akkor azt mondhatnók,

hogy az élő szervezet előtt az önkifejtődés, az önmegvalósulás mint valamilyen abszolút parancs, abszolút «kell» jelentkezik, amely parancsnak feltétel nélkül engedelmeskedni tartozik. Természetesen parancsról ez esetben nem lehet beszélni, legfeljebb nagyon átvitt értelemben, a *természet* személytelen parancsa-képpen. Mert parancs csakis értelemmel és szabad akarattal bíró egyénhez irányulhat egy ugyancsak személyes, parancsolásra képes létező részéről. Mégis a két jelenség közötti hasonlóságot, analógiát nem nehéz meglátni.

5. *Transzcendencia.*

Az itt analizált jelenség teljessé tételéhez még egy fontos mozzanat kiemelése szükséges. Eddig ugyanis az élő szervezet immanenciáját annyira kiemeltük, hogy az szinte abszolútnak látszhatott. A valóság ezzel szemben az, hogy ez az immanencia egy léti (ontológiai) ellentétpárnak csak az egyik pólusa, míg a másik pólusa a *transzcendencia*. Ez az utóbbi létmozzanat szintén olyan nyilvánvaló, hogy egyes bölcselek egészen abszolutizálják (pl. *Descartes*, aki a szerves élőlényeket gépeknek fogta fel); mások pedig az immanencia helyes megragadásának sajátos nehézsége miatt a bennható mozzanatokot is az átható mozzanatok hasonlóságára fogják fel és ezzel a való tényállást meghamisítják, vagy legalább is idegen elemekkel eltorzítják.

A szerves élőlény bele van ágyazva az őt környező világba és azzal sokszoros kapcsolatban áll. A legfontosabb és legéletbevágóbb kapcsolata abban áll, hogy az őt környező világból kell vennie az élethez szükséges táplálékot. A másik ugyancsak életbevágó viszony abban áll, hogy védekeznie kell a környező világának életét veszélyeztető behatásai ellen. A kör-

nyező világnak ebből a pozitív és negatív jellegéből következik, hogy a szervezet életben maradásához elengedhetetlenül szükséges bizonyos labilis egyensúly; bizonyos *optimális állapot*, amely életét lehetségessé teszi és ahhoz megkívántatik. Ezzel e környező világ az élőlény nézőpontjából máris két részre oszlik, mégpedig az életét elősegítő és az azt gátló, sőt veszélyeztető világra. Az első feltétlenül a javát szolgálja és ezért számára értékkel bír; a másik viszont kárára van és ezért rossz. Tehát már a biológiai síkon találkozunk a jó és a rossz jelenségével, az értékes és az értéktelen dolgokkal; olyan kategóriák ezek, amelyeknek később az erkölcsstanban alapvető fontosságuk lesz, bár ott tartalmuk lényeges különbséget tüntet majd fel a biológiai létéssíkon feltűnő kategóriákkal szemben.

6. Teleológia.

Az összes itt leírt biológiai jelenségek szinte önmaguktól kínálnak fel egy összefoglaló nagy kategóriát, mely nélkül az egyes jelenségek széthullnának; ez a kategória a *teleológia*.

A teleológia, azaz sok tényezőnek egy bizonyos célnak megfelelő egymáshoz rendelődése és rendeltsége, a biológiai síkon két mozzanatban mutatkozott be: egy immanens és egy transzcendens mozzanatban. Az *immanens* mozzanat abban jelentkezett, hogy az élőlény valamely kezdeti állapotból valamely fajilag és nemileg meghatározott önkifejtődési állapotra, a teljes kifejelettségre tör; ez az állapot az élőlény valóságos benső léti célja. Az élőlény egész benső biológiai élete, szerveket kifejlesztő és az így nyert szerveket felhasználó tevékenysége nem más, mint megszámlálhatatlan sok tényezőnek harmonikus egymáshoz, egymás fölé és alá rendeltsége, sok

tényezőnek bonyolult összhangja, harmóniája. Összefogás ez az egymás mellé rendelt tényezők között is; önmaguknak beleillesztése, alárendelése egy látszólag legfelső irányító erőnek (mely lehet, hogy tőlük különböző, de lehet, hogy bennük feloldódó erő). Ez a mellé- és alárendeltség, ez az immanens harmónia mind a legfelső cél érdekében történik és azt szolgálja.

A teleológiának másik mozzanata *transzcendens*, az élő szervezetnek a saját környező világára irányul. A környező világban vannak ugyanis azok a tényezők, amelyek ezt az életet lehetségessé teszik, következtésképp bizonyos sajátos módon ennek az életnek a szolgálatára vannak. Ez is az odarendeltségnek és a harmóniának egy sajátos faja; lényegesen más, mint amely az immanenciában mutatkozott, de hasonlóképpen teleológikus. A növényi életet szolgálják a szervetlen (és esetleg szerves) anyagok, amelyekből táplálkozik, az állati életet a szerves és szervetlen anyagok, amelyekből él. Igaz, hogy a környező világban vannak olyan tényezők is, amelyek az életet veszélyeztetik, sőt azt megszüntetik (a fagy, a túl-ságos hő, a káros, sőt ölő anyagok stb.). De az így jelentkező disteleologia, — teleológia=hiány, odarendeltség hiánya — először is nem rontja le az előbbi, a teleológikus odarendeltség fennállásának a tényét. Másodszor még ez a teleológia=hiány is feloldódhatik, mégpedig egy magasabb rangú teleológiában, hasonlóan ahhoz, amikor egy tézis és egy antitézis feloldódik egy magasabb szintézisben. A teleológikus rendek és egységek között ugyanis rang és hierarchia lehet. Az alsóbbbrangú teleológiai egység szolgálatában áll a magasabb rangúnak. A szervetlen élet szolgálja a szerves életet, az alacsonyabb rangú szerves élet szolgálja a magasabb rangút (a növény tápláléka és életlehetősége az állatnak stb.).

A teleológia hiánya tehát csak akkor volna abszolút, ha az a szerves élet, amelyre vonatkozóan káros vagy romboló, maga is abszolút volna, ha öncélúsága abszolút fokot mutatna. Ha azonban az abszolútságnak ez a foka nincs meg, akkor könnyen lehetséges, hogy a relatív disteleológia feloldódik, mert beilleszkedik egy magasabb rangú teleológiába. Természetesen e magasabb rangú teleológia sem szükségképpen abszolút és így elvileg újra feloldható egy még magasabban.

A teleológiáknak ebből az egymás alá és fölé rendezettségéből mégsem következik szükségképpen, hogy a disteleológia teljesen lehetetlen. Csak annyi következik, hogy a teleológia és disteleológia nem mérhetők le egyetlen létezőn vagy egyetlen létsíkon. Ha ugyanis valamely kérdéses létsík relatív, akkor a hozzá viszonyított mozzanatok is szükségképpen relatívak, mégpedig nyilván kétszeresen azok. Azonkívül a disteleológiánál még figyelembe kell venni, hogy az a cél, amellyel kapcsolatban a kérdéses disteleológia fennáll, nem szükségképpen egyetlen cél, hanem lehet, hogy csak egy a több közül. Végül az is lehetséges, hogy alárendelt cél, melynek egy felsőbbet kell szolgálnia. Következésképp azok a természettudósok és filozófusok, akik oly nagy pártosszal szeretnek rámutatni a természet disteleológikus jelenségeire és akik ezekből a jelenségekből messzemenő következtetéseket vonnak le (pl. Isten létezése ellen is), meglehetősen elhamarkodottságról tesznek tanúságot. Mert ahhoz, hogy abszolút disteleológiát állapíthassunk meg, ismerni kellene a természet minden célját és azonfelül magának az egész természetnek végső célját is. Hogy a természettudomány már eljutott volna ennek felismerésére, mindenesetre preszumptuózus, nagyzóló állítás volna, melyet felelősségteljes természettudós aligha vállalna. Az

egész természet végső célja meg éppenséggel olyan probléma, mely a természettudományok által meg sem oldható, mert tisztára bölcseleti kérdés; márpedig a bölcselet e kérdésben a legáltalánosabb megjelöléseken túl nem jutott és a dolog természeténél fogva soha el nem juthat. Megjelölheti azt, hogy az egész természet alkotója, mivel szükségképpen értelmes, tehát alkotásaiban is célkitűző lény. Az abszolút alkotónak, Istennek további analíziséből kikövetkeztetheti, hogy Isten célja a teremtéssel vagy csak egyetlen irányba, vagy több irányba is mutathat. De ezeken az általános megállapításokon túl nem juthatunk. A teleológia és disteleológia *abszolút mértéke* tehát birtokunkban lehet ugyan, de ez nem elegendő a különböző teleológiák részleges megállapítására, mégkevésbé dedukálására.

Mindazonáltal azok a nyilvánvaló természeti jelenségek, amelyek a szervezetlen világban és főként a szerves életben megmutatkoznak, elkerülhetetlenné teszik a teleológia kategóriájának elfogadását. Akik filozófiai rendszerükből kifolyólag a teleológiát tagadásba veszik, képtelenek a jelenségeket kielégítően megmagyarázni és azért elmagyarázzák azokat. Ezt az elmagyarázást megkönnyíti az a körülmény, hogy a teleológia fogalmának vannak benső nehézségei és hogy a teleológia felismerésének meglehetősen szűkek a határai; de legfőként megkönnyíti az a korlátozott gondolkodási rendszer, amelyet a természettudományos mechanikai szemlélésmód és a pozitivistá szellemi irányzat fejlesztett ki. A természettudomány ugyan folyton «*törvényekről*» beszél, de sajátos paradoxonképpen a törvény fogalmát kiüresíti, mégpedig ép attól a tartalmi jegytől, amely abban primér és alapvető. A törvény ugyanis a szellem területéről vett fogalom, melyet azután megfelelő módosításokkal más, nem szellemi területekre is átviszünk.

A törvény jelenti azt az akaratnyilvánítást, amellyel a törvényt hozó hatalom egy meghatározott cél érdekében az alattvalók tevékenységét előírja és e tevékenységek módját és irányát meghatározza. A törvény tehát jellegzetesen teleológikus tartalmú képlet. Ha tehát a törvény fogalmát át is vesszük olyan léttérületekre, amelyekben az csak analógikus módon valósul meg, akkor sem hagyhatjuk ki belőle ép azt a tartalmat, amely lényegét alkotja. Mert ebben az esetben az azonos kifejezést nem használjuk többé analógikus értelemben, hanem az teljesen kétértelművé válik.

7. Összefoglalás.

A biológiai élet egyes mozzanatainak vázlatos analízisére azért volt szükség, mert az erkölcsi élet metafizikai alapjainak kutatásához előfeltételül szolgál. Nem olyan értelemben, mintha ezek a biológiai életben megtalálhatók volnának; a sajátos erkölcsi kategóriák, miként az erkölcsi élet jelenségei is, kizárólag a szellemi létfokon lehetségesek. De bizonyos létmozzanatok a biológiai élet létfokán könnyebben ragadhatók meg, mint a szellemi létfokon. Az értelmi megragadás szempontjából ugyanis vannak *preferenciális* területek. Még abban az esetben is, ha egyes létmozzanatok több létfokon, vagy akár az összes létfokon fellelhetők — természetesen mindig analógiás módon, — nem következik, hogy mindegyiken egyforma könnyűséggel ragadhatók meg. A bölcselő egyik főfeladata annak a megállapítása, melyik az a létfok, amelyen a *mi* értelmünk segítségével egy kérdéses létmozzanat a legtisztábban megragadható; valamint annak a megállapítása is, hogy a többi létfokon is fellelhető létmozzanatok milyen fokú analógiában állnak hozzá. Ebben az esetben tehát a legsajátosabban megragadható lét-

mozzanat *ismeretelméleti* nézőpontból bizonyos értelemben az «analogatum princeps» szerepét tölti be a többi létfok hasonló létmozzanataihoz, melyek így megint csak a *megismerésünk* nézőpontjából az «analogatum secundarium» szerepét töltik be. Természetesen az *ontológiai* rendben, tehát a mi sajátos megismerési természetünktől független léti rendben, az analogatum princeps nem esik össze a megismerés rendjével. A megismerési rend ugyanis relatív a mi emberi megismerésünkre, az ontológiai rend viszont abszolút, vagy, ha ennek van elfogadható jó értelme — az ontológiai rend az abszolút isteni észre «relatívált», viszonyított rend. A metafizikus egyik főgondját alkotja e két rendnek a különbözősége és a köztük fennálló nagyfokú egybevágási hiány. Már *Aristoteles* felismerte a «*προς ἡμᾶς*» és a «*φύσει*» közötti rend alapvető különbségét, sokban ellentétes irányát.

C) AZ ÖNMEGVALÓSULÁS A SZELLEMI LÉTFOKON (SZELLEMI KATEGÓRIÁK).

Minthogy az emberi szellem is «élet», mégpedig a legintenzívebb élet, amellyel tapasztalati világunkban találkoztunk, azért benne is megtalálhatók azok a létmozzanatok, amelyek az életet jellemzik. Csak hogy nem azonos módon, hanem a szellemi létfok sajátos módján, vagyis az alsóbbfokú élet mozzanataihoz képest csak analógikus módon. Azonkívül találkozunk olyan életmozzanatokkal, amelyek először csakis a szellemi létfokon tűnnek fel; viszont más létmozzanatok, amelyek t. i. a biológiai élet kizárólagos mozzanatai, itt már nem lelhetők fel.

a) Alap kategóriák.

A kizárólagosan szellemi létmozzanatok, amelyek azonfelül az összes többi szellemi létmozzanatok sajátosan meghatározzák, az *értelem* és a *szabad akarat*. E két alapvető és a többi szellemi létmozzanatok sajátosan meghatározó életmozzanat további pontosabb meghatározását későbbre hagyjuk; most először azt kutatjuk, hogy a biológiai életnél már megtalált életmozzanatok miként módosulnak e két létmozzanat hatása folytán.

Ami legelőször és könnyen felismerhető, az a szellemi élet *immanenciájának*, bennható voltának nagymérvű fokozódása. Ez az immanencia nemcsak mennyiségileg lett nagyobb azért, hogy a fenti két új, legnagyobb fokban immanens élettevékenység hozzájárul a biológiai élet immanens élettevékenységeihez, hanem az immanencia fokozódása főként minőségi.

1. Értelmem és öntudat.

Az értelem révén az a tudatosság, amellyel már az állati létfokon találkozunk (a növényi létfokon a tudatosság minden nyoma hiányzik), itt egészen az öntudatosságig fokozódik. Az állat tudatossága ugyanis, bármilyen paradoxonnak lássék is ez első tekintetre, vak tudatosság. Emiatt a jellege miatt okoz annyi nehézséget a filozófiai megragadás számára és ez csábította arra a fenomenológiai tényektől magukat könnyebben függetlenítő bölcselőket, hogy ezt a «vak tudatosságot» vagy a teljes tudatlanságig lefokozzák, az állatot gépként fogják fel (esetleg egy mögötte meghúzódó, de rajta kívülálló «szellem» által irányítottak); vagy ellenkezőleg, a teljes tudatosságig fokozzák fel és az állatokat (sőt már a növényeket is) értelemmel bíró élőlényeknek jelentsék ki. Azonban mindkét végletes felfogás megdőlt a fenomenológiai tényeken és szabad konstrukciónak bizonyul. Nem tudván megbékélni egy «vak tudat» fogalmával, egyesek e tudat miatt elejtik magát a tudatot, mások viszont a tudatosság miatt tagadják annak vakságát és öntudattá fokozzák.

A szellemi öntudat primér jelenség, mely tehát közvetlenül ragadható meg; amiért más, közvetlenebb jelenséggel nem magyarázható, de erre nem is szorul. Akinek meg akarnók magyarázni, hogy mi a tudatosság, csakis azzal érhetnők el, hogy utalnánk az illető tudatossági élményére, tehát annak ismeretét már feltételeznénk. De az öntudatosságot, mint a primér jelenségeket általában, leírhatjuk, körülírhatjuk. Egy szegényes képpel az mondható, hogy az öntudatosság a létezőnek valamilyen sajátos megkettőződése. Az öntudatosság révén a tudatos létező nemcsak létezik, hanem tud is erről a létezéséről, mégpedig azáltal, hogy a létező a tudatban is «van»;

azonkívül a tudat ugyanígy megkettőzi a többi létezőket is azáltal, hogy róluk is tud. Természetesen ez a kétféle létezés két teljesen különböző síkban fekszik, t. i. a léti és a tudati síkban. Azonfelül a tudat bizonyos sajátos *bírást* is jelent; ami a tudatban van, az a tudat hordozó alanyának leg-sajátosabb birtokában van.

Az öntudat esetében a hangsúly a sajátmagamról való tudaton van. Ez az a mozzanat, amely a tudat vakságát megszünteti; a tudat nemcsak tárgyra irányuló, hanem ugyanakkor «én=es» is. Az «*Én*» ugyan soha nem lehet tárgy az intencionalitás értelmében, mert az *Én* lényegénél fogva mindig és kizárólagosan alany; de az *Én* mindig az «együtt=meგრადott» léti mozzanat.¹ Minden gondolatom, akarati tevékenységem, érzelmem az enyém is; hasonlóképpen minden, ami velem történik, ami kívülről reám hatást fejt ki, éppen *velem*, *Én=emmel* esik meg. Ilyen módon az éenség tudata hatalmas összefogó és egységesítő tényező. Összefog és egységesít először is a jelenben, mert teljesen átjárja és átformálja a jelen tudatát; ezáltal a jelenem nem összeg, mely a különböző tudatos részekből össze=tevédnék, hanem igazi egész, osztatlan egység. De épúgy összefog és egységesít az időre, a multra vonatkozólag is. Az *Én* nem összege azoknak a mindenkori jeleneknek, amelyeken az évek folyamán keresztül haladtam, hanem megint csak osztatlan egysége a multnak. Az *Én* ebben a sajátos értelemben felül áll az időn, bár ugyanakkor teljesen időbeli, mint minden változó létező. Az *Én* tehát összefogója, meggyökereztetője a multnak; a multnak belekapcsolója a jelenbe; ugyanakkor meghatározója, irányítója, elővételezője a jövőnek. Az

¹ Lásd *Jánosi : Bölcsélet és valóság*, 252. old.

Én=tudat tehát immanens módon egységesíti azt, ami különben szétszóródna a jelenben és főként a múltban; a múlt nem szűnik meg, hanem a jelen és a jövő egységében forr össze. A történetiségnek és az időben létezésnek sajátos egysége ez; immanens magabírási, mely a széthullást, a szétesést nemcsak megakadályozza, hanem az időt legnagyobb benső egységbe összefogja.

2. Akarat és szabadság.

Azonban az Én=tudatnak nemcsak ez az inkább *statikus* mozzanata van, hanem ugyanolyan erős benne a *dinamikus* mozzanat is. Ennek tényezője az akarat, vagy általánosabban, a törekvés. Az állat törekvése tudatos, az emberé azonfelül öntudatos, tudatosan Én=es is. Ha a tudást fent egy sajátosan eredeti «bírási»-nak jelöltük meg, akkor az öntudatos, az én=es törekvést fokozottan annak kell mondani. A megismerés a bírási mintegy a kezdete csupán; első eligazodás a birtokba veendő dolgok világában. Tudatba felvétele azoknak a dolgoknak, amelyekkel az Én kapcsolatban áll, amelyeknek az Én nézőpontjából jelentőségük van. (Az énésségnek és az éni tevékenységnek ez a meghatározása természetesen semmi kapcsolatban sem áll azzal az énésséggel, amelyet önzésnek, egoizmusnak nevezünk.) Viszont a törekvés, az akarat már valószínű birtokbavétel, vagy ha már az előbbit (a tudást) is «bírási»-nak mondtuk, akkor ennek a bírási beteljesedése. Mert az akarat a dolgokat meg is szerzi az én számára, avagy azokat távol tartja az éntől, aszerint, hogy az értelem azokat az én számára kívánatosaknak, szükségeseknek, avagy károsaknak ismerte fel. Az értelmi tevékenységben inkább a magába=felvétel a jellegzetes (bár egyáltalán

nem kizárólagos) vonás; viszont az akaratban az aktív utánanyúlás és magához ragadás a jellegzetesebb.

Ami azonban a szellemi élet immanenciáját mindenek felett felfokozza, az a *szabadság*. A szabadság révén az immanencia magabírássá fokozódik. Aszervetlen anyaglétfokán az immanencia semmilyen sajátos fokát nem tudjuk megjelölni; az anyag az öncélúság (de nem a tevékenység) nézőpontjából teljesen «kívülről hajtott»-nak tűnik fel, épp a tudatosság teljes hiánya miatt. A növényi élet létfokán megállapítható az öncélú immanencia, de az igazi tudatosság minden jele nélkül; a magabírást tehát tisztára tényleges, tudattalan. Az állati létfokon nemcsak bonyolultabb immanenciát találunk, de tudatosságot is. De ez a tudatosság teljesen az élet-ösztönök hajtóerejének és a biológiai szükségszerűségnek a törvénye alatt áll, éppen azért vannak kellett mondani. Ellenben az ember létfokán, a szabadságban, mind az immanens öncélúság, mind pedig az ennek keresztülvitelére, megvalósítására való képesség, valóban határtalanul felfokozódik.

Már az értelem (azaz a szellemi fokú megismerő-képesség) nagy *távolságvételre* képesít a dolgokkal szemben és ebben bizonyos értelemben öncélúságot árul el. A dolgok nem nyomják el, nem kényszerítik rá magukat egy teljesen passzív értelemre, ahogy pl. rákényszerítik magukat az érzékekre. Az értelem aktív ráélméléssel felkutatja azt is, ami el van rejtve a jelenségek mögött. Az értelem felette áll a dolgoknak, szétbontja és újra összerakja alkotójegyzeit, sőt kombinál, társít és ezzel arra képesíti az embert, hogy irányítólag, megmásítólag beenyúlhasson a természet folyamataiba és azokat a saját célkitűzései szerint alakítsa. Az értelemnek ugyan az a kizárólagos feladata, hogy *Aristoteles*

híres meghatározása szerint, «létezőnek (levőnek) mondja azt, ami van és nem létezőnek azt, ami nincs»; de az értelem ezt a feladatát nemcsak aktív öntevékenységgel oldja meg, hanem nagyfokú benső függetlenséggel is, a teljes kiszolgáltatottság nyomása nélkül.

3. *Egyéniség.*

A szabad akarat ezt a függetlenséget hatalmas mértékben felfokozza. Kitűnik ez akkor, ha az állat törekvésével hasonlítjuk össze. Az állat teljesen elmerülni látszik az őt környező világában, bár már nem annyira kiszolgáltatott függvénye a környezetének, mint a növény. Az állat egyéni öncélúsága amúgy is nagyon kismérvű; nagyon helyesen mutattak rá arra, hogy az állat egyed célja sokkal inkább a faj szolgálata, semmint a saját egyediségéé. Az állat épp emiatt soha sem egyén, egyéniség. Ennek az egyéniségnek hiánya mutatkozik meg a környező világhoz való viszonyában is; az állatnak nincsen «saját világa», hanem csak «környező világa». De ezzel a környező világgal szemben sem tüntet fel igazi önállóságot, nem képes távolságvételre vele szemben, hanem elmerül benne. Ezért nincs az állatnál igazi értelemben vett haladás, amely kultúrális haladásnak volna nevezhető; mert ez az utóbbi a környező világnak egy kívülálló immanens hatóerőben gyökerező művelése (kultúrája). Az állatról valóban áll az, amit egyesek a milieu=elméletben jogtalanul az emberre is ki akartak terjeszteni, hogy t. i. a milieu=je teszi azzá, ami. Az állat «haladása» elsősorban idomítás (dreszszerű) és az ezzel kapcsolatos idomulás. Ezek a megállapítások nem rontják le azt, amit fent a biológiai élet «öncélúságáról» mondtunk; mert erről az öncélúságról kimutattuk, hogy az egy összetett

jelenségnek csupán egyik mozzanata. A másik mozzanat ugyanis a beleillesztettség, beleágyazottság a világ többi, reánézve transcendens teleológiájába. Ez a beleillesztettség nem olyan fokú, hogy az állatot géppé tegye, öncélúságát, immanenciáját megszüntesse. De viszont immanenciája és öncélúsága sem olyan fokú, hogy elérje az egyéniség rangját. Az egyéniség ugyanis az egyediségnek (individualitás) hatalmas felfokozódását jelenti. Egyedisége minden létező dolognak van, mert csakis egyedi dolgok létezhetnek (*omne ens est unum, indivisum, tehát individuum*). Csakhogy az egyediség mindig egyenes függvénye a létező sajátos létfokának. Az anyag is egyedi, de ez az egyediség a létfoknak megfelelően legalacsonyabb rangú. Annyira alacsony rangú, hogy nemcsak a gyakorlati életben, de a természettudományban is eltekintünk tőle. Valójában a tudomány még máig sem tudja megjelölni az anyag legvégső egyediségét. Azért a természettudomány teljesen *generalizáló* tudomány, az általános törvények tudománya, szemben a szellemtudományokkal, amelyekben a soha meg nem ismétlődő egyediség áll előtérben és így a természettudományok generalizáló törvényeit háttérbe szorítja. A szellemtudományokban használatos általánosító *típus* teljesen elmosódott határokkal bír és folytonos átmeneteket tartalmaz a szomszédos típusokba. A növényi világban az egyediség foka az anyagénál már sokkal nagyobb, az állati létfokon pedig még fokozódik. De csak az emberi létfokon éri el az egyediség sz egyéniség fokozatát.

Az egyéniség közvetlen gyökere viszont a szabadság. Ennek a szabadságnak legjellegzetesebb mozzanata pedig a környező valósághoz való távolságvétel lehetősége. A környező valóság nem zúdul rá az

emberre, nem nyomja el, nem hajtja uralma alá; az ember bizonyos értelemben felette áll a valóságnak. De nem szabad szem előtt téveszteni, hogy ez a távolságvételi képesség nem primér, hanem másodlagos mozzanat, sőt következmény. A primér mozzanat, mely a másodlagost meggyökerezteti, a szabad lénynek nagyfokú *magabírása*, immanenciája, öncélúsága. E magabírása és öncélúsága miatt képes az említett távolságvételre, ami nem más, mint a magabírásnak és öncélúságnak a környező világban és az e világgal szemben való érvényesítése..

De már abból a körülményből, hogy a szabadság látszólag teljesen a magabírásnak és főként az immanens öncélúságnak a szolgálatában áll, következik, hogy e szabadságnak legsajátosabban *emberi* jellege van. A szabadság korántsem korlátlan, mintegy szabadon lebegő és önmagában fennálló képesség, amelynek tehát magával az emberrel szemben is valamilyen külön autonómiája és még külön saját öncélúsága és immanenciája volna — ahogy azt az újabb korban egyes gondolkodók gyakran megkövetelni látszanak; és miután ilyen szabadságot nem találnak az emberben, azért tagadják az ember szabadságát. Ezek a filozófusok nyilván ideológus játékot űznek a szabadság fogalmával. Elfelejtik, hogy számunkra priméren az embernél van megadva a szabadság jelensége, amelyből azután a szabadság fogalmát megalkothatjuk. Ők ezzel szemben megalkotnak egy légüres térben lebegő, gyökértelen szabadságfogalmat, amelyet azután hiába keresnek a valóság rendjében. A szabadság fogalma elkerülhetetlenül apóriákhoz vezet és antinómiákba torkollik, ha kiszakítjuk abból a talajból, amelyben gyökerezik: a teljes emberi természetből. Ez az emberi természet határozza meg ugyanis az ember sajátos szabadságának minéműségét, természetét, funkcióját és *határait*

is. Az emberi szabadság nem jelent korlátlanlanságot, sem pedig minden elképzelhető lehetőség aktualizálhatását, megvalósíthatását. Még kevésbbé jelent szabadosságot. A szabadságnak benső értelmét és jelentését az emberi természet sajátossága határozza meg; ez a szabadság jellegzetesen *emberi* szabadság, nem pedig ideológikus megfogalmazású, avagy gyökértelen fogalomból levezethető apriori konstrukció. Aki óvatosan elkerüli a szabadság fogalmának szcientista, tehát nem a valóságban gyökerező konstrukcióit, ezzel elkerüli a sokat felhánytorgatott állítólagos benső ellenmondásait is.¹

Az értelem és a szabadság az emberi természetnek azok a lényeges meghatározói, amelyek világánál a biológiai létfoknál feltüntetett kategóriák egészen sajátos és eredeti szellemi tartalmat kapnak.

4. Öntevékenység.

Elsősorban a tevékenység, a cselekvési folyamat tüntet fel hatalmas fokozódást, mégpedig az öntevékenység irányában. Az értelem révén a tevékenység célja először ezen a létfokon lesz *tudatosan felismert* céllá. A célra való törekvés ezáltal lényegesen bensőbb, immanensebb, mint az előző állati létfokon

¹ A szabadság tagadása jellegzetes példa arra, hogy a szcientista gyökértelenség, a csupán eszmetologatásokra szorítkozó «gondolkodás» mennyire ellentétbe kerülhet a nyilvánvaló tényekkel. Az ilyen szcientizmus volt az, amely a komoly tudomány hitelét minden korban aláasta. Mert teljesen hiányzik belőle a tudományos éthosznak az a legalapvetőbb tulajdonsága, hogy a tényt akkor is ténynek fogadja el, ha azt maradás nélkül megmagyarázni egyelőre képtelen. Nem lehet tudományos magyarázat az, amely a nyilvánvaló tényeket nemcsak eltorzítja, hanem gyakran egészen elsikkasztja, mert nem tudja beleilleszteni a gyökértelen «elméletbe».

volt (a növényi létfokon tudat nincsen). Az állati létfok «vak» tudata az ösztön irányítása alatt áll; az ösztön sem mivoltában, sem hatóerejében nem lép soha az ön=tudatosság körébe, hanem mindig «tudat=alatti» marad. A célokat ez a tudatalatti tényező határozza meg és ez adja a tevékenységhez szükséges hatóerőt; a tudat egész tevékenysége csakis a tárgy megjelenítésére (prezentálására) szorítkozik. De láttuk már, hogy az ú. n. «érzéki», érzékek által való megjelenítésben a tárgy rákényszeríti magát az érzékekre (a látási, a tapintási, a hallási tárgy stb.). Viszont a szellemi, értelmi megismerésnél a rákényszerítettség ilyen mozzanata hiányzik, mert az értelmi felismerés sokkal nagyobb fokban aktív, öncélú. Ez teszi lehetségessé a tárgytól való távolságvételt, a szellemi megismerésnek ezt a jellegzetes és kizárólagos mozzanatát. A távolságvétel természetesen még nem szabadság: de szoros összefüggésben áll vele, mert lényeges előfeltétele a szabadságnak. Az értelmi megismerés távolságvevő képessége azonkívül a célok sokféleségének felismerését teszi lehetővé. És ami a célok sokféleségének felismerésénél is fontosabb, az értelem egyedül képes a különböző célok közötti viszony megragadására is. Mert e különböző célok nem kaotikus módon jelennek meg előtte; a cél fogalmában benne van a viszony és a viszonyítottság mozzanata. Az immanens célok esetében (a későbbi fejtegetések szempontjából ezek a legfontosabbak) a közös és közvetlen viszonyítási alany mindig a célfelismerő alany maga, tehát az Én. A viszonyítottság mozzanata miatt a célok nem kaotikus rendetlenségben jelennek meg, hanem először is a közös viszonyulási alapnak megfelelően rendeződnek el. Azonkívül egymáshoz is kétféle viszonyban állanak egymáshoz; vagy egyenrangúak és akkor egymás mellé rendelték, vagy nem egyen-

rangúak és akkor az egymás alá és fölé rendeltség viszonya áll fenn közöttük. Az alárendelt cél a föléje rendeltnek szolgál; nem öncélú, tehát eszköz. De lehetséges az is, hogy a különböző célok elrendeződése szigorúan hierarchikus. Ez azt jelenti, hogy van egy cél, amely az összes többi cél felett áll; ez az abszolút cél. Ebben az esetben a többi cél mind e legfőbb, sőt abszolút célnak van alárendelve, azt szolgálja, mégpedig akár közvetlenül, akár csak közvetve. Ebből a nézőpontból tehát mind eszközcélok. Azonban az is lehetséges, hogy az immanens célok közös viszonyítási alanya maga összetett, többretegű (pl. az ember esetében a test és lélek, individuum és közösség tagja stb.) Ebben az esetben az abszolút immanens célon kívül meg kell különböztetni az egyes részek vagy lértételek többé-kevébbé autonóm, vagy legalább is sajátos céljait. Ezek az utóbbiak tehát nem lesznek tisztára eszközcélok, legalább is az illető körülhatárolt régióban, hanem relatív vagy másodrangú öncélok, amelyek alá a még alacsonyabb rangú eszközcélok vannak rendelve. Sőt az is lehetséges, hogy az előbb abszolútnak mondott főcél is csak az *immanencia* nézőpontjából «abszolút», viszont egy bizonyos transzcendens nézőpontból nem az. Mégpedig azért nem abszolút, mert az immanencia nézőpontjából abszolútnak vett alany (az én) benső lényegéből kifolyólag nem abszolút (és pedig a lét, az ontológia síkján nem az), hanem teljes mivoltában alá van rendelve egy ontológiaiilag most már valóban legfelsőbb, minden nézőpontból abszolút Alanynak, Istennek. Ez az utóbbi alárendeltség viszont olyan, hogy az abszolút Alany az én=nek, azaz az immanencia nézőpontjából abszolútnak mondott emberi alanyak egyúttal *abszolút immanens* célja is. Látható, hogy ebben az esetben a célok hierarchikus elrendezésének a piramisa a végtelenbe nyúlik, az Abszo-

lút létezőhöz ér el és a célok tagozódásának épületét igen bonyolulttá teszi. Ezen a helyen azonban elég, ha vázlatosan feltüntetjük a célok hierarchikus elrendeződésének ezt a végtelen perspektíváját. Később, az erkölcs metafizikai alapjainak feltárásánál, ez a hierarchia döntő szerepet fog játszani.

5. Választás.

Annyi azonban már most is felismerhető, hogy a célok sokfélesége tág teret nyújt egy új és jellegzetesen immanens mozzanatnak, a *választásnak*. Ahol sok cél tűnik fel, ott a választás elvileg mindig lehetséges. Semmi kétség sem merülhet fel a választás lehetőségéről az eszközcélokkal kapcsolatban, ha t. i. több ilyen eszköz áll rendelkezésre. De ugyanez a választási lehetőség állhat fenn elvileg a regionális öncélokra vonatkozólag is. Elméletileg a választás lehetősége ki volna zárva az abszolút céllal kapcsolatban, mert ez csak egyetlen és azonkívül feltétel nélküli. Egyformán áll ez az immanensnek mondott főcélról és az ontológiai (vagy az immanenssel szemben talán transzcendensnek is mondható) abszolút célról. Az elméleti lehetetlenséget azonban a gyakorlat látszólag lerontja. De ez a lerontás csak látszólagos. Az abszolút céllal kapcsolatban valóban nem áll fenn a választás lehetősége: csupán annak a lehetősége áll fenn, hogy a különböző emberek különböző, abszolútnak érzett célokat ragadnak meg, vagy egyáltalán soha nem jutnak el igazi abszolút cél felismeréséhez és így nem is törekednek feléje.

Az értelem célfelismerése tehát megalapozója a választásnak, mert azt lehetségessé teszi. Ilyen értelemben igaz a skolasztika tétele, hogy a szabad akaratnak nemcsak előfeltétele, hanem gyökere is az értelem (*radix libertatis*). A választás megvalósítója

azonban a szabadság. A választás vagy abban áll, hogy az akarat a lehetőségek közül az egyiket vagy a másikat megvalósítja, vagy abban, hogy valamely konkrét helyzetben a kínálkozó lehetőségek közül egyiket sem valósítja meg. A választás tényében a szabad embernek nemcsak a távolságot vevő képessége mutatkozik meg, hanem a valóságtól való függetlensége és ezzel öncélúsága és immanenciája is. De a függetlenség és öncélúság ebben az esetben sem korlátlan. Mert minden választási lehetőség mellett itt is érvényesül a már a biológiai síkon tapasztalt *korlátozottság* kategóriája. Először is már maguk a *lehetőségek* korlátozottak. A lehetőségeket először egy külső tényező korlátozza: a konkrét szituáció, amely mindig a lehetőségeknek csak korlátozott számát tartalmazza, sőt néha csak kettőt: valamely egyetlen lehetőség megvalósítását, vagy meg nem valósítását. És bár az embernek van bizonyos fokú lehetősége a szituációk megteremtése vagy megváltoztatása, esetleg megválasztása körül is; de ez a lehetőség sem más, mint egy még szélesebb körű szituáció egyik lehetősége. Az általános emberi lehetőségek és szituációk köre hatalmas, mert magában foglalja a minden idők és minden helyzetek lehetőségeit, tehát mindazt, amit az emberiség eddig tett vagy tehetett és amit a jövőben tenni fog. De a *konkrét* egyedi ember mindenkori szituációja szintén konkrét, csak egyetlen esete az emberiség lehetőségeinek és szituációinak. Ezeknek a látszólag primitív egyszerűségű tényeknek leszögezése azért szükséges, mert később rávilágítanak egy erkölcsbölcseleti problémára, amelyben újabban antinómiát látnak, t. i. az erkölcsi kötelezettségek összeütközésének kérdésére.

Sokkal nagyobb jelentőségű bölcseleti szempontból a lehetőségeknek az a korlátozása, amelynek kor-

látozó tényezője az *emberi természet*, a szabadság hordozó alanya. Ez a természet, miként megalapoz bizonyos lehetőségeket, ugyanúgy másokat kizár. Láttuk már a biológiai síkon, hogy minden tevékenységnek első metafizikai értelme a tevékeny alany *önkifejtődése*, bizonyos értelmű *önmegvalósítása*. Ez a tény nemcsak a tevékenység immanens értelmét jelenti, hanem annak preformáltságát, előre meghatározottságát is. Az «önkifejtődés» egyedüli helyes értelme ugyanis csak a már valamiképpen meglevőnek a további kifejtődése lehet. Az önkifejtődés a még csak «képeségileg» meglevőnek a ténylegesítése. A lehetőségeket tehát a képeségileg meglevő mozzanatok határozzák meg. Ez csak más kifejezése az emberi természetnek, az emberi mivoltnak. Semmit sem változtat a helyzeten az a körülmény, hogy az önkifejtődés nem az abszolút immanencia körében folyik le, hanem lényeges tényezője az éppen említett külső konkrét szituáció, a környező valóság is, amelybe az ember bele van ágyazva. Mert ez az utóbbi körülmény már csak tovább korlátozza, szűkebb körre szorítja az önkifejtődés határait. A külső szituáció nem tágítja a lehetőségek körét, hanem megszorítja; hiába vannak a külső szituációban más lehetőségek is, az ember csak azokat valósíthatja meg, amelyekre emberi természeténél fogva képessége van. Alkalom szüli ugyan a tolvajt, de csak azért, mert már megelőzőleg a tolvajlás az ember «rossz» képességei közé tartozik.

Természetesen az emberi természet (és a benne rejlő képességi lét is) csak a *konkrét* emberben megvalósulva létezhetik. Ez a körülmény újra a lehetőségek további megszorítását jelenti. Az emberi természet ugyan minden emberben azonos, de csak fogalmilag, az elvontság világában. A létezés világában ez az emberi természet konkrét, egyszeri, meg-

ismételhetetlen, egyedi. Ez az egyediség a képességi mozzanatra is kiterjed. A konkrét ember lehetőségeit nemcsak konkrét külső szituációi szűkítik össze és határozzák meg, hanem még primérebbe módon a saját konkrét, egyedi emberi mivolta. Miként az értelmi képesség sem egyforma minden embernél, hasonlóképpen többi képességei sem; vannak «tehetséges» emberek, akiknek a «tehet»=jük, azaz megvalósító képességük nagyobb másokénál, miként vannak kevésbé tehetségesek és «tehetségtelenek» is. A lélek= tan számára szinte megfejtethetetlen nehézséget jelentenek ezek az egyéni fokozati különbségek, de a tény maga fennáll, csak a kielégítő magyarázata hiányzik. Nem valószínű az a megoldás, amely a szellemi képességek fokozatait kizárólag organikus, tehát testi tényezőkre vezeti vissza; ebben a megoldásban a tehetség fokozatai abban lennének magyarázatukat, hogy bár a lélek képességei mindenkinél egyformák, de az eszköz (pl. az agy, vagy az idegrendszer), amellyel a lélek természeténél fogva minden tevékenységében élni kénytelen, minden egyes embernél más és más. Ehhez a felfogáshoz hiányzik a kielégítő jogalap és hiányzik az analógia is. A szellemi lélek minden egyszerűsége, fizikai részekből nem állása mellett is, egyszeri és megismételhetetlenül egyedi; egyedisége tehát valóját és minden mozzanatát átjárja, akárcsak minden alsóbb létfok egyedeinél. Az individuum nem más, mint egy meghatározott létfok végeláthatatlan lehetőségeinek egyetlen konkrét megvalósulása. Az egyediség nem egy mozzanat, amely a többi mozzanatokhoz hozzájárul; ez a felfogás a naiv realizmus igen naiv formája volna és a fogalmi világnak egyszerű és kritikátlan kivetítését jelentené a valóság világába. Az általános mozzanat mindig a sok konkrét léti mozzanatoknak elvont felfogását jelenti. Ebből azonban korántsem következik, hogy az el=

vontság egyszerű összegezés, mert hiszen egyediségeket összegezni nem lehet. De az itt felvetett «uni-versale» probléma megoldása nem idetartozó feladatunk.

Az *önkifejtődés* mozzanata azonban e korlátok ellenére is a szabadság tényezője miatt az immanencia és az öncélúság hatalmas fokozódását tünteti fel. A biológiai síkon ez az immanencia és az öncélúság is vak; a növénynél teljesen tudattalan, az állatnál a vak ösztön vezérli. Mindkét esetben a sajátos (specifikus) természet öntudatlan benső erői hajtják az élő lényt a szervezett élet kifejtődése felé. Az emberi létfokon ebbe az önkifejtődésbe az ember tudatosan is belekapcsolódik. Ez a belekapcsolódás annál intenzívebb, minél közelebb áll valamely benső létmozzanat, azaz a kifejlesztendő képesség a szellemi régióhoz. Az ember ugyanis *több létfoknak* az egyesülése egyetlen teljes szubsztanciába. A teste révén anyag, amelyet a vegetatív és a szenzitív életelv épít ki szervezetté.¹ A teljes és közvetlen belekapcsolódás az önkifejtődésbe csakis a szellemi tevékenység területén lehetséges, mert csak ezen a területen van az öntudatosságig fokozódott tudatosság és csak itt van szabadság. A vegetatív funkciók irányítása az emberben is öntudatlan; a szenzitív funkciók valamivel közelebb állnak az öntudatosság régiójához, de irányításukba, *Aristoteles* egyik kifejező mondása szerint, az embernek csak közvetett, általa «politikainak»

¹ Arranézve itt nem foglalunk állást, vajjon a különböző rangú életfunkciókhoz különböző rangú életelveket kell-e hozzárendelnünk, avagy az alsóbbbrangút a felsőbbbrangú, sőt a legfelsőbbbrangú, t. i. a szellemi lélek végzi-e el egyedül; a skolasztika igen súlyos érvek alapján az összes életfunkciók elvéül ma általánosabban az egyetlen szellemi lelket fogadja el, vagyis tagadja a «pluralitas formarum» ma újra meglehetősen elterjedt tanát.

nevezett befolyása van (*potestas politica*). Tévedés volna azonban, ha a szellemi régióban mutatkozó közvetlen önalakítási képességet korlátlanak fognók fel. Az önalakítás fogalmában ugyanis mindig benne foglaltatik, hogy az önalakítás (miként minden alakítás) lehetőségeinek határait az alakítandó, tehát ebben az esetben az «önalakítandó» dolog *természete* határozza meg. Valamiből csak az alakítható, ami ö benne lehetőség, képesség szerint már benne foglaltatik.

Eddig minden egyes létsíkon azt találtuk, hogy az önkifejtődés az élőlénynek benső természeti törvénye. Sehol sem találunk élőlényt, amely statikus volna, készen jelennék meg a létben és létbelépésének e kezdeti stádiumában megmaradna. Hogy vajjon a kifejtődés, természetesen nem az önkifejtődés értelmében, az *anorganikus* létfokon is megvan-e, a természettudományok által szolgáltatott adatok alapján nem dönthető el minden kétséget kizáró módon. Kétséges ugyanis, hogy a fizikusok által gyakran «evolúciónak» nevezett anorganikus folyamatok filozófiai értelemben is kifejtődésnek nevezhetők-e, azaz megtalálhatók-e bennük a valódi kifejtődés kategóriái? De e kérdés eldöntése nem tartozik ide. Kétségtelen azonban, hogy a tapasztalati világunk összes *létfokozataiban* kifejtődést tapasztalunk, mégpedig az *önkifejtődés* immanens és öncélú formájában. Az önkifejtődés minden élet benső és abszolút törvénye; az élőlény csak egy hosszabb-rövidebb folyamat révén lesz azzá, *amivé benső természete folytán lennie kell.*

6. A kötelezettség.

Az emberi létsíkon, szorosabban e létsíknak a *szellemi régiójában*, a szabadság révén az önkifejtődés ez általános természeti törvénye sajátos jelleget kap.

Itt találkozunk ugyanis először azzal a jelenséggel, hogy egy benső immanens természeti törvény a *kötelezettség* formájában jelentkezik. Az alsóbb léte-síkokon ugyanis az életnek azt a követelményét, hogy az élő lény valamely benső folyamatban azzá legyen, amivé lennie kell, a természet mintegy «önmagától» valósította meg; valamely öntudatlan benső erő belülről «hajtja», ilyen értelemben kényszeríti mintegy az élőlényt, hogy azzá legyen, amivé lennie kell. Az élőlény (a növény, az állat) sem a végső célt, sem pedig az eszközöket nem ismerő, öntudatlan megvalósítója ennek a benső törvénynek, erőnek. Ez az önkifejtődés mindig meg is történik, hacsak a mostoha külső körülmények azt meg nem szakítják, vagy nem módosítják erőszakosan; a biológia némely jelensége azt látszik sejtetni, hogy némely esetben nemcsak külső erők befolyása, de a benső fejlesztő életerőnek valamilyen «meggyengülése» is lehetséges (talán némely «fejletlenségi» jelenségek is ide sorozhatók). Bármilyen titokzatosak és felderítetlenek is a mai napig ezek a jelenségek, mindenesetre az önkifejtődés nem az énnek tudatos bekapcsolódásával megy végbe.

Ezzel szemben a szellemi létsíkon az önkifejlesztés megköveteli az Énnek tudatos és aktív bekapcsolódását. A szellem nem csupán a tudattalan mélységben tevékeny életerő folytán lesz azzá, amivé szellemi természeténél fogva lennie kell, hanem az Én tudatos és aktív önmegvalósító, önkifejlesztő tevékenysége által is. Az önmegvalósítás végső célja és az azt szolgáló eszközök mint valódi *kötelezettség* és *parancs* jelennek meg az Én tudata előtt. A szellem csakis e kötelezettség szabad vállalásával és öntvékeny megvalósításával lesz azzá, amivé saját benső természete szerint lennie kell, lennie kötelessége. Ha ezt a kötelezettséget nem vállalja és nem valósítja meg, akkor

— minden külső mostoha behatás nélkül is — nem lesz azzá, amivé lennie kell. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az élet alsóbb fokain az élőlény azzá *lesz*, amivé lennie kell, a szellemnek önmagát *kell* azzá kifejlesz-
tenie, amivé lenni kötelessége.

A szellemi létfoknak ebben a sajátos és kizárólagos jelenségében két mozzanat követel mélyebb kivizsgálást. Az első az itt jelentkező *törvény* sajátos jellege. A másik pedig a szellemi önkifejtődés *iránya* és végső *célja*.

A «természeti törvény» fogalma teljesen otthonosnak látszik ép a természettudományokban, mint a természet «törvényeit» vizsgáló és megállapító tudományokban. A valóság ezzel szemben az, hogy a törvény fogalma egyáltalán nem sajátos természettudományos fogalom, hanem ellenkezőleg, ottani használatában csak szekundér, másodlagos és azonkívül erősen analogikus értelemben szerepel.

A törvény fogalma ugyanis, primér és tiszta tartalma szerint, csakis a szellem területén található meg és erről a területről vesszük át más, nem-szellemi területekre, nem ritkán a megfelelő kritikai óvatosság nélkül. A törvény ugyanis, legtisztább jelentése és tartalma szerint, olyan *akaratnyilvánítást* jelent, amely valamely más akaratot *kötelez*. Igazi értelme szerint tehát csak ott valósul meg, ahol az egyik akarat a másik akarathoz szól, ezt utasítja, azaz valamely tevékenységre, vagy annak elhagyására parancsolólag kötelezi. A két akarat között ilyen sajátos viszony azonban csakis a szellem területén lehetséges, mert előfeltétele a szabadság. A parancsoló akarat ugyanis ebben az esetben nem valamilyen külső fizikai tevékenység vagy folyamat, amely a külső világban valamit véghez visz, hanem benső, immanens akarati aktus, amelynek természetesen van külső megnyilvánulása is, mert csak így

ismerhető fel. Hasonlóképpen abban az emberben, akihez a parancs, a törvény szól, ez a törvény nem fizikailag jelentkezik, közvetlenül nem fizikai folyamatot vált ki, hanem újra csak benső, immanens tényezőhöz fordul, t. i. az akarathoz. Igazságos és jogos parancs, illetve törvény esetében ezt az akaratot kötelezi, de semmikép sem kényszeríti fizikailag; módjában van a parancsnak ellenszegülni, a kötelezettséget megtagadni.

Amikor viszont a természettudomány «törvényekről» beszél, akkor ezt a fogalmat, amelynek a szellem területén ilyen sajátos és kizárólagos tartalma van, egy — első tekintetre teljesen külső — analógiás mozzanat révén viszi át az anyag vagy a biológia területére. A külső analógia, amely ezt az átvitelt közvetlenül létrehozza, abban áll, hogy az emberek akkor, amikor ugyanazt a parancsot, törvényt teljesítik, egyöntetűen járnak el, ugyanazon cél felé törnek, ugyanazokat az eszközöket használják (pl. a katonák). Az egyöntetű cselekvés magyarázata az azonos parancs, törvény. Hasonlóképpen az élet-telen természetben és a biológiai síkon is az egyöntetű vagy azonos folyamatok okát, magyarázatát «törvénynek», természeti törvénynek nevezzük, jóllehet ebben az esetben teljesen hiányzik két akaratnak az az egymáshoz való viszonya, amelyet a parancs hoz létre. Van ezenkívül az analógiának és ezzel a «törvény» fogalmi átvitelének egy másik, mélyebben fekvő jogcíme is, bár ezt a természettudomány kevésbé veszi tekintetbe. A fizikai törvény mögött ugyanis szintén van akarat, de csak egyetlen, mégpedig törvényhozó akarat, éppen a természet alkotójának teremtői akarata. Ez az akarat azonban a fizikai világ esetében nem valamely másik akarahoz szól, hanem közvetlenül a fizikai, biológiai természetben magában objektiválódik, mégpedig

a természeti dolgok sajátos miségében (essentia); ennek folyománya azután a természeti folyamatoknak a «törvényszerűsége».

Ezek alapján a kétféle «törvény» közötti különbség és a közöttünk fennálló analógia könnyen felismerhető. A szellem létfokán a törvénynek sajátos, specifikus létmódja van, amely lebegni látszik a parancsoló és a kötelezett akarat között. Illetőleg, mivel «lebegő» lét, amelynek tehát nincsen hordozó alanya, nem lehetséges, a törvény, a parancs két akarat viszonyulásában áll, ahol is az egyik akarat a *parancs* hordozója, míg a másik akarat a parancsnak megfelelő *kötelezettség* hordozója. Viszont a fizika természettörvényeiben csak egy akarat van, a természet alkotójáé, de a másik akarat helyét itt maga a fizikai folyamat, helyesebben a fizikai folyamatnak hordozó alanya, a dolog «természete» foglalja el. Tehát az utóbbi esetben nemcsak a törvény fogalmához lényegesen hozzátartozó kötelezettség nincs meg, mert a kötelezettség csakis akarathoz irányulhat és így természetesen hiányzik a parancs mozzanata is. De nincs meg a törvénynek a két akarat viszonyulásából keletkező látszólagos «lebegő léte» sem, amely az igazi törvény esetében jól megkülönböztethető magától a folyamattól, a parancs megvalósításától. A szoros értelemben vett törvény ugyanis csak akkor valósul meg, ha az arra kötelezett akarat azt vállalja is és megvalósítja. De ha az akarat ezt a vállalat és megvalósítást meg is tagadja, ezzel a törvény és a kötelezettség egyáltalán nem szűnik meg létezni. Ezzel szemben a fizika «törvénye» maga a folyamat, a megvalósulás. Ennélfogva, amit a fizikus «törvénynek» nevez, ez teljes mivoltában csakis absztrakció, amely abban áll, hogy az emberi ész a fizikai folyamatokból kiemel bizonyos azonosságai mozzanatokat, amelyek azonban a valóság

rendjében teljesen egybeesnek magával a léttel és folyamattal és attól el nem választhatók; ezeket a kiemelt mozzanatok azután a «fizikai törvényben» mintegy hiposztaziálja, önállósítja. A természet, a fizika világában tehát nincsenek «törvények», amelyek a fizikai léttől és folyamatoktól különálló és azok felett álló mozzanatok volnának; ilyen törvények ugyanis kizárólag a szellem világában találhatók. A természet nem valósít meg törvényeket, mert a «törvény» maga a fizikai lét és folyamat. A fizika törvényeinek minden más felfogása — amely a filozófiai iskolázatlanság miatt igen gyakori — jellegzetes esete a naiv realizmusnak, amely a fogalmi alkotásokat mindenestül kivetíti a valóság világába. Azonkívül tipikus példa arra is, hogy két, csak távolról hasonló, analóg mozzanatot az analógia kiüresítésével azonosít, amennyiben egy sajátosan és kizárólagosan szellemi jelenséget önkényesen belevetít olyan jelenségekbe is, ahol az semmikép nem lehet jelen a maga sajátos mivoltában.

A szellemi létsíkon viszont a törvény magától a megvalósítástól teljesen különálló mozzanat, nem a megvalósulót jelenti, hanem a megvalósítandót jelzi. A megvalósítandó akkor lesz megvalósult, ha azt az arra kötelezett akarat vállalja és megvalósítja. Itt tehát teljes mértékben érvényesül az a sajátos helyzet, mely később az erkölcsstanban oly élesen szembe fog tűnni, hogy a «kell», a kötelező nincsen, hanem éppen lennie kell, meg kell valósulnia. A természetben viszont ilyen «kell» egyáltalán nem lelhető fel. A természetben ugyanis a «kell», a kötelező mint a már megvalósuló, vagy éppen a megvalósult van jelen és semmikép sem választható el tőle, hacsak a naiv realizmus e két mozzanatot el nem választja egymástól, ahogy erre fentebb rámutattunk. Míg a szellem terén a «kell» valóban

egészen különálló, felette áll a megvalósulónak és megelőzi. De a «kell»-nek ez a fennállása semmikép sem valamilyen sajátos, a létezéstől különböző, vagy éppen irreális «fennállási lét», ahogy azt a ma divatos értékbölcseletek állítják; mert ennek a «kell»-nek nagyon is reális hordozó kettős alanya van, mégpedig a parancsoló akarat és a kötelezett akarat.

Ez az utolsó megállapítás még tovább analizálandó, hogy azzal az itt fennálló tényállás teljesen tisztázódjék. A kötelezettségnek, vagy a ma szokásosabb kifejezéssel élve, a «kell»-nek az a fennállási módja, amely a parancsoló és a kötelezett akarat viszonyából keletkezik, a «kell» fennállási módjának csak egyik, világosan megragadható esete, amely azonban épp az etika metafizikai alapjainak feltárásánál majd csak másodrendű szerepet játszik. Sokkal nagyobb szerepe van egy a másik fennállási módnak, amely az előbbinél nehezebben ragadható meg és analizálható ki. De megragadásához az alapot már az eddigiekben leraktuk és az alapvető kategóriákat már megtaláltuk. Épp ezért újra vissza kell térnünk a biológiai létfokhoz; a most feltároló mozzanat ugyanis látszólag sajátos keverékét tünteti fel a biológiai és a szellemi kategóriáknak. Valójában nem keveredés áll fenn, hanem éppen analógia; nem két létsík kategóriáinak keveredésével állunk szemben, mert az ontológiailag lehetetlen, hanem részleges hasonlósággal, analógiával. A részlegesen azonosnak látszó kategóriák semmikép sem azonosak; mindössze egy felsőbbrendű kategóriának vannak olyan mozzanatai is, amelyek hasonlóak egy alsóbbrendű kategória mozzanataihoz.

A biológiai létsíkon láttuk, hogy az, amivé az élő szervezetnek ki kell fejlődnie, valamikép már «preformálva» van a kezdeti stádiumban, pl. a

«csirában». A kifejlődés ugyanis bennható élettevékenység révén történik, olyan irányban és olyan törvények alapján, amelyek a kérdéses élőlénynek, illetőleg a fajnak sajátos *benső* tulajdonságai, képességei. Az önkifejtődés, az önmegvalósulás nem más, mint a preformált benső képességeknek folytonos és fokozatos ténylegesülése e sajátos törvények alapján.

A biológiai életnek ez a benső törvénye természetesen megtalálható a szellem életében is, minthogy ez minden (véges) életnek a törvénye. A szellem is önkifejtődő, folyamatosan azzá megvalósuló, amivé lennie kell. Nagy tévedés volna feltelezni, hogy a szellemi értelem és a szabad akarat jelenléte miatt ez az önmegvalósulás kizárólag és teljes egészében tudatosan és szabad vállalással valósul meg. Ennek ugyanis az volna az egyik előfeltétele, hogy a tudat is és a szabadság is már a kezdeti stádiumban teljesen átjárja a lelket, hogy annak önkifejtődését irányítsa, «csiraképességeit» megvalósítsa. Ezzel szemben a valóság az, hogy a teljes szabaddálevés nem kezdeti stádium, hanem legfeljebb az önmegvalósulásnak egyik végső célja, tehát éppen az önmegvalósulás maga. Azonkívül a teljes öntudatosulás valójában soha teljesen el nem érhető, miként a teljesen szabaddá levés sem, amint azt alább látni fogjuk. Az öntudatosulás ugyanis soha sem éri el azt a fokot, hogy értelmével teljesen átjárja önmagát, azaz az egész szellemi létezőt. Önmagának teljes és maradék nélküli megragadása, ilyen értelemben saját magának teljes átvilágítása, felülmúlja minden véges értelem erejét. Mindenki tudja, hogy saját magunk valamelyes megközelítő megismerése elé is már mily nagy akadályok tornyosulnak. A teljes «*γνωσι σεαυτον*» pedig elérhetetlen célkitűzést jelent; a görögök e

bölcsesség=ideálja csak egy folytonos megközelítésben valósítható meg. Látni fogjuk, hogy a szabadság teljes megvalósításáról ugyanazt kell állítani. A léleknek vannak olyan rejtett mélységei, amelyeket az emberi ész soha át nem világíthat teljesen. Ezt az öntudat sem valósíthatja meg.

Az emberi léleknek tehát szintén vannak olyan benső, immanens folyamatai, amelyek nem tudatosak, bár elvileg, egy végtelenül közelítő asymptotikus folyamat révén, a tudatosításuk nem lehetetlen. De jöllehet «tudattalan» folyamatok, mégis, éppen mert immanensek, szintén benső képességeket valósítanak meg és így az önkifejtődés, az önmegvalósulás folyamatai. Tehát a léleknek vannak olyan önmegvalósító folyamatai is, amelyekbe az értelem és az akarat nem folynak bele; ennél fogva hasonlítanak azokhoz az önmegvalósító folyamatokhoz, amelyeket a biológiai síkon láttunk, bár kategóriális szempontból nem azonosak. Két lényegesen különböző létfoknak nem lehetnek azonos, hanem csakis analógiás kategóriái. Minthogy azonban ez az utóbbi tétel is kívül esik tárgyalási körünkön, bővebb kifejtésébe nem bocsátkozunk.

Ami tehát a lélek, a szellem létsíkját¹ megkülön-

¹ Aki csak a modern filozófia terminológiáját ismeri, azt zavarhatja, hogy a lélek és a szellem kifejezéseket látszólag teljesen azonos értelműeknek vesszük. Nem vesszük azonos értelműeknek, hanem e kifejezések használatában a részben *Aristotelesig* visszanyúló skolasztikus terminológiát használjuk. Ismeretes, hogy *Aristoteles* a lélek szót az *életelv* értelmében használja és azért beszél növényi lélekről és állati lélekről is. A skolasztika is megtartotta ezt a terminológiát. Ugyanakkor a skolasztika emberi lélekről is beszél. Az emberi lélek azonban egészen más természetű, mint az előbbi kettő, mert szellemi. Mégsem *tiszta* szellem (spiritus purus, szemben az anima=val), mert benső természeténél fogva testhez van rendelve, az emberi testtel alkot szoros, egészen a szubsztanciális egyesülésig menő egységet.

bözteti a biológiaiától, inkább csak abban jelölendő meg, hogy ez az önkifejtődés nem minden mozzanatában tudattalan, mint a biológiai létsíkon, hanem vannak régiói, amelyekben az önkifejtődés csakis az értelem és a szabadakarat bekapcsolódásával történhetik meg. Az értelemnek legalább homályos körvonalakban fel kell ismernie az önkifejtődésnek bizonyos céljait és szabad akaratával ezek vállalása és megvalósítása a kötelessége. Látni fogjuk, hogy éppen az «erkölcs» ilyen fontos szellemi régió, amely az emberi önkifejtődés leglényegesebb mozzanata és csakis a szabadság latbavetésével valósítható meg.

Ha azonban ezt a kötelezettséget közelebbről szemügyre vesszük, látszólag nem találjuk meg benne azt a mozzanatot, amelyet megelőzően két akaratnak, t. i. a parancsoló és kötelezett akaratnak

Ennélfogva az emberi lélek bizonyos helyesen értelmezendő módon közbenső helyet foglal el az állati «lélek» és a tiszta szellem (az angyal) között. Szellem azáltal, hogy anyagtalan, részekből nem álló, egyszerű, azaz éppen «szellemi» szubsztancia; de ugyanakkor «lélek» is, mert anyagtalan létére mégis testhez van rendelve, mégpedig nem külsőleg, hanem legbensőbb természeténél fogva. Azonkívül a skolasztika ma általánosan elfogadott tétele szerint ez az emberi lélek végzi a szellemi élettevékenységen kívül a vegetatív és szenzitív funkciókat is, mert csak egyetlen élet«formája» az embernek. Amikor tehát tárgyalásunkban lélek helyett *szellemet* mondunk, ezzel hangsúlyozni kívánjuk, hogy ebben az esetben az emberi léleknek szellemi funkcióit tartjuk szem előtt, a léleknek szellemi «régión» vizsgáljuk. Annak a megkülönböztetésnek viszont, amely a mai filozófiában szokásos és amely az emberben lelket és szellemet olyan módon különböztet meg, hogy két különböző létezőnek fogja fel, amely szemben is állhat egymással (pl. *Klages*nél: *Der Geist als Widersacher der Seele*), nincsen bölcseleti jogalapja. Mert a lélek és a szellem az emberben nem két különálló létező, hanem egyetlen és osztatlan létezőnek különböző mozzanata; hacsak a «lélek» nem a csupasz életetvet jelenti, amely esetben a «pluralitas formarum» egy modern felelevenítéséről volna szó.

a viszonyában állapítottunk meg. Mert a most vázolt esetben nyilvánvalóan csak egy akarat van jelen, mégpedig a kötelezett akarat. A másik, t. i. a kötelező akarat helyét a szellem benső «természete» foglalja el, amely semmiféle közvetlen módon nem nevezhető kötelező, parancsoló akaratnak. A biológiai síkon jelentkező önkifejtődési folyamathoz viszonyítva megvan ugyan a lényeges különbség, mert amíg ott a szabadság semmiféle formában nem kapcsolódik bele az önkifejtődés, az önmegvalósulás processzusába, addig itt, — a szellem területén és legfőként az erkölcs terén —, a szabad akaratnak a bekapcsolódása annyira lényeges mozzanat, hogy ez adja meg a sajátos és mással fel nem cserélhető jellegzetességét. Épp azért ez utóbbi esetben a «kell»-nek (azaz «annak, aminek lennie kell») egy sajátos esetével állunk szemben, amely ilyen formában csak a szellem létfokán valósul meg. Igazi kötelezettségről ugyanis e fogalom sajátos jelentése szerint csak ott lehet szó, ahol ez a kötelezettség szabadakarathoz szól, ahhoz tartalmaz a teljesítésére vonatkozó felhívást. Kétségesnek látszik azonban, hogy a «kell», a kötelezettség megvalósul-e igazi és teljes érteleme szerint ott, ahol nincsen közvetlen értelmében vett parancsoló akarat? Lehet-e ott kötelezett akaratról és így igazi értelemben vett kötelezettségről beszélni, ahol a személyes parancsoló akarat hiányzik? Mert a most tárgyalt esetben a parancsoló akarat helyét közvetlenül a szellem benső természete, benső mivolta foglalja el, amely semmiféle analógiával nem fogható fel parancsoló akaratként és amelyből így nem irányulhat a szabadsághoz szóló kötelező parancs.

E probléma megoldása kedvéért nem szükséges sem az eredeti fogalmakat meghamisítani, sem pedig Schelling-féle, vagy más pantheista miszticizmusokba

menekülni. A fogalmakat nem is engedjük megmásítani és fenntartjuk azt a tételt, hogy a szó igazi értelmében kötelezettség csak ott lehetséges, ahol egy személyes szabad akarat parancsol és egy másik személyes szabad akarat a parancs által kötelezve van. Ahol tehát e két feltétel nincs meg, vagy akár csak az egyik is hiányzik, «kell»-ről, kötelezettségről beszélni nem lehet a szó igazi értelmében. Viszont nem menekülünk semmiféle álmisztikus pantheizmusba sem, amely magát a természetet «parancsoló akaratnak» jelenti ki, mert a «természet»-et (bármit jelentsen is ez a náluk szerfelélt elmosódott és fluktuáló fogalom) már megelőzően megszemélyesíti, sőt antropomorfizálja. A kérdés kimerítő tárgyalását fenntartjuk későbbre, amikor az erkölcsi kötelezettség problémáját igyekszünk megoldani. A jelen összefüggésben elegendő ez a rövid válasz: a szellem benső természete semmiképp sem lehet igazi értelemben vett kötelezettség forrása, mert az nem személyes parancsoló akarat. Ezt a parancsoló akaratot a szellem természetén kívül kell keresnünk, tehát egy transzcendens személyes és szabad akaratú tényezőben. A «természet» — mégpedig sem a pantheista vagy össztermészet, sem pedig saját benső természetem — nem parancsol, nem kötelez, de nem is forrása vagy alapja a kötelezettségnek. A «természet parancsa» lehet a köznyelvben elterjedt szólásmód, de bölceleti értelme nincs. Ellenben a természetnek, illetve a mostani esetben a saját szellemi természetemnek más fontos jelentősége van, mégpedig az, hogy ő a kötelezettség *normája*. A norma nem kötelez, hanem csak meghatározza, mégpedig csak a kijelentés, nem pedig a parancs formájában, hogy minek kell megtörténnie. Ez a norma ugyanaz a mozzanat, amellyel eddig már sokszor találkoztunk és amelyet a biológiai létsík vizsgálatánál feltártunk: minden

önkifejtődésnek, éppen mert immanens folyamat, a normatív (meghatározó) tényezője is benső, immanens, mégpedig minden esetben maga az önkifejtődő természet, maga a megvalósítandó képességi lét. Hogy az önkifejtődésnek, az önmegvalósulásnak milyen cél felé kell törnie, milyen irányban kell haladnia, milyen eszközökkel kell élnie, milyen sajátos és jellegzetes módon kell lefolynia, a *teljes immanencia* esetében maradék nélkül maga az önkifejtődő és önmegvalósuló természet határozza meg. *Hiányos immanencia* esetében külső tényezők is belefolyhatnak ebbe az önkifejtődésbe, de soha sem olyan mértékben, hogy az immanenciát megszüntessék; mert az immanencia megszűnésével megszűnnék maga az élet, amelynek lényege az immanencia és a benső, önmeghatározó törvényszerűség. Minthogy pedig az immanencia foka mindig egyenes függvénye az illető létező létfokának, ennél fogva minél magasabb létfokú az élet, annál jobban érvényesül benne az immanencia és ezzel a benső normatív jellegnek kizárólagossága is. Márpedig tapasztalati világunk legnagyobb immanenciájú élő létezője az ember szellemi élete; tehát itt fogjuk majd megtalálni azt a jelenséget is, hogy az önkifejtődés, az önmegvalósulás normatív tényezője igen nagyfokban immanens; ez pedig nem más, mint az önkifejtődő szellem benső természete.

Már itt elővételezhetünk egy problémát, amely később gondos kifejtést igényel, t. i. az *autonómia* és a *heteronómia* kérdését. Közismert dolog, hogy *Kant* óta ez a kérdés az erkölcsbölcseletnek szinte középponti kérdésévé lett. De már az eddigiekből látható, hogy az autonómia és a heteronómia kérdése két teljesen különböző létmozzanatra terjed ki; az egyik az erkölcsi norma, a másik az erkölcsi kötelezettség. Ami az egyikről áll, nem szükségképpen áll a másik-

ról is. Már az eddigi kifejtésből is világos, hogy a norma kérdésének megoldása csakis az immanencia, tehát az «autonómia» irányában kereshető. De ugyanolyan világos, hogy viszont a kötelezettség kérdése semmiképpen sem oldható meg az autonómia irányában; az autonómia esetében ugyanis hiányoznék a parancsoló, kötelező akarat, minden igazi kötelezettség elengedhetetlen előfeltétele. Vajjon ezzel azt állítjuk-e, hogy az erkölcsi kötelezettség szükségképpen heteronóm? Korántsem kívánunk ilyet állítani. Későbbi vizsgálat feladata lesz annak a kimutatása, hogy a kötelezettség forrása olyan tényező, amely a kötelezett akaratra vonatkoztatva egyformán kívül áll az autonómia és heteronómia kategóriáin és egyikkel sem határozható meg.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a *norma* kérdésének az autonómia irányában való megoldása nem mehet el az abszolút autonómia állításáig. Abszolút autonómia ugyanis csak ott lehetséges, ahol annak előfeltétele, az immanencia szintén abszolút. Már pedig az emberi léleknek az immanenciája nem abszolút, jóllehet a legnagyobbfokú a tapasztalati világunkban felfedezhető összes létezők közül. De ugyanakkor a léleknek a rajta kívül létező világtól való függése is sokszoros. Az ember a lelkével bele van ágyazva az őt környező és az általa felismerhető valóságba; erre sokszorosan reászorul és az sokszorosan hat reá és alakítja. Megmutatkozik ez a beleágyazottság és rászorultság a lélek megismerési és akaratati tevékenységében egyaránt. Ennélfogva immanenciája és autonómiája sem lehet abszolút, hanem csak relatív, bár távolságvételi képessége és ennek arányában benső függetlensége is a legnagyobbfokú a tapasztalati világunk összes létezői közt. Mégis tevékenysége — és így szabadsága is — nem alakulhat ki tisztára immanens autonómia alapján, hanem

a külső világgal fennálló folytonos oksági és normatív kölcsönhatás korlátai között kell maradnia. A tevékenység benső normája tehát természeténél fogva nem tekinthet el a külső valóság normatív tényezőitől és nem rombolhatja le azokat. Hogy az erkölcsi tevékenységben ez az állapot hogyan jut konkrét kifejezésre, később kívánjuk megvizsgálni.

Hasonlóképp azt sem szabad a figyelem elől tévesztetni, hogy az immanens benső természet, mint tevékenységi norma, szintén nem utolsó instancia, amely mögé nem lehet és nem kell többé tekinteni. A valóság ezzel szemben az, hogy a szellemi természettel kapcsolatban is fel kell vetni a kérdést, miért éppen olyan természetű, mint amilyen. Minthogy semmiképp sem magyarázza meg önmagát — mégpedig sem benső természetére, sem pedig a létezésére vonatkozólag —, hanem mindkettőben túlul a létrehozó okához, a teremtményéhez, azért a legvégső októl való függésétől a bölcselő elme nem tekinthet el. Mint minden alkotott, teremtetett létező, a szellem is transcendentális vonatkozásban áll a teremtményi akarathoz; minden teremtetett létező a teremtményi akaratnak kifejeződése, objektivációja. Tehát léte, tartalma és tevékenysége soha el nem veszítheti ontológiai kapcsolatát ehhez a legfelsőbb akarathoz. Ennélfogva még abban az esetben is, ha a szellemi létezőnek a többi létezőt felülmúló immanenciáját és ezzel arányban levő autonómiáját állapítjuk meg, nem ismerhető félre, hogy mindkettő a szellem e természetét megalkotó végső ok, Isten akaratának a következménye és ennek a teremtményi akaratnak a megvalósulása.

A különbség a norma és a kötelezettség között mégis fennáll, mégpedig a következő módon: a *norma* esetében a közvetlen instancia maga a szellemi természet és csak közvetve a mögötte álló

isteni akarat; míg a kötelezettség esetében a természet semmikép sem közvetlen instancia. Ezt a közvetlen instanciát a természetén kívül kell keresnünk, egy közvetlen parancsoló akaratban. Ezek a megállapítások azonban csakis az ontológiai síkra vonatkoznak és ezért semmit nem jelentenek ki arról, hogy a *megismerés* síkján hogyan alakul a helyzet. Abból ugyanis, hogy a kötelező akarat az ontológiai síkon közvetlenül kapcsolódik, nem következik, hogy a felismerésünk számára is közvetlenül jelentkezik, közvetlenül felismerhető. Sőt, megismerésünk rendjének a lét rendjétől való különbözése és a két rend között mutatkozó inverzió (ellentétes irány) már eleve azt teszi valószínűvé, hogy az (itt jelentkező) ontológiai közvetlenség megismerésünk számára csak egy harmadik tényező közvetítésével ragadható meg. Hogy az erkölcsi tevékenység síkján konkrétan hogyan alakul ez a helyzet, a későbbi fejtegetésekben kell megmutatkoznia. Itt ugyanis fellép egy új tényező, t. i. a *lelkiismeret*, amely az autonómia és a heteronómia problémáját is új megvilágításban fogja megmutatni.

b) Az önmegvalósulás végső célja.

A szellemi önkifejtődés, önmegvalósulás második megvizsgálandó mozzanata az önkifejtődés célja és iránya. A biológiai létsíkon ez a cél és irány aránylag könnyen megjelölhető: a teljes kifejelettségi állapot. Lehet, hogy ez a célmegjelölés meglehetősen formális és a biológiai tudomány nézőpontjából elmosódott is; mert annak konkrét meghatározása, hogy mikor és milyen mozzanatok által éri el az élő szervezet a teljes kifejelettség állapotát, esetleg nehézségekbe ütközik. A jelenség maga azonban elvileg

és általános meghatározásban nehézséget nem okoz. A szellem esetében azonban sajátos és először csak itt jelentkező nehézség mutatkozik. Ennek oka a szellem *potenciális végtelensége*.

1. A szellem potenciális végtelensége.

A szellem potenciális végtelensége mint fennmenon nem kétséges. Akár az értelmi tevékenységet nézzük, akár pedig az akaratit, annak végső határa fenomenológiailag nem jelölhető meg. Az értelmi tevékenység célja a tudás. De az emberi tudásnak végső határa nem adható meg. Tisztán fenomenológilag az emberi ismeretszerzés egy folytonos és végét sehol nem találó folyamatként jelentkezik, akár az egyéni tudást vesszük, akár pedig az egész emberiség tudáskincsét. A szaktudományok tartalmilag folytonos horizontális haladást tüntetnek fel; így a fizika, a kémia, a biológia, hasonlóképpen a szellemtudományok. A történelemtudománynak már a tárgya is folytonos folyamat az időben; lassúbb lépésben (és analógiás módon) ugyanezt a folytonos tovahaladást tünteti fel azonban a biológia tárgya, az élő szervezetek evolúciója; sőt az anyagi világmindenségénél sem hiányzanak az evolúció jelei. Itt tehát már a megvizsgálandó tárgy is folytonos kifejtődésben van, következőleg a tudományuknak is folyton követniök kell azt. De ha e tudományok tárgyának statikus oldalát tekintjük, ez is egy végtelennek tetsző folyamatot alapoz meg. A fizika folytonos haladási lehetőséget tüntet fel a természet «statikus» mivoltának megismerésében; semmi jele nem mutatkozik annak, hogy a fizika tudománya a természet végső és lezáró megismeréséhez közelednék; minden új megállapítás, új felfedezés folytonosan újabb megismerendő tárgyakat, mozza-

natokat tár fel. Hasonlóképpen van ez a biológiában és a többi szaktudományokban. A történelem sem találja a megismerés határát, pl. egy régmúlt történelmi eseménycsoport teljes és kimerítő feltárásában; a történelemtudomány fejlődése minduntalan új mozzanatokkal bővül.

De ugyanezt a jelenséget találjuk abban a sajátos tudományban is, amelynek célja a létezők legvégső okainak és feltételeinek és ezzel együtt végső mivoltuknak a feltárása, azaz a filozófiában, melynek előrehaladása a szaktudományokéval szemben inkább vertikálisnak mondható, a mélység felé. Itt is azt találjuk, hogy minden megoldott probléma új megoldandó problémák sokaságát veti felszínre; a filozófia története is soha meg nem szűnő folyamatot — ha nem is folytonos előrehaladást — mutat a részletproblémák megoldásában.¹

Nemcsak a tudományok jelensége tanuszkodik azonban határnélküli folyamatosságról, hanem a megismerésünk természete is azt követeli meg. A tudás teljes megnyugvása ugyanis csak akkor következhetik be, ha az ész a megismerendő tárgyat teljesen és minden vonatkozásban kimeríti. A meg-

¹ A filozófia tünteti fel ugyanis azt a különös jelenséget, hogy későbbi korok az általános kulturális és civilizációs haladás ellenére is a filozófiában visszaesést mutathatnak fel; régmúlt korok filozófiája magasabb szintet ért el a reá következő korokénál. «Verulam Bacon bölcselkedése valóságos dadogás Aristotelesé mellett; Locke fölöttebb naiv gondolkodó Platonhoz képest; Spinoza dílettáns Aquinói Tamás szabatosságához és differenciáltságához viszonyítva» — írja *Pauler Ákos*. (Bevezetés a filozófiába, 3. kiadás, 19. lap.) Másirányú kulturális haladás ugyanis néha hátrányosan befolyásolhatja a filozófiai elmélyedést, mert a filozófiai megismerésre gátlólag ható szellemi magatartást eredményezhet. Mindazonáltal az ilyen visszafejlődési periódusokat új elmélyedési korszakok váltják fel, amelyek a bölcséletet újra lendületesen előbbre viszik.

ismerendő tárgy azonban épp a teljes konkrét kimeríthetőség tekintetében sajátos végtelenséget tünet fel. Hogy mi e benső kimeríthetetlenségnek végső oka, arra most nem térhetünk ki, mert messzire elvezetne jelen tárgyunktól.¹

De ha tekintetünket szellemi életünk másik tevékenységére, az akaratára fordítjuk, ott ugyanebbe a végtelen asymptotikus folyamatba ütközünk. Az értelem és az akarat kölcsönös egymáshoz rendeltsége miatt ez az eredmény már apriori várható. Említettük már (l. 89. lap), hogy a szabadság gyökere az értelem, az ott megjelölt módon. De jelenségszerű is kimutatható ez a végtelen folyamat, éppen az erkölcsi jóság terén, amelyet most a példa kedvéért elővételezünk. Szinte az önmagában evidens igazság világosságával világít be, hogy miként senkisémm tudhat annyit, hogy ne tudhatna még többet, hasonlóképpen senki sem lehet erkölcsi értelemben annyira jó, hogy ne lehetne jobb. Miként *Sokrates* óta épp a legnagyobb tudósok hangoztatták mindig, hogy megszerzett tudásuk úgy viszonylik a teljes tudáshoz, mint a vízcsepp a végtelen tengerhez, és azért csak az igazi nagy tudós ismeri fel igazában hogy — *Sokrates* túlzó, de érthető emfáziséval —

¹ «A Szellem» és a «Bölcsélet és valóság» című munkánkban igyekeztünk ezt a problémát megoldani és kimutatni, hogy megismerő értelmünk sajátos végesége miatt, valamint a konkrét valóság bizonyos «metafizikai végtelensége» miatt, a megismerési folyamat csakis egy asymptotikusan közelítő végtelen folyamat lehet. Önmagában már végtelen tárgy (Isten) esetében ez apriori nyilvánvaló, de a véges dolgoknak az a tulajdonsága, hogy a végtelen létnek részesülő utánzásai, azokat is minden ontológiai végességük ellenére bizonyos «végtelenséggel», egy «önmagán túl utaló végtelenséggel» ruházza fel. Emiatt kimerítő megismerésük a mi értelmünk számára szintén csakis asymptotikusan közelítő végtelen folyamatban valósítható meg.

«semmit sem tud»; hasonlóképpen épp az erkölcsi jószág megszerzésének heroikus dinamizmusú szentjei hangoztatták minden időben a «bűnösségüket». A nagy tudósokkal teljesen párhuzamos módon, a nagy szentek által elért saját erkölcsi tökéletességük épp az ő szemükben «semminek» tűnik fel az elérendő erkölcsi tökéletességhez, a teljes, maradéknélküli jószághoz, az abszolút jószághoz képest. A jószágra való törekvés tehát ugyanazt a jelenséget tünteti fel, mint a tudásra való törekvés: egy aszimptotikusan közelítő végtelen folyamatba torkollik bele. Hogy mi ennek a második aszimptotizisnak metafizikai oka, azzal később kell foglalkoznunk.

Csak hogy az aszimptotikusan közelítő végtelen folyamat már apriori kizárni látszik azt a lehetőséget, hogy a szellem életében használhassuk az önkifejtődés, az önmegvalósulás kategóriáját. Nem lehet ugyanis önmegvalósulásról beszélni ott, ahol az látszólag sohasem valósulhat meg, mert az önmegvalósulás végtelen folyamatba torkollik bele és így soha befejezéshez nem juthat. Ezzel szemben áll viszont az a tény, hogy az önmegvalósulás kategóriájában olyan léti mozzanatot ismertünk meg, amely minden folyamatban lévő (tehát véges) életnek legsajátosabb kategóriája, következésképpen a szellem életében sem hiányozhatik; minden élettevékenységnek metafizikai értelme ugyanis az önmegvalósulás. Keresni kell tehát azt a módot, amely ebből a megoldhatatlannak tetsző antinómiából kivezet.

Először is rá kell mutatni arra, hogy az aszimptotikusan közelítő végtelen folyamat még nem teszi ezt a folyamatot értelmetlenné, céltalanná. Világosan kimutatható ez a megismerés területén. A végtelen közelítés folyamata ugyanis semmiképpen sem jelenti azt, hogy az értelem sohasem jut el az

igazsághoz, hanem azt folyton csak megközelíti. Ha ez volna jelentése, akkor valóban értelmetlen folyamat volna, mert a csak megközelített igazság még nem igazság. Az asymptotikus folyamat azonban nem magát az igazságot közelíti meg, hanem a teljes és kimerítő igazság birtoklását. Azonkívül ez a megközelítés éppen a folyton gyarapodó, bár mindig csak részleges *igazságok* útján történik; az út a kimerítő igazság felé a nem kimerítő, de azért mégis *igaz* ismeretek megszerzése révén történik és csakis így. Az asymptotikus közelítés tehát nemcsak nem bolyong reménytelenül az igazság területe körül vagy azon kívül, hanem ellenkezőleg, igazságok birtokában van és azok birtokában folytonosan gyarapszik; épp e folytonos igazsággyarapodásban áll a közelítés. Ugyanez állapítandó meg az akarat tevékenységéről is, amikor pl. az erkölcsi jóságra törekszik. Ez a törekvés nem az erkölcsönkívüliség révén valósul meg, miként az értelmi igazság sem az igazságon kívüliség által, hanem éppen az erkölcsi jóságban való folytonos gyarapodás révén. Folytonos *növés* ez, hogy egy biológiai kategóriát használjunk. Már pedig a *növés* folyamatának minden egyes megjelölhető stádiuma *valóságos lét*, nem pedig a létezés megközelítése csupán; ami csak «megközelíti» a létet, az egyszerűen nem létezik, bármilyen közel is jár hozzá. Az a körülmény, hogy a növésben az élőlény folytonosan túljut a már elért léti tartalom, ezzel nem rontja le az előbbi, hanem ellenkezőleg a túljutás a már megszerzettnek a gyarapítását jelenti. A biológiából vett analógia megvilágíthatja tehát a szellem sajátos «növéseinek» az értelmét is.

Mindazonáltal megmarad az a zavaró kérdés, hogy egy végnélküli asymptotikusan közelítő folyamatnak lehet-e igazi végső célja? Az ilyen folyamat, mint

láttuk, nem értelmetlen, mert éppen a folytonos közelítési lehetőség miatt ez a közelítés: maga a megvalósulási folyamat. Viszont a *cél* feltételezni látszik a célbajutást és a cél elérésével a megnyugvás lehetőségét is. Ez pedig egy természeténél fogva aszimptotikus végtelen folyamatnál látszólag eleve ki van zárva a lehetőségek köréből. Tehát olyan célos folyamatnak látszik, amely soha nem juthat el a céljához, a teljes önmegvalósulás megnyugvási állapotába.

2. *A potenciálisan végtelen folyamat lezárulása.*

A szellem potenciális végtelenségének tétele valóban ezt a következményt látszik involválni. Mert a potenciális végtelen olyan létezőt jelent, amely minden megjelölhető időpontban véges ugyan, de ugyanakkor minden megjelölhető időponton túl tovább gyarapodhatik. Ez úgy is fejezhető ki, hogy *felfelé nyílt*, mégpedig minden megjelölhető határ nélkül. Az is látható első pillanatra, hogy ez a határnélküliség nem tisztára üres, formális «örök mozgás» esete, mert hiszen ugyanakkor örök gyarapodás, folytonos növés is. A már megszerzett állapotokat *nem veszti el*, hanem azokat folyton megtartva «organikusan» tovább épül. De ennek a folytonos gyarapodásnak a határa mégsem jelölhető meg, az a határ t. i., amely a teljes befejezettséget, lezárttságot jelentené. Hogy a halál nem jelenti egyúttal a szellemi kiteljesedést is, annyira nyilvánvaló, hogy külön igazolásra nem szorul. Amit szellemi kiérésnek, befejezett vagy határozott jellemnek nevezünk, az először önmagában is ritka jelenség, kevés kiváltságos embernek a tulajdonsága és akkor is igen relatív, viszonylagos csupán. Valójában csak azt jelenti, hogy míg a szellemi és jellembeli éretlenséget bizonytalanság, tapogatódzás, szélsőségek közötti hányódás, a külső behatások által

való sodortatás jellemezi, addig a kiérett jellem *fejlődési iránya* meghatározottá és jellegzetessé lett. Tehát az érettség esetében is csak a fejlődés iránya meghatározott, de a fejlődés maga korántsem fejeződött be. Ellenkezőleg, minden végleges lezártasgot szellemi életünk petrifikálódásának, megkövesedésének, tehát hanyatlásnak érzünk. A fejlődés megállása a biológiai élet szigorú vastörvénye ugyan, mert a szerves élet a kifejlődésének elérésével megáll, majd lassan előregszik, «elmeszesedik», míg végre is elhal és széthull alkotó részeire. Viszont a szellem terén ugyanezt a jelenséget katasztrófának éreznők, vagyis olyan jelenségnek, amelyet a szellemnek el kell kerülnie. A nagy és erőteljes szellemek kiváltságának tartjuk, hogy testünk előregedésével szellemi életük nem tart lépést, hanem továbbra is «fiatal», erőteljes marad; vitalitása éppen abban mutatkozik meg, hogy új benyomások, új gondolatok, új célkitűzések befogadására való készségét továbbra is megőrzi. A szellemi éretlenséget jellemző hányódás a szélsőségek között megszűnt ugyan, mert ez a hányódás éppen úttalanságot vagy útkeresést jelent, míg az érett szellem már megtalálta a saját útját. De ez az út éppen utat jelent, amelyen tovább kell haladni; minden megállás ezen az úton nem célbajutást jelentene, hanem éppen kidülést, célbajutás nélkül.

Bármilyen oldalról is közelítjük meg a «potenciálisan végtelen létező» cél-problémáját, arra kielégtítő választ a filozófiától látszólag nem kaphatunk. A potenciálisan végtelen akkor jutna el a végső megnyugváshoz, vagy a végső önmegvalósuláshoz, ha összes potenciái, képességei aktualizálódnának, ténylegességekké válnának. Láttuk azonban, hogy mind a véges szellem természete, mind pedig a valóság ezt a lehetőséget kizárják. Mindkettő a szellemnek felfelé nyílt voltát eredményezi; e felfelé való nyílt-

ságnak nincs természetes boltozata, mely azt lezárná. A biológiai életben a lezárulás a halál kezdetét jelenti. A lélek, a szellem azonban halhatatlan, ép potenciális végtelensége miatt is. Mert a potenciális végtelen, ha nem is jelent aktuális végtelenséget és soha nem is lehet aktuálisan végtelenné; de jelent határtalanságot, a határ megjelölésének lehetetlenségét. A határ megjelölésének lehetetlensége nem onnan van, mert az emberi ész ezt a határt nem bírja felismerni és megjelölni; ellenkezőleg, az ész nagyon is felismeri, hogy ilyen természetes határ és lezáródás nem lehetséges. A filozófiának látszólag ez az utolsó szava a potenciálisan végtelen szellem e problémájára.

Ez az utolsó szó azonban valójában csak látszólagos. A potenciálisan végtelen szellemnek «végnélküli folyamata» csak akkor vezet megoldhatatlannak tetsző apóriához, ha a problémafelvetés maga téves vagy legalábbis hiányos. A problémafelvetésnek tévessége vagy hiányossága onnan ered, hogy a (néha atheista, gyakrabban agnosztikus vagy legalábbis «deista» háttérű) filozófia a szellemi létezőt kiszakítja a teljes léti összefüggéseiből, nevezetesen az Abszolútumban bírt végső alapjaitól. Ezáltal a szellemi létezőt mintegy a «saját lábaira» állítja, tehát olyan végsőnek vett alapokra, amelyekkel semmiféle teremtet létező nem bír; olyan végső «öncélúságot» tulajdonít neki, amely metafizikailag szükségképpen úttalansághoz (aporia) és antinómiákhoz vezet. Egy nem-abszolút létezőnek sohasem lehet «öncélú» abszolút célja, miként egy nem abszolút autonómiájú létezőnek sem lehet sajátmagában záródó végső autonómiája. Az abszolút végső cél tehát csakis rajta kívül keresendő. Hogy ez az abszolút végső cél autonómnak vagy heteronómnak nevezendő-e, a következőkben fog majd kitűnni.

Megengedjük, hogy a végső cél problémája a filozófiai észet végső teherpróba elé állítja. Sőt az sem lehetetlen, hogy az emberi ész teljesen magára hagyatva nem könnyen jutna ki az aporiák és antinómiák útvesztőiből. A keresztény filozófia soha nem tagadta, sőt hálásan elismerte, hogy több filozófiai indítást lényegesen magasabb forrásból vett, mint amilyen az emberi filozófiai ész, t. i. az isteni kinyilatkoztatásból. Csak azt tagadja, hogy ezeket a felsőbbrendű indításokat «idegen testként» a filozófia corpusába kényszeríti. Mert a valóság az, hogy az «indítás» csak pszichológiai motívum és figyelemráterelés marad; a többi a tiszta filozófiai ész munkája.¹

A keresztény kinyilatkoztatás valóban tartalmaz erre a problémára némi útbaigazítást és indítást. A kinyilatkoztatás szerint a szellemnek ez a végső lezárulása valóban megtörténik, mégpedig minden irányban, tehát az értelem, az akarat és az összes többi képességek irányában egyaránt. Ez a végső lezárulás a *visio beatifica* által történik, ahogy ezt a lezárulást a teológia nevezi. Ez a lezárulás azonban «természetfeletti» és abban áll, hogy maga Isten lesz az értelem osztályrésze az intuitív istenlátásban és az akarat osztályrésze a közvetlen istenbírásban; e kettő eredménye a «*fruitio Dei*», azaz a szív boldog elmerülése Istenben a teljes megnyugvással. Ez a cél azonban csakis az «üdvözültek» osztályrésze lehet, vagyis azoké, akik előzőleg megmaradtak azon az úton, amely ehhez a természetfeletti «önmegvalósuláshoz» vezet. A többi emberek soha célba nem jutnak; ők az «elkárhozottak», ahogy a vallás nyelve kifejezi.

A mai laicizált filozófia természetesen ezt a meg-

¹ János József S. J.: *Bölcsélet és valóság : A keresztény filozófia című fejezet*, 156—188. oldal.

oldást «heteronómnak» mondja és azért elveti magától. Hogy «heteronómnak» mondja, abban esetleg bizonyos, de igen megszorított nézőszempontból igaza van; de hogy ezért el is veti, abban jogtalanul jár el. Teljesen heteronóm, azaz legalább is idegen elem a filozófiában mindaz, amihez a filozófia a saját módszereivel és eszközeivel semmiképpen nem képes eljutni. Ez a heteronómia tehát csak akkor volna teljes, ha a filozófia ezt a kérdéses heteronóm mozzanatot pozitív módon ki is zárná. Ami így pozitíve ki nem zárható, az nem nevezhető teljes értelemben idegen elemnek. Hogy az újkori laicizált filozófia mégis annak érzi, az nem a filozófia természetéből folyik, hanem az erőszakos önkénnyel megcsonkított filozófálásból. A filozófia ugyanis elvileg és természeténél fogva az *egész valóságra* irányul. A laicizált filozófálás eredendő bűne és öncsonkítása abban van, hogy ezt a feltártságot a teljes valóság iránt, — korántsem tisztára filozófiai okokból — önkényesen megszorítja azáltal, hogy pl. az Isten=problémával kapcsolatban filozófiai okokkal nem magyarázható ellenszenvet és tartózkodást tüntet fel. Még ha nem is megy el minden esetben a pozitív istentagadásig — ez ugyanis a filozófiátlanság legdurvább esete, — de különböző, sem egyenkint, sem összességükben nem helytálló «ismeretelméleti okok» miatt elzárja az értelemnek Istenhez vezető útjait és az agnoszticizmusba burkolódzik. Vagy pedig *Nicolai Hartmann* kijelenti, hogy Isten problémája agyon van terhelve «metafizikával». Nyilvánvaló, hogy *N. Hartmann* szemében a «metafizika» az a filozófiai abszolút rossz, amely sajnos, nem egészen kerülhető el; de legalább arra kell törekednie a filozófusnak, hogy ezt a rosszat a «metafizikai minimumra» csökkentse. E «metafizikai minimumban» azonban szerinte Istennek helye nincsen. *N. Hartmann*nak ez a tétele kettőt árul

el. Az első az, hogy hiányzik nála a metafizika helyes fogalma; a metafizika nála körülbelül egyértelmű az irracionális eredetű igazolatlan állításokkal. A másik pedig az, hogy ma is görcsösen ragaszkodik ahhoz a pozitívizmushoz, amely még akkor is gyanuval nézi mindazt, ami a tapasztalati valóságon túl van, ha ez a tapasztalati valóság félre nem ismerhető utalásokat tartalmaz a tapasztalaton túli valóságra, legfőként pedig Istenre magára. Hogy éppen *N. Hartmann* oly reménytelenül belebonyolódik az apóriák és antinómiák tömkelegébe, onnan van, hogy *Brentanónak* már idézett mondása szerint az igazán és minden vonatkozásban megoldhatatlan problémák csakis a rosszul felállított problémák. A rosszul felállított problémák viszont azok, amelyeket nem a valóság maga vet fel, hanem a valóság ismeretének hiánya és téves megismerése; még gyakrabban pedig a beidegzett előítéletek és az a szcientizmus, amely nem a valóságból indul ki, hanem készen átvett rendszerekből, rendszerek által kiépített fogalmakból, tehát a legkülönbözőbb «izmusokból», *N. Hartmann* esetében a kantianizmusból és a pozitívizmusból.

A laicizált filozófiának ez az «istenfóbiája» magára a filozófiára jár a legsúlyosabb következményekkel. Agnosztikus magatartása Isten létével és benső mivoltával szemben megfosztja a filozófust a végső magyarázat lehetőségétől, tehát éppen attól a mozanattól, amely a filozófia leglényegesebb részét alkotja. E végső magyarázat hiánya a leghetetlenebb és a józan ész is teljesen felborító tagadásokra vagy konstrukciókra csábítja őt. A végső magyarázó elv hiánya ugyanis arra kényszeríti, hogy vagy a szkeptizmus útjára térjen, vagy pedig Istent a legkülönbözőbb álistenekkel pótolja (amilyenek: az ember isteni önmegvalósulása, a kultúra, a «lebegő» érték, újabban a faj, a vér, az «állam» vagy a közösség).

A skepticizmus azonban mindig szellemi összeomlás jele, a szellem csatavesztését jelenti. Az álisteneknek pedig mindig az a sorsuk, hogy önmagukban omlanak össze.

Isten nélkül nemcsak a létnek «honnan» kérdése marad megfejtethetlen, hanem a «hová» kérdése is. Ez a «hová» probléma, amint a fentiekből látható, a legkiélezettebben épp az emberi szellemnél jelentkezik, mégpedig a szellem potenciális végtelensége miatt. A potenciális végtelen ugyanis benső mivoltánál fogva kizárni látszik minden célbajutást és lezárulást és ezzel minden kiteljesedést és önmegvalósulást; vagyis olyan kategóriák hiányát tünteti fel, amelyek minden folyamatnak, de legfőként minden életfolyamatnak lényeges kategóriái. Mert ha az anorganikus folyamatoknál nem is tudunk bennható célt megjelölni, amely tehát az önmegvalósulás irányába mutatna, a biológiai életfolyamatok azonban kivétel nélkül ilyen önmegvalósulási folyamatok; a szellemi életfolyamatok pedig még fokozottabb mértékben azok. Ugyanakkor azonban épp a szellemi életfolyamatok tüntetik fel a határnélküliséget és ezzel a lezáródás lehetetlenségét. Itt tehát két lényeges kategóriának egyenes ütközését kellene megállapítani.

Ezt az ütközést azonban, amely itt egy kimondott antithézis formájában jelentkezik, nem lehet egyszerűen utolsó megoldásként tudomásul venni; mégpedig azért nem, mert maga az antithézis egy meghatározott irányú synthézis felé utal. Először is (negatív) azáltal, hogy valaminek a benső értelme nem lehet ugyanakkor benső értelmetlensége is. Az életfolyamatok benső lényegüknél fogva teleológikus folyamatok, azaz meghatározott cél megvalósítására törnek, ez a legbensőbb értelmük. Lehetetlen azonban, hogy egy teleológikus folyamat végső célja

maga a folyamat legyen, mert ez nem kevesebbet jelentene, mint a teleológiának egyszerre és ugyanabban a mozzanatban a tagadását és állítását is. A folyamat ugyanis célratörés, tehát nem lehet ugyanakkor maga a cél; az életfolyamat fokozatos megvalósulás, nem lehet tehát ugyanakkor maga a megvalósultság is. A folyamat annyira nem maga a cél, hogy a cél elérése egyenesen megszünteti a folyamatot; a kettő nem állhat fenn egyszerre, mert kölcsönösen kizárják egymást. Ennélfogva egy vég nélküli és ugyanakkor teleológikusnak mondott folyamat önellentmondást tartalmazna.

Azonban a potenciálisan végtelen szellem életfolyamata pozitív módon is egy meghatározott irányba mutat. Ez az utalás az aktuálisan végtelenre, az abszolútumra történik. Ismételten láttuk, hogy a szellem potenciális végtelenségének oka kettős. Az első tárgyi jellegű; az értelmi folyamat tárgya a megismerendő igazság, amely végtelen, az akaratí folyamat tárgya a megvalósítandó érték vagy jóság, amelyről később majd kimutatjuk, hogy szintén végtelen, mégpedig az aktuálisan végtelen értelmében is. A potenciális végtelenség alanyi jellegű oka pedig maga a szellem természete, amely olyan képességeket hordoz, hogy azok a végtelen tárgyakra irányulnak és azokat egy végtelen asymptotikus folyamat révén önmagukban megvalósítani igyekeznek. Az aktuálisan végtelen mint «igazság és jóság» (vagy érték) tehát egyáltalán nem idegen, nem heteronóm tényező a potenciálisan végtelen szellem számára, hanem bizonyos jól értendő módon legsajátosabb benső célja, képességeinek igazi végső tárgya. A potenciálisan végtelen létező benső természeténél fogva az aktuálisan végtelenhez oda van rendelve. A metafizika kimutatja ugyan, hogy minden véges létezőnek sokszoros «odarendeltsége» van az abszolút

létezőhöz; de az az odarendeltség, amelyet a szellem létfokán láttunk meg, egészen sajátos és kizárólagosan csak itt található meg. Ez a kizárólagosság a szellem potenciális végtelenségében alapozódik és annak a folyománya.

Az eddigi fejtegetések látszólag oda irányulnak, hogy a potenciális végtelen szellemi létező a végső lezártságát, a teljes önmegvalósulását az aktuális végtelen által nyeri el. Ez a megoldás azonban önellentmondónak tetszik, mégpedig két szempontból is. Az első ellentmondás abban volna, hogy az „önmegvalósulás” egy az éntől különböző, azon kívül álló tényező által történne. Márpedig az önmegvalósulás legbensőbb természeténél fogva csakis benső tényező lehet, a legteljesebb mértékben bennható mozzanatban valósulhat meg. A második ellentmondás abban jelölhető meg, hogy egy aktuálisan mindig véges, bár potenciálisan végtelen létező lezáró mozzanata egy aktuálisan végtelen tényező legyen.

Mindkét ellentmondás azzal oldódik meg, hogy a metafizika rámutat az abszolút létező (Isten) és a véges szellem közötti helyes viszonyra. Először is, Isten és a véges létező közötti viszony semmiképp sem fejezhető ki a «külső» és a «benső» viszonypárral, mert egyik sem felel meg a valós helyzetnek. Igaz ugyan, hogy Isten és a teremtményei között az alkotó és az alkotás viszonya áll fenn. Csakhogy az alkotó és az alkotás közötti viszony háromféle lehet. Az általunk legjobban ismert első módja az, amely közöttünk és a külső alkotásaink között áll fenn. Minthogy külső alkotásaink egész mivolta abban merül ki, hogy azok csupán módosítások a rajtunk kívül álló és tőlünk függetlenül fennálló léten, azért az ilyen alkotások teljesen «kívül» vannak az alkotón. Az ilyen alkotásaink «tranziensek», a módosító alkotás és a módo-

sított, változtatott dolog is egyformán «kint» van, az alkotón kívül áll. Megint más a viszony az ú. n. «immanens», bennható cselekvéseknél és alkotásoknál, amelyek egy az alkotóban bentmaradó cselekvés ugyancsak bentmaradó folyományai; ilyen pl. a gondolkodás eredménye, a tudás és a tudomány, vagy az erkölcsi önalakításé, az erkölcsi jószág. Ebben az esetben az alkotás teljesen bent marad az alkotón belül, mert nem más, mint az alkotónak önalakítása. Ezt az alakítást is az jellemzi, hogy csak módosítása a már meglévő létezőnek, ebben az esetben önmódosítása magának az alkotónak. Egy harmadik módja az alkotásnak azonban teljes mivoltában különbözik az előbbi kettőtől és ez csakis Isten és az alkotásai között áll fenn. Ezt az alkotást az jellemzi, hogy a szó szoros értelmében vett teremtés. A teremtés nem módosítás többé a már meglévő létezőn, amely utóbbi a módosítótól, az alakítótól függetlenül már fennáll, hanem éppen az egész létezőnek létrehozása a «sem»-miből.» Ez az első sajátos tulajdonsága a teremtető alkotásnak. A másik mozzanat abban van, hogy a teremtetett létező a létrehozása után sem függetlenülhet a teremtetőtől, nem állhat fenn a «saját lábán», hanem rászorul arra, hogy tovább is fenntartassék a létben. A teremtetőnek e létben fenntartó tevékenysége nélkül ugyanis visszahullana a «semmibe.» Ennek folytán az a viszony, amely a teremtető és a teremtetett létező között fennáll, bizonyos nézőpontból (ez a nézőpont sokkal inkább hasonlat, mint a valóság exakt kifejezése) közbenső helyet foglal el a két fent ismertett kapcsolat között; mindenesetre nem nevezhető olyan értelemben külsőnek, mint «transziens» alkotásaink, de nem nevezhető bensőnek sem abban az értelemben, mint ahogy az az immanens alkotásoknál áll fenn. A valóság mindenesetre az, hogy Isten és alkotásai közötti viszonyra egyformán használ-

hatatlan a «külső» és a «benső» megjelölés és kategória.

De éppen az a sajátos viszony, amely így Isten és az általa teremtetett szellem között fennáll, mutat rá — de csakis rámutat —, az első elentmondás lehetséges megoldására. Ez az antinómia, mint láttuk, abban van, hogy a szellemi élettevékenység lezáró betetőzése csakis Isten lehet, mert máskülönben végtelen, soha le nem záródó folyamattal állnánk szemben. Másrészt azonban ennek a «lezárulás»-nak egyúttal immanens jellegűnek is kell lennie, máskülönben teljesen elveszíti önmegvalósulási vagy beteljesedési jellegét a potenciálisan végtelen szellem részére. Amit a filozófia e problémával kapcsolatban feltárhat, nem lehet a teljes megoldás, hanem csakis a megoldás irányának megjelölése. Ennek a filozófiai tehetetlenségnek az oka is megadható. E probléma ugyanis egyenes kapcsolatban áll magával a végtelen léttel és az ő legsajátosabb, minden véges kategórián kívül és ugyanakkor felül álló tevékenységével. Az ilyen esetekben azonban az emberi elme csak addig juthat el, hogy a számára egyedül hozzáférhető véges kategóriák segítségével, helyesebben azok analógiájára, rámutathat egy kategóriákon felülálló tényre vagy történésre. Ami azonban még ezzel a nagyon töredékes megismeréssel is megállapítható, az két mozzanatnak a különválasztása és ugyanakkor egyesítése. Az egyik mozzanat az, hogy Isten a lezárója a szellem potenciálisan végtelen folyamatának. A másik mozzanat pedig az, hogy ez az Isten által történő lezárás ugyanakkor a szellem önmegvalósítása, önbeteljesedése is, mert egy olyan életfolyamatnak a lezárulása, amelynek benső értelme és célja éppen az önmegvalósulás, az önbeteljesülés. Ez a két mozzanat természetesen soha sem azonosítható egymással, mert a tiszta pantheizmushoz vezetne. De ugyan-

akkor nem tartalmaz önellentmondást sem. Mert a szellemi végtelen folyamat nem ugyanazon mozzanat révén zárul le, mint amely mozzanat által ez a lezárulás önmegvalósulássá lesz. A lezáró mozzanat ugyanis Isten, míg az önmegvalósulási mozzanat csak rezultál, következik az előbbiből. Ilyen módon sértetlenül megmarad az a tétel, hogy egy benső természeténél fogva potenciálisan végtelen folyamat soha sem zárulhat le önmagától és önmaga által. Ez ugyanis tiszta önellentmondás volna. Másrészt sértetlenül megmarad az a másik tétel is, hogy a potenciálisan végtelen folyamat lezárul az abszolút létező által, anélkül azonban, hogy ez a lezárás elvesztené azt az önmegvalósulási jellegét, amely minden életfolyamat benső értelme és célja.

Valamely potenciálisan végtelen folyamatnak aktuálisan végtelen létező által történő lezárása azonban felveti a másodiknak említett antinómiát. Ez a lezárás ugyanis csak egyet jelenthet, mégpedig a potenciálisan végtelen értelmi és akarati tevékenységnek a végtelenben való megnyugvását. Csak hogy ebben az esetben a «végtelennek» semmikép sem lehet az az értelme, amelyet néha a matematikusok használnak. A matematikában és a geometriában nincs is a szó szoros és primér értelmében vett végtelen; mert a «végtelen» *ontológiai* mozzanat, míg a matematika egész tárgya az «ideálisnak» mondott síkon van, azaz helyesebben az absztrakció világában. Az absztrakció világa azonban nem ontológiai, hanem az ontológiától éppen elvonatkoztatott világ, bár benne sajátos, itt ki nem fejthető módon meg van gyökerezve. Viszont a szoros értelemben vett végtelen tényleges ontológiai mozzanat, mégpedig maga Isten. Hasonlóképpen a «véges» a szó szoros értelmében szintén csakis ontológiai mozzanat, mégpedig minden Istenen

kívüli létező. Tehát az igazi antinómia is csak az ontológiai síkon adódhatik azáltal, hogy, mint a mostani problémában is, valamely potenciálisan «végtelen» folyamatot és természetesen ennek hor-
dozóját, a potenciálisan «végtelen» szellemet aktuá-
lisan végtelen létező, Isten által mondunk «lezárható-
nak». Ez a lezárás ugyanis csak azzal az értelemmel bírhat, hogy a potenciálisan végtelen létező a saját immanens értelmi és akarati tevékenysége által birtokolja valamiképpen az aktuálisan végtelen létezőt. Máskülönben ez a lezárulás a potenciálisan végtelen folyamatnak nem célhoz érése volna, hanem egyszerű megsemmisülése, azaz helyesebben megsemmisítése. Tehát az a paradox tétel követke-
ző belőle, hogy a potenciálisan végtelen létező azáltal éri el «önmegvalósulását», hogy megsemmisül, ami nyilvánvaló abszurdum.

Ha azonban a potenciálisan végtelen szellemnek a lezárulását és önmegvalósulását abból a másik szemszögből nézzük, amennyiben t. i. az aktuálisan végtelennek a «bírását» kell jelentenie, újra kibogozhatatlan antinómiákba látszunk bonyolódni. Előbbi fejtegetéseinkben ugyanis láttuk, hogy a szellemi folyamatoknak «végtelensége» épp abból következik, hogy a szellem sem az értelme sem pedig az akarata segítségével nem juthat el a végtelen birtokába, hanem csakis közelíthet hozzá egy asymp-
tótikus végtelen folyamatban. Ennek magyarázata abban van, hogy a potenciálisan végtelen szellem létének minden egyes megjelölhető mozzanatában véges és mindig véges is marad. A véges ugyanis, bármennyire is «potenciálisan végtelen», nem válhat aktuálisan végtelenné; de nem is fogadhatja be magába az aktuálisan végtelent képességei által. Az itt felvetett probléma tehát úgy oldandó meg, hogy elkerülje az önellentmondást.

Az ellentmondás azonban csak úgy kerülhető el, hogy a potenciálisan végtelen szellemnek ezt a lezárulását az aktuálisan végtelen szellem, Isten valamilyen «bírásnak» tulajdonítjuk, de ugyanakkor tagadjuk azt, hogy ez a «bírá» az aktuálisan végtelen szellemnek teljes és kimerítő befogadásában áll; ilyen teljes és kimerítő bírásra ugyanis csak a végtelen szellem képes. Állítani kell tehát, hogy van a vég=telenség bírásnak olyan módja is, amely közbenső helyet foglal el a potenciálisan végtelen szellemnek általunk ismert asymptotikusan folyton közelítő bírása és az aktuálisan végtelen szellem teljes magabírása között. A bírásnak ez a közbenső módja elegendő ahhoz, hogy az asymptotikusan folyton közelítő folyamatot benső megnyugváshoz juttassa, amely megnyugvás egyúttal e folyamat célhoz érését is jelenti és az önmegvalósulás követelményének is eleget tesz. Erre a feltevésre jogosítanak ugyanis azok a biztos és jól felismerhető utalások, amelyeket mind a potenciálisan végtelen szellem természete, mind pedig a filozófiai felismerhető Istenség természete tartalmaznak. Hogy azonban ez utalásokon túl hogyan alakul ez a sajátos «Isten=bírá» és melyek a pontosabban meghatározott kategóriái, annak meghatározása a dolog természetéből folyólag kívül esik a filozófiai ész képességein. A filozófiai irodalom tartalmaz ugyanerre a problémára vonatkozóan is mélyenjáró elméleteket, amelyeket a teológia irodalma még tetemesen tovább fejlesztett; a mostani összefüggésben azonban teljesen megfelel a célnak, ha megelégszünk az említett ráutalások feltüntetésével. Még kevésbé tartjuk szükségesnek, hogy ezúttal kitérjünk annak a szerfölött nehéz kérdésnek tárgyalására, hogy a teológiai által tanított «természetfeletti» Istenbírá és a filozófia utalásai által felismerhető «természetes» Istenbírá között

miben van a különbség és milyen mozzanatokban jelölendők meg e kategóriális különbségek.

3. Összefoglalás.

Az eddigi fejtegetéseknek különben is csak az alapvetés volt a céljuk. Rá kellett mutatni azokra az általános mozzanatokra, amelyek éppen általánosságuk miatt még differenciálatlanul tartalmazzák a lét differenciált megnyilvánulásait. Minthogy azonban a cél az volt, hogy az erkölcsi jelenség legáltalánosabb léti alapjaira mutassunk rá, azért csakis azokat a léti mozzanatokot emeltük ki, amelyekre később, a sajátos erkölctani vizsgálatnál szükség lesz; míg a többi mozzanatokat akkor is elhanyagoltuk, amikor azok legszorosabban összekapcsolódnak a kiemeltekkel. A legáltalánosabb léti mozzanatoknak ugyanis az a tulajdonságuk van, hogy azok *minden* létnyilvánulásnak is a gyökerei. Ha tehát analízisüknél a további cél által kívánatos szelekcióval nem élénk, a továbbjutást a végtelenségig kitolnók. A sajátos biológiai kategóriák feltüntetését pedig azért tartottuk szükségesnek, mert, mint ismételten hangsúlyoztuk, azok megragadása könnyebb és analógiás alapul szolgál a sajátos szellemi kategóriák megragadásához. Ez a többszörösen hangsúlyozott álláspontunk gyökerében vágja el annak a lehetőségét, mintha eljárásunk engedmény volna a ma annyira divatos biológista eszmeáramlatok felé. Ez a modern biológizmus ugyanis lényegében materialista, mert a szellem jelenségeit, tehát az erkölcsit is, biológiai kategóriákra szeretné visszavezetni. Nála tehát a biológiai kategóriák nem metodikai segédeszközök csupán, hanem végső magyarázó elvek. Szerinte a szellem és a szellem különböző életmegnyilvánulásai a biológiai életnek

sajátos, bár különös módon «szublimált» jelenségei csupán. Innen a folytonos hivatkozás a «fajra» és a «vérrre» mint végső magyarázó elvre, mint metafizikai princípiumokra. Valószínűleg ez elveknek «metafizikai» volta az («metafizikain» értve e kifejezés legsötétebb és teljesen jogosulatlan használatát), amely miatt közömbösen hagyja őket, hogy a komoly biológia mint szaktudomány hevesen tiltakozik a «faj» és a «vér» ilyen «metafizikai» használata ellen, mert e tényezőknek a biológiában egészen más értelmük és tulajdonságaik vannak. A biológista «világnézet» könnyen túlteszi magát az illetékes biológiai szaktudomány tiltakozásán, miként az azelőtti kor materialistái sem zavartatták magukat a komoly szaktudományok által, amikor a szellemi jelenségeket az «anyag váladékának» mondták.

Az általános léti alapokra való rámutatásnak a további fejtegetések nézőpontjából az a metodikai előnye is lesz, hogy utalási alapul szolgálnak. Ahelyett, hogy előfordulásuk esetén újra és újra rá kelljen mutatni nagy léti összefüggéseikre a többi általános kategóriákkal, elegendő lesz utalni arra a helyre, ahol metafizikai helyüket és környező szituációjukat már feltüntettük. Ez megkönnyíti azt a feladatot, hogy az általános létmozzanatok helyett immár a sajátos mozzanatok felé forduljon a figyelem. Bár ez a metodikai elgondolás a dolog természete szerint nem vihető keresztül maradék nélkül, amint az mindenki előtt ismeretes, aki hasonló feladat megoldására vállalkozott.

FÜGGELÉK.

AZ IMMANENS ÉS TRANZSCENDENS VÉGSŐ CÉL PROBLÉMÁJA ARISTOTELES ÉS AQUINÓI SZENT TAMÁS FILÓZÓFIÁJÁBAN.

Az immanens és tranzscendens végső cél kérdése főképen az etikában érvényesül erőteljes módon; az erkölcsbölcseletnek egyik legalapvetőbb problémáját alkotja. A probléma a következőképen jelentkezik: Vajjon az etikai cselekvésnek a végső célja immanens-e, avagy tranzscendens? Ha a problémát konkrét filozófiai rendszerekben kívánjuk bemutatni, akkor azt az egyik oldalon pl. az aristotelesi, a másik oldalon a keresztény etikai rendszerek keretében szemléltethetjük.

Mindkét etikai rendszer megegyezik annak a megállapításában, hogy az etikai cselekvés célos folyamat: az erkölcsi cselekvés valamilyen sajátos célt akar megvalósítani. Hogy e megállapításával mindkét rendszer a helyes úton jár, teljesen igazolja a filozófiai ráeszmélés. *Szent Tamás* az ő sajátosan klasszikus rövidségével a következőképen igazolja minden emberi cselekvésnek célos voltát (*Summa theol.* I^a, II^{ae} q. 1. a. 1. in corpore): «Azt válaszolom, hogy az ember cselekvései közül csak azok nevezhetők sajátosan (*proprie*) emberieknek, amelyek az embert mint embert jellemzik. Márpedig az ember abban különbözik a nem értelmes teremtményektől, hogy ura a cselekvéseinek. Következéleg csak azok a cselekedetei nevezendők sajátosan emberieknek, amelyeknek valóban az ura is. Már most az ember az értelme és az akarata révén ura a csele-

kedeteinek... Tehát azokat nevezzük sajátosan emberi cselekedeteknek, amelyek a megfontolt akarásból származnak. Ha az embernek az ilyeneken kívül még más tevékenységei is vannak, nevezhetők ugyan az *ember* tevékenységeinek, de nem sajátosan emberieknek, mert nem az embernek mint ilyennek a cselekvései. Nyilvánvaló azonban, hogy minden cselekvés, amely valamely képességből folyik, e képesség sajátos tárgyának megfelelően hozatik létre. Márpedig az akaratnak a tárgya a cél és a jó. Ezért szükségszerű, hogy minden sajátosan emberi cselekvés valamilyen célból történjék».

1. A két bölcselő különböző problémalátása.

Arra nézve nem merülhet fel kétely, hogy az erkölcsi cselekedetek csakis sajátosan emberi cselekedetek lehetnek. Hiszen ahhoz, hogy valamely cselekedet erkölcsinek legyen nevezhető, tudatosnak és szabadnak kell lennie. Tudatosság és szabadság nélkül pl. nincs felelősség; márpedig az erkölcsi cselekedetek közös jellemzője a felelősség.

Érthető tehát, hogy Szent Tamás az etikai problémát legelsősorban az etikai cselekvés e céloságának oldaláról közelíti meg. Ismeretes, hogy az aquinói bölcselő etikai vizsgálatainak elméleti részét a *Summa Theologica* második részének első része (prima secundae) tartalmazza. Márpedig a Prima Secundae legelső quaestiója ezt a címet viseli: De ultimo fine hominis in communi. A modern etikák számára mindenestre meglepő az etikai problémakomplexumnak ebből az irányból való megközelítése. De Szent Tamás etikája tipikus példája a deduktív és szisztematizáló módszerű eljárásnak, mely tehát szöges ellentétben áll a ma elfogadottabb analitikus és induktív módszerű eljárással, amelynek

klasszikus példáját viszont Aristotelesnek Nikomachosi etikája szolgáltatja.

Szent Tamásnak e deduktív szisztémátizáló eljárásából érthető, hogy etikai vizsgálódásainak legelején merül fel az ember végső céljainak kérdése (*Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae*). Hogy ez a kérdés sajátosan etikai is, kitűnik abból a megokolásból, amelyet Szent Tamás erre a kérdésre ad (I^a, II^{ae}, q. 1. a. 4. in c.): «Azt válaszolom, hogy sajátosan véve, lehetetlen a célok során bármely oldalról is a végtelenségig haladni. Mindazokban a dolgokban, amelyeknek nem járulékos odarendeltségük van egymáshoz,¹ szükségszerűen bekövetkezik, hogy az első (tagot) megszüntetve, megszűnnek mindazok a továbbiak is, amelyek az elsővel odarendeltségi viszonyban állanak. Ezért bizonyítja a Filozófus (Aristoteles), hogy a mozgató okok során lehetetlenség a végtelenségig haladni; mert így nem volna első mozgató, amelynek híján viszont a többi mozgatók nem működhetnek mert hiszen csak annyiban lehetnek tevékenyek, amennyiben az első mozgatótól mozgattatnak. A célok sorában azonban kettős rendet kell megkülönböztetni, tudniillik a szándékolás (*intentio*) és a kivitel rendjét; mindkét renden kell lennie valaminek, ami első. Az ugyanis, ami a szándékolás rendjében első, az mintegy a törekvést megindító elv; ha tehát nincs ilyen elv, a törekvésnek nem volna semmiféle megindítója. Az viszont, ami a kivitelezésnek első elve, a cselekvés megkezdésének a megmagyarázója; következőleg ha ilyen első elv hiányzanék, senki sem kezdené cselekedni. Márpedig a szándékolás elve maga a végső cél: a kivitelezés első

¹ Csak így tudjuk lefordítani a szenttamási «*ordo per se*» műkifejezést, mely tudvalévően az «*ordo per accidens*» ellentéte.

elve viszont az, ami első azok közül, amik a célra irányulnak. Így tehát az egyik oldalról sem lehetséges a végtelenségig haladni. Mert ha nem volna végső cél, akkor nem lehetne a törekvésnek tárgya, a cselekvésnek nem volna végződése és a szándékolásnak nem volna megnyugvása. Ha viszont azoknak a dolgoknak a rendjében nem volna első, amelyek a célra irányulnak, akkor senki nem kezdene bármit is cselekedni és a szándékolásnak, megfontolásnak sem volna tárgya; hanem mindkét irányban végtelen folyamat állna be».

Ez az idézet feltűnteti, hogy Szent Tamás milyen metafizikai megfontolás alapján jut el a cselekvés valamilyen utolsó céljának a szükségességéhez. Minthogy bizonyítása során kimondottan Aristotelesre hivatkozott, azért Aristoteles is a végeredményben (bár a *módszerben* nem) azonosítható ezzel a megokolással; Aristoteles ugyanis a saját etikájában egészen más úton jut el a végső cél felvetéséhez és megállapításához. És mivel épp e másik, aristotelesi útnak a feltárása alkalmas arra, hogy a jelen problémát élesen megvilágítsa, azért előbb ezt az aristotelesi gondolatmenetet kell közelebbről követnünk.

Aristoteles módszere az analízis és az indukció. Ezzel a módszerrel állapítja meg az erkölcsi élet végső célját is. A lét dinamikus mozzanatának vizsgálatából arra a megállapításra jut el, hogy minden cselekvésnek, folyamatnak, törekvésnek célja a cselekvő, törekvő alany képességeinek kifejelesztése; tehát a cél mindazoknak a «csirás állapotban» levő alanyi lehetőségeknek (potenciáknak) aktualizálódása, amelyekkel valamely dolog természeténél fogva bír. Ez az *általános érvényű léttörvény* érvényes az erkölcsi életre is. Az erkölcsi élet is cselekvés, törekvés; tehát ennek célja is az emberi

alany valamely képességének az aktualizálódása. Vajjon melyik az az emberi képesség, amelyet az ember az erkölcsi cselekvés által aktualizálni kíván? Csakhogy éppen az a különös az erkölcsi törekvésnél, állapítja meg mélyen járó meglátással Aristoteles, hogy az erkölcsi törekvés célja nem valamilyen partikuláris képességnek az aktualizálódása. Közéletben járna a valósághoz az, aki e sajátos törekvés céljául az összes emberi képességeknek ténylegesítését jelölné meg; avagy abban látná ezt a sajátos célt, hogy az erkölcsi törekvés valamilyen *harmóniát*, az összes emberi képességek harmonikus egyensúlyát hivatott létrehozni. Ez a gondolat nagyon kézenfekvő épp egy görög gondolkodónál, akinek oly élénk érzéke van az elrendezett *kozmosz*, a különböző elemeknek esztétikai egyensúlyi állapota és egymással harmonizáló egybecsengése iránt. És valóban, Aristoteles etikájában ez az esztétikai mozzanat és motívum is fellelhető. Csakhogy Aristoteles ennél a célmegállapításnál sokkal mélyebbre halad. Éppen Aristoteles volt az a bölcselő, aki a valóságban nemcsak a valóság elemeit látta meg (és csodálatos analizáló képességgel ez elemek sajátosságait meghatározta); nemcsak e valóságelemek egymással harmonizáló, egymással kozmikusán kapcsolódó voltát volt képes megragadni. Hanem mindezekén túl Aristoteles a nagy szubsztanciás egységeknek, az *egészeknek* a filozófusa is; azaz e tekintetben közvetlenül belekapcsolódhatik a ma újra modern «Ganzheit»-filozófiákba. Az emberben ennél fogva nem csak az embert alkotó különböző elemeket, képességeket látja meg, valamint azoknak harmóniáját, egymáshoz rendelődését, hanem és legfőképp meglátja magát az emberi *személyt*, az összes emberi képességeknek és azok harmóniára törekvésének közös hordozóját, összefogóját. Nagyon

helyesen ragadja meg Aristoteles ez egységnek igazi jelentését is; ez az egység nem az alkotó elemeknek egyszerű összege, de még csak nem is harmonikus, esztétikumszerű kozmikus egységbe való kapcsolódásuk, hanem a személyben kifejezett egység jelentése mindezeken túlmegy. Ez az egység nem (esztétikumszerű) *harmónia*, hanem *teleológia*. A személy egysége tehát az alkotóelemeknek nem akármilyen összefogása, nem egyszerű harmóniában való összezsugorodása, hanem éppen teleologikus egység, célegység. Ez a célegység nem szünteti meg ugyan az alkotóelemeknek sajátos mivoltát, de ugyanakkor úgy összefogja azokat, hogy ezek az elemek tulajdonképpen nem *elemek* többé, hanem egy oszthatatlan egésznek a *tagjai*, sőt képességei. Ez az egység tehát nem összegezés, vagy akár valamilyen harmonikus társulás révén jön létre, hanem éppen egy primér egésznek a tagokban, vagy képességekben való kiteljesedése, totalitása. Aristoteles filozófiájának ezt a mélyen járó meglátását, rendszerének ezt a legalapvetőbb alkotóelemét értéke szerint csak az tudja eléggé méltányolni, aki ismeri a modern filozófiáknak nagy szellemi erőfeszítéseit, hogy az igazi teleologikus «egész»-nek (ezt a múlt évszázadokban a filozófiából valójában kivett, vagy legalább is háttérbe szorult) fogalmát újra visszaszerezzék és az értelmi megragadás számára tisztázzák.

Aristoteles etikája csakis ennek a teleologikus egésznek, tehát a személynek a fogalmán keresztül érthető meg. Aristoteles etikája ugyanis a személyiség etikája. A nagy görög filozófus az etikai törekvés céljául nem az egyes emberi képességek valamelyikének aktualizálódását jelöli meg, de még azok összességének valamilyen harmonikus kifejtését sem és így annak az «összhangnak» vagy benső egyen-

súlynak kialakítását sem, amelyről nálunk Prohászka püspök szeretett oly kifejező nyelven beszélni. Aristotelesnél az etikai törekvés célja a *személy* kifejlesztése, a *személy* kitökéletesítése, teljes aktualizálódása.

Nagyon elvezetne jelen feladatunktól, ha Aristoteles Nikomachosi etikája nyomán sorba vennők, hogyan építi ki a görög bölcslő, ez alapvető tételéből kiindulva, egész etikai rendszerét és hogyan határozza meg az egyes etikai kategóriákat. Ezzel szemben e teljesen eredeti etikai rendszernek azt a mozzanatát kell kiemelnünk, amely alkalmas az etikai törekvés végső céljának sajátos strukturáját fel tüntetni.

Ez az etikai végső cél ugyanis, Aristoteles teleologikus alapeszméjének egész logikai dinamizmusánál fogva, csakis *immanens* végső cél lehet. Hogy Aristoteles ezt a végső célt ilyen immanens módon határozza meg, arra különben már az a módszer is predesztinálta, amellyel e végső cél megragadásához eljutott; az a szisztématisztikus szemlélet is, amelyből ez a végső cél számára adódott. Aristoteles az etikai problémát a *biológia* oldaláról közelíti meg; az etikai logikumot a biológiai kategóriák segítségével igyekszik megragadni. Annál természetesen sokkal nagyobb kvalitású filozófus, semhogy a sajátosan szellemi létrangú etikumot teljesen elbiológizálja, a lényegesen más, magasabb létrangú etikai életet lehúzza a biológiai élet létrangjára. Ennélfogva az eredetileg biológiai kategóriákat nem viszi át változatlanul az etikum létsíkjára, nem egyértelműleg (*univoce*) alkalmazza azokat, hanem éppen analogikus módon, vagyis azokkal a módosításokkal, amelyeket a biológiai létlétrangban különböző szellemi élet megkíván. De e kategóriáknak biológiai eredete azzal a következ-

ménnyel jár, hogy Aristoteles az etikai életet valójában mindig csakis az immanens oldalról látja, tehát a végső célját is kizárólag valamely immanens mozzanatban képes megjelölni. Az etikai törekvés végső célja nála teljesen immanens: az emberi személynek benső, az emberben nemcsak bentmaradó, hanem kifelé valójában sehová primérül nem kapcsolódó kitökéletesedésében áll. Egészen röviden formulázva meg Aristoteles etikájának végső célját, az: az emberi személynek teljes kiérése, e személy természetadta potencialitásának teljes mérvű aktualizálódása. Hasonlóságot mutat ez az «etikai» folyamat azzal az aktualizálódással, amelyet egy biológiai szervezet, pl. a tölgyfa ér el akkor, amikor a kezdeti csirás állapotból kiterembélyesedett, erős tölgyfává fejlődik ki. Igaz, hogy Aristotelesnél még egy másik megoldási irányzatnak is vannak nyomai, amikor ugyanis az etikai végső célt (amelyet ő a saját korabeli, sőt az egész középkoron át is tartó terminológiának megfelelően, «boldogságnak» nevez) az *igazság szemléletében* jelöli meg, nem pedig az erényes életben. De ezt a második megoldási irányzatot csak akkor tudjuk majd méltányolni, ha a végső cél aristotelesi megjelölésével látszólag teljesen ellentétes keresztény etikai végső célt már szemügyre vettük.

A keresztény etika legelsősorban és közvetlenül vallási inspirációjú etika. Ez nemcsak abban nyilvánul meg, hogy szemében az etikai törvények végső fokon Isten akaratának a kifejezői és az etikai rend kifejezetten az Istenakarta rend; hanem azonfelül, éppen az etikus cselekvés *végső céljának* megjelölésében, Isten egészen sajátos fokban az előtérbe nyomul. Az etikai tevékenység ugyanis kifejezetten Isten felé törekvéssé lesz, Istennek valamilyen módon való «birtoklására» irányul. Ebben az etikában tehát a

végső cél nem immanens (vagy legalább is nem első sorban az), hanem transzcendens, éppen maga az Isten. A végső hangsúly nem az etikusan cselekvő ember immanens tökéletességén van (bár ez természetesen nem hiányozhatik benne), hanem az «Istenbíráson». Logikusan következik az ilyen theocentrikus szemléletből, hogy a keresztény etikai típus a biológiai inspirációjú immanens etika típusától eltérően a «javak etikájának» egyik sajátos típusa (Güterethik) és aféle tolódik el. Az «én» immanens tökéletessége mint végső cél helyett, az Isten mint megszerzendő végső jó kerül előtérbe. Igaz, hogy a keresztény típusú «javak etikáját» lényeges különbség választja el minden más ilyen típusú etikától, amennyiben a végső jót magában Istenben jelöli meg. Szent Tamás nagy gondot fordít arra, hogy e «legfőbb jót» élesen elválassza minden más «jótól», amely akár a történelmileg előfordult, akár csupán lehetséges etikai rendszerekben «végső jó» gyanánt fellépett vagy fellépethetne. Az ember «boldogsága» (értsd ezen az ember végső etikai célját), nem lehet az anyagi javak, a hírnév, a hatalom, valamilyen biológiai érték, élvezet és kéj, de még valamilyen lelki jó (bonum animae) sem, sőt egyáltalán semmi, ami teremtett jó. (I^a, II^{ae} q. 11.) A végső jó csakis a teremtetlen Isten lehet.

Ez mindenesetre a végső cél transzcendenciájának olyan erős kihangsúlyozása, amely az aristotelesi immanens végső céllal, t. i. az «én» személyi tökéletességével, látszólag átlós ellentétben van. Az egyikben a végső cél teljesen immanens, a másikban pedig transzcendens. Hogy mindemellett ez az ellentét nem lehet ilyen diametrális, hanem a kettő között mégis valamilyen kapcsolat létesíthető, mutatja Szent Tamás etikája harmadik Questiójának témája. (I^a, II^{ae} q. 3.) Ebben ugyanis e nagy bölcsészteológus

arra a kérdésre kíván feleletet adni, hogy miben jelölendő meg az Istennek, mint transzcendens végső jónak a birtoklása, vagyis a «beatitudo». Nyilvánvaló ugyanis, hogy a transzcendens végső célnak, hogy az emberi *cselekvésnek* a végső célja lehessen, épp e cselekvés által valamiképpen megszerezhetőnek, birtokbevehetőnek kell lennie, más szóval a cselekvő alanyba bele kell vétetnie. Mert csak ily módon lesz elérhető, sőt elért végső célja. Ha ugyanis minden vonatkozásban transzcendens maradna, nem is volna igazi cselekvési célnak nevezhető. Ami minden vonatkozásban «kívül» marad a cselekvő alanyon, lehet külső *tevékenységi tárgy*, azaz az aristotelesi «poiézis» (külső) *tárgya*, de semmikép nem lehet a természeténél fogva bennható, immanens cselekvésnek, az aristotelesi «praxisnak» végső *célja*. Szent Tamás helyes megjegyzése szerint a «poiézis» és a «praxis» között éppen abban van a különbség, hogy az előbbi inkább csak az alanyon kívül álló tevékenységi tárgyat tökéletesíti, míg az utóbbi magát a cselekvő alanyt. Márpedig az etikai cselekvés nyilvánvalóan «praxis», nem pedig «poiézis». Ha tehát e cselekvés végső célja transzcendens is, t. i. Isten, kell, hogy ugyanakkor valamiképp immanenssé is legyen, t. i. mint birtokolt Isten. Ezért szerinte a végső célban, azaz abban, amit Aristotelessel együtt ő is «beatitudo»-nak nevez, két mozzanatot kell megkülönböztetni, mégpedig a «beatitudo objectívát» és a «subjectívát». Az első elsősorban a végső célnak transzcendens voltára utal, a másik e transzcendens célnak valamilyen immanens «belevételére» a cselekvő alanyba. És éppen ez az a pont, amely az aristotelesi «immanens» célú etika és a keresztény «transzcendens» célú etika között az összekötő híd felépítését filozófiailag lehetőségessé teszi. De mielőtt ennek a hídnak a felépítési módját feltüntetnők, először

tüzetesebben meg kell néznünk a két — szemben lévő parton álló — metafizikai alappilléreket.

Aristoteles a végső cél problémáját, amint fent láttuk, a *biológiai* élet analógiája segítségével közelíti meg. És rögtön hozzá kell tenni, hogy ez a kiindulási alap nagyon szerencsés, mert a legalapvetőbb etikai problémák megragadásához és megoldásához segít hozzá. Hogy más példát ne említsünk, ott van az etikai norma kérdése, tagadhatatlanul a legalapvetőbb etikai rendszertani kérdés: mi az erkölcsi jó és a rossz meghatározásának viszonyítható normája, azaz mi teszi a jót jóvá, a rosszat rosszá? Ennek a normának közvetlennek és tartalmának (nem pedig „formális”-nak) kell lennie. *Aristoteles* kiindulásából magától értetődően adódik, hogy ez a norma nem más, mint az emberi természet, illetve az emberi személyiség, amely utóbbi nem más, mint az emberi természetnek egységi elve. A másik parton állóknak viszont ezt a normát logikusan valahol az isteni akarásban kell keresniök. Viszont az aristotelesi kiindulásnak vannak nagy nehézségei is. Ilyen nehézség pl., hogy ezen az alapon alig magyarázható meg az erkölcsi törvénynek *abszolút* és mindenek felett álló kötelező ereje. *Aristoteles* erősen hangsúlyozza ugyan, hogy az etikum: feladat, mégpedig a legfelsőbb feladat, tehát kötelezettség; de ennek a kötelezettségnek abszolút voltát, mint amilyennek azt az erkölcsi tudat tagadhatatlanul feltünteti, már kevésbé képes filozófiailag megokadatolni. Megállapítja ugyan e kötelezés tudati tényét, de nem adja meg e tény metafizikai alapját. Viszont az erősen theocentrikus etikákban talán épp az abszolút kötelezés problémája a legkevésbé problémátikus; mert hiszen magától értetődik, hogy Isten abszolút parancsai szükségképpen abszolút kötelező erővel bírnak.

Ha pedig a szemben lévő oldal alappillére felé

fordítottjuk figyelmünket, akkor azt találjuk, hogy annak legmélyén a *voluntarizmus* van. Az etikai problémákat, főként a végső cél kérdését, ebben a rendszerben az akarat oldaláról közelítik meg. Ez a voluntarisztikus kiindulás szintén nagyon logikusnak látszik, mert hiszen az etikum elsősorban cselekvés; márpedig a cselekvésnek nemcsak a forrása, de egyúttal a létrehozó elve is éppen az akarat. Az akarat struktúrájában viszont erősen szembeszökik a megszerzendő jóra való irányulás. Ez a «megszerzendő jó» spontán és első tekintetre mint valamilyen kívül álló, tehát ebben az értelemben «transzcendens» jónak tűnik fel; olyan jó (javak), amit megszerezve az akarat megnyugszik, mert eléri célját. Ebből azután magától adódik, hogy a végső cél is éppen mint «Summum Bonum», a legfőbb jó tűnik fel. Míg tehát Aristotelesnél a végső cél az alany teljesmértvű aktualizálódása, azaz tökéletessége (summa perfectio subjecti), tehát immanens cél, addig a voluntarisztikus alapkiindulású etikánál ez a végső cél a megszerzendő, a birtokba veendő legfőbb jó (summum bonum a subjecto acquirendum). Az már azután nem okoz különösebb nehézséget, hogy az amúgyis theocentrikus világnézetű gondolkodók ezt a legfőbb jót az Istenben lássák meg. De még más motívuma is van a voluntarisztikus irányzatnak, amely főként Szent Ágoston etikájában érvényesül. Ismeretes, hogy Szent Ágoston a szeretetnek legmélyebben járó filozófusa. Az akarat kiteljesedése az ő megállapításában a szeretet. Ennélfogva az akaratnak (tehát az etikai cselekvésnek is) végső célja a legfőbb jóval való szeretetteljes egyesülés, akár a teljes önátadás, akár a boldogító «fruitio», birtoklás formájában (a «fruitio» kifejezést ebben a sajátos jelentésben maga Szent Ágoston alkotta meg).

Természetesen nem a voluntarizmus az egyetlen

motívum, amely a keresztény etikussal a végső célt Istenben láttatja meg, hanem — mégpedig elsősorban — a teremtés fogalma és annak filozófiai analízise. De ezzel a metafizikai teremtésezsmével teljes harmoniában van a Summum Bonum eszméje és ezért nem csodálható, hogy ez utóbbi a keresztény filozófiának sokáig szinte egyedüli nézőpontja volt; mindaddig, amíg Szent Tamás az aristotelesi eredetű elgondolást is nem igyekezett, legalább másodlagosan, érvényre juttatni. Bár meg kell állapítani, hogy Szent Tamás etikájában — az aristotelesi hatás ellenére is — a voluntarizmus általában erősebben érvényesül, jóllehet ez a nagy középkori gondolkodó máskülönben kimondottan intellektualista típusú bölcselőnek bizonyul. Így az a tétele is, amely szerint a végső cél megragadása a «visio beatifica»-ban történik, látszólag teljesen intellektualista megoldást tartalmaz; míg a valóságban ebben a «visio»-ban végre is a szentágostoni szeretetnek a «fruitio»-ja jut túlsúlyra, tehát voluntarisztikus megoldás.

Érdekes és tanulságos volna, ha a vázolt két etikai irányzat «boldogság»-fogalmából kiindulva, végig követnők azt az utat, amely a két jellegzetes etikai látásmód révén az egyik oldalon egy immanens-perfectionista erkölcsbölcselet, a másik oldalon viszont egy transzcendens-voluntarisztikus erkölcsbölcselet kiépítéséhez vezet; ez út követése azonban igen messzire vezetne, amire jelenleg nincsen tér és idő. Ellenben azt kívánjuk röviden megvizsgálni, vajjon ez a két annyira ellentétesnek látszó látásmód valódi és áthidalhatatlan ellentétet tartalmaz-e, avagy csupán két többé-kevésbé abszolutizált megoldási kísérlet, amely egy felsőbb szintézisben egyesíthető, tárgyilag feloldható.

2. A két rendszer szintézise.

Tagadhatatlan, hogy a végső cél problémájának aristotelesi megoldása első tekintetre egységesebbnek és zártabbnak tűnik fel. Az immanentista perfekcionizmus harmonikusan lezárul az ember képességeinek kitökéletesedésében és így az immanens gondolatot látszólag sehol sem töri át a transzcendentizmus felé. Ezzel szemben a voluntarisztikus transzcendentizmus szükségképen áttöri a transzcendens motivumot, mégpedig az immanens motivum felé. Ez különben szükségképen következik a voluntarizmusból. Az akarat és a törekvés ugyanis sajátos módon egyesíti magában a transzcendens és az immanens mozzanatot. Az akarat egyrészt intencionális, azaz tárgyra, t. i. a jóra irányul és ebben a transzcendens irányultsága jut érvényre; de ugyanakkor az akarat a jót a maga számára igyekszik megszerezni, azt valamiképen önmagába kebelezi be, azaz határozottan centripetális és ezzel immanens irányzatú. A filozófia története is igazolja, hogy a voluntarista filozófiai irányzatok sajátos módon vegyítik a transzcendens és immanens mozzanatokot és azokat egy fensőbb szintézisben igyekeznek feloldani. Tipikus példái ennek a voluntarista szintézisre törekvésnek a modern ú. n. transzcendentális bölcseletek, mint amilyen *Kant*, *Fichte* bölcselete vagy egyes «élet» és érték-filozófiák». Az akarat ugyanis valóban közbenső helyet foglal el a teljesen énes állapotkifejező, tehát immanens érzelem és a mindig valamely transzcendens (t. i. a megismerés számára transzcendens) tárgyra irányuló értelem között. De az akarat nemcsak közbenső helyet foglal el e kettő között, hanem azokat valamiképp egyesíti is magában a már említett intencionális-centripetalitása által. Az a filozófiai irányzat tehát, amely

valamely kérdést az akarat, a törekvés oldaláról közelíti meg, természeténél fogva keresi a transzcendens és az immanens mozzanatok között a szintézist, a kiegyenlítődést. Ennek a szintézisre törekvésnek nagyszerű példáját nyújtja éppen Szent Tamás etikája is, mégpedig éppen a végső cél, azaz (az ő terminológiájában) a «boldogság» kérdésében. A végső etikai cél Isten, mégpedig a legfőbb jó formájában. Azaz valójában a legfőbb jó *birtokbavétele* az igazi végső cél; vagy még helyesebben kifejezve: a végső cél a boldogság, amely nem a birtokolandó Isten felé való törekvés többé, hanem a birtokba vett Isten «frutitio»-ja, szeretetteljes bírása. Az ember ezen a földön mindig csak útban van (in via), és azért nem nevezendő boldognak, hanem csak akkor, amikor elérkezett «in termino».

Az, hogy a metafizikus az Istenben ismerje fel az egész teremtetett világnak — és benne az embernek — transzcendens végső célját, nem okozhat különös nehézséget. Nyilvánvaló azonban, hogy Istennek mint sajátosan *etikai* végső célnak megjelölése nem történhetik minden nehézség nélkül. Mert Isten mint etikai végső cél megköveteli, hogy Isten, transzcendenciájának sértetlen megmaradása mellett, valamiképen belevonassék az ember immanenciájába is. Isten, mint etikai végső cél, az ember *boldogságát* jelenti. A boldogság azonban nyilván immanens mozzanata az embernek. Azonkívül az etikumból semmiképen nem hagyható ki az a mozzanata, hogy az az embernek «tökéletességét» jelenti. A tökéletesség azonban újra a leghatározottabban immanens mozzanatot jelöl meg az emberben. Isten, mint *léttani* (ontológiai) végső cél, tehát nyilvánvalóan átváltoztatandó *etikai* végső céllá. Ez pedig csakis Istennek valamilyen «immanentizálása» révén történhetik meg. Hogy ez utóbbi feladat.

megoldása mily nehézségeket tartalmaz, elég egy tekintetet vetni Szent Tamás etikájának azokra a fejezeteire, amelyek ezzel a problémával foglalkoznak. A Ia, II^{ae} harmadik quaestiója azt a kérdést veti fel, hogy Isten milyen *emberi tevékenység* révén vonatik be az ember «immanenciájába». A megoldás az, hogy ez a belevonás csakis az Isten lényegének «látása» által érhető el teljes mértékben. A 4^{ik} és 5^{ik} quaestio viszont arra igyekszik fényt vetni, hogy Istennek mint végső célnak a birtoklása milyen további feltételeket tartalmaz az ember részéről. Aki e questioniók különböző artikulusai által felvetett problémák történeti sorsát kissé ismeri, valamint a máig nyugváshoz nem jutott hosszú vitákról tudomással bír, könnyen meggyőződhet arról, hogy Istennek mint *etikai* végső célnak a problematikája szaturálva van nagy filozófiai feladatokkal, amelyek sajátosan erkölcsbölcseleti feladatok.

De a másik oldalon, az aristotelesi immanens-perfekcionista megoldás hasonlóképen nagy, sőt még nagyobb nehézségeket tüntet fel. Aristoteles az etikai végső célt tudvalevőleg az ember teljes kitökéletesedésében jelöli meg. A kitökéletesedés fogalma a *biológiában* látszólag könnyen meghatározható fogalom. A szervezet, pl. egy tölgyfa, eléri a kiteljesedését, amikor kezdeti csírás állapotából teljesen fejlett tölgyfává lett. A biológiai szervezet látszólag meghatározott «életgörbével» bír, a *genus*ra és *species*re jellemző zárt fejlődési határokkal rendelkezik. De vajjon állítható-e ugyanez az emberről is? Az ember biológiai, testi része látszólag nem tartalmaz az általános biológiai kérdéstől különböző problémát. Csakhogy az *etikai* probléma éppen nem biológiai, hanem elsősorban, ha ugyan nem kizárólag szellemi probléma. Már pedig láttuk, hogy épp a szellem esetében mennyire problematikus a ki-

teljesedés, a tökéletesség fogalmának jelentése. A szellem ugyanis *potenciálisan végtelen*. Ez a kifejtettek alapján azt jelenti, hogy bár minden megjelölhető ténylegességi állapotában véges létező, ugyanakkor azonban *képességileg* ebből a végességi állapotából mindig tovább haladhat, mégpedig megjelölhető határ nélkül. A potenciális végtelenség tehát *felfelé* valamiféle *nyíltságot* jelent, a lezártág hiányát tünteti fel. Csakhogy ilyen körülmények között vajjon mit jelent a szellemnek az a «tökéletessége», végkifejlete, teljes aktualizálódása, amelyet Aristoteles az etikai cselekvés végcéljának jelöl meg? Nyilvánvaló, hogy Aristoteles itt a szellemre olyan biológiai kategóriát alkalmaz, amely arra egyértelműleg nem, hanem csakis valamilyen nagyon analógikus értelemben alkalmazható.

Több bölcselő abba a kísértésbe esett, hogy, mint láttuk, magát a «végtelen folyamatot» tegye meg végső célul. Ilyen például az ú. n. haladás= (kultúrfejlődés=) etikáknak a megoldása. A végső cél a mindig nagyobb, soha véget nem érő fejlődés. Ez a megoldás azonban kettőt kénytelen feltételezni. Az egyik az, hogy tulajdonképeni végső cél nincsen, hacsak nem akarjuk azt állítani, hogy van olyan igaz értelemben veendő cél, amely természeténél fogva és elvben is elérhetetlen. Ez azonban játék a szavakkal, játék a cél fogalmával. Vagy pedig azt kell a megoldásnak állítania, hogy a végső cél maga a soha meg nem szűnő folyamat. Csakhogy a most kérdéses folyamat éppen célratörő folyamat. Tehát a folyamatot egyszerre mondanók végső célra törekvőnek és ugyanakkor magának a végső célnak is, ami nyilvánvaló ellentmondás. Lehetetlen ugyanis, hogy egy és ugyanaz a folyamat egyszerre legyen célra irányuló és maga a végső cél is. Igaz ugyan, hogy főként az újabb korban találunk olyan filozófiai

rendszereket (sőt ezek vannak többségben), amelyek nem haboztak egy a végtelenségben is elérhetetlen «célnak» a felvételétől; sem pedig attól, hogy egy potenciálisan végtelen folyamatot tegyenek meg magának e folyamatnak végső céljául. Természetes következmény ez akkor, amikor valamely filozófiai rendszer híjával van az abszolútum és a relativum bölcséletileg elfogadható meghatározásának és így a relativumot kénytelen ilyen vagy amolyan úton abszolutizálni.

A helyes megoldás azonban csak abban az irányban kereshető, hogy a lényegénél fogva felfelé nyílt, mert lezáratlan emberi szellemnek a lezáródási lehetőségét mégis követeljük. Minthogy pedig ez a lezáródás tisztára immanens úton nem jöhet létre, mert ez ellenkezik a potenciálisan végtelennel a fogalmával, azért ezt a lezáródást, mint végső célt, valamilyen «transzcendenciában» kell keresnünk. Márpedig az a transzcendens létező, amely a potenciálisan végtelen létező felfelé nyílt voltát lezárhatja, nem lehet más, mint maga az aktuálisan végtelen, vagyis Isten maga.

Íme tehát e rövid és futólagos analízisnek végső eredménye: a végső cél kérdése sem a tiszta transzcendencia, sem pedig a tiszta immanencia útján nem oldható meg maradék nélkül. A transzcendens végső célnak meg kell találnia az útját az emberi immanenciába, miként az immanens végső célnak is egy transzcendens tényezőben kell keresnie lezáródását. Egymagában mindkét megoldási irány éppen abszolutizálódás, vagyis egy mozzanatkomplexus egyik tagjának jogosulatlan «egyetlenné tévése».

Más oldalról azonban az abszolutizálás elkerülésének szükségessége az elé a megoldhatatlannak látszó feladat elé állítja a bölcselőt, hogy

olyan ellentétet, mint amilyen a transzcendencia és az immanencia, feloldjon és egy magasabb szintézisben egybefogjon. Az etikai végső cél problémája ugyanis elkerülhetetlenné teszi ezt a feladatot.

Az irracionalizmus felé hajló, vagy annak szelétől érintett bölcselek, ilyen problémák elé állítva, az emberi gondolkodás fatális zsákutcáira, az elkerülhetetlen és egyúttal megoldhatatlan apóriákra és antinomiákra szeretnek rámutatni. Szerintük a lét vizsgálata szükségképpen ilyen zsákutcaiba szorítja bele az emberi ésszt, amelyekből nincs az értelem által megtalálható kiút. Az ész utolsó szava tehát vagy a szkepszis, vagy ma divatosabb szóval, a relativizmus, főként pedig az irracionalizmus.

A valóságban azonban ez a zsákutca — miként más igazi probléma esetében — az etikai végcél esetében sem áll fenn.

Az etikai végső cél problémájában rejlő immanens és transzcendens mozzanat és e kettőnek szintézisben való feloldási szükséglete azért vetődik fel, mert ez a végső cél Istennek és az embernek a kapcsolatán nyugszik. Már pedig mindenütt, ahol Istennek és a világnak egymáshoz való viszonyával állunk szemben, megtaláljuk ezt a problémát. Sőt szükségképpen meg kell azt találnunk, hacsak a gondolatmenetünkbe akár Isten, akár a világ filozófiai megragadása körül valahol végzetes hiba bele nem csúszott. Ha Isten valóban az Abszolútum maradt, a világ pedig kikezdetlenül a Relativum, akkor a kettőjük közötti viszony sem lehet akár két abszolútum, akár két relativum viszonya, hanem egy sajátosan egyetlen és megismételhetetlen viszony és kapcsolat. Olyan kapcsolat tehát, amelyre a mi tapasztalati világunkban példát nem találhatunk,

sőt amelynek igazi természetét a tapasztalati világból merített fogalmainkkal, — még oly messzemenő analógia segítségével hívása mellett is, — alig ragadhatjuk meg. Mindazok a filozófiai kísérletek, amelyek Istennek és a világnak viszonyát egymáshoz akár a transzcendencia, akár az immanencia álláspontjáról kísérelték meghatározni, a bölcsélet-történet tanúsága szerint csődöt mondtak. Sőt még azt is hangsúlyozni kell, hogy az igazi transzcendenciából az igazi immanenciába és viszont, egyáltalán nem vezet filozófiailag járható út; a kettő között olyan teljes ellentét áll fenn, amely semmiféle mesterkedéssel fel nem oldható egy magasabb szintézisben.

A skolasztikus filozófiának elévülhetetlen történeti érdeme van abban, hogy az Isten és a világ egymáshoz való viszonyában rejlő problémát igazában és teljes jelentésében csak ő látta meg és ugyancsak a skolasztika volt az, amely szerencsés kísérletet tett e probléma megoldására.

E legmélyebb és az ember bölcselői képességét végső próbára tevő probléma megoldása felé az első lépést akkor tesszük, ha megállapítjuk, hogy Isten és a világ viszonyának meghatározására a transzcendencia és az immanencia kategóriái egyáltalán nem alkalmas kategóriák. Isten és a világ viszonya «transzcendálja» ezt a két, egyedül a tapasztalati világunkra alkalmazható ellentétpárt. Ezt a tényállást már jeleztük akkor, amikor megállapítottuk, hogy Isten és világ sem két abszolútum, sem pedig két relativum viszonya, hanem éppen az abszolútumé és a relativumé. E kettő közötti viszony sem nem transzcendens, sem nem immanens, sem pedig azoknak logikailag és léttanilag amúgyis lehetetlen vegyítése; hanem egy harmadik, egyedülálló és megismételhetetlen viszony. E sajátos és egyedül-

álló viszonynak a megragadása azonban szinte a lehetetlenség határán jár, mégpedig azért, mert a *mi értelmünk* ezt a viszonyt csakis a transzcendensnek és az immanensnek a kategóriáin keresztül közelítheti meg. Éppen azért az észnek e téren valamilyen „coincidentia oppositorum» műveletet kellene megkísérelnie, ha ugyan egy valódi „coincidentia oppositorum» logikailag — és azt megelőzően léttanilag — nem volna merő lehetlenség.

Újra a skolasztika nagy érdeméül kell betudni, hogy igazi fénykorában nem lépett soha a „coincidentia oppositorum» útjára, mert visszatartotta attól erőteljes intellektualizmusa. Ehelyett egy olyan utat választott, melyet azóta is valójában egyedül jár, de amely számára a legnagyobb filozófiai eredményeket hozta meg: és ez az út az „*analogia entis*» útja.

Ha Isten és a világ között léti analógia van, akkor nem nehéz kimutatni, hogy ennek a létanalógiai viszonynak a precíz meghatározására sem a transzcendencia, sem az immanencia kategóriái nem alkalmasak. A léti analógia ugyanis az abszolút létnek és a relativ létnek olyan viszonya, amely a teremtés ténye alapján jött létre, mégpedig úgy, hogy a relativ (teremtett) létezők az Abszolút létezőnek véges utánpótló részesedései. A teremtés és az abból folyó léti hasonlóság miatt Isten és a világ viszonya úgy alakul, hogy az középpont helyezkedik el a pantheizmus és a theopanizmus között; ha ugyan értelmesen állítani lehet, hogy az igazság középpont helyezkedik el két hamis állítás között. Ismeretes, hogy a pantheizmus Istent oldja fel a világban, a theopanizmus viszont a világot Istenben és így hozza létre az egész valóságnak azt a léti egységesítését, amelyet az emberi ész feltétlenül és jogosan

megkövetel. (A *pluralizmus* ugyanis, vagyis a létnek szétbontása egymással semmiképp össze nem tartozó és egymással kapcsolatba nem is hozható «létországokra», filozófiailag tűrhetetlen és önellenmondásos rendszer; tiltakozik ellene legalapvetőbb és legintuitívebb fogalmunk, t. i. a *lét* fogalma, amelyet maga a pluralizmus is kénytelen használni és ugyanakkor tagadni.) A skolasztikus bölcslő nem követheti a lét ilyen egységesítésének egyik útját sem; ellenben a teljes lét egységesítésének parancsa reá is kötelező. A skolasztikus bölcslő ezt az egységesítést az «*analogia entis*» által éri el. A lét valóban egységesíthető, de csakis az «*analogia entis*»-ben; minden más egység, akár nagyobb ennél, akár pedig kisebb, meghamisítása a létnek és önellentmondó következményeket rejt magában. Igaz, hogy az *analogia entis* létfogalma óriási feszültséget rejt magában, melynek számunkra annyira labilis egyensúlyát értelmünk alig bírja fenntartani; de e fogalmi feszültség alapja a léti feszültség maga, mely nem más, mint a végtelen léti távolságnak (végtelenvéges, teremthő=teremtett, abszolút=relatív) ugyanakkor végtelen léti közelsége is. «*In eo vivimus, movemur et sumus*» (Act. 17, 28) a legmélyebb ontikus valóságot fejezi ki, mely egyformán felette áll a transzcendenciának és immanenciának, a pantheizmusnak és theopanizmusnak; nem is ezeknek szintézise vagy szinkrézise, hanem egy új, egyedüli és megismételhetetlen ontikus létviszony. az abszolút Isten és a szellemi teremtmények között.

Ismeretes, hogy *Kant* az autonóm erkölcszant feltésében a «vallási» motivumú erkölcszant heteronómnak mondta. Semmi sem nagyobb tévedés ennél. Isten és az ember viszonya nem fejezhető ki az autonómia és a heteronómia kategóriáival. Isten

az ember számára nem heteronóm, e szónak teljes és igazi értelmében. Miként tehát a parancsai nem sértik az ember autonómiáját, ahogy ez utóbbit egy valódi heteronómia valóban sértené és ezzel az ember méltóságát lerombolná; hasonlóképen Isten, mint az erkölcsi törekvésnek végső célja, semmiképpen nem heteronóm, «etikán=kívüli» idegen tényező. Istent nem valamilyen «vallási», bölcseletileg ellenőrizhetetlen tantétel teszi meg az etika végső céljául, hanem az etikai problémáknak «autonóm» végig-gondolása, gondos végiganalizálása. Ennélfogva a theocentrikus etikát teljesen jogosulatlanul éri a heteronómia vádja, az a vád t. i., hogy a «tiszt» etikába oda nem tartozó idegen elemeket vegyít bele. Lehet, hogy sok modern etikai rendszer nem jut el a theocentrizmusig; de ez nem azért van, mintha megőrizte volna minden heteronómiától mentes autonóm tisztaságát, hanem azért, mert nincs ereje az etikai problémák végiggondolására, vagy mert etikája tarthatatlan alapokon nyugszik. Az ilyen etikákat valóban nem a valóságot fedő igazságuk tartja fenn a tudományos létben, hanem csakis a rendszerező akarat.

Arra a kérdésre tehát, vajjon az etikai végső cél immanens-e avagy transzcendens, azt kell felelni: valójában sem az egyik, sem a másik, sem pedig a kettő együtt; hanem egy negyedik megoldás felel meg az igazságnak. Ezt a negyedik megoldást az «*analogia entis*» ontikus ténye szolgáltatja és az «*analogia entis*» filozófiai elmélete igyekszik «*balbutiendo*» kifejezéshez segíteni, nem is annyira pozitíve megfogalmazni, mint inkább negatív elhatárolni a téves megoldásoktól. Lehetne ezt a megoldást a transzcendencia és az immanencia sajátosan egyetlenné és megismételhetetlen «szintézisének» is nevezni. Mert hiszen emberileg nincs más lehetőségünk,

mint hogy azt a viszonyt, amely valójában sem nem transzcendens, sem nem immanens, mégis ezeknek a szavaknak a segítségével írjuk körül, amennyiben mindkettőt «szintézisbe» kapcsoljuk össze. De ez nem a «coincidentia oppositorum» logikailag tűrhetetlen szintézise, hanem éppen «balbutiens» megfogalmazása egy meglátott, kikövetkeztetett eredeti és sajátos létviszonynak a végtelen jó Isten és az Őt (igen sokszor tudattalanul is) áhítozó emberi törekvés között.

MÁSODIK RÉSZ:
A CÉL ÉS AZ ÉRTÉK
LÉTI ALAPJA.

A) A CÉL ÉS A LÉT.

Az érték problémáját az erkölcsstanban felveti először a modern filozófia sajátos szituációja. Ismeretes, hogy az új kantianusnak nevezett filozófiai irány egyik ága (Windelband, Rickert) *Kant* filozófiájának egyenes továbbfejlesztése által kiépítette az ú. n. *értékfilozófiát*; szerintük *Kantnak* csakis a természettudományos megismerésre érvényes megállapításait ki kell terjeszteni a szellemtudományokra, főként az erkölcsstanra, mégpedig az értékeknek filozófiai kielemezése révén. Viszont mások (*Max Scheler, Nicolai Hartmann*) *Kantnak* tisztán *formális*, tehát nem tartalmi etikájával ellentétben a tartalmi (materális) etika egyedüli jogosultságát hangoztatva jutnak el egy sajátos értékelmélethez, mely erősen ráüti bélyegét az újkori erkölcsbölcseleti gondolkodásra.

De e kortörténeti okoktól eltekintve, a filozófus benső tárgyi okokból is kényszerül felvetni az értékek problémáját. Az erkölcs metafizikai alapjainak a kutatása révén ugyanis feltárul, hogy az erkölcsi jelenség gyökerei a létnek olyan sztrátumába vezetnek, amelyet igen kifejező módon «értéknek» lehet nevezni.

Az első részben a biológiai, majd a szellemi létet az önmegvalósítás szempontjából néztük; minden más szempont csak annyiban került tárgyalásra, amennyiben az az önmegvalósítási mozzanat megvilágítására és pontosabb meghatározásához szükséges volt. De természetesen az önmegvalósítás csak kiragadott mozzanata a teljes valóságnak, szorosabban a bennható életnek. Ezt a kiragadott

mozzanatot tehát újra vissza kell helyezni természetes léti helyére és kapcsolatai közé, máskülönben az a gyakran előforduló veszély fenyeget, hogy ezt a kiragadott mozzanatot abszolútizáljuk és ezzel a valóságot meghamisítjuk. Már azáltal is, hogy az életmozzanat-komplexusból az önmegvalósító mozzanatot kihangsúlyoztuk, abba a veszélybe kerülünk, hogy a teljes valóságot eltorzítjuk; a véges létezőnek önmegvalósítása a teljes megvalósulásának csak az egyik tényezője. Ezt a fejtegetések során ugyan többször hangsúlyoztuk, amennyiben rámutattunk arra, hogy az önmegvalósulás a teljes megvalósulásnak csak az immanens tényezője, amely szoros együttműködésben áll számos nem immanens, hanem éppen az életre nézve transzcendens tényezővel. Az immanencia abban az értelemben, amelyben itt használjuk (e kifejezésnek ugyanis a filozófiában sokféle értelme van, mely csak az összefüggésből állapítható meg), abszolút fokban csakis a végtelen létezőben valósulhat meg; a véges létezőkben az immanencia mindig keverve van transzcendens tényezővel, ahol is e «keveredési arányt» mindig az illető véges létezőnek a létfoka határozza meg. Tapasztalati világunkban az immanencia legmagasabb fokát az ember szellemi részében találjuk meg; fokozatosan csökken az állati, majd a növényi életben, míg az anyag létezésében számunkra teljesen eltűnni látszik.

1. A képességi lét által felvetett problémák.

Ha már most e kötelező megszorításokkal újra felvesszük az immanens önmegvalósítás gondolatát, akkor azt találjuk, hogy abban vannak olyan mozzanatok, amelyeket az előbbi fejezetben nem emeltünk ki eléggé, de amelyek a legnagyobb fontosságúak

épp az erkölcs metafizikai alapjainak megértése szempontjából. A legfontosabb a mozzanatok közül az, amelyet akkor *elővételezésnek* nevezünk (26), célnak és iránynak jelöltünk meg (60), irányvételnek mondtunk (65). Ebben az összefüggésben tűnt fel az a sajátos helyzet, hogy az elővételezésben és a célban különös ellentmondás látszott fennforogni, amennyiben a cél még nincs meg, mert éppen megvalósítandó, de ugyanakkor már megvan, mert nemcsak feléje tör a folyamat, hanem a cél «irányítja» is ezt a folyamatot. Ugyanazt a paradoxont tünteti fel az önkifejtődés fogalma is. Ami kifejtődik és útban van az önmegvalósítás felé, még nem lehet megvalósult; de ugyanakkor, éppen mert önkifejtődés, önmegvalósulás, már valamiképen, t. i. «csirában» meg kell lennie, máskülönben nem önmegvalósulás volna, hanem valamely külső megvalósításnak az alkotása. Az önmegvalósulás ugyanis a már meglevő «képeségek» ténylegesülése.

Ha ezt a képességi létet pontosabban szemügyre vesszük, első tekintetre feltűnik annak sajátosan «lebegő» léte, mégpedig a megvalósultság és a semmi között. Nem megvalósult lét, mert csak képessége, vagy ha jobban tetszik, rendeltetése van arra, hogy megvalósuljon. De még kevésbbé nevezhető semminek; ki merészné a tölgyfacsira kifejlődési képességét, vagy még inkább az értelem és az akarat kultúrát építő képességét semminek nevezni? És vajon egy ilyen képesség csak azért, mert nem lett valósággá, nem aktualizálódott, a semmivel egyenlő? Nyilvánvaló, hogy az ilyen tétel a legvaskosabb léttani tévedést fejezné ki.

A képességi létnek két teljesen különböző voltát kell megkülönböztetni. Az egyiket jellemzi a passzivitás; azt fejezi ki, hogy külső aktív erő mit képes belőle alkotni. Nyilvánvaló például, hogy a réz ter-

mészete határozza meg azt, hogy a rézműves, vagy a mérnök, vagy a kémikus mit kezdhet vele; csakis azt, ami a réz passzív képességei között bentfoglaltatik, ami a réz «képességei» közül aktualizálható. A képesség másik fajtáját viszont az aktivitás jellemzi. A tölgyfa életelvének képessége van arra, hogy a tölgyfacsirát kifejtődött tölgyfává növesse; az emberi észnek képessége van a különböző tudományok kiépítésére, az akaratnak különböző immanens és transzcendens cselekedetekre és alkotásokra. De ez az aktív képesség is hasonló kötöttséget tüntet fel, mint a passzív; csak annyira «képes», csak annyit tehet, amennyire az illető «természet» képességei terjednek. A mód is, ahogy ezek a valósítások történnek, teljesen meg van határozva a képességeket hordozó «természet» által; az ember megismerése pl. mindig magán viseli a sajátosan *emberi* megismerő képesség módjait.

A képességek vizsgálata, mégpedig a passzív és az aktív képességeké egyaránt, a létnek egészen sajátos strukturájába ad betekintést. A lét, bármelyik oldalról közelítjük is meg, mindig a képességi létnek és a tényleges létnek a szétválaszthatatlan egységét tünteti fel. Sehol sem találunk olyan létre (a tapasztalati világunkon belül), amely tiszta megvalósultság volna és természetesen nem találunk olyan létre sem, amely tiszta képességi lét volna csupán. Ez az utóbbi már azért sem lehetséges, mert a képességi lét mindig rászorul arra a hordozóra, amelynek éppen a képessége. A képesség ugyanis mindig valaminek a képessége, a lehetősége valamire; ez a valami pedig nem lehet ontológiailag semmi, mert hiszen a semminek a képessége is semmi. Hogy azonban képességnélküli, teljesen megvalósult létet sem találunk tapasztalati világunkban, szintén megállapítható tisztára empirikus úton. Éppen a legmagasabb rangú létezők azok,

amelyek a legnagyobb fokú képességi létet tüntetik fel. Láttuk, hogy az emberi szellem «potenciálisan» végtelen; soha sem tud annyit, hogy ne tudhatna többet, soha sem lehet annyira jó, hogy ne lehetne jobb. De ugyanazt a képességi léttel kevert ténylegességet tüntetik fel az alsóbbbrangú létezők is mind kivétel nélkül. Minden, ami van, mozgásban van, mondták a régi bölcselők. Az újkori bölcselők pedig felfedezik, hogy nemcsak mozgásban van minden, hanem fejlődik is egy néha megjelölhetetlennek látszó irányban. Az a lezárulás, amely a biológiai életet jellemzi, amikor pl. valamely növényi, vagy állati szervezet eléri az ú. n. teljes kifejlődését, ezzel még nem aktualizálta összes lehetséges képességeit, még a biológiaiakat sem. Fejlettségi állapotát ugyanis sok belső és külső tényező határozta meg, amely sokirányú képességei közül szükségképpen szelektált; egyes képességeket megvalósított, másokat félig engedett a megvalósuláshoz, ismét másokat megvalósíthatatlanul hagyott, amikor pl. a virágokból csak egy kis hányad lett gyümölcsé. Eltekintünk most attól, hogy a biológiai fejlettség elérése még nem jelenti a szervezet megszűnését; sőt a szervezet halála sem jelenti a teljes megsemmisülést, hanem éppen csakis a biológiai élet megszűnését, bármit is kelljen ez utóbbin érteni. Hasonlóképpen az anyag kozmikus méretű léte is folytonos változás, azaz az anyagi lét számtalan képességeinek folytonos és örökké változtatós megvalósulása. A fizika és a kémia nem ismer változatlan anyagi létet, mert ott minden folytonos mozgásban, változásban, átalakulásban van és állítólag meghatározott irányú átalakulásban, egyesek szerint fejlődésben, mások szerint inkább széthullásban.

A tapasztalati létnek e vázlatos áttekintése alapján lehetetlen elzárkózni azelől a meglátás elől, hogy a

tapasztalati lét folytonos megvalósulás, megvalósulásra törekvés és megvalósulásra várás. Azok a bölcselek, akik a valóságnak ezt a mozzanatát különösképpen erősen érezték meg, úgy látták, hogy «minden folyik» (πάντα ῥεῖ, — *Herakleitos*), minden folytonos «teremtő kifejlődésben» van (évolution créatrice, *Bergson*), a mindenség szüntelenül továbbhőmpölygő folyam, mely soha meg nem ismétlődik (*Dilthey* és az életfilozófusok), vagy ellenkezőleg bizonyos periódusokban megismétlődő örök körforgás (*Nietzsche*, *Aristoteles*). A legtöbbjük, sőt a most említettek közül *Aristotelest* kivéve mindegyik, a változást oly erősen juttatták kifejezésre filozófiájukban, hogy azt teljesen abszolutizálták; annyira csak a változást látták, hogy megfeledkeztek mellette magáról a változóról; némelyik egyenesen tagadta a «változó» létezését. Természetesen ilyen felfogás tisztára ideologikus, valamely ideának, nézőpontnak, eszmének a valóságtól elrugaszkodott, de önmagában is érthetetlen kiélezése. *Aristoteles* azonban az ő hatalmas valóságérzetével nem lesz áldozatává az ideológiának, hanem a változás teljes elismerése mellett ugyanolyan fokban érvényesíti magának a változást hordozó léti tényezőnek jogait is. Ezért tiszteli benne a filozófia története a nagy *ontológust* vagyis a lét filozófusát és nem lát benne *ideológust* e szónak méltán megbélyegző rossz értelmében.

Csak hogy azáltal, hogy *Aristoteles* a változás mellett a változó jogigényeit is sértetlenül megőrizni kívánta, a lét tudományát, az ontológiát a legnehezebb és szinte megoldhatatlan nehézségek elé állította. E nehézség nagyságát legjobban a filozófia története igazolja. Azt találjuk ugyanis, hogy a legtöbb filozófus képtelen volt megbirkózni a képességi létnek és a ténylegességi létnek a monizmusával, amelyet pedig a valóság analízise feltétlenül megkövetel. Vagy egy

álmonizmusban kerestek kiutat azáltal, hogy a valóságnak vagy az egyik vagy a másik mozzanatát sikerkasztották el és a valóságot tiszta dinamizmussá vagy tiszta statizmussá abszolutizálták; vagy pedig bele-törődtek egy *pluralizmusba*, mely e két léti mozzanatot annyira szétválasztja egymástól, hogy a kapcsolatot közöttük megtalálni többé nem képes. Mindenképpen hálás feladat volna, ha valaki a nagy filozófiai rendszereket az itt feltárt probléma szemszögéből venné vizsgálat alá. Túlnyomó esetben könnyű volna kimutatni, hogy a legtöbb filozófiai tévedés arra vezethető vissza, hogy a kérdéses bölcselek a lét statikus és dinamikus mozzanatának problémáját nem jól látták meg, nem helyesen oldották meg. Manser O. P.: *Das Wesen des Thomismus* c. műve nagy érdemet szerzett e nézőpontok kidomborításával és következetes keresztülvitelével.

2. A cél ideaszzerűsége és ontológiai alapja.

A létten ez alapvető kérdésének csak azokat a mozzanatait ragadjuk most ki, amelyek a cél és az érték problémájának megvilágításához segíthetnek. Hogy az érték problémájának gyökerei a létnek most megjelölt mélységeihez vezetnek, kitűnik már abból is, hogy a modern értékelméletek mind tudatosan vagy nem tudatosan e probléma körül forognak. Lotze-től kezdve (akit a filozófia problémátörténetében kevésbé járatosak az értékprobléma felfedezőjének mondanak), az érték modern filozófusainak alapvető problémája folytonosan az, hogy az érték milyen viszonyban áll magával a léttel. Windelband és Rickert, Max Scheler és Nicolai Hartmann, a modern értékelmélet e legkiválóbbaknak mondott művelői, az érték legkeményebb problémáját egyöntetűen ebben a pontban jelölik meg. Nem ritkán igen

magabiztos állításaik mögül folytonosan kiérződik, hogy az érték és a lét kapcsolatának ez a bizonytalansága halomradöntéssel fenyegeti az annyi elmével felállított elméleteket és rendszereket. Úgyis szintén azt sem nehéz felismerni, hogy a mai értékelméleteknek a pluralizmusban (azaz az ő esetükben a dualizmusban) való megnyugvása csak látszólagos; ezt bizonyítja már az a körülmény is, hogy a pluralista értékelmélet művelői mind kénytelenek kisebb-nagyobb mértékben az irracionizmusba menekülni és a probléma megoldatlanságát az állítólagos irracionális vagy supraracionális (N. Hartmann) mozzanatokra való hivatkozással elpalástolni. Márpedig az irracionálisba való menekülés a filozófiában mindig a csata elvesztésének volt a jele. A filozófia egész törekvése és folytonosan megújuló erőfeszítése az irracionálisoknak mondott létmozzanatok legyőzésére irányul, mert az ember soha nem lesz képes az irracionálét utolsó megoldásnak elfogadni. *Nicolai Hartmann* ugyan supraracionális rétegről (Schicht) is beszél és ezzel olyan kifejezést használ, amely a régiek filozófiájában is ismeretes; de csak a kifejezés azonos, mert *Nic. Hartmann*nál a supraracionális útja végre is az irracionálisban vész el. Amikor a skolasztika álláspontja szerint: «ens et verum convertuntur», vagyis az igaz annyira terjed, mint maga a lét; és ugyanakkor az értelmet a «lét képességének» jelenti ki, ezzel kizárja az abszolút irracionálist ismeretelméleti nézőpontból. Ugyanakkor nem szabad elfeledni, hogy ugyanez a skolasztika a ratio mellett ismeri az intellectust is és éppen ez az intellectus az, amely a bölcséletet megmenti a lapos racionalizmustól, az ismeretelméleti álláspont e másik végététől. Ismer ugyan «supra»=racionálist, de ez az egyszerű racionálistól éppen felfokozott «racionálitása» által különbözik és semmikép sem

vezet az irracionálisba és nem is nyit neki kaput.

Amikor a modern pluralista értékbölcselők nem bírnak megszabadulni a léttől és százféleképpen keresik a kapcsolatot a léttel, anélkül, hogy erre a kapcsolatra kielégítő feleletet tudnának adni, az a dolog természetének kényszerítő ereje folytán történik. A létet és az értéket büntetlenül nem lehet egymástól elszakítani; a lét és az érték valamilyen szoros korrelációban áll egymással, az egyik önkénytelenül és elkerülhetetlenül felhívja a másikat.

Ha újra nézzük azokat a dinamikus kategóriákat, amelyek a biológia és a szellemi életet jellemzik, lehetetlen meg nem látni bennük legjellemzőbb jegyként az ősi *célratörést*, amely egyúttal megvalósításra törekvés, sőt *önmegvalósításra* törekvés. Ezt a célratörést két tulajdonság jellemzi. Az első az, hogy ez a célratörés teljesen meg van alapozva magában a célratörőnek a létében; a célratörő életegység nemcsak *hordozója* valamely magában meghatározatlan célratörésnek, hanem a *meghatározója* is. És a célnak e hordozottságán kívül épp a célnak ez a meghatározottsága a második jellegzetes tulajdonság. A biológiai életben mindkét tulajdonság világosan jut kifejezésre. A szellemi életben a második jelleg, t. i. a célratörés meghatározottsága, látszólag határozatlanabb. De ez a határozatlanság csak látszólagos; valójában nem meghatározatlanság, hanem éppen sokszerűség, amelyet a szabadság még csak felfokoz. Ez a sokszerűség teszi a meghatározatlanság benyomását, mert nehéz egységes kategóriák alá összefogni.

Nem lehet tagadni, hogy a célnak bizonyos *ideaszorúsága* van. Majdnem úgy tűnik fel, mintha az egyik oldalon volna a szolid reális valóság, a másikon pedig az idea, az eszmény. Az egyiket

a másiktól nem kisebb szakadék látszik elválasztani, mint az, amely a valóságot a nem=valóságtól választja el; az egyik már van, a másik még csak lesz, tehát most még nincs. Annál is inkább nincs, mert sok ilyen cél=idea mind a biológiai, mind pedig a szellemi életben soha meg nem valósul. A valóságnak és a célnak ez a különleges viszonya egymáshoz volt az, amely sok bölcselőt félrevezetett. Mert csak így érthető meg, hogy értékekről beszélnek, amelyeknek nincsen «létük», olyan értelemben t. i., mint ahogyan a megvalósult dolgoknak van: «lebegnek» a lét fölött, létfölötti világban «vannak». Azaz tulajdonképpen nem is mondható róluk, hogy «vannak», hanem inkább azt, hogy «érvényesek». Érvényesek abban az értelemben, hogy érvényesek a valóság számára, mert a valóságnak vagy meg kellene őket «valósítani», vagy (pl. *Nicolai Hartmann* szerint) nem megvalósítani kell azokat, mert ez lehetetlen, hanem «törekedni kell» az irányukban. De mindkét esetben az érték valamilyen kötelezettséget, «kell»-t tartalmaz; «érvényes» olyan értelemben, hogy érvénnyel bír, kötelez, felhív valamilyen valószínűsítésre vagy törekvésre.

Ami a biológiát illeti, ez mindenesetre semmiképp sem igazolja az itt vázolt modern dualizmust; később látjuk majd, hogy a szellem élete sem igazolja. Nem látjuk semmi jogosultságát annak, hogy felvegyünk egy világot, amelyben ott lakozik pl. a tökéletes, a kifejtett tölgyfa ideája, amely kötelezi a tölgyfacsírárt, vagy amely vonzza, törekvésre bírja és a tölgyfacsíra e kötelezésnek vagy vonzásnak tesz eleget, amikor kifejlődött tölgyfává lenni törekszik. Ellenkezőleg minden jogunk megvan annak az állítására, hogy a tölgyfacsírában magában megvan az összes benső tényező, amely e csírának teljes kifejlődéséhez szükséges, tehát maga az «idea» is.

A tölgyfacsirának természetesen számtalan külső tényező meglétére is szüksége van, mégpedig a már említett optimális sávon belül elhelyezkedő külső tényezőkre; de e külső tényezőktől, illetőleg azok kiemelésétől most eltekintünk, hogy a most kérdéses léti mozzanatok megragadásától szükségtelenül el ne térítsenek.

A cél ideaszzerűsége azonban mégsem látszik ilyen könnyen elintézhetőnek. Elég e vonatkozásban emlékezni *Plátóra*, *Aristotelesre*, vagy a középkor skolasztikus bölcseletére. Ha Plátó vádolható is bizonyos pluralisztikus tendenciával (bár ma már mindtöbben igyekeznek e vád jogtalanságát kimutatni), *Aristoteles* és a skolasztika mindenesetre felette áll ennek a vádnak. Mégis *Aristoteles* «forma»-fogalma erősen emlékeztet az ideákra, a skolasztika pedig egyenesen megköveteli az aristoteleszi formán kívül még az ideákat is, mégpedig magában az Istenben, helyesebben az isteni értelemben.

Ismeretes, hogy *Aristoteles*, *Plátóval* látszólag teljesen szembehelyezkedve, a dolgok ideáit «magukba a dolgokba helyezte», hogy a legtöbb bölcselettörténész kifejezését idézzük; a dolgokba helyezett ideák az ú. n. formák. De ugyanakkor rámutatnak egyes újabb filozófusok és szerintünk igen helyesen, hogy *Aristoteles* ezzel a «dolgokba helyezéssel» nem sokkal vitte előbbre a plátói probléma megoldását, sőt bizonyos nézőpontból még csak megnehezítette azt, mégpedig a lét statikus és dinamikus szemszögéből egyaránt. Statikus nézőpontból annyiban áll fenn a nagyobb nehézség, hogy a forma (vagy a lényeg, vagy az entelecheia; ezek a kifejezések a mostani összefüggésben egyaránt használhatók) sajátos *lebegő létet* kapott; mégpedig a konkrét egyediség és az általánosság között lebeg megragadhatatlanul. A legtöbb magyarázó

szerint ugyanis a forma önmagában általános és csak a «materia» által lesz egyedivé. De ettől a nehézségtől most eltekinthetünk. Sokkal közelebbről érdekel bennünket az a nehézség, amelyet a lét dinamikus nézőpontja támaszt. A forma ugyanis kész egységnek tűnik fel, nincs fejlődésben, nem valósul meg fokozatonként, valamilyen nem is infinitezimális, hanem megszakíthatatlanul kontinuális kifejlődés útján. Ebből a szempontból tehát statikus; dinamikus legfeljebb valamilyen transzcendens cselekvő értelemben, amennyiben ő a megvalósító. Úgy tetszik tehát a képzeletnek, mintha a forma (illetőleg a mostani összefüggésben az entelecheia) már «kész» és teljesen meg volna a «dologban» és inkább csak hajtja a «dolg» a megvalósulás felé. Nem lebeg ugyan a dolgok felett, nem is «kötelezi» őket a fensőbb régiók magasságából, sőt nem is vonzza őket magához, nem is szólítja fel őket semmire, hanem leszáll a dolgokba és ő maga valósítja meg azt, amivé a dolognak lennie kell; vagy legalább is ő a hajtóerő, amely a dolgokat formájuk «szerinti» megvalósításukra hajtja. Mindenesetre egyes modern természetbölcselek felfogása nagyon közel jár az entelecheia ilyen magyarázatához. Ebben a felfogásukban természetesen nem igen hivatkozhatnak *Aristotelesre*, mert *Aristoteles* szerint az entelecheia vagy forma nem különböztethető meg magától a «dologtól», mert hiszen épp a forma az, amely a dolgot tartalmilag azzá teszi, ami.

Azonban bármi is legyen *Aristoteles* formájának és entelecheiajának filozófiatörténetileg helyes értelme és bármennyire is használható igen sok probléma megvilágításához és megoldásához, mindamellett nagy benső nehézséget tár fel. Ez a nehézség éppen abban van, hogy a formának mindenképpen egyesítenie kell önmagában az ontológiai «realitást»

és a nem=ontológiai «ideát». Ha ugyanis az idea a mostani esetben csak annyit jelentene, hogy az ontoológiai valóságnak «eszmei jelentése» van egy felismerő értelem számára, mégpedig azért, mert ontológiai valós tartalma megismerhető, — akkor az itt feltüntetett nehézség megszűnnék. Legalább is abban az értelemben szünnék meg, hogy a «jelentés», vagyis a tartalom maga is ontológikus és ily módon a valóság és annak jelentési tartalma az (egy és ugyanazon) ontológiai valóságnak csupán két megkülönböztethető mozzanatát fejezné ki. De ezzel még nyilvánvalóan nem szünnék meg a másik probléma, az. t. i., hogy miért van és hogyan lehet valamely ontológiai valóságnak eszmei jelentése, tartalma? Vagyis akkor a probléma erre a másik síkra helyeződne át: miért nem lehet meg az ontológikum önmagában, zárt izoláltságában, miért nem merül ki a csupasz ontológikumában, minden *eszmei* jelentés=tartalom kizárásával; ezzel szemben miért van az, hogy valamely ontológikumnak mindig van eszmei jelentése is, következésképpen az ontológikum soha sem lehet meg eidetikum nélkül?

Plátó nyilván ezt a problémát láthatta meg és ismert jellegzetes elmélete erre a problémára kívánt feleletet adni a következő módon: tapasztalati valóságunknak azért van mindig «ideális» jelentése, mert valójában nem más, mint eszméknek, ideáknak valamilyen «megvalósulása», akár az eszmékben való «részesedés», akár pedig azoknak valamiféle «utánzása» által. Látnivaló azonban, hogy ez a plátói elgondolás talán megoldást ad arra a problémára, hogy miért van a tapasztalati valóságnak eszmei jelentése; de ezt a megoldást csak azon a nagy áron vásárolhatja meg, hogy fel kell vennie egy ideavilágot, amely a tapasztalati világ fölött lebeg, *Plátó* ugyan nem «lebegésnek» mondja az ideák «létezési» módját,

nem is «érvényességnek», hanem ellenkezőleg a tapasztalati világ reális létezését felülmúló, fokozottabb realitású létezésnek, valóságnak. Csakhogy ezzel nem viszi a problémát közelebb a megoldáshoz, hanem még csak megnagyobbítja a nehézségeket az ontológiai pluralizmus által, amely ebben az esetben nem más, mint (ismeretelméleti) túlzó vagy naiv realizmus. Azonkívül már *Aristoteles* óta rámutattak arra, hogy a plátói «részesedés» és «utánzás» gondolata nemcsak felfoghatatlan, megmagyarázhatatlan, hanem önellentmondó is. Éppen ez az önellentmondás, párosulva a Plátónál nagyobb fokú ismeretelméleti realizmusával, vitte arra *Aristotelest*, hogy az ideák világát és ezzel a «részesedés» gondolatát is teljesen feladja. A formák lépnek tehát nála az ideák helyébe; ezek a formák azonban a «dolgoiban» vannak, sőt ők teszik a dolgot (tartalmaik, sőt létezésileg is) azzá, ami. Ezzel megszünteti ugyan a naiv ismeretelméleti realizmus legkirívóbb tételét, de újra csak azon az áron, hogy más területen támaszt megoldhatatlan problémákat. A problémák legnehezebbje, amint láttuk, ott van, hogy a plátói két világot, t. i. az ideák világát és a tapasztalati valóság világát egyesíti a formában; a forma mindkettőnek *utolsó* és egyedüli valósága. Ebből az következik, hogy a tapasztalati valóság az egyedüli, más valóság rajta kívül nincsen, legalábbis konstitutív értelemben. A mélyebb vizsgálat előtt azonban hamarosan kitűnik, hogy a plátói két világnak ez az egyesítése rendszertanilag lehetséges ugyan, de az ilyen egyesítésből szükségszerűen következő problémákat megoldani nem lehet. Az aristotelesi monizmus látszólag éppúgy keresztülvihetetlen, mint a plátói dualizmus. Az aristotelesi megoldás a pozitivizmus véglete felé tolja el a problémát, amelyet Plátó az idealizmus ugyancsak

végletes megoldása felé tölt. Megoldás csak akkor remélhető, ha fellelhető egy olyan harmadik megoldás, amely egyformán elkerüli az itt jelentkező monizmust és dualizmust.

A kereszténység filozófiája és teológiája átveszi a két nagy görög bölcselethez ezt a problémáját is; egyrészt azért, mert azt a filozófiai mult átszarmaztatja neki, de másrészt és főként azért, mert az itt felvetett kérdés szükségképpen mindenki számára felvetődik, aki a valóságot filozófiai szemmel egyáltalán látni képes. Általában a nagy filozófiai problémák nem elsősorban azért közösek, mert azok történeti úton átszarmaznak a nagy filozófusoktól, hanem azért, mert mindannyian ugyanazt a valóságot vizsgálják, következőleg maga a valóság az, amely számukra az azonos problémákat megoldás végett feladja. Csakhogy a kereszténység révén hatalmas kulturális változás következett be, amely nem utolsó sorban épp a filozófiai problémák nézőpontjából bírt döntő jelentőséggel, mégpedig pozitív és kifejelesztő jelentőséggel. A kereszténység ugyanis hatalmas mértékben megtárgyította a filozófiai perspektivákat azáltal, hogy nemcsak erőteljesen ráterelte a figyelmet az alapvető ősi valóságra, Istenre, hanem azt eddig soha el nem ért mértékben és tartósággal a gondolkodás középpontjába helyezte. Ebben kell látni a kereszténység egyik legnagyobb filozófiai jelentőségét. Ha a filozófiának az a feladata, hogy a valóság legvégső alapjait és magyarázatát kutassa, a középkor keresztény filozófusát egész lelki alkata arra predesztinálta, hogy teljes figyelmével odaforduljon efelé a most már valóban legvégső magyarázat, a valóság e legvégső ősalapja felé. Az ősalapnak, Istennek a filozófiában ezentúl az a szerepe van, amely az ősalapnak természetéből folyik: ő mindennek a végső oka és magyarázata. Isten tehát a

végső magyarázata annak is, amiért a tapasztalati dolgok vannak és amiért azoknak eszmei jelentésük és tartalmuk van, Istennek a transzcendenciáját, világfelettségét és a világtól való különülését és ezzel a pantheizmustól való megmenekülést elérik a keresztény filozófusok azáltal, hogy bevezetik a filozófiába a *teremtés* fogalmát. A teremtés felismerése után már nyugodtan elfogadhatják — még pedig az emanáció minden pantheista veszélye nélkül — a plátói «részesedés» és «utánzás» tanát; sőt a teremtés tanából ez a tan szükségszerűen következik is, míg *Plátónál* megmagyarázhatatlan maradt. Minthogy ugyanis Isten mint ősválság egyúttal a végtelen valóság is, ennél fogva minden véges valóság kettős jogcímen is — tartalmilag és létezésileg — a végtelen valóság «tartalmi» körén belül helyezkedik el. Ami ugyanis rajta kívül volna «tartalmilag», az éppen a semmi, tehát a tartalmi és létezési üresség. A kettős jogcím forrása az, hogy a véges valóság a végtelen valóságnak a teremtető alkotása, amely így ennek a végtelen valóságnak csakis tartalmi utánzása lehet. A végtelen valóságnak és a véges valóságnak így kialakuló viszonya és kapcsolata a maga sokrétegűségében a jelen vonatkozásban nem lehet részletes kifejtés tárgya. Ezért most csak arra a mozzanatra világítunk rá, amely fényt vet a tapasztalati világunk eszmei tartalma és ontológikuma között fennálló viszonyra.

A teremtés tanának elfogadása után nincs többé szükség az ideák sajátos világára, sőt az egyenesen lehetetlenné válik és így a filozófia megszabadul egy olyan problémától, amely szükségképpen zsákutcába vezet, elárulván ezzel is, hogy teljes mivoltában álprobléma volt. A tapasztalati világ plátói «paradigmái», ideái, nem mások, mint Istennek

magának teremtmői eszméi. Az ideák tehát megkapják azt a *metafizikai helyüket*, amely egyedül lehetséges számukra, vagyis az észet, az értelmet. Az eszmék formálisan, vagyis teljes tartalmi mivoltukban csakis egyféleképpen létezhetnek (mégpedig úgy, hogy ez *formális* létüket teljesen kimeríti) és ez a létezés az értelemben való létezés. Ősi létezésük az isteni értelemben van, másodlagos létezésük pedig a teremtetett véges értelmekben, ez utóbbiakban természetesen mindig függésben e véges értelmek sajátos természetétől. Az ideáknak tehát formális létezésük az értelman kívül nincsen. Mindaz a bölcsekedés, amely az ideákat az értelemben való létezésüktől különállóan is állítani véli és így az értelman kívülre is kivetíti, ezek után naiv realizmusnak bizonyul; mert a naiv realizmusnak épp az a lényeges tulajdonsága, hogy a gondolatot ontologizálja, az értelman kívüli léttel vagy fennállással ruházza fel. Az idea formális mivolta valóban csak az, amit a szó is kifejez, vagyis «kép», a valóságnak az értelemben és csakis ott fennálló képe. Hasonlóképpen a magyar «eszme» kifejezés is helyesen mutat rá arra a mozzanatra, hogy az az «ész»-szel áll a legszorosabb kapcsolatban; ez a kapcsolat, mint látjuk, a legszorosabb, amennyiben az eszmének az ész ad formális létet és fennállást.

Az észbeli lét azonban természeténél fogva soha nem lehet utolsó, hanem szükségképpen kiutal önmagán túlra. Az észbeli lét ugyanis valóban idea, azaz kép; márpedig a kép a legerősebb hangsúllyal utal saját magán túl ahhoz, aminek éppen a képe. Ebből tehát kitűnik, hogy *Plátóval* és a modern bölcselettel ellentétben az eszme sohasem lehet az az utolsó instancia, amellyé megtenni szeretnék. Utolsó instancia ugyanis csak az lehet, ami már utalás nélküli, míg az idea, mint kép, szükségképpen

tovább utal a leképezetthez. *Aristoteles* természetesen még távolabb áll a filozófiai valóságtól, amikor a formákat teszi meg ilyen végső instanciáknak, mint amelyek már nem utalnak sehová rajtuk túl lévő instanciákhoz. A formáknak ez a végső volta, ez a további magyarázatot többé nem kívánó jellege volt éppen az a mozzanat, amelyet a keresztény bölcselek a legnagyobb fokban «pogány»-nak éreztek. Az aristotelesi formák ugyanis, mint végső tényezők, a véges dolgokat legalább is tartalmi mivoltuk szerint teljesen függetlenítették minden további fensőbb instanciától; ezt jelentette ugyanis *Aristotelesnek* az a tette, hogy a plátói ideákat «belehelyezte a dolgokba». Valójában *Aristoteles* nemcsak a tartalom, de a létezés rendjében is függetlenítette a dolgokat, hiszen a forma szerinte nemcsak tartalmi, de existenciális tényező is; Istenre *Aristotelesnek* csak mint «nem mozgó mozgatóra» van szüksége, de erre is csak megszorított értelemben, a valóság teleologikus szemszögéből, amennyiben Isten a vágyott, a «szeretett» cél. *Plátó* ezt a «pogány» benyomást lényegesen enyhítette azáltal, hogy hangsúlyozta a tapasztalati világnak legalább is a tartalmi függőségét az ideáktól és ezzel a tapasztalati világot megfosztotta a függetlenségétől, utolsó instanciás voltától és «másodlagos létét» fokozta le, amint az a tapasztalati világnak teljesen meg is felel.

Az ideák, az eszmék azonban még mint isteni teremtmények sem lehetnek a keresztény bölcselek felfogásában utolsó mozzanatok; az isteni eszméknek is megmarad az a természetük, hogy «képek», amelyek önmagukon túlra utalnak. Az isteni eszmék utalási tárgya maga az isteni létteljesség; valamiképp az isteni teljes léti valóság tükröződik bennük vissza. De ez a tükröződő isteni «tárgy» egészen sajátos mozzanata az isteni végtelen valóságnak, mégpedig

utánozhatósága, helyesebben «részesedő utánozhatósága». Már *Plátónál* is a tapasztalati világ nem egyszerű utánzata az ideáknak, hanem részesedés is bennük; ugyanis épp a «részesedés» mozzanata az, amely a dolgok eszmei tartalmát megmagyarázni hivatott. Ha Isten értelmében csak az abszolút isteni létteljesség tükröződnék, akkor nem beszélhetnénk ideákról (többes számban), hanem csak egyetlen ideáról. Ha mégis ideákról beszélünk, mégpedig teljes joggal (miként *Plátó* is teljes joggal ideákról és azok fokozatairól beszélt), akkor azok tartalma nem az abszolút isteni léti tartalom, hanem annak csak «paradigmás» mozzanata, vagyis részesedhető utánozhatósága. Arra most szükségtelen kiterjeszkedni, hogy az isteni valóságban magában hogyan különbözik az abszolút «mozzanat» ettől a bizonyos értelemben «relativnak» nevezhető paradigmás mozzanattól; elég, ha az isteni valóság a mi értelmünk számára erre a megkülönböztetésre némi támaszpontot nyújt, amely nem önellentmondó. Még kevésbé szükséges kiterjeszkedni annak a kérdésnek a megvitatására, hogy hogyan viszonylanak az isteni ideák ahhoz a teljes és kimerítő ideához, amellyel Isten önmagát teljes valójában, tehát utánozhatóságában és részesedhető mivoltában látja. Az istentannak elemi felismerései közé tartozik ugyanis, hogy Isten a teljes, abszolút értelemben vett egység, mely tehát semmiféle részekből állást és összetételt meg nem enged. Istenről való gondolkodásunk azonban szükségképpen szétbontani kénytelen ezt az abszolút egységet, miként minden más ontológiai egységet is szétbontani kénytelen. Ezt a szétbontást azonkívül egyrészt megkönnyíti, másrészt azonban problematikus voltában fokozza az a tény, hogy Istenről való ismereteink, fogalmaink kivétel nélkül analógiások, azaz

a nem isteni tárgyak hasonlóságára képződtek és telítődtek tartalommal. Lényeges most csak annak a belátása, hogy az «eszmék» eredetének és fennállásának a kutatásában nem lehet megállnunk az isteni értelemnél, hanem azon túl kell mennünk. Az eszmék végső fennállása csakis *formális* értelemben az isteni ész, de végső ontológiai alapjuk nem az isteni értelem, hanem az isteni végtelen létteljesség. Az eszme ugyanis sohasem az utolsó, mert lényegénél fogva magán túlra utal. Az ideálisnak a hordozója mindig reális és nem megfordítva; miként a (legtágabb értelemben vett) logikum hordozója is az ontologikum. Ez a megállapítás szöges ellentétben áll ugyan sok modern filozófiai rendszer megállapításával; de a fogalmak és a fogalmi tartalmak megfelelő analizise teljesen igazolja ezt a megállapítást.

3. *A tapasztalati világ ontologikuma és eszmei tartalma (a fundamentum kérdése).*

Az ideák végső ontológiai alapjának kérdésénél sokkal nehezebbnek találják a bölcselek azt a másik problémát, hogy milyen viszony áll fenn a tapasztalati világ ontologikuma és eszmei tartalma között. Minden filozófiai rendszernek ugyanis különbséget kell tennie a dolgok tartalmát, jelentését kifejező *lényege* (essentia) és a dolog *létezése* között. Anélkül, hogy a jelen összefüggésben feltárnók e probléma teljes tartalmát és minden összefüggését, most is csak azokat a mozzanatokat ragadjuk ki, amelyek az értékek kérdésére fényt vethetnek.

A tartalmi mozzanat és a létezési mozzanat között mélyreható különbségek vannak. Első tekintetre úgy tűnik fel, hogy a tartalmi és a létezési mozzanatban újra az ideális világ és az ontológiai világ egymással szembenálló tényével találkozunk; az az egység, ame-

lyet az ideáknak Istenbe helyezésével sikerült helyreállítani, itt újra széthullni látszik. Újra két világgal találjuk magunkat szemben, amelynek összekapcsolódását megmagyarázni vagyunk kötelesek. A középkor bölcselei a jelen probléma legnehezebb pontját nyilván abban találták, hogy a tartalmi mozzanat és a létezési mozzanat szögesen ellentétes tulajdonságokat tüntet fel. Ez az ellentét a legkirívóbban abban mutatkozik meg, hogy amíg a tartalmi mozzanatok, a dolgok jelentései kategorizálhatók, addig a létezési mozzanat kicsúszik minden kategorizálási kísérlet alól. Ez úgyis fejezhető ki, hogy amíg a tartalmi jelentések a kategóriáink által összefogva, bizonyos véges határok közé foghatók és ezzel mintegy zárt határok közé szoríthatók, addig a létezési mozzanat teljességgel kívül áll minden kategóriás határon és ebben az értelemben teljesen transzcendens. A másik ellentét ott mutatkozik teljes erejében, hogy míg a tartalmi jelentést telítettség jellemzi, addig a létezési mozzanat teljesen üresnek látszik, nincsenek tartalmi jegyei, nincsen ideája, jelentése. Azaz a tapasztalati világunk újra szétesik egy tartalmilag telített idealitásra, amely kívül áll a létezésen és egy létezési realitásra, amely azonban látszólag tartalmatlan, üres. Ismeretes a filozófia történetéből, hogy az itt feltüntetett ellentét és szembenállás adott tápot minden időben egyrészt a létezési mozzanatot háttérbe szorító idealista rendszereknek, másrészt a tartalmi metafizikát makacsul tagadó és azért a világot sajátosan kiüresítő empirizmusnak és pozitivizmusnak.

Annak a vizsgálatnak a nyomán, amely feltűntette az ideák önállóságának lehetetlenségét, vagyis az ideákat visszavezette közvetlenül az isteni értelemlre, végső fokon az isteni lényeg részesedő utanozhatóságára — fény derülhet erre az alapvető és

örök filozófiai problémára is. Tapasztalati világunk tartalmának idea=szerűsége ebben az esetben is ugyanazt jelenti, amit a már előbb vizsgált esetben jelentett: kifejezi azt a lehetőséget, hogy fennállhat valamely értelemben, mint idea; csak hogy a mostani esetben az ideának ez a fennállási lehetősége egyformán vonatkozik az isteni és az emberi értelemre is. De miként az idea a fönt analizált esetben sem jelentette az utolsó instanciát, hanem magán túlra, az isteni lényegnek értelmünk által elválasztható egyik mozzanatára (a részeltető utánozhatóságra) utalt, hasonlóképpen ebben az esetben is túlutal, de most már a véges dolog ontologikumára. A középkor bölcsellete ennek az utalásnak irányát, néha közelebbi meghatározás nélkül, az ideák *fundamentumának* nevezte. Csak hogy nem téveszthető szem elől, hogy amikor az idea ontologikumát fundamentumnak nevezzük, akkor ebben a kifejezésben erősen érvényesül a valós tényállásnak a mi értelmünkre való viszonyítása, relativitása. Erős realizmus érvényesül ugyan ebben a kifejezésben, de csak akkor, ha egy pillanatra sem gyöngül meg annak a tudata, hogy itt az *Aristoteles* által sokszor hangoztatott két rendnek, t. i. a megismerési (*προς ἡμᾶς*) és valós rendnek (*φύσει*) viszonyításáról van szó. Ennek a két rendnek egymáshoz viszonyulását viszont az jellemzi, hogy rendesen megfordítja azt a sorrendet, amely a valóságban fennáll; elsőlegesnek teszi meg a másodlagost. A metafizikai vizsgálódásnak tehát ezt a sorrendet mindig vissza kell fordítania. Hogy ez a visszafordítás nem történik nagy nehézségek nélkül, arra folytonos példát szolgáltat a mindenkori idealista bölcselkedés.

A «fundamentum idearum» kifejezés azonban nagyon szerencsés, mert jól rávilágít a dolgok tartalmi ideaszerűségének metafizikai alkatára. Közvet-

lenül ugyan csak az ismeretelméleti viszonyt juttatja kifejezésre, amennyiben a filozófiai realizmus követelményének megfelelően rámutat arra, hogy fogalmaink tartalmainak van reális értéke, mert azok «fundálva» vannak a valóságban. De közvetve ugyanakkor jól megvilágítja az ontológiai viszonyt is, még pedig azáltal, hogy tartalmi vonatkozásban kifejezésre juttatja az ontológiai valóságnak az ideáktól való különbözőségét. Az ideák nincsenek az ontológiai valóságban, mert ott csak fundamentumuk van. És ez a viszony teljesen megfelel az ideák természetének: az ideák sohasem utolsó instanciák, hanem tovább utalnak magukon túlra. A dolgok tartalmi tehát nem ideák, csak megalapozzák azokat, miként az isteni létteljesség sem idea, hanem csak megalapozza az isteni ideákat. Az idea és «fundamentuma» közötti viszony miatt talán ez a fundamentum is nevezhető «ideaszerű»-nek; de a mostani vonatkozásban, ahol éppen arra törekszünk, hogy az idea és a nem-idea közötti viszonyt tisztázzuk, az ilyen kifejezés semmiképen sem alkalmas a félreértések kizárására. Hiszen a közvetlen cél éppen az, hogy a mai modern értékelméletekkel szemben kizárjuk az értékek idea-voltát és «érvényességi létét» és megalapozzuk az értékeknek teljesen ontologikus voltát.

Amíg az ismeretelméleti érdekeltségű nézőpont megelégedhetik azzal, hogy az ideák (a tartalmak) ontológiai megfelelőjét egyszerűen «fundamentumnak» nevezze, addig a metafizikai vizsgálódás feladata épp e fundamentumnak a pontosabb meghatározása. Ha nem akarjuk reménytelenül egymásba bogozni az ontológiai és a megismerési rendet, hanem éppen ellenkezőleg, el kívánjuk kerülni minden mélyebb bölcselkedésnek ezt a legnagyobb akadályát, akkor a megjelölt feladat elől sem lehet kitérni.

Első tekintetre felismerhető, hogy a véges dolgok ontológiai tartalma és azok ideája között lényegesen más viszony áll fenn, mint amelyet az isteni ideák és azok ontológiai «alapja», azaz az isteni lényeg között találtunk. Amíg ugyanis az isteni lényeg abszolút abban az értelemben is, hogy abszolút végső, amelyet tehát semmiféle idea meg nem előzött és így fölötte (vagy előtte) semmiféle ideavilág nem «lebeg» és semmiféle ideavilághoz nem viszonyítható; addig a véges dolgok ontológiai tartalmai nál a helyzet éppen fordított. És épp ez a fordított viszony adott és ad folyton tápot az idealista rendszereknek. A véges dolgok tartalmai «fundamentumai» az ideáknak, jóllehet ők maguk nem ideák; mégis nem végső fundamentumok, ahogy *Aristoteles* akarta, hanem valóban ideák előzik meg őket, t. i. az isteni teremtető ideák. Igaz, hogy ezek az utóbbiak sem *utolsó* instanciák, mert az isteni lényeghez utalnak; de ez nem változtat azon a helyzeten, hogy a véges dolgok ontológiai tartalmai *közvetlenül* nem ontologikumra utalnak, hanem ideákra. Itt tehát valóban úgy tűnhet fel a dolog, mintha a dolgok felett egy ideavilág lebegne és a dolgok maguk ezeknek az ideáknak közelebbről meg nem határozott «megvalósulásai». Igaz ugyan, hogy az isteni ideák természetének és *fennállási* módjának tisztázása után az idealisztikus probléma éle le van törve, mert hiszen a «lebegő» vagy «érvényes» ideavilág már ki van küszöbölve; de az isteni ideavilág közbekapcsolódása miatt az idealisztikus felfogás egy utolsó maradványa még fennállani látszik. Ezt az utóbbit csak akkor lehet véglegesen kiküszöbölni, ha először: az ontologikumnak az ideákban részesedő voltát kiküszöböltük; másodsor: tisztázni kell e kiküszöbölés után, hogy valójában milyen viszony áll fent tehát az idea és az ontologikum között.

Az első kérdésre a felelet egyszerűen fogalmazható meg: az ontologikum semmiképpen sem mondható az ideákban való bárminemű *részesedésnek*; sőt bizonyos, jól megfogalmazandó módon, még az ideák *megvalósulásának* sem nevezhető. A valódi viszony ugyanis a fenti kettőtől tökéletesen különbözik. A véges dolgok tartalmi nem az isteni «ideákban» való részesedések, mert ennek a kifejezésnek itt már semmi értelem nem adható; az ideák ugyanis az isteni *értelem* tartalmi, amelyek tehát *formálisan* egészen más léti síkban fekszenek, mint akár az isteni lényeg, akár pedig a véges dolgok tartalmi. Épp azért az sem állítható, hogy a véges tartalmak az isteni ideák megvalósulásai. Ami ezzel szemben a valóságban állítható, az egészen más viszony: a véges valós tartalmak az isteni ideák *szerint* történt megvalósulások.

Ez az utóbbi viszony azonban lényegesen más, mint amely *Plátó* és az idealizmus bölcséletében kísért. Ha ugyanis valami az ideák *szerint* valósul meg, az nem részesedik az ideákban, nem is azokat valósítja meg, sőt nem is kerül ontológiai függésbe velük; az ontológiai függés ugyanis kizárólag azzal szemben áll fenn, aminek az ideák a tükrözői, vagyis az isteni lényeggel. Az isteni ideák szerepe itt csak a «tükröződési példakép» szerepe; a közvetlen ontológiai kapcsolat viszont nem a példaképpel szemben áll fenn, hanem a példakép által reprezentált ontológiai valósággal. Ebből a megállapításból az a nagyfontosságú tény következik, hogy az ideális és az ontologikus sík összekeveredése sehol sem történik meg. *Plátó* problémájáról és az idealizmus problémájáról kitűnik, hogy álprobléma. Az ideális «világ» és az ontológiai világ kapcsolatban van ugyan egymással, de ez a kapcsolat csak *másodlagos*, amelyet megelőz egy másik tisztán ontológiai kapcsolat. És

miként az ontologikum mindig megelőzi az ideát (ez a megelőzés nem értendő az időre, hanem a meg=alapozási viszonyra), így a mostani helyzetben is két *ontológiai* tényező megelőző kapcsolata az, amely lehetőségessé teszi az «ideális világ» bekapcsolódását. Az ideális világ tehát csak akkor állhat fenn, ha ráépül az ontológiai világra, mert mindig ontológiai «hordozóra» szorul. Következőleg nemcsak az lehetetlen, hogy az «idea» legyen a valóság magyarázata, tehát az ideából eredjen a valóság, az idea «meg=valósítása» adja a valóságot; hanem a valós helyzet éppen fordított: az idea mindig a valóság tükröződése és az ontologikum az, amely az ideát meggyökeretesi, megalapozza. Következőleg a véges valóság ontikus tartalmainál ugyanaz a viszony áll fenn, amelyet az isteni ontologikum és az isteni ideák közötti viszonyban találtunk: a tartalom ontologikuma az elsőleges, a tartalom ideaszzerűsége az a másodlagos, amely az elsőlegesre ráépül. A tartalom ideaszzerűsége tehát nem onnan van, mert az eredete valamely idea, vagy mert ideának a megvalósítása, hanem csak onnan, hogy idea *szerint* történt a megvalósítása egy nem többé ideális, hanem ontológiai valóság által. Az idea bekapcsolódása az ontologikumba eszerint egészen sajátos úton, a *plátói* és egyes idealista rendszerektől teljesen eltérő módon történik. Beigazolódik, hogy az ideák nemcsak nem valósítanak meg semmit, de mégcsak nem is valósulnak meg sem teljesen, sem részesítés útján, sem pedig valamilyen más módon. Még azt sem lehet mondani, hogy a valóság «törekszik» az ideák megvalósítására, amint azt hamarosan látni fogjuk. Az ideák egyedüli szerepe ugyanis csak az, hogy *szerintük* valósul meg valami; de a megvalósulás maga már az ontológiai valóság által és ugyancsak az ontológiai valóságban történik. Ilyenformán az ontológiai

valóság soha sem «megy át» az ideák világán, hanem az ideák valamiképpen az egész megvalósulási folyamaton «kívül» állnak. A további feladat tehát most az, hogy az ideáknak ezt a sajátos szerepét, hogy t. i. *szerintük* valósul meg valami, pontosabban megvilágítsuk.

4. A megvalósulás ideaszzerű létmozzanata.

Ha a dolgok tartalmának eszmeszerűségéről igazolható is, hogy az nem valamely eszmében való részesedés vagy eszmeutánczás, hanem ellenkezőleg, egy ontologikumnak utánczása és abban való részesedés, még mindig nem látható, hogyan oldandó meg a «megvalósulásban levő valóság» ontológiai értelme. Minthogy pedig láttuk, hogy a véges dolgok mind megegyeznek abban, hogy «megvalósulásban» vannak, illetőleg megvalósítanak, éppen azért a dolgok tartalmainak az a *statikus* szemlélete, amely az eddigi vizsgálat alapját képezte, tulajdonképpen csak absztrakció volt, azaz egy mozzanatnak a kiragadása egy másik mozzanatnak az elhanyagolásával, amely pedig az előbbivel teljesen összeforr. Mert ha a dolgok folytonos megvalósulásban vannak, akkor ez a tartalmukra is vonatkozik; a tartalmuk sincsen lezárva, ez sem alkot végleg körülhatárolt, statikus értelmű egységet, hanem ez a tartalom is éppen megvalósuló. Sőt a valós helyzet az, hogy valamely lényegénél fogva «megvalósuló» dolog igazi és teljes tartalma és jelentése nem merül ki abban, ami esetleg már megvalósult benne, hanem a «tartalmához» lényegesen hozzátartozik az is, ami még nem valósult meg, de aminek *meg kell* valósulnia benne; a már megvalósult és a megvalósítandó tartalom együttvéve adja az illető dolognak az igazi, teljes tartalmát, jelentését. Következik ez az önmegvalósu-

lás fogalmából is; az önmegvalósulás értelme ugyanis csak az lehet, hogy az illető dolog a *tartalmi teljességének* elérésére törekszik. Amíg tehát a megvalósulási folyamat tart, addig a dolog tartalmi teljessége még nem lehet meg; a már esetleg megvalósult tartalom a dolog egész tartalmának csak egy része.

Csakhogy ezek alapján megint úgy tűnik fel, mintha a reális valóság az ontologikumnak és az ideának valami különös keveredéséből, vagyis két teljesen különböző, sőt egymást kizáró mozzanatként az elegyedéséből állna. Mert ha a már megvalósult tartalmat nehézség nélkül el is fogadjuk ontologikumnak, a még csak megvalósítandó, de esetleg soha meg nem valósuló tartalmat látszólag semmiképp sem fogadhatjuk el annak. Sőt, a még csak megvalósítandó tartalom teljesen kimeríteni látszik az *idea* tulajdonságait. Ha ehhez még hozzávesszük azt is, hogy a «megvalósítandó» tartalom teljesen kimeríti a *cél* fogalmát, akkor ideaszzerűsége még csak fokozódik. A megvalósítandó tartalom ugyanis valóban azt a végső célt, az önmegvalósulás esetében azt az *immanens* célt jelenti, amelyet a dolog az önmegvalósulása által el akar élni. Ha a tölgy esetét antropomorfizálva nézzük, akkor azt kell mondanunk, hogy a teljesen kifejlődött tölgy folytonos célként lebeg a fejlődő tölgyfa előtt és ez utóbbi addig nem nyugszik, amíg a célt el nem éri, meg nem valósítja. Ez a cél azonban még nincs meg, hanem megvalósítandó, tehát egzisztencia nélkül van; ugyanakkor azonban nem semmi, hanem nagyon is meghatározott tartalma van, példánk esetében a fejlett, szervesileg kiteljesedett tölgyfa tartalma. Márpedig azt a realitást, amelynek nincsen egzisztenciája, de van pontosan meghatározott tartalma, nyilván lehetetlen másnak mondani, mint ideának, eszmének. Azonkívül ennek az ideának az a tulajdonsága is meg-

van, hogy a szó legszorosabb értelmében valami «megvalósítandót» jelent; ha az előbbi antropomorfisztikus beszédmódot folytatjuk, azt mondhatjuk, hogy a tölgyfa «kötelezve» van ennek az eszmének a megvalósítására. Annyi pedig minden antropomorfizmus nélkül is állítható, hogy a tölgy teljes erejével törekszik a fejlett tölgyfaság megvalósítására. Sőt némi képzelő erővel úgysis állítható be a dolog, hogy a tölgyfa eszméje hatalmas vonzást fejt ki a törekvő tölgyfára, vonzza őt magához. Avagy megint más fordulattal az is állítható, hogy a tölgyfa minden erejéből ennek az eszmének a megvalósítására törekszik; vagy végre egy teljesen plátói kifejezéssel élve, a tölgyfa a tölgyfaság eszméjében való részesedésre, mégpedig minél teljesebb mértékű részesedésre törekszik. Ez utolsó (plátóinak nevezett) beállítás megértéséhez tekintetbe kell ugyanis venni, hogy a «tölgyfaság» nem olyan eszme, amelyet csak egyetlen tölgyfa igyekszik megvalósítani, hanem elvileg tetszés szerint sok tölgyfa. Egy individuális tölgyfa tehát nem valósítja meg az egész «tölgyfaságot», mert ezt legfeljebb csak az összes létező és lehetséges tölgyfák együtt valósíthatják meg. Tehát az egyes tölgyfák inkább csak «részesednek» a tölgyfaság eszméjében.

Ezzel a rövid felvázolással megmutattuk az utat, amely a platonizmusba és a különböző metafizikai idealizmusokba vezet. Lényegében ez az az út, amely a modern értékelméletekhez is elvezet. Mert nyilvánvaló, hogy az a «kifejlett tölgyfaság», amely a fejlődő tölgyfa annyira intenzív törekvésének a tárgya, — újra antropomorfizmussal élve, — e fejlődő tölgyfa számára értéket jelent; mert a kifejlettség állapota a végső értékes állapot, a teljes kifejlettség elérése nagy, sőt végső érték elérését jelenti számára. Minden más érték (pl. táplálék, környezet, napsugár, eső stb.),

bár önmagukban is értékesek, igazi értéküket mégis onnan kapják, hogy a legfőbb érték megvalósítását lehetségessé teszik, tehát a legfőbb értéknek alá vannak rendelve. Mindazok a tényezők, behatások pedig, amelyek a legfőbb érték nézőpontjából károsak, határozottan negatív értékek, a rosszat jelentik számára. Értéktelennek valójában inkább talán azt nevezhetnők, ami semleges, aminek sem jó, sem rossz, azaz semmiféle befolyása nincsen, ami semmiféle kapcsolatban sincs a legfőbb értékkel, t. i. a tölgyfa teljes kifejtettségével.

A tölgyfa esetét természetesen csak azért választottuk, hogy az idealista elmélet konstrukciójának alaptalanságát világosabban feltárhassuk. Ennek a konstrukciónak alaptalansága ugyanis a szellem létfokán kevésbé világos. Minthogy a szellem létfokán értelmi megismerés és szabad akarat van, e két szellemi képességnek téves analízise némi látszólagos alapot nyújthat az idealista elképzelés számára. Ahol ugyanis értelem van, ott vannak *formális* ideák is, mégpedig az észben és csakis ott. Ahol pedig szabadság van, ott van valódi választás a különböző megvalósíthatóságok között s utóbbiak mint lehetséges célok lebegnek az akarat előtt. Ezeket a *formális* eszméket és a célokat majd a biológiai létsík további analízise után vesszük szemügyre.

Ezzel szemben a biológiai létsík teljesen ellenáll a fenti antropomorfizálásnak, annak semmiféle léti alapot nem nyújt. Itt ugyanis nincsen értelem, amely eszméket befogadhatna vagy alkothatna, nincsen szabadság, amely a különböző célok között választhatna. Annak az «eszmeszerűségnek», amely a teljesen kifejlett szervezet (példánkban a teljesen fejlett tölgyfa) alakjában látszólag a fejlődés és a kifejlődésre törekvő előtt «lebeg» — és amelyet a fejlődő élő szervezet megvalósít —, formális (észbeli) léte

a véges biológiai ontologikumban sehol meg nem jelölhető. Ilyen hely megjelölhető, sőt feltétlenül meg is jelölendő, de csakis a teremtető isteni értelemben, mégpedig azon a módon, amint azt már kifejtettük. Ez az isteni értelem azonban a biológiai létezőre vonatkoztatva teljesen transzcendens, tehát közvetlenül teljesen kívül esik mostani problémánk körén. Jelenleg ugyanis azt kutatjuk, hogy a kérdéses «eszmeszerűségnek», amelyet értelmünk a fejlődő szervezet esetében meglátni és megfogalmazni kénytelen (vagyis a teljes kifejelettség állapota), mi felel meg az ontológiai síkon. Később látni fogjuk ugyan, hogy Istennek belekapcsolódása a problémába közvetve, azaz egy szemszögből nézve, mégis fennáll, mégpedig kétszeresen is; először mint ideahordozónak, másodszor mint megvalósítónak. Ezt a két nézőpontot azonban egyelőre kikapcsoljuk, mert előbb egy másik véges mozzanat kianalizálása van szükség, hogy Istennek ezt a kettős belekapcsolódását megérthessük.

Az itt kérdéses «eszmeszerűségnek» *formális* léte a biológiai síkon belül tehát nincsen meg; mert az eszmének formális léte csakis valamilyen értelemben, észben van, a biológiai síkon belül azonban ész nincsen. A kérdéses eszmeszerűség fennállása tehát ezen a létfokon csakis nemformális lehet. Itt tehát azzal az esettel állunk szemben, hogy az eszmeszerűség csakis fundamentálisan van meg; a fundamentálist a már fent jelzett értelemben véve. Már akkor láttuk, amikor ezt a fogalmat először belevontuk a vizsgálódásba (I. 178. old.), hogy ez a fogalom nagy nehézségeket rejt magában. Most tehát az a feladat hárul ránk, hogy e nehézségekkel és problémákkal szembesizzünk.

Láttuk az előbb idézett helyen, hogy a «fundamentum», éppen mint az eszme fundálója, megala-

pozója, nem lehet eszmei; még eszmeszerűnek sem nevezhető, hacsak nem abban az értelemben, hogy az eszmének a megalapozója. Ennélfogva egészen más létsíkban fekszik, mint maga a formális eszme. Ez a másik sík pedig nem más, mint az ontológiai, a reális létezéssel bíró létsík. Ez tehát az a létsík, amelyre minden idea természeténél fogva utal, mert saját magában nem állhat fenn és mert nem adja meg sajátos formális «létezésének» a magyarázatát. Az idea éppen «kép», másra utaló tükrözés; az ideával szemben mindig felvethető az a kérdés, hogy «igazi» kép-e, avagy csak álkép, «hamis» kép, mely nem tükrözi a valóságot. Lehetséges ugyan az is, hogy valamely idea egy másik ideának legyen közvetlenül a tükröződése; de ez a folyamat nem folytatható a végtelenségig, hanem el kell jutni egy olyan végső mozzanathoz, amely már nem idea, hanem éppen az idea végső fundamentuma: az ontologikum, amely már nem nevezhető képnek, amely már nem tükröz tovább semmit, hanem amely mindig a letükrözött, a képben visszatükröződő.

A biológiai síkon jelentkező eszmeszerűséget tehát tisztára a biológikumban, azaz a léti valóság körülhatárolt ontologikumában kell keresni. Látható azonban, hogy ezt a biológikumot a szó szoros értelmében nem is nevezhetjük többé az eszmeszerűség *fundamentumának*. Mert «fundamentumról» beszélni csakis igen relatív és ugyanakkor a biológiai létsík számára teljesen idegen (tehát egy megszorított fogalmazású) transzcendens értelemben lehet. A fundamentum, a fundáló jelleg ugyanis csak valamely értelem számára áll fenn, amely értelem azonban épp a biológiai létsíkon nem található meg. Így például ez a fundamentum fennállhat az emberi elme számára, amennyiben valóban alapja annak, hogy az emberi ész a biológiai létsíkról for-

mális fogalmakat, eszméket, eszmei tartalmakat alkothasson magának. De a «fundamentumnak» ez a nézőpontja a biológiai létsíkra magára idegen és transzcendens, mert a biológiai létsíkon teljesen kívülálló.

Magától kínálkozik azonban az az ellenvetés, hogy a biológiai létsík az emberi értelem számára is csak azzal a feltétellel lehet az erről a biológiai létsíkról alkotható fogalmak (eszmék) «fundálója» (megalapozója), ha valamilyen, bár *nem formális* módon, tartalmazza is ezeket az eszmei tartalmakat. Máskülönben ugyanis nyilvánvaló, hogy az emberi észnek a biológiai létsíkról alkotott fogalmai tartalmatlanok, mert éppen megalapozatlanok volnának a realizmus szempontjából; olyan «tartalmak» volnának ugyanis, amelyeknek a valóság részéről semmiféle «alapjuk» nincsen. *Kantnak* az a felfogása ugyanis, hogy az emberi ész beleviszi, behelyezi ezeket a tartalmakat, t. i. a kategóriákat a biológiai valóságba (és általában minden más létsíkú valóságba), az ismeretelméleti realizmust soha kielégíteni nem fogja. Igaz ugyan, hogy *Kant* elméletében is marad még egy hátsó ajtó a súlyos ismeretelméleti következményektől való megmenekülésre — amelyet azonban *Kant* maga nem használ fel, — mégpedig az, hogy az emberi ész által a dolgokba belevitt kategóriák csakis a fenomenális világra érvényesek, míg a noumenális világra nem; tehát ebben a tekintetben ugyanaz a bizonytalanság, ill. a problémának ugyanaz a tisztázatlansága érvényes, amely általában jellemzi *Kant* rendszerében a fenomenális és a noumenális világ viszonyát egymáshoz. Csakhogy *Kant* kategória=elmélete a mi problémánk szempontjából semmi tekintetben nem használható, sőt még csak nem is útbaigazító. Az ismeretelméleti realizmus ugyanis soha nem fogadhatja el a fenomenális

és a noumenális világnak *kanti* értelmezésű radikális szétválasztását. Hasonlóképpen tiltakoznia kell az ellen is, hogy az ész «beleviszi» az eszméket a dolgokba; épp ellenkezőleg azt valljuk, hogy az ész a dolgokból veszi az eszméket, a dolgok tehát fundamentumai az eszméknek, a fogalmi tartalmaknak. Legfőként pedig a realizmus egész érdeklődése éppen a noumenonra irányul és azt vallja alap-tételül, hogy a fenomenonnak az a legfőbb szerepe, hogy elvezessen és el is vezet a noumenonhoz. Az ismeretelméleti realizmust tehát e pontban is teljes világ választja el a *kanti* fenomenalizmustól és az e fenomenalizmusban rejlő szkepticizmustól.

A fogalom (az eszme) és az ontológia valóság viszonyát egymáshoz sokkal mélyebben világítja meg a skolasztika ismeretelméleti realizmusának az a tétele, amely szerint a helyes fogalomalkotás esetében a fogalom *tartalma* egyezik a valóság *tartalmi* mivoltával. A különbség kettőjük között abban áll, hogy a fogalom fennállási *módja* és az ontológiai tartalom fennállása között radikális a különbség. Minden ismeretelmélet, amely az igazságot úgy határozza meg, hogy az a valóságnak és az értelemnek sajátos módú, de mégis valóságos *egyezése* (t. i. a kifejezett tartalom nézőpontjából), ezt az egyezési viszonyt csakis a fenti módon határozhatja meg. A fogalom csak akkor lehet *igaz* tartalmú, ha tartalmilag egyezik a valóság tartalmával. Az igazságnak minden más meghatározása erőszakot követ el az igazság eredeti jelentésén, meghamisítja azt. Igaz ugyan, hogy a skolasztika beszél «*ontológiai*» igazságról, mégpedig kettős értelemben is. Az egyik érteleme olyan, hogy az a most feltüntetett (logikai) viszonyt teljesen megfordítja, amennyiben az ontológiai igazság nem az értelemnek egybevágása, tehát hozzáidomulása a valóság tartalmához, hanem meg-

fordítva, a valóságnak egybevágása az észbeli tartalommal, azaz az eszmével, t. i. a teremtető Istennek az eszméjével. Erre a nézőpontra a későbbi kifejtésnél még szükségünk lesz; most azonban teljesen kívül esik vizsgálódási körünkön, mert még transcendentalisabb nézőpont, mint az a fentebb említett volt, amikor az emberi ész fogalmi tartalmait mondtuk a biológiai valósághoz viszonyítva transzcendentalisnak. Hasonlóképpen nem igazíthat most el az «ontológiai igazságnak» az a másik megfogalmazása sem, mely csakis azt a tényt fejezi ki, hogy a dolog valót tartalmaz, így tehát egybevág, egyezik magával a dologgal; tehát semmi más, mint sajátos megfogalmazása az önmagával való egyezés «elvének».¹

Csak hogy az igazság fogalmának akár az ismeretelméleti («logikai»), akár pedig «ontológiai» meghatározása még inkább alkalmas arra, hogy a most felvetett problémát tovább bonyolítsa. Azt látszik ugyanis feltételezni, hogy a reális valóságban eszmei tartalmak valósulnak meg, mégpedig szinte formális fokban. A megismerés «logikai» igazsága ugyanis azt követeli meg, hogy a fogalom tartalma és a valóság «tartalma», jelentése között egybevágás legyen. Az «ontológiai» igazság pedig azt követeli meg, hogy Isten teremtetői eszméjének tartalma «egybevágóan» legyen a dologban megvalósulva. Mindkét meghatározás azt látszik tehát megkövetelni, hogy a valóság

¹ Egyes filozófusok «identitási», azonossági elvét nem tartjuk ismeretelméleti elvnek, mert az ilyen «elv»től megkívánjuk, hogy valóban első legyen, amelyből tehát megismerésünk számára valami második, harmadik stb. következze; míg az «azonosság elvéből» semmilyen más igazság nem következik többé. Az ontológiai «elv» ugyanis nem szükségképpen ismeretelméleti elv is, hanem csak akkor, ha valóban tovább vezet a megismerés láncolatában. (L. Jánosi József: *Bölcsélet és valóság*, 277. l.)

(az ontologikum) éppen eszmei tartalomnak a megvalósultsága legyen, máskülönben nem képzelhető el semmiféle tartalmi «egybevágás». Ezzel látszólag még távolabbra kerültünk a probléma megoldásától, mint akkor voltunk, amikor az ontológiai valóságban a fogalmi tartalmaknak csak «fundamentumát» kerestük, tehát azt, ami önmagában nem eszmei tartalom, hanem csak «megalapozója» ilyen tartalomnak. Ellenben most úgy tetszik, hogy ez a «fundamentum» nem is elég; mintha olyan nézőpontok merülnének fel, amelyek az eszmei tartalomnak valamilyen *formális* jelenlétét követelnék magában az ontológiai valóságban.

Annyi mindenesetre világos ebből az ellenvetésből, hogy az eszmei síkot és az ontológiai síkot egymástól elválasztani semmimódon sem lehetséges; a kettő annyira egymásba fonódik, hogy egymástól való elválasztásuk minden kísérletnek ellenáll. Bár ez a tényállás semmivel sem vitt közelebb annak az eredetileg felvetett problémának megoldásához, hogy milyen viszonyban van az eszme a valósághoz; negatív módon mégis nagy eredményt jelent. Mert rávilágít arra, hogy a modern értékelméletnek az alapkiindulása nem tartható. Ez az alapkiindulás ugyanis feltételezi, amit később igazolni is igyekszik, hogy az eszme és a valóság nemcsak szétválaszthatók, hanem valójában mindig szét is vannak választva. A világ szétválík náluk egy ontológiai síkra és egy eszmei síkra, mégpedig őseredetileg, azaz önmagától, minden «ész» vagy értelem közbejötte nélkül. Vizsgálódásunk eddigi eredménye alapján viszont épp ellenkezőleg úgy találjuk, hogy a valóság minden ilyen szétválasztási kísérletnek makacsul ellenáll, még akkor is, ha a szétválasztás érdekében az észet iktatjuk közbe. Kezdetben ugyanis úgy tetszett, mintha az észnek közbeiktatása ezt a szétválasztást legalább

valamilyen megszorított értelemben tenné lehetségessé: az észben formálisan vannak az ideák, amíg a valóságban csak fundamentálisan. Most azonban azt találtuk, hogy ez a szétválasztás még így sem sikerül; mert az ontologikumnak az eszméket fundáló, meg=alapozó szerepe látszólag azt követeli meg, hogy a fundamentum maga is szinte már formálisan tartalmazza az eszmét.

5. Az értékességtől kiüresített létfogalom.

Térjünk azonban még vissza a negatív eredményhez. Ez a negatív eredmény élesen rávilágít arra, hogy a modern értékelmélet hallgatólagosan a létezőnek olyan fogalmából indul ki, amely teljesen tart=hatatlan. Az «értékes érték» elfogadó értékelmélet legradikálisabb formája ugyanis, ha következetes önmagához, a nem többé értékes, hanem éppen csak «létező» valóságot az értékességtől teljesen kiüresíteni kénytelen. A kevésbé radikális értékelmélet feltűn=tet ugyan egy megoldást, amely a radikális értékelmélet sértő élet letompítja, amennyiben azt mondja, hogy a valóság vagy sajátmagában valósíthat meg értékeket, vagy legalább is értékesé alakítható. Azért különböztetnek meg értékeket és javakat (Werte und Güter); a javak ebben az esetben azok az ontológiai valóságok, amelyek az «értékek által értékesek» (Nic. Hartmann, Ethik, 109. old.), azaz ahol az ontologikum és az érték valamilyen, az egyes szerzőknél gyökeresen különböző módokon, kapcsolatba kerültek egymással. De látható, hogy ez a kevésbé radikális megoldás is olyan ontológiai valóságot kény=telen felvenni, amely őseredetileg és önmagában értéktelen, mert hiszen csak (legalább is logikailag) későbbi stádiumban és minden esetre csak gyökeresen idegen tényező, éppen az érték «által» lesz értékesé.

A modern értékelméletnek ez a sokszor csak hallgatólagosan vallott létfogalma tehát sajátos ürességet tüntet fel. Főképpen ha tekintetbe vesszük, hogy az értéknek ezekben az elméletekben milyen változó értelme és terjedelme van. Egyesek az értéknek olyan szűk fogalmazást adnak, hogy az szinte egybeesni látszik az erkölcsi értékkel; mások viszont olyan tág értelmezésben használják az érték kifejezést, hogy az magában foglal «logikai» értékeket (vagy az igazság értékét) is, hasonlóképpen az esztétikai értékeket, gyakorlati, gazdasági értéket stb. Következétesen tehát azt kell mondaniok, hogy az ontológiai lét (az ontologikum) őseredetileg hiányában van mindezeknek az «értékeknek». Valamilyen titokzatos oknál fogva «értékessé lehet» ugyan, mintegy értékekkel tölthető, esetleg «részesülhet» az értékben, avagy értékessé alakulhat és alakítható; de ezek a kifejezések kivétel nélkül arra utalnak, hogy az ontologikum mint ilyen önmagában nem értékes. Mindenesetre legalább is elképzelhető, hogy némelyik ontologikumnak, valamilyen felderíthetetlen okból kifolyólag, semminemű értéke nincsen.

Nem nehéz észrevenni, hogy a létnek ilyen «értéktelen» felfogása erősen emlékeztet *Kant* előbb említett alapelméletére. Láttuk, hogy *Kant* szerint a kategóriák nem ősi tartalmak a fenomenális világban, hanem azokat az ész viszi belé. Azaz valószínűbb, hogy *Kant* szerint is egyáltalán semmit sem visz bele az ész; nehéz ugyanis elképzelni, hogy igazi «ontológiai» értelemben hogyan vihetne az ész bármit is a dolgokba, akárcsak azok «jelenségeibe» is. Sokkal valószínűbb, hogy a kategóriákkal kapcsolatban a «jelenségek világát» nem ontológiai értelemben kell venni, hanem csak a már megismert jelenségek értelmében, azaz mint a megismerő emberben már bent levő «megismerési tárgyakat». A kategóriák csak

ezeket a «megismerési tárgyakat» rendezik el az ész kategóriáinak megfelelően, tehát csak ebben az értelemben «viszik bele» a kategóriákat a «jelenségekbe». Szorosan véve tehát *Kant* tulajdonképpen semmit sem mond arról, vajjon az «ontológiai» értelemben vett jelenségek (fenomenon) tartalmazzak-e kategóriákat, helyesebben a kategóriák tartalmainak megfelelő ontológiai mozzanatokot vagy pedig nem. A noumenonra vonatkozólag természetesen még kevésbé válaszolja meg ezt a kérdést. Ebben a tekintetben tehát *Kant* elmélete teljesen egyoldalú és hiányos. Kérdése csakis a megismerési oldalra korlátozódik és semminő felvilágosítást nem ad (legalább is elvileg) az ontologikumról. Sőt a fenomenonnal kapcsolatban *Kant* tagadja, hogy a jelenségnél ontológiai mozzanatról is lehessen szó, minthogy az teljességgel a megismerési mozzanatban olvad fel. Azaz a fenomenon nála csakis (*Kant* értelmében vett) tárgy (Gegenstand), de nem ontológiai mozzanat, amely a megismeréstől függetlenül is meg van gyökerezve a létben.

Természetesen a későbbi fejlődés nem állhatott meg *Kant*nak ennél a megismerésre korlátozott és kritikainak mondott álláspontjánál. Mert ha igaz is, hogy a bölcslőt mindig nagy fokban kell érdekelnie magának a megismerésnek, de még jobban érdekli az, amit megismer, vagy amit meg kell ismernie. Ha nagyfontosságú marad is mindig a megismerés formája, még nagyobb fontosságú a megismerés tartalma. A megismerés tartalma viszont legbensőbb természeténél fogva kiutal önmagán túlra, mégpedig a megismerési folyamattól és annak tartalmától is függetlenül fennálló ontológiai dologra, tehát arra, amit az értelem megismer, megismerhet, vagy meg kell ismernie. Ilyen értelemben kell venni *Hegel* gúnyolódását azokról, akik folyton élesítik a kést,

de soha nem jutnak el ahhoz, hogy vágjanak is vele, valamint azokról, akik az úszást a vízen kívül szeretnék megtanulni. Ez a gúnyolódás annál is inkább jogosult, mert a megismerésnek egész értelme az, hogy a megismeréstől függetlenül fennálló tárgyra irányul. Ha tehát egy olyan erőteljes gondolkodó, mint amilyen *Kant* volt, egy időre képes is saját korának látását az általa egyoldalúan felvetett problémára — azaz helyesebben: egy komplex probléma egyetlen és azonfelül a probléma többi mozzanataitól erőszakosan elválasztott mozzanatára — korlátozni, ez a természetellenes korlátozódás tartós nem lehet; a probléma többi részei ugyanis önmaguktól oly erővel jelentkeznek, hogy azok meglátása és figyelembevételre elől huzamosan elzárkózni nem lehet.

Ilymódon teljesen a természetes folyamat hozta magával, hogy *Kant* egyoldalú és erőszakolt problémafelvetése túlhaladta önmagát. Ebből azonban még korántsem következik, hogy ezzel a *kanti* egyoldalúság hatása is megszűnt. Ellenkezőleg az történt, hogy az ontologikum felé fordulás helyett a *kanti* problémalátásnak «ontologizálása», azaz az ontologikumba való jogosulatlan kivetítése következett be, mégpedig egyszerre két oldalról is. Az első ontologizálás a fenomenonnal történt: a kanti ismeretelméleti fenomenonból ontologikum lett, vagy legalább is valami, ami közel áll ehhez. Viszont a kanti kategóriákból, különböző átváltozási folyamatok után lett az érték, vagy a lényeg, vagy legalább is valami, ami ehhez közel áll. Ebből a történeti folyamatból kitűnik, hogy a modern filozófiának «lényegei», «értékei», hasonlóképpen a «lét», az ontologikum fogalma sajátosan szcientista folyamat eredményei. Ez a «szcientizmus» azt jelenti, hogy az illető filozófusok nem a valóságnak

valamilyen ősi, eredeti meglátása, hanem a kanti egyoldalú eszméknek továbbfejlődése folytán jutotak el újra az ontologikumhoz és ennek ellentétpárjához, az «essentiához» vagy az értékhez (*Nic. Hartmann*nál ez a két utóbbi kifejezés meglehetősen megfordítható, egyik a másikkal majdnem teljesen egyértelmű). Nem mintha ez a továbbfejlődés tisztára immanens erők segítségével történt volna és ilyen értelemben immanens logikai dinamizmus eredménye volna. Ellenkezőleg, az elméleteket hajtó dinamikus erő tulajdonképpen kívülről eredt, onnan t. i., hogy minden erőszakos egyoldalúság kihívja maga ellen a természetellenesen kívül hagyott mozzanatok és idővel azok is megkövetelik jogaikat. A szcientizmust azonban ez még nem szünteti meg; mégpedig azért nem, mert a kihívott új mozzanatok mégsem érvényesülnek igazi teljes mivoltukban, hanem belekényszerülnek a kanti őstételek prokrusztési ágyába. A kantizmus nem szűnik meg, hanem csak tartalmilag kibővül.

Csak e történelmi és logikai előzmények ismeretében érthető meg, hogyan juthatott el a modern filozófia sok képviselője a létező fogalmának ahhoz a sajátos kiüresítéséhez, amely az értékelméleti filozófiát jellemzi. Ez a kiüresítés kettős irányú. Az első kiüresítést talán (szorosabb értelemben vett) *tartalmi* kiüresítésnek nevezhetjük; abban áll, hogy mindaz, ami «érvényesség», vagy érték, vagy ehhez hasonló, nem tartozik többé a dolgok ősi tartalmához, hanem egy már őseredetileg egészen más, «nem=létezési» világba kerül, a létező dolgok felett «lebeg». Megvan ugyan a módja, hogy a dolgok valamilyen titokzatos módon érintkezésbe lépjenek ezzel a felettük «lebegő», de mindenesetre rajtuk kívül álló transzcendens világgal; sőt még «töltekezhetnek» is vele, részesedhetnek is benne, vagy leg-

alább is *értékszerűvé* válhatnak (bármit is kelljen ez *értékszerűség*en érteni). De önmaguktól és eredetileg mindez hiányzik belőlük. A másik kiüresítést a létezők *statizálásának* nevezhetnők. Ez utóbbi szorosan összefügg az előbbi kiüresítéssel. Mert ha élesebben analizáljuk az első kiüresítés által adódó helyzetet, azt kell találnunk, hogy a lét *dinamikus* mozzanatának tulajdonképpen metafizikai helye az «érték», nem pedig a létező dolog, az ontologikum. Ez kitűnik abból is, hogy minden dinamikus folyamat — az értékelmélet következetes végiggondolásában — az értékek miatt van, sőt az értékek által van. Bármint forgatjuk is a dolgot, a dinamizmus és annak formája, a folyamat, a valósítás, az önmegvalósulás, stb., egyúttal valamilyen értékvalósulás vagy értékvalósítás, még abban az esetben is, ha «negatív»nak mondott értékek valósulnak is meg. Valahogy úgy kell tehát elképzelni, hogy az «értékek» valamiképpen «nyugtalanítják» a létezőket, maguk felé vonzzák, avagy legalább is arra bírják őket, hogy törekedjenek feléjük, igyekezzenek «töltekezni» velük. Még abban az esetben is, ha ez a töltekezés tulajdonképpen passzív, másvalaki által történő telítés (mégpedig külső tényező által történő «értékessé alakítás» formájában), a dinamizmus igazi székhelye tulajdonképpen az érték, mert hiszen ez bírja rá az «értékessé alakítókat» erre a tevékenységre. Mindebből logikusan csak egy következhetik: ha értékek nem volnának, nem lebegnének a létezők felett; avagy ha nem volnának, akik értékeket látnak és ezért a dolgokat, vagy saját magukat értékessé alakítani igyekeznek; akkor a létezőkben nem volna helye a dinamizmusnak, a törekvésnek. A létezők világa a teljes statizmusban merevednék meg. Ebből viszont csak az a kényszerű következmény vonható le, hogy a létezők világa, tehát az ontologi-

kum önmagában teljesen statikus; a dinamikus mozzanat kívülről van, külső tényezőtől ered.

6. *A lét dinamikus és statikus mozzanatai.*

A létezők világának ilyen «kiüresítése» azonban elfogadhatatlannak bizonyul. Vizsgáljuk meg először a dinamizmustól való kiüresítést, ahol ez a lehetőség jobban kiviláglik. Ha a létezőt a dinamikus tényezők nélkül, tehát tisztára statikusnak vennők, akkor ez a statizmus tulajdonképpen üres vázzá változtatná a létezőt. Amikor az előbbi részben a létezők világát vizsgáltuk, azt találtuk, hogy a statikus és a dinamikus mozzanat tartalmi megkülönböztetésének van ugyan jogosultsága, de ugyanakkor azt is láttuk, hogy ez a két mozzanat létileg annyira egymásba fonódik, hogy csak a kettő együtt adja a valós létezőt. Amikor pedig az ész megkülönböztető, azaz a különböző léti mozzanatok szétválasztó tevékenységét vizsgáltuk, azt találtuk, hogy e szétválasztó észtevékenységnek a valóság nagyon különböző jogalapokat nyújt. És éppen a statikus és dinamikus létmozzanat szétválasztásánál ez a jogalap egyike a leggyöngébbeknek (l. 43. és köv. old.). Az ész ez utóbbi megkülönböztető és szétválasztó tevékenységének igazolásául egyenesen a transzcendenciához, a kategóriafelettséghez, a transzcendens mozzanatok fogalmához kellett folyamodnunk. A statizmus és a dinamizmus ugyanis oly szoros egységet tüntet fel a kettősségben, hogy arra a kategóriás világban nem is találunk példát; az aktus és potencia ugyanis csak későbbi kategóriás folyamánya a statizmusnak és dinamizmusnak. (l. 57. old.). A *distinkción* szempontjából, (amely lényegében ismeretelméleti nézőpont), a statikus és dinamikus mozzanatnak azt a szétválasztását, amely a modern érték

elméletnek egyik előfeltétele, a naiv realizmus igen durva változatának kell mondani. Abból, hogy az ész külön tudja választani ezt a két mozzanatot, még semmikép sem következik, hogy az a valóságban is szétválasztható; az ész szétválasztásait belevetíteni a valóságba, a különálló fogalmi tartalmakat megtenni a valóság különálló, sőt külön létező mozzanataivá: ez jellemezte mindig a naiv realizmust.

Amikor tehát az értékelmélet a statikus mozzanatot «ontológiaiinak» mondja, viszont az értékmozzanatot kiemeli belőle és más «világba» helyezi, amely nem többé létezés, hanem «érvényesség», vagy valamilyen más «ideális lét», ezzel a problémát nem megkönnyíti, hanem reménytelenül összebonyolítja. Mégpedig először azáltal, hogy az érvényesség vagy az ideális lét «fennállási» módját semmikép sem sikerül közelebbről meghatározni, elfogadhatóvá tennie. Olyan új «fennállási» kategóriákat kell felvennie, amelyek egészen kimerülnek a negatívumban, az ontológiai lét fennállási módjának a tagadásában, de amelyeket pozitív tartalommal megtelíteni semmikép nem tud. A filozófia története eléggé igazolja, hogy a «lebegő eszmék» tana ugyan folytonosan felmerült, de soha sem volt képes tartósan gyökeret verni. Másodszor azzal is bonyolódik a «fennállási» probléma, hogy a lebegő érvényességi fennállás esetében meg kell találni a kapcsolatot az ontológiai lét és a lebegő érvényesség között. Márpedig e kapcsolat megtalálása eddig még senkinek sem sikerült, mégpedig az egész konstrukció önellentmondása miatt. *Aristoteles* kritikája *Plátó* felett (vagy legalább is azon tan felett, amelyet *Plátónak* tulajdonít), ma sem vesztett semmit erejéből. De ezek olyan további kérdések, amelyekre később még vissza kell térni.

Azt mondtuk, hogy a dinamizmusától megfosztott és statikussá lefokozott ontológiai létező tulaj-

donképpen üres váz. Az ilyen «létezőt» úgy kellene felfogni, hogy az teljesen üres szubsztrátummá válnék, amelynek semminemű tulajdonsága, semmi nemű képessége nincsen; azaz egyetlen «tulajdonsága» csak abban jelölhető meg, hogy van, létezik. Legfeljebb még az a tulajdonsága volna, hogy «hordozza» a különböző külső hatásokat (ezt fejezi ki tulajdonképpen a szubsztrátum=jellege). A gondosabb vizsgálatra azonban rögtön kitérünk, hogy az ontologikumnak ilyen «statikus» konstrukciója teljes képtelenség. A teljesen tartalmatlan szubsztrátum nem más, mint fogalmi fikció; egy fogalmi tartalom, amelyet az észnek sikerült kiválasztania a teljes és egységes tömör valóságból, kivetítjük az ontológiai létbe. A «hordozó képesség» alapján véve a tiszta befogadó (passzív) képességhez jár közel, bár még annak sem mondható. A tiszta passzív képesség ugyanis korántsem üres valami, nem olyan létező, ami «bármilyen lehet», hanem meghatározott képesség, amely csak ez vagy az lehet. *Aristoteles* és utána *Szent Tamás* azt állítja ugyan a szellemi lélekről, hogy az «valamiképpen mindenné lehet» (*quodammodo omnia*, *De Veritate*, 1, 1.); távol áll azonban tőlük, hogy ezért a megismerő képességet tiszta szubsztrátumnak állítsák, vagy kiüresített tiszta képességnek; a «*quodammodo omnia*» ugyanis csak azt jelenti, hogy a lélek olyan létező, amely a *saját* formáján kívül más dolgok formáit (*specie*seit) is «felveheti» «*quodammodo*», azaz igen analogikus módon.

Lehetne ennek a statizmusnak olyan fordulatot is adni, hogy az az alakíthatósággal volna egyértelmű. Ebben az esetben a statikus létezőnek volna saját meghatározott tartalma, amely azonban sajátos módon statikus, merev, de a kívülről jövő dinamikus mozzanat behatása révén dinamikusan, vagy esetleg dinamikussá alakítható. Első látszatra ez az

elképzelés közelebb járna a valósághoz, vagy legalább is az elképzelhetőséghez. Erről az elképzelésről is hamarosan kiviláglik azonban, hogy álképzet. Némi tápot adhatott ennek az elképzelésnek az anorganikus világ; filozófiatörténetileg igazolható is, hogy a «statikus» elgondolásnak fő forrása a modern matematizált természettudomány, amelynek filozófián kívüli «kategóriái» felszívódtak bizonyos filozófiai irányzatokba. Megkönnyítette ezt a felszívódást az a már ismételten felemlített körülmény, hogy az anorganikus világ sajátos ellenállást tanusít a filozófiai megragadásával szemben. *Kant* ismeretelméletéről ma már mindenki tudja, hogy elsősorban természettudományos orientációjú és épp emiatt, mint *Windelband* is elismeri, használhatatlan a szellemtudományos létsíkon. De használhatatlan már a biológiai létsíkon is; sőt azt sem ismerjük el, hogy az anorganikus világban használható, csak éppen most eltekintünk ettől a kérdéstől.

A biológiai létfok valós létezői ugyanis semmiféle nyomát nem tüntetik fel annak a statizmusnak, amelyet a fenti felfogás elfogadtatni akarna. Láttuk ugyanis, hogy a biológiai létfok létezői mind élő lények, tehát olyan létezők, amelyek folytonos, megszakíthatatlan és immanens fejlődésben vannak mindaddig, amíg el nem érik a teljes kifejlődésüket. Ez a biológiai élet azonban korántsem áll valamilyen statikus ontológiai tartalomnak egy külső dinamikus tényező által való «cseppfolyósításában», «árdinamizálásában»; hanem ellenkezőleg, ez az élettartalom és életszubsztancia minden egyes stádiumában teljesen és minden mozzanatában élő. Annyira dinamikus, hogy igen sok régi és modern filozófus csak ezt a mozzanatot látja meg benne (sőt az egész valóságban) és azért minden statikusnak mondható léti mozzanatot elvet, az egész létet megteszi «tisztá

fejlődésnek», abszolutizált dinamizmusnak, *élő* univerzumnak (évolution créatrice).

Eltekintünk most attól a másik nehézségtől, amely arra a kérdésre támad, hogy egy lényegénél fogva statikus léttartalom egyáltalán hogyan «dinamizálható» egy külső tényező által. Hiszen a statizmus egész lényegénél fogva merevséget jelent, más-különben nem lehet ellentétpárja a dinamizmusnak. Láttuk azonban, hogy valamely dolog csak azzá alakítható, amire már őseredetileg és önmagától képességi (ebben az esetben passzív képességi) léte van. Tehát a mostani esetben is azt kell állítani, hogy a statikus mozzanat is csak azért volna «dinamizálható», mert már őseredetileg erre képessége van. De ezzel semmi mást nem mondunk, mint azt, hogy a merev statizmus önmagában ellentmondó kép-telenség; a statizmusnak legalább (passzív) képesség alakjában magában kell rejtene a dinamizmust. Más szóval a statizmusnak ez a második formája is naív realizmusnak bizonyul: egy kiragadott fogalmi tartalmat vetít bele a valóságba és ott abszolutizálja azt.

Hogy pedig a statikus és dinamikus mozzanat különválasztása mennyire meghamisítja a biológiai élet jelenségét, elég legyen utalni arra, amit az első részben már kifejtettünk. Aki a biológiai élet dinamikus mozzanatát *külső*-nek mondja, az az élőlényeket gépeknek fogja fel, amelyeket külső erő tart mozgásban. Sőt még azt a következményt is kell vállalnia, hogy az az erő, amely ezeket a sajátos «gépeket» mozgásban tartja, tulajdonképpen nem is «létezik», hanem csak «érvényes», nem is ontológiai, hanem eszmei tényező. Ezek azonban már olyan következmények, amelyeket csakis *ideológikus* alapon lehet vállalni, tehát azért, mert előzetesen elfoglalt elméleti álláspontoknak könnyörtelen következményei, azaz ideológiák a szó legrosszabb értelmében. A józan ész

azonban jogosan él fenntartással az ilyen ideológiákkal szemben; semmikép sem érzi a maga számára is kötelezőnek azt a körülményt, hogy könnyörtelen logikával folynak bizonyos előzetes tételekből. A józan ész meggyőződése ugyanis minden korokban az volt, hogy az ilyen ideológikus következmények a legfrappánsabb bizonyítékai annak, hogy azok a bizonyos előzetes eszmék, amelyek szülték őket, torz-eszmék. Az alapvető tévedések ugyanis legcsattanóbb cáfolataikat éppen a belőlük könnyörtelenül folyó képtelen következményeiktől kapják.

B) A CÉL PROBLÉMÁJA A BIOLÓGIAI LÉTFOKON.

A valóság ontologikumának és eszmeszerű voltának egymástól való elválaszthatatlansága bizonyult be azzal, hogy egymástól való elválasztásuk ez ontologikumnak képtelen kiüresítését hozná magával. Ez tehát újra visszavet az eredeti problémára: hogyan tartalmazza az ontologikum az eszmeszerűséget? A megelőző negatív eredményből az következik, hogy a megoldást csakis abban az irányban kereshetjük, amely az ontologikummal elválaszthatatlanul egybekötött eszmeszerűséget (eszmei tartalmat, jelenést) is teljesen ontologizálja, azaz ugyanolyan ontológiai valóságnak fogadja el, mint amilyen a létező maga. Ez a megoldás *Aristoteles* ismertetett megoldásának az irányában fekszik: az ideákat teljesen fel kell oldani az ontologikumban, azokat valamiképpen, az aristotelesi formák formájában, «bele kell vinni» a dolgokba. Ami tehát újra azt jelenti, hogy az «eszméknek» minden önálló fennállását meg kell szüntetni; az eszmék *formálisan* csakis valamely észben állhatnak fenn. Csakhogy láttuk, hogy az észben való fennállásuk sem lehet soha elsőleges (primér), hanem csakis másodlagos. Az eszmék elsőleges léti «fennállása» ugyanis az, amelyet *fundamentálisnak* mondtunk: az eszméknek az észben való fennállása csak azért és csak annyiban jogosult, mert és amennyiben azok megelőzőleg fundamentálisnak, tehát ontológiailag fennállanak. Ez a realizmusnak olyan követelménye, amelyből tapodtat sem engedhet. Más szóval ez a tétel annyit jelent, hogy «eszmék», legyenek bár érvényességek, vagy célok,

vagy lényegeket (pl. N. Hartmann értelmében), vagy ehhez hasonló bármi más, — csak azért lehetségesek, mert van fundamentumuk az ontologikumban és csakis olyan mértékben lehetségesek, amily mértékben azt ez az ontológiai fundamentum megengedi, mert megalapozza. Lássuk már most, hogy ennek az alaptételnek következetes keresztülvitele milyen további megállapításokat tesz szükségessé, milyen problémákat vet fel és milyen új nehézségeket támaszt.

1. Az eszmei tartalom mint forma és entelecheia.

Ismeretes *Aristoteles*nek az a meghatározása, amely szerint a forma az, amely a dolgot azzá teszi, ami. Ez a meghatározás természetesen elsősorban a lényegformára érvényes; mert a nem=esszenciális formák (a járulékos formák) nem adják a dolgoknak ezt a konstitutív tartalmát, hanem azt már csak gazdagítják, tehát a dolgok benső konstituáltságát már feltételezik.

De a formának (nevezhetjük jelentéstartalomnak is) ebben a meghatározásában újra két mozzanatot kell jól megkülönböztetni. A fenti meghatározás ugyanis első tekintetre csak valamilyen statikusnak nevezhető jelentéstartalmat jelöl meg. Ha a lényeg=forma valóban az, ami a dolgot azzá teszi, ami az a dolog, akkor az a tartalom természetesen teljes egészében már meg is van. Máskülönben nem tehetné a dolgot azzá, ami. Viszont a dolog maga egyelőre nincsen «készén», hanem ellenkezőleg, folytonos kifejlődésben van (most elsősorban a biológiai létezőt vesszük tekintetbe); tehát még nincsen meg teljesen, hanem folytonosan lesz, levő állapotban «van». Márpedig a forma a dolognak épp ezt az utóbbi lényeges tulajdonságát, miségét nem juttatja kifejezésre. A forma ugyanis meghatározottság, biz-

tos határokkal való körülzárttság; olyan, mint a kész szobornak teljesen meghatározott alakja (*Aristoteles* tudvalevőleg épp innen vette a forma kifejezését: a szobor formája szemben a szobor anyagával). A folytonos fejlődésben, önkifejtésben levő biológiai létező azonban mindennek nevezhető inkább, mint lezártnak, biztos határokkal körülzártnak, változatlan tartalmúnak. A forma tehát a biológiai létezőnek csakis a statikus tartalmát juttatja kifejezésre, vagyis azt, ami a tölgyfát minden stádiumában, fejlődésének egész folyamata alatt tölgyfává teszi; tehát azt, ami miatt a tölgyfa, jóllehet folytonos változásban van, az egész változási folyamata alatt mégis egy értelműleg tölgynek nevezhető.

Nyilvánvaló azonban, hogy «az, ami a tölgyfát tölgyfává teszi», nem merül ki ebben a statikusnak nevezhető mozzanatban, amelyet a forma kifejezésre juttat. Mert az az «önmegvalósító folyamat», amelynél fogva a tölgy a teljes megvalósulása felé tör, épp olyan joggal nevezendő «annak, ami a tölgyfát tölgyfává teszi». Sőt bizonyos értelemben éppen e folyamat gyümölcse és eredményeképpen lesz a tölgyfa igazán tölgyfává. Csak a már teljes önkifejtődését elért tölgy nevezhető a szó teljes értelmében tölgyfának. Mindaddig, amíg ezt a teljes kifejelettséget el nem érte, tulajdonképpen csak útban van a tölgyfaság teljes tartalma felé; bár ugyanakkor igaz az is, hogy az egész folyamat alatt jogosan nevezhető tölgynek, mert ez a jelentéstartalom jogosan megilleti. *Aristoteles* jól meglátta a jelentéstartalomnak ezt a második mozzanatát is és ennek a kifejezésére szükségesnek találta, hogy a tartalmi jelentésnek, helyesebben a jelentéstartalomnak a «formá»-val való megjelölése mellett felvegye még az «entelecheia» kifejezést is. Az entelecheia ugyanis a jelentéstartalomnak éppen ezt a második, joggal

dinamikusnak nevezhető mozzanatát juttatja jól kifejezésre.

Ismeretes, hogy az entelecheia *Aristotelesnek* legmélyebb, legfinomabb, de egyúttal legnehezebb fogalma. Más nyelvre le sem fordítható, sehol sem lett sajátnyelvű szakkifejezéssé (*Hermolaus Barbarus* latinul «perfectihabia»-nak fordította, de elfogadtatni soha sem sikerült ezt a valóban barbár fordítást). Ez az aristotelesi szakkifejezés az entelecheiának azt a mozzanatát juttatja kifejezésre, hogy «birtokolja a célt» (τέλος = cél; ἔχειν = bírni, birtokolni, birtokában lenni). Az entelecheia teljes tartalma azonban ennél sokkal bővebb. Az entelecheia ugyanis nemcsak birtokában van a célnak, azaz a végleges állapotnak, hanem egyúttal az a *dinamikus erő*, amely ezt a célt immanens módon meg is valósítja vagy megvalósíttatja. Amint látható, az entelecheia teljes tartalma szerfölött gazdag, de igen bonyolult és problémákkal terhes. Azonfelül hangsúlyozottan ki kell emelni, hogy a forma és az entelecheia ontológiailag azonos tényezők; a különbség közöttük csak az, hogy az egyik kifejezés ugyanannak a tényezőnek más mozzanatát fejezi ki, mint a másik. Az entelecheia éppúgy végigvonul az összes létfokokon, akárcsak a forma. Semmikép sincsen csak biológiai, vagy általában az élők létfokára korlátozva; alighanem az anorganikus, élettelen létezőknek is van bizonyos megszorított értelmű entelecheiájuk; következik ez már abból a megállapításból is, hogy a forma mindig entelecheia is, formája pedig minden dolognak van, mert hiszen a forma teszi a dolgot azzá, ami.

Lássuk tehát e kettős jelentéstartalmat először a forma, azután pedig az entelecheia jelentésében.

A forma, mint már mondtuk, a jelentéstartalomnak a statikus mozzanatát juttatja kifejezésre. Ez a

statikus mozzanat azonban itt is ugyanazt az egybefonódottságot mutatja a dinamikus mozzanattal, mint eddig mindig; nem önállósítható, nem abszolútizálható semmikép. Mint statikus mozzanat, az értékelmélet nézőpontjából nem is bír közvetlenül jelentőséggel, mert az értékelméleti nézőpont első sorban és közvetlenül a dinamikus mozzanatokba kapcsolódik. Jelentősége most csak abból a szempontból van, hogy szintén jelentéstartalom, tehát kapcsolatban áll azzal a kérdéssel, hogy a jelentéstartalom milyen viszonyban áll az eszmével. A jelentéstartalom ugyanis (mint azt eddig mindig tapasztaltuk, és amint maga a szó is kifejezésre juttatja) „eszmeszerűség”. Minthogy azonban a formának, mint a jelentéstartalom statikus mozzanatának, egészen más kapcsolata van az eszméhez, azaz egészen más módon tartalmazza az eszmeszerűséget, mint az entelecheia, azért külön kell ezt a viszonyt megvizsgálni.

A formával kapcsolatban ott rejlik a nehézség magva, hogy tartalma általános jellegűnek, univerzálisnak tetszik. Ez abban jut kifejezésre, hogy a forma nemcsak az individuális, egyedi tölgyfát teszi azzá, ami, hanem az összes tölgyfákat (már t. i. a statikus mozzanat szerint). A filozófia története is igazolja, hogy a formának ez az univerzalitása mindig ott kísértett, valahányszor csak felvetődött a problémája. Éppen a formával kapcsolatban folyt le a középkorban az a nagy és hosszú vita, amelyet a filozófiatörténet az *univerzáliák vitája* néven ismer. Tagadhatatlan ugyanis, hogy a forma jelentéstartalma az összes informált egyedekben a szó legszorosabb értelmében azonos. Az egyik tölgyfa és a másik tölgyfa, az összes tölgyfák formai jelentéstartalma teljesen azonos. Ez a tényállás azt a látszatot kelti tehát, hogy adva van egy teljesen meg-

határozott jelentéstartalom, amely sok egyedben megvalósul, de azonfelül még korlátlan számú más egyedben is megvalósulhat. Az egyedek azt a benyomást keltik tehát, hogy egy és ugyanazon jelentéstartalomban részesednek. De ugyanakkor az egyedek koránt sem aprózzák fel maguk között ezt a jelentéstartalmat, mert hiszen mindegyik teljesen birtokolja azt, mindegyik teljes értelemben és teljes joga tölgyfa. Még kevésbé merítik ki a forma jelentéstartalmát a már megvalósult egyedek, mert hiszen rajtuk kívül még korlátlan, «végtelen» tölgyfa lehetséges, amely ugyanolyan mértékben «részesednék» a forma jelentéstartalmában, mint a már létező egyedek. Könnyű belátni, hogy a forma (tehát a statikus jelentéstartalom) e sajátos «fennállási» módja mily erős tápot adhatott a plátói, valamint az idealista elgondolásoknak. Mert a forma valóban valamilyen sajátos módon «lebegni» látszik az egyedek felett. Az egyedek «részesednek» benne, anélkül azonban, hogy ezzel szétagróznák, felemésztenék, elfogyasztanak; ellenkezőleg, a forma valamilyen merev változatlanságban, időfelettien látszik fennállani. Majdnem úgy tűnik fel, hogy akkor is megmaradna, ha egy egyed sem részesednék benne. Mindenestre fennáll a kísértés, hogy az a bölcselő, aki nem áll teljes szilárdsággal az ontológiai realizmus alapján, a fent vázolt «idealista» irányban keresse a formák és az egyedek közötti viszony meghatározását.

De a realizmus álláspontja mindig lehetetlennek mondta a platonizmusnak és az objektívnek nevezhető idealizmusnak ezt az útját. *Aristoteles*-szel görcsösen ragaszkodik ahhoz a tételhez, hogy a formák csakis az ontologikumban, a dolgokban «vannak bent». Az eszmék, vagyis a dolgoknak eszmei tartalmai, nem «lebegnek» a megvalósult dolgok felett, nincs is a megvalósult dolgoktól

különálló létük és hazájuk. Az eszméknek egyetlen megjelölhető helye az ész, valamely eszes létezőnek az értelme. Ennélfogva a «tiszta érvényesség» létezési módja, helyesebben fennállása is elfogadhatatlan ebben az akarata ellen ontológizáló, bár ugyanakkor az ontológiai fennállási módot vele kapcsolatban kifejezetten tagadó elméletben.

2. *Az ontologikum mint az eszmeszerűség fundamentuma.*

A realizmus ez álláspontjának következetes végiggondolása ugyanakkor teljes megvilágításba helyezi azt is, hogy milyen értelemben kell venni azt a tételt, amely az ontológiai létet az eszmék *fundamentumának* mondja. Első jelentése nyilvánvalóan ismeretelméleti. Azt fejezi ki, hogy értelmünk fogalmi tartalmainak van a realizmus értelmezésében vett valós értéke; azaz: amit a fogalmi tartalmaink kifejeznek, az a valóságban is bennfoglaltatik. Nem formálisan ugyan — azaz a fogalmi tartalmak sajátos kifejezési módja szerint —, hanem éppen «fundamentálisan», azaz a fogalmi tartalmak tárgyi jelentése, tárgyi tartalma szerint. Világos azonban, hogy ez az ismeretelméleti nézőpont még nem szolgál felvilágosításul arra a metafizikai-ontológiai problémára vonatkozólag, hogy a fogalmi tartalmakban kifejezett jelentéstartalom, tehát eszmeszerűség ebben a fundamentumban hogyan van meg, hogyan valósulhat meg egyáltalán. Látható ugyanis, hogy ez a második probléma teljesen különbözik az ismeretelméleti problémától és annak megoldásától.

Van azonkívül a «fundamentum» kérdésének még egy másik oldala is; és ez a másik aspektus alkalmas talán arra, hogy ezt az éppen felvetett problémát

is közelebb vigye a megoldáshoz. A fundamentumnak ez a másik nézőpontja nem ismeretelméleti többé, hanem tisztára metafizikai. A megvalósult dolgok ugyanis nemcsak létezők, hanem azonfelül *megvalósult* létezők (most a «megvalósultságot» tisztára statikus szemszögből tekintve), mégpedig Isten teremtő erejének megvalósításai. Láttuk azonban, hogy az isteni teremtői tevékenység megmagyarázása miatt fel kell vennünk, hogy Isten értelmében ideák, azaz eszmei tartalmak vannak, éppen a teremtés által megvalósítandó dolgok ideái. Tagadhatatlan ugyan, hogy ebben az elképzelésben erős antropomorf vonás is van; Istennel kapcsolatban soha sem tudunk az antropomorfizmustól teljesen szabadulni, sőt éppen vele kapcsolatban érvényesül legerősebben az az antropomorfizmus, amely értelmi tevékenységünket minden területen kíséri. De ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ezen a kényszerű antropomorfizmuson túl (amely nem más, mint értelmünknek éppen *emberi* mivolta és természeté) a felvetett problémában *tárgyi* valóság is rejtőzik. Az antropomorfizmus tehát csak annyiban jelentkezik, hogy ez a tárgyi valóság a mi értelmünkre relativált módon, tehát ilyen értelemben is analógikusan jelenik meg; de nem antropomorf abban az értelemben, mintha tárgyi valóságot konstruálna ott, ahol ilyen egyáltalán nincsen. Igaz ugyan, hogy az isteni tárgyi valóságot soha sem ragadhatjuk meg a maga tiszta, nem antropomorfizált fennállásában; de ez a körülmény elsősorban csak ismeretelméleti, nem pedig egyúttal metafizikai nehézség is. Az a kényszerű tény, hogy mi az isteni tárgyi mozzanatok atváltani kényszerülünk a saját értelmünk szerkezetének megfelelő antropomorfizmusokra, nem gyöngíti le semmiben az isteni tárgyi mozzanatok metafizikai valóságát és érvényességét.

A metafizikai valóság tehát az, hogy a tapasztalati világunkban létező dolgok jelentéstartalmát megelőzik az isteni ideák és azoknak jelentéstartalma. A létező dolgok tehát ezeknek az isteni ideáknak, illetve azok jelentéstartalmának megvalósulásai. Azaz az előbbi, ismeretelméleti értelmezéstől teljesen különböző, sőt ellentétes értelemben «fundálják» az isteni ideákat. Ez a második, metafizikai értelemben vett «*utólagos*» (*προς ἡμας*) fundálás ugyanis azt fejezi ki, hogy az isteni ideák, amelyeknek csakis észbeli létük van Istenben, ontológiai létet is nyernek, mégpedig a létező dolgok által, illetve a dolgokban.

Látnivaló, hogy ezáltal az ideák különálló világának a lehetőségét teljesen kiküszöböljük. Az ideák a *dolgok előtt* vannak ugyan, t. i. az isteni észben; de az isteni ész és annak minden ideatartalma viszont a végtelen isteni realitásban van, ez az abszolút realitás a hordozójuk. Igaz ugyan, hogy az isteni ideák, hasonlóképpen a többi ideákhoz, kiutalnak önmagukon túlra, amennyiben «fundálásra» szorulnak rá. De a fundamentum ebben az esetben maga a végtelen és abszolút isteni realitás és exisztencia, a maga végtelen tartalmi teljességével. Tehát mindig egy pillanatra sem hagyjuk el az ontologikumnak szilárd talaját. Az isteni ideák végsőfokon nem mások, mint az isteni végtelen ontologikumnak tükröződései egy teljes egészében ontológiai isteni észben; ez az isteni ész a hordozójuk. Érvényes ez a megállapítás azokra az ideákra is, amelyek a véges teremtett világban «valósulnak» meg; ezek is az isteni lényegmivoltnak a tükröződései, mégpedig azért, mert ez az isteni mivolt lényegi természeténél fogva nemcsak önmagában áll fenn, hanem véges módon utánozható is a «részesedés» (participáció) formájában. Lehetséges, hogy ezek a megállapítások a mai

metafizikailag szerfözlött meggyöngült filozófiai korban spekulációknak tűnhetnek fel, amelyeknek tárgyi értéke kérdésesnek látszik; azonban ezen a bajon csak egy módon lehet segíteni, t. i. azáltal, hogy a filozófia újra komoly értelemben vett metafizikává küzd fel magát és a sekély pozitivizmus és empirizmus fölé emelkedik. A modern értékelméletek küzködése amúgy is eléggé bizonyítja, hogy a pozitivizmus és empirizmus nem elégíthetik ki az emberi ész igényeit; ennek a kielégítetlenségnek oka nem valamilyen alanyi «érzés», mégkevésbé valamilyen «metafizikát» igénylő irracionális ösztön, hanem maga a tárgyi valóság, amely a problémákat felveti és megoldásukat sürgeti.

A teremtettt létező tehát közvetlenül ideáknak megvalósulása, olyan ideáknak azonban, amelyek megint egy ontologikumnak, t. i. a végtelen isteni lényegtartalomnak tükröződései az isteni észben. A teremtés tehát bizonyos fokig az emberi alkotások hasonlóságára fogható fel. A gép is az azt megalkotó mérnök elgondolásainak, eszméinek hordozója, ilyen értelemben eszmehordozó; sőt ennél is több, az eszmének objektivációja, tárgyasultsága. A gépben annyira bent van az eszme, annyira összeforrt vele, hogy egy másik hozzáértő megismerő ész tisztára a gép vizsgálatából újra kiolvashatja, felismerheti azt az eredeti eszmét, mely a gép létét adta. És mivel az ember alkotásai az emberi ész eszméinek a hordozói és megvalósításai, azért aránylag a legkönnyebben tárul fel «jelentéstartalmuk» egy másik emberi értelem előtt; az emberi alkotások tanúsítják még a legcsekélyebb ellenállást a megismerés számára. De ugyanakkor mélyreható az a különbség, amely az isteni alkotások és az emberi alkotások között fennáll. Az emberi alkotások ugyanis csak *módosításai* a már meglevő létnek. Sőt, ha mélyebben megvizs-

gáljuk az ember alkotó tevékenységét a külvilágban, a természetben, azt találjuk, hogy az teljesen a dolgok helyének megváltoztatásában merül ki; de természetesen ez a helyváltoztató tevékenység az eszmének megfelelően történik és azért sokkal több a jelentéstartalma, mint amit az egyszerű helyváltoztatás önmagában jelentene. Ezzel szemben Isten teremő alkotása a dolgokat a teljes ontológiai és jelentéstartalmi «semmből» hozza létre. Az emberalkotógép anyagának sok olyan jelentéstartalma van, ami semmikép sincs az embertől. És éppen ez az utóbbi jelentéstartalom az, amely az ember alkotásának is megszabja határait. A gépet megalkotó mérnök teljesen meg van kötve a gép anyagának természetétől és az e természetben rejlő lehetőségektől, valamint a többi, az előbbivel kapcsolatos természeti dolgok természetétől; a mérnök csakis a már meglevő lehetőségeket valósítja meg, már t. i. olyan mértékben, ahogy azokat előzőleg helyesen felismerte. Lehetőség ugyanis, hogy a dolgokban még számtalan olyan lehetőség rejlik, amelyeket majd csak a későbbi kor embere fog felfedezni és megvalósítani. Ezzel szemben Isten alkotásai teljes egészükben, egész jelentéstartalmukban isteni eredetűek; nem módosítások a már meglevő létezőkön, hanem a létezők teljes létrehozása. Nincs a létezőkben egyetlen olyan mozzanat, amely nem az isteni eszmék megvalósítása, azaz ami utolsó fokon ne az isteni lényegtartalomnak az utánzó részesedése volna. Amíg tehát a gépnél nem helytelen az a kifejezés, hogy a gép anyaga «hordozója» a mérnök eszméinek, addig az isteni alkotások esetében ilyen hordozásról beszélni tulajdonképpen nem lehet, mert a «hordozó» maga is teljes egészében Isten alkotása.

Arra a kérdésre tehát, hogy miért van minden ontologikumnak egyúttal eszmei tartalma, azaz he-

lyesebben: „eszmeszerűsége” is, a fenti kifejtések után már megválaszolható. Közvetlenül azért, mert az ontologikum teljes egészében eszmei tartalmaknak (t. i. az isteni eszméknek) a megvalósultsága. Ennélfogva érthető, hogy amikor más értelem közelít ezekhez a valóságokhoz, ki is olvashatja belőlük ezt az eszmei tartalmat (már amennyire ez az utóbbi értelem a maga alacsonyrangúságával erre az olvasásra képes), miként az emberi alkotásokból is kiolvashatja alkotóinak elgondolásait, terveit, céljait. Ha pedig azt a második kérdést vetjük fel, hogy milyen viszony és kapcsolat áll fenn az ontologikum és annak eszmei tartalma között, most szintén adhatunk választ. Ez a viszony az azonosság viszonya. Az ontologikum teljes egészében az isteni eszmének megvalósítása és azért nem is bontható szét esetleges két mozzanatra: az ontologikumra és az eszmei tartalomra. Ha ez a szétbontás mégis megtörténik, csakis azért lehetséges, mert a valós létezőben megelőzőleg megkülönböztethető a jelentéstartalma és a létezése. A valós dolog ugyanis létező jelentéstartalom; ez a jelentéstartalom viszont elképzelhető mint „tisztá” lehetőség is. Tiszta lehetőségnek azért nevezzük, mert nem egy már létező dolog lehetősége. Mint tiszta lehetőség azonban nem más, mint az isteni eredeti ideatartalomnak és az isteni valósítóképességnek viszonyítása egymással. A már megvalósított dologban ez a két mozzanat egybeesik: a tiszta lehetőség megvalósultan, ontológiailag sajátosan áll fenn. Láttuk azonban, hogy a létezési mozzanat egészen más jellegű, mint a tartalmi mozzanat; sőt, mint ebből a megkülönböztetésből is látható, tulajdonképpen nem is tartalmi mozzanat. A létezés mozzanata nem tartalom, amely egy más tartalmat valóssá tesz. Ha nem kellene félnünk a szavak horderejétől, azt is mondhatnók, hogy a létezési aktus

absztrakciója tartalmatlan létmozzanat, legalább is abban az értelemben, hogy semmi új jelentéstartalmat nem ad hozzá, kivéve azt, hogy ez a tartalom nem tiszta lehetőség többé, hanem éppen létező, azaz ontológiai tartalommal lett. Mindenesetre nyilvánvaló, hogy a létezés olyan létmozzanat, amely különáll a tartalmi mozzanattól és attól jól megkülönböztethető.

Ha ebben az utolsó pontban merülnek is még fel tisztázandó kérdések, mégpedig a tartalmi mozzanat és a létezési mozzanat pontosabb viszonyának meghatározása szemszögéből, arra nézve azonban semmi kétség nem marad fenn többé, hogy a modern értékelméletek mélyén rejlő hallgatólagos előfeltevés jogsultsága teljesen megszűnik. Az eszmei tartalom és az ontologikum semmikép sem két világ többé, hanem a legteltesebb monizmusba olvad össze. Az eszmék világa nem lebeg többé az ontologikum felett, sőt egyáltalán sehol sem lebeg, hacsak az észben való fennállását nem akarná valaki lebegésnek nevezni. Az «érvényesség» misztikus fennállási módja, legalább is a most megvizsgált *statikus* nézőpontból, szintén misztifikációnak bizonyul. Az ontologikum ugyanis semmi más, mint megvalósult, létező ideatartalom, de ez az ideatartalom (t. i. az isteni ész ideatartalma) teljes egészében ontológiai. Ennélfogva semmi nehézség nem található abban, hogy az emberi ész ezt az ideatartalmat az ontologikumból saját képességeihez mérten — és azért mindig csak lecsökkentett fokban — újra kihámozhassa és így az ontológiai valóság «fundálhassa» az emberi ész fogalmi tartalmait és azoknak így biztosítsa ismeretelméleti értékességét, vagyis igazságát.

3. Az entelecheia és a cél eszmeszerűsége.

A «forma» jelentésének gondosabb analízise ezek szerint nem nyújt jogos alapot sem az idealista elgondolásoknak, sem pedig az értékelméleteknek. Ha azonban a tartalmi jelentés második mozzanatát, azaz a *dinamikus* entelecheiát tekintjük, akkor új nehézségekre bukkanunk. Valójában csak az entelecheiában találkozunk azzal a sajátos paradoxonnal, amely a «van és a kell» összekapcsolódásból származik. Hasonlóképpen csak az entelecheiában találkozunk azzal az «elővételezéssel», amely már az előbbi fejezetben is nehézségeket okozott.

Az entelecheia teljes egészében dinamikus, mert a cél, a végső kifejtet, a «tökéletesség» megvalósításának elve. A tökéletesség jelentése ebben az esetben azonos a végső cél, vagyis a teljes kifejlődés jelentésével, mert e teljes kifejlődéssel az illető létező egyúttal a saját tökéletességét éri el.

Az entelecheia fogalmának alapnehézsége kétségtelenül abban van, hogy a cél, a végkifejlettség állapota, a tökéletesség egy még most nem létező, hanem éppen a jövőben megvalósítandó, elérendő állapot. Ebből a nézőpontból tehát azt kell mondani róla, hogy ontológiailag még nincsen, hanem csak lesz. Viszont ugyanakkor azt is kell állítani róla, hogy mégis már megvan valamiképpen, mégpedig az entelecheiában magában.

Úgy tetszik, hogy azon a létsíkon, ahol az értelem is bekapcsolódik a megvalósításba, tehát a szellem létsíkján, az entelecheia problémája kisebb nehézséget okoz. Mert épp az értelem az az ontológiai hely, ahol a cél létezését könnyen meg tudjuk érteni. A cél az értelemben éppen mint idea létezhetik. Márpedig láttuk, hogy az értelem az az egyedüli ontológiai hely, amelyben az ideák, az eszmék formálisan is létezhet-

nek. Az értelem megfogalmazhat, «alakíthat» valamely célt, amelyet azután az akarat megvalósít. Később azonban látni fogjuk, hogy a cél fogalmának problémája csak látszólag kisebb a szellem létsíkján. Be fog ugyanis igazolódni, hogy az értelem célt megfogalmazó képessége lényegében ugyanazokat a problémákat veti fel, amelyekkel a szellemi létfoknál alacsonyabb létfokon találkozunk. A cél látszólagos ideaszzerűsége ugyanis a legszorosabb összefüggésben áll az ontologikummal; az értelem célkitűzése teljesen meg van kötve az ontológiai valóság által. A cél észbeli megfogalmazásánál is kitűnik majd, hogy a primér tényező itt is az ontologikum, míg az ideaszzerűség csak másodlagos, az ontologikumra ráépülő mozzanat. A cél elsőleges hordozója nem az értelem, hanem a létező valóság.

Ha a szellemi létsík első tekintetre kétségesse is teheti az idea (a cél) és a létező valóság sorrendjének és egymástól való függésének kérdését, a biológiai létsík erre nézve nem adhat helyt semminemű kételynek (az anorganikus létfokot a már eléggé ismert ismeretelméleti okokból most is figyelmen kívül hagyjuk). A biológiai létsíkon nincsen immanens ész, amely a célokat mint ideákat megfogalmazhatná és hordozhatná, miként nincsen szabad akarat sem, amely az ész célideáit megvalósíthatná. Ugyanakkor azonban minden kétségen felül áll az a tény, hogy a biológiai létező célra tör, célokat valósít meg. Ezeket a célokat két mozzanat jellemzi. Első az, hogy ezek a célok egészen pontosan meg vannak határozva: a cél a teljes kifejlődés, amelyet az illető biológiai létezőnek a faji mivolta határoz meg. A második mozzanat viszont abban van, hogy ezek a célok teljesen immanensek, azaz nem kívülálló célok, hanem magának a létezőnek legbensőbb, a saját benső mivolta által meghatározott célok. Ez azt jelenti, hogy

a biológiai létezők nemcsak megvalósítói a céloknak, hanem ugyanakkor és teljes mértékben meghatározói is. A biológiai élőlények nem akármilyen célok megvalósítására törekszenek, hanem csakis olyanokra, amelyeket saját benső természetük tűz eléjük, amelyeket tehát maga a benső természetük hordoz ben-sejében. Elvitathatatlan tehát az a tény, hogy bármennyire is «ideaszerű» a cél, bármennyire «nincs még meg» az ontológiai valóságban, ugyanakkor mégis teljes egészében ebben az ontológiai valóságban van «meggyökerezve». A tölgyfacsira létezésének első pillanatától a teljesen kifejtett tölgyfává való megvalósulás felé törekszik; de a «teljesen kifejtett tölgyfa» eszméje sehol sem «lebeg» a tölgyfává való kifejtődés folyamata fölött, vagy előtt, hanem teljes egészében és kezdettől fogva «benne van» akár magában a folyamatban, akár pedig e folyamat szubsztanciás hordozójában. Ebben az esetben tehát megint azt találjuk, hogy egy eszmeszerű mozzanat teljesen egybefonódik az ontologikummal és a valóság síkján semmiképp sem választható el egymástól. Sőt éppen a dinamikus folyamatoknál találjuk ezt az egybefonódást a legerősebbnek és a legjellegzetesebbnek. Mert egyrészt éppen az ilyen dinamikus, megvalósító folyamatoknál tűnik ki e folyamatok céljának eszmeszerűsége. Minden megvalósító folyamat természeténél fogva annak a megvalósítására irányul, ami még nincsen meg, máskülönben nem lehetne megvalósító folyamat. Márpedig az, ami nincs, nem helyezhető el az ontologikumban; mert az ontologikum éppen a létezők világa. Másrészt azonban az is nyilvánvaló, hogy az ilyen folyamatok végső céljáról semmiképpen nem állítható, hogy egyáltalán nincsen; mert hiszen az a cél egész pontosan meg van határozva, mint az illető létező faja és egyedi volta által teljesen meghatározott végső fej-

lettségi állapot. Márpedig annak, ami a szó igaz értelmében semmi, éppen semmiféle meghatározottsága nem lehet; a semmi az, amiről semmi sem állítható, aminek semmiféle tartalmi vagy egzisztenciális állítmánya (predikátuma) nincsen.

Közelfekvő tehát az a kísértés, amely minduntalan fel is bukkan a filozófia története folyamán, hogy a célok e sajátos, az ontologikum és a semmi között «lebegő» volta számára egy külön világot jelöljünk meg «fennállási» helyül. Természetesen attól a megoldástól ma már távol állunk, hogy az ilyen célok fennállási módját *Plátó* után ontológiaiainak mondjuk, vagy még ezen is túlmenve azt állítsuk, hogy a célok e sajátos fennállási módja érdemli meg elsősorban a létezés igazi predikátumát, míg a többi létezők inkább csak másodrangú létezők, mintegy csak árnyékai az «igazi» létezőknek és csakis ez utóbbiakban való «részesedés» folytán léteznek másodlagosan. Az ilyen naív realista tételek a ma mégiscsak kritikailag fejlettebb észnek olyan megterhelését jelentenék, amelyet az nem bír el többé.

Ellenben van ugyanennek a problémának egy olyan megoldási módja, amely lényegében nem sokban különbözik az előbbtől, de amelyet a mai filozófia mégis elfogadni hajlandó, sőt amely igen széleskörű érvényesülést vívott ki magának. E modern megoldásnak az a leglényegesebb pontja, hogy az ideák fennállási módját semmiképpen sem mondja többé ontológiaiainak, sőt a leghatározottabban szembe helyezi vele. Ellenben az ideák fennállását «érvényességnek» mondja, vagy általában irreálisnak jelöli meg (szemben az ontológiai fennállási mód realitásával). Sőt még attól sem riad vissza ez az elmélet, hogy az érvényességi, illetve irreális fennállásnak bizonyos, vagy néha abszolút prioritást biztosítson az ontológiai fennállási móddal szemben. Látható tehát, hogy

a plátói elgondolástól nem olyan nagy ellentét választja el, mint amilyennek első tekintetre látszanék; azért is nevezték el az ilyen filozófiai irányokat sajátos színezésű platonizmusnak. Az ellentét a platonizmus és a modern értékelmélet között tehát látszólagos csupán, mert csakis a szakkifejezésekben áll fenn. A mai értékelmélet művelője ugyanis irtózik attól, hogy az érvényesség, vagy az érték fennállását ontológiaiak, egzisztenciásnak mondja; de nem veszi észre, hogy ugyanakkor az általa felállított «érvényességi» fennállási módot valójában és szavai ellenére ontologizálja. Az a tény egymagában, hogy felsorol kategóriákat, amelyek csakis az ontológiai világra érvényesek, az értékek világára viszont nem; és megfordítva, felállít kategóriákat, amelyet csakis az érvényesség világában találhatók meg, az ontológiai világban viszont nem, még nem döntő jelentőségű és nem cáfolja meg a rejtett ontologizálás vádját. *Plátó* ugyanis ugyanezt tette, anélkül hogy emiatt feladni kényszerült volna azt a tételét, hogy az ideáknak ontológiai, sőt felsőbbrendű ontológiai létezésük van. Az a körülmény, hogy a létezők világa változó, míg az ideák világa nem az; hogy a létezők világa nem szükségszerű, míg az ideák világa szükségszerű (ezért az utóbbi jegyért lehetséges róluk igazi tudomány, nem pedig csupán tudományelőtti vélekedés); hasonlóképpen a körülmény, hogy a létezők világa korlátozottan egyedi, míg az ideák világa nem az, hanem általános és általános érvényű; mindezek a különböző, sőt ellentétes kategóriák még semmikép nem kényszerítették *Plátót* arra, hogy az ideákat megfossa ontológiai létüktől, sőt szuperontologikumuktól. Hasonlóképpen van ez a modern ismeretelméletben, bármennyire is kihangsúlyozzák az ellentétet. A behatóbb vizsgálat ugyanis minden kételyt kizáróan beigazolja, hogy a modern érték-

elmélet «érvényességi» fennállása vagy «irreális» fennállási módja egyszerűen durva ontológizálás, és csak szavakkal tagadják ezt a ontológizálást. Sőt legtöbbször még abban is követik *Plátót* és *Hegelt*, hogy ezt az érvényességet teszik meg a tulajdonképpeni «gute Wirklichkeit»-nak, míg az ontológiai valóság némi képp csak a «schlechte Wirklichkeit». Látszik ez már abból az alaptételükből is, hogy az ontológiai valóság csak részesedik az «értékben», vagy «értékek szerint» alakul, vagy «töltekezik» az értékekkel, avagy alakítható vagy alakítandó az értékek «szerint»; valamint abból, hogy az értékek a valóság «felett» lebegnek és a valóságot magukhoz vonzzák, vagy pedig sokféle módon meghatározzák. Általában tehát kijelentik, hogy a valóság az értékek szerint alakítandó; tehát mindenestre nem az értékeknek kell igazodniuk a valóság szerint, hanem fordítva, a valóságnak az értékek szerint. Az elsőbbségi sorrend és a méltóság sorrendje tehát az ilyen és ezekhez hasonló kifejezések és értékelméletek után nem lehet többé kétséges. Hogy ugyanakkor a létezők és az «érvényességek», értékek világát annyira szétválasztják egymástól, hogy az utóbbiakról tagadják a létezés tényét, csak másodrangú jelentőségű, sőt még az sem. Még pedig azért nem fontos, mert mint már mondtuk, az «érvényesség» fennállásmódjából, nem szavakkal ugyan, de a valóságban szuperexisztenciát alkotnak. Az érvényesség és az érték «fennállási» módja tehát csak szavakkal zárja ki az egzisztenciát, a valóságban nemcsak hogy nem zárja ki, hanem felsőbbrangú egzisztenciává változtatja. Az érvényesség fennállási módja tehát valójában a plátói «elsőrangú» egzisztenciának felel meg, amely alatt van a másodrangú, árnyékszerű egzisztencia.

4. A matematika téves analógiája.

A létezőknek erre a kétféle létezési módra való szétválasztása azonban sem a plátói, sem pedig a modern «értékelméleti» formájában nem áll helyt. Ezt érzi maga az értékelmélet is és ezért igyekszik az érték szuperexisztenciáját az «érvényesség» vagy az «irrealitás» fogalmaival elkendőzni. Ezt a kísérletet azonban legalább is olyan fokban kell sikertelennek minősíteni, mint *Plátó* kísérletét. Láttuk ugyanis, hogy az ideának csak egyetlen formális fennállási módja van, mégpedig valamely észben. Ami nincsen az ontológiai létben és nincsen valamely észben, az egyszerűen sehol sincsen, hanem teljességgel semmi. De ugyanakkor azt is láttuk, hogy az idea léte az észben soha sem primér, hanem mindig szekundér mozzanat; az idea mindig csak a valóságnak valamilyen tükröződése. Ezen a tényálláson nem segít az a különös fikció sem, amely az újabb filozófia történetében az ú. n. «általános alany», vagy a «tisza ész» formájában kísért. Ennek a fikciónak legmélyebb értelme ugyanis szintén az volna, hogy az idea létét valamilyen módon primérnek vagy az ontológiai létből legalább is függetlennek tegye meg. Erre a fikcióra mindazoknak a filozófiáknak van szükségük, amelyek — bizonyos előzetesen felállított alapelveik miatt — nem tudnak többé eleget tenni annak az alapkövetelménynek, hogy az ideát, vagy az ideaszerűséget maradék nélkül meggyökereztessek az ontologikumban. Az «általános ész» fikciójának felállítói nagyon helyesen látják meg az ideáknak azt a természetét, hogy azok csakis az észben állhatnak fenn. De ugyanakkor szeretnék biztosítani az ideák elsőbbségét az ontologikum fölött és szeretnék biztosítani azt is, hogy az ideák meghatározzák az ontologikumot. Nyilvánvaló ez a törekvés *Kant*nál, de

megtalálható mindazoknál a bölcseleknél is, akik a modern matematizált természettudomány hatása alatt állanak. A matematizált természettudománynál ugyanis érvényesülni látszik az ideáknak az a különös szerepe, amelyet ezek a bölcselek *filozófiailag* is érvényesíteni szeretnének. A matematizált természettudományoknál a matematika szerepe felületes vizsgálat mellett nagyon hasonlít ahhoz a szerephez, amelyet az «idealistának» mondott filozófiák az ideáknak tulajdonítanak. Úgy tetszik ugyanis, mintha a matematika volna az, amely a természet meghatározó formájának a szerepét tölti be. A természet és főként a természet folyamatai mindaddig érthetetleneknek látszanak, amíg matematikai formulákba nem szedhetők; viszont ha sikerül a matematikai megformulázásuk, megszűnik értelmetlenségük is. Ez készítettett egyes természetbölcseleket arra a kijelentésre, hogy a természet a matematika nyelvén van megírva; matematika nélkül a természet folyamatai «értelmetlen káosz». Látható tehát, hogy ebben az elgondolásban a matematikának egyenesen formadó szerepe van; a természet folyamatai a matematikától kapják érthetőségüket. Ami annyit jelent, hogy tőle kapják a benső tartalmaikat, vagyis azt, ami az ész által belőlük megragadható; mert ami még ezen felül e folyamatokban megtalálható, az csupán az érzéklés tárgya.

Már ennél a pontnál látható ennek az elméletnek próton pseudosa, első tévedése. A valóság ugyanis az, hogy a természeti folyamatokban a matematikailag kifejezhető érthetőségen kívül még sok más is van, ami nemcsak érzékelhető, hanem a szó legszorosabb értelmében érthető is. Napnál világosabb ez akkor, ha az anorganikus világot elhagyva (amely a valóságnak mégis csak egy kis töredéke) az élők és ezen túl a szellem világához fordulunk. Minél

magasabbra megyünk ugyanis a létezők létfokán, annál kevesebb lesz ott a matematikával kifejezhető «érthetőség», ezzel szemben annál erősebben fokozódik a matematikával többé már ki nem fejezhető és mégis teljesen érthető tartalom. Ha igen kis töredékében igaz is az, hogy az anorganikus természet «a matematika nyelvén» van megírva, ez már csak igen lecsökkentett érvénnyel mondható a biológia világáról és majdnem teljesen megszűnik a szellem világában. Ennélfogva csakis a lehető legkorlátozottabb létszemlélettel magyarázható meg, ha egyes bölcseletek, így *Kant* bölcselete is, azokat a kategóriákat, amelyek magában az anorganikus világban is csak részlegesen érvényesek, kiterjesztik az egész létre és megteszik azokat az egész lét kategóriáinak. Ha ezek a bölcseletek nem a matematizált természettudományok szűk látóköréből indulnak ki, hanem a biológiai valóságból és még inkább a szellemi világ szemléletéből, soha kísértésbe sem eshettek volna, hogy a létet a «matematika» nyelvén megírottnak lássák.

A matematizált természettudományokból kiinduló, tehát igen korlátozott létszemléletnek egy másik történetileg meghatározott tévedése volt a matematika bölcseletileg teljesen hibás felfogása. Ez a tévedés még az előbbinél is végzetesebbnek bizonyult. A matematikát ugyanis általában *katexochen* «ész tudománynak» fogták fel, amely tehát látszólag teljesen független az ontológiai valóságtól. Nem lehet tagadni, hogy a matematikának ilyen felfogása ott kísértett attól a pillanattól kezdve, amikor a filozófiai gondolkodás meggyöngült és elhagyta azt a biztos alapot, amely a matematikát is a valóságban gyökereztetette meg. Ismeretes, hogy a középkor bölcselete a matematikát az absztrakció második fokának jelölte meg. Az absztrakció első foka

tudvalevően a «fizika», vagyis az a tudomány, amely a természeti dolgoknak csakis az egyediségétől vonatkozik el, absztrahál. A másik fok a «matematika», vagyis az a tudomány, amely az egyediségen kívül a dolgok minden más tulajdonságától is absztrahál és csak a «mennyiséget», esetleg a «kiterjedést» őrzi meg. Végre az absztrakció harmadik foka a «metafizikában» jut érvényhez, amely már a mennyiségtől is elvonatkozik és amit megőriz, az már a tiszta «metafizikum», vagyis az e szó által kifejezéshez juttatott «fizikai tartalomtól» tiszta «szellemi» tartalom. Lehetséges, hogy a filozófia mai állása mellett ezek az absztrakciós fokozatok már nem teljesen kielégítőek és több pontjukban hol megszorításra, hol kiigazításra, hol pedig kiegészítésre szorulnak. De a lényeg — vagyis az absztrakciós elméletnek az a magva, amely kifejezésre juttatja, hogy a tudományok tárgya mindig csak az onto-logikum és hogy a szűkebb «sajátos» tárgyat csakis azáltal nyerik, hogy azt a teljes ontologikumból «kivonják», absztrahálják — minden realiztikus filozófiában örök érvényű marad.

A racionalizmus filozófiai azonban éppen ezt a szilárd realista alapot hagyták el és ezzel ráléptek a különböző idealizmusokhoz vezető útra. Ennek a reális alapnak az elhagyása viszont épp a matematikánál látszott a legkönnyebben keresztülvihetőnek és igazolhatónak. A matematikánál ugyanis úgy tűnik fel, mintha az teljesen függetlenül a létezők világától; mintha a matematikát teljesen az ész szuverén és független ereje hozná létre. Igaz ugyan, hogy a matematika legkezdetén ott vannak az alapfogalmak és az alaptételek; de ezeket nem olyan szerfölött nehéz «posztulátumok»-nak fogni fel. Nem mintha a «posztulátum» szó különösképpen alkalmas volna ez alapfogalmak és alaptételek ho-

mályos eredetét megvilágítani; de filozófiailag csökkent érdekeltségű és ugyanakkor meggyöngült erejű kor könnyen átsiklik e pont fölött. Viszont a filozófiai-
lag erősen érdekelt kor épp e ponton fogja látni a matematika alapvető problémáját, mert igen helye-
sen épp e pontban látja a matematika *filozófiai* problémájának leglényegesebb mozzanatát. Azon-
kívül ott van még az a másik különös körülmény, hogy a matematika alkalmazható a valóságra, ami
újra olyan mozzanat, amely a bölcselő elmét joggal gondolkodóba ejtheti. Csakhogy a racionalizmus,
a maga sajátos elmei beállítottsága miatt, ezt az utóbbi mozzanatot épp a maga javára igyekezett kiaknázni. Abban a körülményben ugyanis, hogy a matematika alkalmazható a valóságra — sőt ez alkalmazás által egy új tudomány, t. i. a mate-
matizált természettudomány jön létre, amely tel-
jesen lerombolja és hitelétől megfosztja a régiek «primitív» fizikáját —, igazolva látják a racionaliz-
musnak azt az alaptételét, hogy az idea a primér, míg a valóság a szekundér. Természetesen azt nem tudják többé, hogy a régiek «fizikája» nem volt mai értelemben vett természettudomány és csak önmagának félreértése folytán tarthatta magát később, egy filozófiailag dekadens korban annak. A régiek «fizikája» valójában a szaktudomány fölött álló természetbölcsélet volt, vagy legalább is első-
sorban annak kellett volna lennie. Ha tehát ez a régi «fizika» átkalandozott a még csak ezután megszüle-
tendő természettudomány területére, akkor azt jogosulatlanul tette; azért nem is lehetett nehéz onnan elúzni, anélkül azonban, hogy ezzel már meg-
szüntették volna természetbölcséleti jogosultságát. De nem tagadható, hogy a félreértések mind a két fél részéről nagyok voltak; főképp ez tette lehetővé a matematikának a racionalizmus javára való fel-

használhatóságát, sőt átütő erejű érvként való felvonultatását.

Ha ugyanis valaki felületesen elsiklik a matematika alapjainak már érintett kérdései felett és ugyanakkor erősen hat rá a szerep, amelyet a matematika a matematizált természettudományokban betölt, könnyen vonhatja le azokat az ismeretelméleti és létmetafizikai következményeket, amelyeket pl. *Kant* is levont és azonfelül egész bölcséletének alapjaiul megtett. A matematika felületes tekintetre valóban úgy tűnik fel, mintha a független és szuverén alkotása volna, a szó igazi értelmében «apriori» tudomány, amely semmikép sem szorul rá a tapasztalatra és ezért látszólag az ontologikumtól is teljesen független. Viszont az ontologikum semmikép sem független tőle, mert hiszen a matematika alkalmazható az ontológiai valóságra. Sőt *Kant*nak úgy tűnik fel a dolog, hogy az ontologikum önmagában érthetetlen káosz, amely a matematikától kapja az érthetőségét; a matematika az, amely «elrendezi» a fenomenális világ káoszát. Innen már csak egy lépés vezet el a matematika és a fenomenális világ e tévesen felfogott viszonyának abszolútizálásához, azaz az egész létre való kiterjesztéséhez, vagyis a *kanti* kategória=tanhoz és annak sokszerű idealista továbbfejlesztéséhez. Ebben az abszolútizálásban ugyanis a «kategóriák» veszik át a matematika szerepét, az ontologikum pedig többé-kevésbé a fenomenon helyét. Mindenesetre a kategóriák a meghatározó tényezők, az értelmi és a tartalmi, a jelenléti mozzanatok; az ontologikum viszont önmagában értelmetlen, jelentés nélküli és így tartalmatlan. Természetesen a kategóriák az észben vannak, ennél fogva eszmék, ideák; az ontologikum az észből függetlenül fennálló «valóság», tehát ellentéte az ideáknak, a jelentéseknek, a tartalomnak. Az eszme

tehát a forma, míg az ontologikum a materia, a meghatározásra rászoruló, tehát e meghatározás előtt éppen «káotikus», megismerhetetlen tartalmú, esetleg valójában is tartalmatlan mozzanat. Mindenestre annyi megállapítható, hogy az ontologikum az ilyen irányt vett elméletekben azt a sajátos kiüresítettséget tünteti fel, amelyről már fent szó volt. Ebből a kiüresítettségéből viszont logikusan következik, hogy a későbbi fejlődés folyamán az ontologikum minden tekintetben a második helyre szorul és az idea kerül az első helyre akár a logikum, akár az érték, akár pedig más elnevezés formájában. Viszont az is látható, hogy ez az egész fejlődési folyamat mennyire magán viseli a legrosszabb értelemben vett szcientizmus jegyét. A matematizált természettudomány és a racionalizmus frigyéből megszületik egy lényegében idealista beállítottságú irányzat, amely ennek az alapbeállítottságának megfelelően bizonyos új és alapvető kategóriákat szerkeszt meg. A későbbi fejlődés nem ezeket az alapvető kategóriákat veti alá kritikának (azaz nem hasonlítja össze azokat a valósággal), hanem végleg biztosított igazságoknak fogadja el. A további fejlődés természetesen mégis hamarosan feltárja, hogy ezek az alapkategóriák nem felelnek meg a valóság más területein; így pl. a szellemtudományos tények nem illeszthetők beléjük. De ahelyett, hogy ez a körülmény kételyt ébresztene e kategóriák iránt és azok revideálásához, esetleg teljes elvetéséhez vezetne, az «iskola» irányzata bizonyul erősebbnek. A mostani esetben tehát a kantizmus erőteljes befolyása érvényesül, amely az előbbi kategóriáknak megfelelő beállítottságot megőrzi és a Kant által felállított kategóriák tartalmi jelentését addig módosítja, addig nyújtja és keveri, amíg azokba az újonnan meglátott valóságmozzanatok is elférnek, beerősza-

kolhatók. Ez a különös és jellegzetesen szcientista művelet oly messzire mehet, hogy az eredeti kategóriákat, illetve azok tartalmát e sokszerű módosítások, nyújtások és keverések jóformán teljesen új tartalommal töltik meg, azaz tulajdonképpen megszüntetik; de amit nem szüntetnek meg, az az eredeti téves látásmód, amely az így közvetve megszüntetett kategóriákat megteremtette. Jellegzetes példa erre a szcientista folyamatra *Windelband* vagy akár *Nic. Hartmann*, sőt *Max Scheler* esete. *Windelband* lényegében elismeri, hogy *Kant* eredeti alap-tételei nem használhatók a szellemtudományokban, hanem csakis a matematizált természettudományokban és azért szerinte is *Kant* filozófiája alapján véve a természettudományok bölcselete, vagy módszer-tana, vagy tudományelmélete, stb. Természetesen *Kant*nak magának korántsem ez volt az elgondolása a saját «kopernikusi tettéről» és főként nem a praktikus ész segítségével megalkotott erkölcs-bölcséletéről. *Windelband* azonban úgy találja, hogy az a kanti alapbeállítottság — amely a matematizált természettudomány, a racionalizmus, egy mérsékelt szkepticizmus, valamint rejtett pszichologizmus sajátos keveredése folytán jött létre — megtartható a valóságnak egészen más területein, nevezetesen a szellemtudományok tárgyával szemben is; csak meg kell formulázni ennek az új területnek sajátos kategóriáit (amelyeket azonban *Kant* valószínűleg soha magáénak el nem fogadott volna). Még kirívóbb az eset *Max Scheler*-nél és *Nic. Hartmann*-nál, mert ők tudatosan is szembehelyezkednek *Kant*tal; az annyira legsajátosabban kanti «formális» etikát elvetik és a «materiális», azaz tartalmi etika szükségét hirdetik. De ugyanakkor megtarthatónak vélik azt az alapkiindulást, amely *Kant*ot szükségképpen a formális etikához vezette

és lehetetlenné tette számára egy tartalmi etika elfogadását. *Max Schelernek* és főként *Nic. Hartmannnak* ezt a különös teljesítményt azáltal sikerül elérnie, hogy *Kant*nak lényegében alanyi (jóllehet a misztikus «általános alanynak» tulajdonított) kategóriáit átalakítják lebegő «lényegekké» (*Wesenheiten*) vagy értékekké. Ez az átalakítás valójában nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a kanti eredeti pszichológizmust (amelyet az «általános tudat» felvétele semmiképp meg nem szüntetett) átformálják álontologizmussá, amelyről már fentebb szözlöttünk. Ezt az álontologizmust ugyanis legkevésbé sem szünteti meg az az igyekvésük, hogy egyrészt az általuk ontológiainak mondott (valójában üres) létezés és másrészt a lények, illetve értékek «fennállási» módja között megkonstruált ellentétet elmeélük és leleményességük teljes felhasználásával minél nagyobbra és áthidalhatatlanabbá építik ki. Ebben a kényszerű és erősen egy «légüres ideológia» benyomását keltő megszerkesztésben áldozatai egy olyan alapkiindulásnak, melyet *Kant*-nál az övékével sok tekintetben homlokegyenest ellenkező **alapszemlélet** és alighanem teljesen ellentétes **alapélmény** eredményezett, de amelyet ők nem tudnak és nem is akarnak feladni, hanem a kanti **alapkiindulást** szcientifikusan addig módosítják, addig «interpretálják», amíg alkalmassá válik arra, hogy a saját új tartalmú kategóriáiknak is hordozójává váljék. Természetesen ezt csak azon a drága áron érhetik el, hogy bölcséletük szcientifikus ideológiává lesz és megoldhatatlan aporiákhoz és antinómiákhoz vezet; ez utóbbiak igazolásául végre is fel kell állítaniok az ismeretelméleti irracionalizmust. Márpedig az irracionalizmus mindig a zsákutcába jutásra volt jellegetes, amit azonban a zsákutca került gondolkodó elismerni nem hajlandó; a zsák-

utcat az irracionális révén véli újra járhatóvá tenni. Mintha a tudománynak az volna lényegéből folyó feladata, hogy az irracionálisba beletorolva, ott megsemmisüljön. Az irracionális ugyanis a tudomány halálát jelenti.

A matematizált természettudományokra támaszkodó vagy azoktól inspirált valóság szemlélet tehát — a matematikának és a valóságnak egyformán téves felfogásán alapulván — nem oldhatta meg a szóban levő problémát; miként azok az elméletek sem juthattak kielégítő megoldáshoz, amelyeknek gyökerei (tudatosan vagy tudattalanul) a matematika természetének e félreértéséből táplálkoznak. Az eszmék semmiképp sem lebegnek a valóság felett, hanem a valóságból erednek és a valóságban gyökerezendők meg.

5. Az *entelecheia* mint «erő».

A biológiai létsík szorosabb vizsgálata világosságot deríthet ez «ontológiai» meggyökereződés mikéntjére. Előfeltétele, hogy az *entelecheia* teljességgel ontológiai elvé legyen. Nem lehet tehát eszme, amely a valóság felett vagy előtt lebeg, hanem teljes egészében ontológiai «erő», amely megvalósíthatja a saját tartalmát.

Az *entelecheiának* *erőként* való felfogása tehát magából a fenomenológiai vizsgálatból adódik. Gondosabb vizsgálatra azonban kitűnik, hogy az eredeti problémát tulajdonképpen mégis érintetlenül hagyja, megoldani nem bírja. Az «erő» ugyanis semmi más nem mond, mint aktív, tevőleges képességet valaminek megvalósítására. Az «erőre» való hivatkozás tehát, ha azt valaki egyúttal megoldásnak is szánja, nagyon könnyen kihívhatja *Molière* gúnyját, amely a korabeli dekadens skolasztikát illette. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ópium azért altatja el az

embert, mert «altató erő» van benne; csak hogy az «altató erő» felvétele nem megmagyarázása a kérdésnek, hanem csak elodázása. A kérdést csak az oldja meg, aki az «altató erő» mivoltát és hatásának mikéntjét megoldotta. Hasonlóképpen azzal, hogy az entelecheiát *Driesch*-sel erőnek jelentjük ki, a problémát nem vittük közelebb a megoldáshoz, hanem az «erő» problematikáját teljességgel érintetlenül hagytuk meg.

Az entelecheiának mint «erőnek» a problematikája számunkra most kettős probléma=csoporthoz oszlik. Az első kérdés ennek az «erőnek» a hordozójára vonatkozik, tehát az erő *statikus* problémája. A második probléma *dinamikus*, és arra vonatkozik, hogy az erőben hogyan van meg az a cél, amelynek megvalósítására az erő törekszik. Mert el nem kerülhető, hogy a célt valamiképpen belehelyezzük az «erőbe», főként ha az, mint a biológiai valóság esetében, feltétlenül immanens erő. Az immanencia tehát az entelecheiával kapcsolatban kétféleképpen is mutatkozik. Az első immanencia abban van, hogy az entelecheia nem *külső* erő, amely kívülről valósítja meg a biológiai létező fejlődését és kifejlődését, hanem teljesen belső, a biológiai létező konstitutív eleme. Ezt az immanenciát fejezzük ki azzal, hogy az entelecheia hordozója maga a biológiai szubsztrátum. Természetesen a hordozó szubsztrátum kifejezését most tágabb értelemben vesszük, amint az a szubsztancia fogalmának megfelel. Az entelecheia ugyanis nemcsak azt zárja ki, hogy *külső* erő legyen, de azonfelül nem is járuléka egy már önmagában fennálló létezőnek; ugyanakkor viszont nem is a teljes szubsztancia, hanem egy nem=entelecheiás tényezővel együtt alkotja a szubsztanciát. Ez ugyanis az immanencia második követelménye. Következésképpen a «hordozó alany» úgy alakul, hogy annak maga az

entelecheia is alkotó eleme. Minthogy azonban most az entelecheia dinamikus mozzanata áll a kérdés előterében, azért a hordozó alany problémájával ezúttal nem foglalkozunk bővebben.

Ami pedig másodszor az entelecheia dinamikus problémáját illeti, nyilvánvaló, hogy az entelecheiában magában is két mozzanatot kell jól megkülönböztetni egymástól. Az egyik az entelecheia megvalósító ereje, a másik mozzanat a megvalósítás célja. Az első mozzanatot most kívül hagyjuk a vizsgálódás keretén; az erő problémája oly sok és súlyos kérdést vet fel, hogy az önmagában is hosszú tanulmányt kívánna meg, ha az eddigieknél (I. első rész) részletesebb kifejtésre vállalkoznánk. Az immanencia amúgyis a célban nyer legerőteljesebb kifejezést és azért gondosabb vizsgálatot igényel.

Nem lehet kétséges, hogy a célt magát — vagyis az entelecheia erőtartalmán kívül az erőtevékenységének ezt az irányítóját — valamiképpen az entelecheiába kell helyoznunk. Az entelecheia mint erő ugyanis nem bármit valósít meg, hanem ennek az erőnek az iránya, azonkívül tevékenységi módja, jellege a legpontosabban meg van határozva. A tölgyfa entelecheiája csakis a tölgyfává való kifejelesztésre képes és semmi másra; hasonlóképpen van ez a többi biológiai létezők sajátos entelecheiáival. A biológiai létezők nem=entelecheiás tartalma (nevezhetjük materiának) nem adja meg az entelecheia meghatározottságának magyarázatát. A tudomány mai állása mellett mindenesetre azt kell mondani, hogy a tölgyfa anyagi — tehát anorganikus alkotóelemekre is szétbontható — elemei nem adják meg annak a magyarázatát, miért épül fel belőlük éppen tölgyfa, nem pedig pl. nyírfa. Igaz ugyan, hogy az ilyen «kémiai» mondható anyag nem egyforma mennyiségben és főként talán nem egyforma arány=

ban és elosztásban van meg a tölgyfában, mint a nyírfában; azonkívül lehetséges, hogy (egymástól igen távol eső fajok esetében) az egyikben van olyan kémiai anyag, amelyik a másikban nincsen meg. De ezek az anyagi, kémiai különbségek semmiképp sem magyarázzák még meg a tölgyfa és a nyírfa közötti különbséget; annál is kevésbbé, mert ezek az anyagi különbségek alighanem már csak következmények, nem pedig meghatározó előzményei a kifejlődésnek és teljessé válásnak.

Tisztára fenomenológiai tekintve úgy tűnik fel ugyanis, mintha az entelecheia meghatározó szerepe bizonyos kizárólagosságot igényelne a maga számára. Hogy távolról vett hasonlaltal világítsuk meg a helyzetet, az entelecheia valamilyen ragadozó erejű láthatatlan lénynek tetszik, amely ismeretlen helyről érkezvén (*Aristoteles* az emberi lélekről mondom, hogy az «thyraten», kívülről jön, valamely ismeretlen világból), rácsap bizonyos mennyiségű anyagra, azt hatalmába keríti (ez a táplálkozás), megszervezi, erőszakosan felépíti. Majd újra csak magyarázhatatlan okokból ez a szervező és rendező ereje folytonosan gyengül, az anyag mindig nagyobb fokban kicsúszik a hatalma alól, a szervezet «előregedik», «elmeszesedik.» Az entelecheia védekező ereje is megcsappan, a szervezetre kártékony behatásokat és befolyásokat mindig nehezebben tudja kivédeni. Végre is teljesen elveszti hatalmát a saját alkotása felett; a szervezet «meghal», azaz szétbomlik és visszahull abba az eredeti anorganikus állapotba, amelyben eredetileg volt, mielőtt az entelecheia még hatalmába kerítette volna. Az entelecheia pedig e teljes kudarca után épp olyan nyomtalanul eltűnik, mint amilyen titokzatosan érkezett.

Természetesen a filozófiai (és részben a biológiai) vizsgálat nem igazolja ezt a fantáziadús fenomenoló-

giai «leolvasást.» A megszervezett test anyaga és entelecheiája között nem áll fenn az a «külsőleges» viszony, amely a fenti elgondolásból következne. Az élő test anyaga és életelve között olyan benső a kapcsolat, hogy ez a kettő csakis együtt alkotja az ontológiailag fennállásra képes egységet, a szubsztanciát. E két tényezőnek két önálló részre való szétbontása, amelyek között csak energetikai kapcsolat volna, a pontosan megállapítható életjelenségekből nemcsak nem igazolható, hanem egyenesen lehetetlennek bizonyul.

De, hogy a fenti fantáziadús elgondolás, amely nemcsak a költészetben, hanem komoly biológiai elméletekben is felmerült, egyáltalán lehetséges volt, azt igazolja, hogy az entelecheiában erőteljesen, sőt kizárólagosan jut kifejezéshez a dinamikus mozzanat és ezzel a meghatározó és célos mozzanat is. Természetesen nem szabad szem elől téveszteni, hogy az élő szervezet «anyaga» sincsen minden meghatározó szerep nélkül. Mert ha igaz is, hogy csak az entelecheiának tudható be, hogy az illető szervezetbe milyen anyagok épülnek be; vagyis az entelecheia választja ki az anyagi környezetben rendelkezésre álló anyagok közül azokat, amelyekre szüksége van és azt is, hogy milyen mértékben van rá szüksége. De ugyanakkor az illető anyag benső mivolta is meghatározza, hogy az entelecheia mit kezdhet vele, mire használhatja fel. Csakhogy az a meghatározó szerep, amelyet ebben az esetben az anyag játszik, teljességgel különbözik az entelecheia meghatározó szerepétől. Az anyag meghatározó szerepe inkább passzív és statikusnak mondható, míg ezzel szemben az entelecheia meghatározó szerepe teljesen aktív és dinamikus. Természetesen az entelecheiának is kell alkalmazkodnia azoknak az anyagoknak a természetéhez, benső mivoltához, amelyeket a szervezet

felépítésében felhasznál; de ez semmikép sem csökkeni dinamikus természetét, mert hiszen az ilyen fokú alkalmazkodás minden nem teremtői jellegű alkotásnak közös törvénye. Arra nézve tehát nem állhat fenn kétely, hogy a cél megvalósítója kizárólagosan az entelecheia. Hogy a tölgyfából csakis tölgyfa lett, nem pedig nyírfa vagy valami más, annak magyarázata semmikép sem található meg abban az anyagban, amelyből a tölgyfa szervezete felépül; hanem csakis a tölgyfa entelecheiában kereshetjük ezt a magyarázatot, sőt azonfelül benne kell keresnünk az alakítás létrehozó okát is. Az anyagnak csakis a már említett passzív és statikus meghatározó szerepe van, de ez lényegében azonos a tölgyfa és a nyírfa esetében.

6. Az entelecheia mint a cél hordozója.

Mindebből tehát kiviláglik, hogy az entelecheia nemcsak szervező erő, hanem ő a hordozója a szervezés «céljának» is. És ezzel a «célal» kapcsolatban merül fel az új probléma.

A cél fennállási módja látszólag legkönnyebben akkor érthető meg, ha a cél valamely észben áll fenn. Egyik legismertebb jelenség az, hogy az ész célokat, «terveket» fogalmaz meg, terveket gondol ki, amelyeket azután az ember a tevékenységével megvalósít. Sőt sokan úgy vélik, hogy az emberi ész e célok, tervek megfogalmazásában, azaz helyesebben a megvalósításában nagymérvű autonómiát, szabadságot tüntet fel. Az emberi ész abban mutatja ki uralmát a «természet» felett, hogy a természetet alá tudja vetni a maga céljainak és terveinek. A technikai vívmányok úgy tűnnek fel, mint a természet erőinek igába fogása, hogy azok az embert szolgálják. Az emberj ész látszólag a természet erői felett áll és a

természetet arra kényszeríti, hogy olyan célokat szolgáljon, amelyeket az ember tűz eléje és amelyeket önmagától soha sem szolgálna. Éppen emiatt az ember céljai a természet saját céljaihoz mérten látszólag «külsők»; az ember kívülről reákényszeríti a természetre a saját céljait és elgondolásait. Ilyen értelemben tehát a természet a szó szoros értelmében idegen célok szolgálatára kényszerül: a fölényes erejű ember céljait és elgondolásait kénytelen szolgálni.

Kant és utána igen sok modern filozófus csakis a most leírt értelemben hajlandó célokat elismerni. *Kant* csakis «szubjektív» célokat ismer, vagyis az értelmes ember maga megfogalmazta céljait és terveit. Természetesen az ő bölcséleti rendszeréből nem állapítható meg, hogyan lehetséges az, hogy e «szubjektív» célok a kívülálló világot uralmuk alá képesek hajtani. Ez a pont is egyike a kanti filozófia fogyatékosságainak; a tényről azonban maga a józan tapasztalat tanuskodik és azért hallgatólagosan belekerül a rendszerbe is, anélkül, hogy a teória előzőleg megvizsgálná, vajjon a rendszer többi megállapításai egyáltalán lehetőségessé teszik-e ilyen «tények» létezését. A túlnyomóan ideológikus rendszereknél ugyanis elvileg az elmélet volna hivatott megállapítani, hogy valamely közkeletűen «ténynek» tartott «jelenség» elfogadható-e ténynek vagy sem; de ezt az elvet egy rendszer sem képes teljesen érvényesíteni.

Azzal a kérdéssel, hogy az észben fennálló cél milyen problémákat vet fel, később kell majd foglalkozni. Az azonban minden kétségen felül áll, hogy a biológiai létsíkon, a biológiai entelecheia esetében, a fenti értelemben vett «szubjektív» célokról nem beszélhetünk. Mégpedig azért nem, mert a biológiai létsíkon hiányzik az ilyen célok fennállásának előfeltétele, az ész, amely egyúttal hordozó alanya is a

«szubjektív» céloknak. Az ész által megfogalmazott célok és tervek teljesen kimeríteni látszanak az idea fogalmát; márpedig ismételten láttuk, hogy ideák csakis valamely észben állhatnak fenn. Minthogy a biológiai létsíkon nincsen «értelem» e fogalomnak szellemi jelentésében, tehát hiányzik az a képesség is, amely ilyen «szubjektív» célokat megfogalmazhatna. Ha tehát a biológiai létfokon mégis vannak igazi értelemben vett célok, azok csakis *objektívek* lehetnek. Az objektív cél jelentése már a «szubjektív» céllal való szembehelyezéséből világosan megérthető; olyan célt jelent, melynek sem a hordozója, sem pedig a közvetlen megfogalmazója nem az immanens ész. Az objektív cél hordozóját tehát magában az értelem híjján levő objektumban, azaz az ontologikumban kell keresni. Minthogy pedig a biológiai objektumban, a biológiai ontologikumban nincsen szellemi ész, azért e létsíkon egyáltalán nem beszélhetünk a cél megfogalmazásáról; a *megfogalmazás* ugyanis természeténél fogva *fogalom*, idea által történik, ez pedig szellemi létfokú ész-t tételez fel. A biológikus ontologikumban tehát csakis olyan célokról beszélhetünk, amelyeknek csak *hordozójuk* van, ez a hordozójuk azonban semmiképpen sem «megfogalmazójuk» is egyúttal. Tehát ebben az értelemben is a biológiai ontologikumban fellelhető célok csakis objektívak és nem szubjektívak.

Felmerülhetne az a gondolat, hogy a biológiai célok mögött mégis valamely ész-t kell felvennünk. Erre a feltevésre az kényszerítene bennünket, hogy célokat másképpen nem tudunk elképzelni, mint csak valamely ész fogalmazásait. Vagyis *Kant*tal elfogadjuk azt a tételt, hogy csakis szubjektív célok lehetségesek; bár még akkor is figyelmen kívül kell hagynunk *Kant*nak azokat a tételeit, amelyek vagy lehetetlenné vagy legalább is érthetlenné teszik,

hogy e szubjektív célok az ontológiai valóságban is megvalósulhassanak, illetve megvalósíttassanak. A szubjektív cél kizárólagos álláspontja azzal a következménnyel járna, hogy a biológiai célos folyamatok «mögött» «szellemeket» sejtünk, amelyek ezeket a folyamatokat nemcsak irányítják a megfelelő célok felé, hanem a célokat valójában meg is valósítják. Minthogy pedig annak még a gondolata sem merülhet fel, hogy a biológiai folyamatok mögött az emberi ész áll (kivéve talán saját testének biológiai folyamatai mögött), azokat a «szellemeket», amelyek a biológiai folyamatokat irányítják és megvalósítják, az embernél sokkal hatalmasabb értelmű és erejű szellemeknek kellene elgondolnunk. Az sem volna lehetetlen elgondolás, hogy e szellemek helyébe magát Istent helyezzük, aki a biológiai folyamatokat közvetlenül irányítja és megvalósítja.

Ennek az elgondolásnak a valószínűtlen volta első tekintetre szembeszökő. Azok után, amiket az első részben kifejtettünk, nyilvánvaló, hogy az ilyen elmélet teljesen megszüntetné a biológiai jelenségek legsajátosabb jellegét, az *immanenciát*. A biológiai létezőket teljes egészükben gépekké hamisítaná át; gépekké, amelyeket valamely «szellem» először értelmileg megfogalmaz, megtervez, azután statikusan megalkot, majd valamilyen misztikus módon üzemben tart. Legfeljebb az különböztetné meg ezeket a különös «élő» gépeket az emberalkotta gépektől, hogy a biológiai gépek csodálatos módon nőni, sőt szaporodni is tudnak, míg az emberalkotta gépek erre tudvalevően képtelenek. Könnyű belátni, hogy a biológiai létezők e gépjellegét az sem szüntetné meg, ha e biológiai «szellemek» helyett magát Istent helyettesítenék be. Mert az Istennel történő behelyettesítés semmit sem változtatna azon a tényen, hogy a biológiai létezők immanenciája teljesen megszűnnék, azaz

a biológiai létezők minden «életszerűség» ellenére mégsem élnének, hanem gépek volnának, amelyeket (ebben az utóbbi esetben) Isten épít meg és tart üzemben.

Ha pedig azt a legmélyebb okot kutatjuk, amely nem kevés bölcselőt arra a bizarr elképzelésre indított, hogy a biológiai létezők (sőt az anorganikus létezők) és azok folyamatai mögött «szellemeket» sejtсен, vagy magát Istent állítsa, nem nehéz ezt a mélyen fekvő okot megtalálni. Nem tudják ugyanis elképzelni, hogy valamely cél milyen más módon állhatna fenn, hacsak nem kizárólagosan valamilyen észben. Az általuk érzett probléma semmikép sem alaptalan; mert lehetetlennek látszik, hogy a célt magában az ontológiai valóságban helyezzük el. Az ontologikum teljes egészében a létezés világa. Ebben a világban tehát csak az helyezkedik el, ami már létezik, ami megvalósult, ami a saját mivoltában önálló létezéssel bír. Márpedig a célnak ilyen értelemben vett ontológiai léte nincsen. A célról ugyan szintén azt kell mondanunk, hogy van, mert hiszen a cél egyáltalán nem mondható semminek; a cél annyira nem semmi, hogy ellenkezőleg, éppen a legkülönbözőbb megvalósításoknak a hajtóereje. Mindamellet a célról azt mondjuk, hogy csakis *logikai* léte van (vagyis tartalmi léte valamely észben) és ezt a logikai (tartalmi) létet a legteljesebben szembeállítjuk az ontológiai léttel. Ennek a szembeállításnak jogosságát legvilágosabban az tünteti fel, hogy amíg a cél van (logikailag), addig a célnak megfelelő (a cél alapján megvalósítandó) alkotás még egyáltalán nincsen, hanem csak lesz, ha majd a célnak megfelelően meg fogjuk valósítani. Nagyon sok cél viszont egyáltalán soha sem lesz valósággá, más célok pedig csak egész hiányos és torz módon valósulnak meg.

Nem nehéz belátni, hogy a célnak ilyen kizárólagosan «logikai» felfogásától már könnyen vezethet az út egy még radikálisabb felfogáshoz, amelyet nagyon megkönnyített az idealista mentalitáshoz («általános ész») már hozzászoktatott gondolkodás. Ez a radikális felfogás megőrzi a céllal kapcsolatban mindazokat a kategóriákat, amelyek annak «logicitásából» folynak; ilyenek: a célnak teljes szembenállása az ontologikummal; ugyanakkor a célnak az ontologikumot mégis irányító ereje; a célnak prioritása az ontologikummal szemben; a célnak öncélúsága, amelyet az ontologikum szolgálni tartozik; az ontologikumnak igazodása a célok szerint, függése a céloktól, stb. Szükségtelennek találja azonban, hogy a célok hordozójául valamely észet tartson szükségesnek. Azt tartja ugyanis ez a felfogás, hogy az ész hordozó szerepét állító tétel durva maradványa a még le nem győzött pszichologizmusnak. Aki szerintük a pszichologizmust teljesen le tudja győzni, az beláthatja, hogy a célok (és más hozzá hasonló mozzanatok) nem szorulnak rá semmiféle hordozó alanyra, hanem önmagukban is «fennállásra» képesek. Igaz ugyan, hogy ez a fennállás semmiképpen nem lehet ontológiai (sőt a legteljesebb ellentétben áll vele), hanem éppen «értényességi» vagy «irreális» vagy «ideális», vagy pedig ezekhez hasonló «fennállás». A «létezés» ugyanis kizárólag az ontologikum fennállási módja. Tehát a cél, az idea, az érték fennállási módja nem mondható létezésnek, mert ezzel olyan kategóriát tulajdonítanak nekik, amely azok fennállási módjával teljesen összeegyeztethetetlen. Egyesek szeretik ezt a különös fennállást «lebegésnek» is mondani, ahol is a «lebegésben» jól kifejezésre jut az ideának az ontologikum «fölött» való elhelyezkedése. Még kifejezőbb e fennállásnak az «értényesség» kifejezéssel való jellemzése, mert «érténye» van az

ontológiai világra; az ontologikumnak az érvényességhez kell igazodnia.

Ezeknek a modern filozófiára jellemző ideológiáknak gyökerére rámutattunk; abban jelölendő meg, hogy a célt kizárólagosan csak «logikum»-nak vagy ehhez hasonló valaminek tudják elképzelni. Nem tagadható, hogy ez az elgondolás közel áll mind azokhoz a bölcselekhöz, akik az ember *kultúraalkotásaiból* indulnak ki (az értékfilozófiák majdnem kivétel nélkül kultúrfilozófiák, vagy a kultúrfilozófia erős behatása alatt állanak). Aki azonban a valóság-nak nem ilyen korlátolt szemléletéből indul ki és főképpen aki a biológiai létfokot folytonosan szemé előtt tartja, annak lehetetlen ezt az utat követnie.

A biológiai létsíkon minden kétségen felül áll, hogy az entelecheia nem ész, és mégis hordozója a célnak, sőt azonfelül megvalósítója is. Bizonyos értelemben a gépről is állítható, hogy «hordozója» annak a célnak, amely a gépet megalkotó mérnök eszében van. De ez a hordozás tisztára materiális, tisztára csak objektivációs és passzív. Ezzel szemben az entelecheia célhordozó jellege egészen más, nem tárgyi, hanem «alanyi», ha ugyan ez a kifejezés nem félrevezető. Mindenesetre a gép célhordozó szerepe teljesen külső, míg az entelecheiáé éppen immanensen élő; tehát a kétféle célhordozás között lényeges különbség van. Azonkívül a gépről is mondható, hogy megvalósítja az őt megalkotó mérnök célját. De itt is könnyen megállapítható az a lényeges különbség, amely a gép célmegvalósítása és az entelecheia célt megvalósító tevékenysége között fennáll. A különbség újra az, hogy az entelecheia célmegvalósító tevékenysége immanensen élő, míg a gépé tisztára külső, materiális, ráerőszakolt. Csak az a gondolkodó eshetik abba a kísértésbe, hogy a biológiai létezőket gépszerűeknek fogja fel, aki nem képes felismerni

azt a lényeges különbséget, amely a gép célhordozása és célmegvalósítása, valamint az entelecheia hasonló szerepe között fennáll. A különbség ugyanis ugyanolyan nagy és áthidalhatatlan, mint amilyen áthidalhatatlan különbség van az élő és az élettelen létezők között.

Ha tehát a gép és az entelecheia célhordozása és célmegvalósítása között áthidalhatatlan kategóriális különbség áll is fenn, van mégis egy másik mozzanat, amely őket újra lényegesen közelebb látszik hozni egymáshoz. Ez a mozzanat abban van, hogy egyikük sem az általunk hordozott célnak a *megfogalmazója*.

7. A cél=megfogalmazó problémája.

Először is nem vonható kétségbe, hogy minden cél célmegfogalmazót tételez fel. Ismeretes ugyan, hogy *Kant* és mások a cél gondolatának a természetbe való kivetítésében tisztára antropomorfizálást látnak, vagyis a nem=emberi létezőknek és viszonyoknak emberi formára való alakítását. De ebben a kanti állításban csak annyi az igazság, hogy alig van a valóságnak olyan területe, ahol az antropomorfizálás veszélye annyira fenyegető volna, mint éppen a természet teleológikus felfogásában. De az a körülmény, hogy valahol az antropomorfizálásnak nagy veszélye áll fenn, sőt teljes mértékben soha el nem kerülhető, még nem jogosít fel arra, hogy kétségbevonhatatlan tényeket eltagadjunk a valóságból. Az antropomorfizmus veszélye végig kíséri a filozófia minden területére, amely nem szorosan emberi; nemcsak az antropomorfizmus veszélye áll fenn, hanem bizonyos fokú antropomorfizálásnak az elkerülhetetlensége is. Ez az elkerülhetetlenség szükségszerű folyománya annak a magától értetődő ténynek, hogy a valóság megismerésében determinálva vagyunk a saját em=

beri megismerőkéességünk által; a valóságot csakis emberi eszünkön keresztül foghatjuk fel. Márpedig megismerőkéességünk sajátos természetéhez tartozik az is, hogy bizonyos fokig antropomorfizál. Csakhogy ez az antropomorfizálás nem olyan fokú, hogy a valóság objektív és abszolút megragadását lehetetlenné tenné; nem olyan nagyfokú, hogy minden megismerésünk ismeretelméleti értékét relatívvá változtatná. Az embernek módjában van, hogy a sokszerű antropomorfizmusok ellenére is keresztülvergődjék az emberi éstől függetlenül fennálló valósághoz és azt objektíve megismerje. Természetesen az objektív megismerés előfeltétele az, hogy a bölcselő ismerje a gondolkodását szükségszerűen kísérő antropomorfizmusok legkülönbözőbb fajait, azokat mint együtttható tényezőket számontartsa és így ismeretelméletileg kiküszöbölje azt, amit pszichológiailag kiküszöbölnie lehetetlen. Minden objektív megismerésre törekvő bölcséletnek elengedhetetlen feltétele tehát, hogy a leggondosabban kiépített ismeretelmélete legyen, amely főként a fogalomtanban azt a differenciáltságot tünteti fel, amely a valóságmegismerés minden sajátos területének igényeit kielégíti. Az a bölcsélet például, amely nem építette ki az analóg megismerés részletekbe menő elméletét, durva és kezdetleges ismeretelmélettel rendelkezik, mely teljesen elégtelen a valóság objektív megismerésének a biztosításához. Ilyen kezdetleges ismeretelmélet mellett előfordulhat, hogy tiszta antropomorfizmust látnak ott is, ahol valójában csak antropomorf színezésű, de teljesen objektív értékű megismeréssel áll szemben a bölcselő. Némely bölcselőnél egyenesen fóbiává fokozódik az antropomorfizmustól való félelem; de a fóbiák közös természetéből következik, hogy ez még egyáltalán nem óvja meg őket tőle; éppen ők gyakran jellegzetesen és durván

antropomorf=rendszereket állítanak fel. Nem kétséges, hogy aki azért nem hajlandó a természetben célokat és célos megvalósításokat elismerni, mert azokban tisztára csak antropomorf kivetítéseket lát, ilyen antropomorfia=fóbiában szenved.

Hogy a cél célmegfogalmazót tételez fel, nem vonható tehát kétségbe. A cél ugyanis mindig legelsősorban valamely törekvésnek és folyamatnak a célja; ez a törekvés és folyamat meg akar valamit valósítani, ami ontológiailag még nincs meg, azonban mint cél nagyon is reális. Igaz, hogy a célt és a célos folyamatokat közvetlenül és intuitíve csakis saját tudati életünkben és törekvéseinkben szemlélhetjük; de ilyeneket a külvilágban, azaz a mi tudatvilágunktól független valóságban is láttunk megvalósulni. Márpedig a mi tudatosan szabad tevékenységünkben nincsen célos törekvés előzőleg megfogalmazott cél nélkül. Célos törekvések és folyamatok mindig több, néha sok tényezőnek együttműködése révén jönnek létre. A célos folyamatokban az egyes tagok a sok lehetőség közül (amely mivoltunknál fogva rendelkezésünkre áll) csak bizonyos lehetőségeket valósítanak meg. A célos folyamatok beilleszkednek egy általánosabb és igen bonyolult célos rendbe. A célos folyamatoknál bizonyos meghatározott irányvétel ismerhető fel, amely több szintén lehetséges irányt kiküszöböl. Mindezek és még más jelenségek, amelyek a célos folyamatokat jellemzik, nem magyarázhatók meg másképp, mint azáltal, hogy egy már előzőleg kitűzött, megfogalmazott cél határozza meg őket. Tudatunk teljes mértékben igazolja is, hogy célos törekvéseink ilyen módon folynak le. Kitűzött céljainknak megfelelően tanulmányozzuk a lehetőségeket, megválogatjuk eszközeinket, irányítjuk tevékenységünket, válogatunk a számunkra megadott lehetőségek közül stb.

A biológiai létsík folyamataiban analóg módon ugyanezeket a célos kategóriákat fedezzük fel. Ugyanazt az irányítottságot látjuk, a lehetőségeknek ugyanazt a kiválasztását egy meghatározott irányban, az eszközöknek ugyanazt a koordinálását, beleillesztését és főképpen ugyanazoknak a végeredményeknek folytonos megismétlődését. Az összes tölgyfák a többi másfajú fákkal lényegileg azonos körülmények között, — amelyek tehát önmagában sok lehetőséget engednek meg — mindig és következetesen a tölgyfa keretein belül fejlődnek ki teljes tölgyfákká. Ugyanezen cél érdekében használják fel a környezetük sokféle lehetőségeit, választják ki a saját meghatározott céljukat lehetővé tevő és azt elősegítő tényezőket, védekeznek mindama behatások ellen, amelyek ezt a célt veszélyeztetik. Látszólag élet-halálharcot folytatnak a saját megvalósításuk érdekében, nem engedik magukat eltéríteni meghatározott útjuktól, ellenállanak minden eltérítő törekvésnek. Olyannyira, hogy ha ennek az eltérítésnek pillanatnyira engedniök is kell, azt lassan és fokozatosan legyőzni, a kapott sebeket begyógyítani törekszenek, hogy így az egész szervezet erejét és teljesítőképességét újra helyreállítsák. Főképpen pedig számtalan sok rész-tényezőt összefognak, egységbe elrendeznek, egymáshoz illesztnek és egymásba kapcsolnak, hogy mindezzel egy meghatározott, még a külső formában is jellegzetes egészet építsenek fel. A szervezetet az jellemzi a legerőteljesebben, hogy éppen szervei és e szerveknek különleges és sajátos funkciói vannak. De ezek a szervek, minden esetleges autonómiájuk ellenére, nem különülnek el, hanem teljes mértékben beleilleszkednek az egészbe és összefognak ennek az egésznek a mindtökéletesebb kiépítéséhez, biztosításához, fennmaradásához. Sőt ezeket a szerveket nem is kapják eredetileg készen, hanem saját maguk

kifejlesztik, kiépitik; de mindig úgy, hogy e szervek folytonosan az egésznek az érdekét szolgálják. A most vázolt önfenntartás, önkifejlesztés és öntökéletesítés teleológiáját talán még felülmúlja az a másik teleológia, amely a fajfenntartásban mutatkozik meg. A szervezet mint egész nemcsak önmagáért van, nemcsak a saját individualitását őrzi, építi és fejleszti ki, hanem ugyanakkor a saját individualitását felülmúlva a faj szolgálatába is beleilleszkedik, új individuumok életforrásává lesz. Saját individuális életének görbéje a megszűnés felé hajlik le, mert ez természetének törvénye; de már előzőleg bőségesen gondoskodik arról, hogy faja fennmaradjon, új és erőteljes individuumokban tovább éljen.

Ezek mind olyan kétségbevonhatatlan biológiai tények (feltüntetésüket még tetszés szerint folytatni lehetne), amelyeket egy tudomány sem vonhat kétségbe. Még kevésbbé lehet kétségbevonni a valódiságukat azon a címen, hogy antropomorfizmusok, azaz saját emberi jelenségeinknek primitív és jogosulatlan belevetítései egy az emberi világtól teljesen különböző világba. Igaz ugyan, hogy a biológiai élet felfogásában, még inkább a leírásában, az antropomorf színezéseket el nem kerülhetjük, minthogy a felfogás módjában értelmünk sajátos szerkezetétől nem függetleníthetjük magunkat. De az antropomorf színezések (melyek a fenti leírásunkban is bőven megtalálhatók), még nem akadályai annak, hogy a biológiai tényeket a maguk tárgyi mivoltában meg ne állapíthassuk, sajátos kategóriáit meg ne találjuk és a szellemi élet célos kategóriáitól meg ne különböztessük. A filozófiának a kritika segítségével mindig módjában áll elkerülni azokat a durva antropomorfizmusokat, amelyekbe a közfelfogás és a költői hajlamú gondolkodók esni szoktak (pl. *Maeterlinck*: A méhek élete).

Van azonban a biológiai célosságnak egy mozzanata, amely bizonyos tápot adhat az antropomorfizmus gyanújának. Erre a mozzanatra már utaltunk, amikor rámutattunk arra, hogy az entelecheiában kimutatható a meghatározott célra való törekvés, valamint az életfolyamatnak a célhoz megfelelő irányítása, sőt ez irányításon felül magának a folyamatnak a létrehozása is az entelecheia erő kifejtése folytán; ami ellenben semmiképpen sem mutatható ki benne, az a cél megfogalmazása. Márpedig ahol nincsen célmegfogalmazás, ott látszólag nem lehetséges igazi célratörekvés sem. Ennélfogva közelebb annak a gyanúnak felmerülése, hogy az ú. n. «célos törekvés» tulajdonképpen csak antropomorf beolvasás olyan természeti folyamatokba, amelyekből ez a célosság teljesen idegen és amely folyamatokat teljesen «mechanisztikus» úton kell megmagyarázni. Most eltekintünk attól, vajjon a «mechanisztikus» folyamatok valóban célmentesek-e, amint azt egyes bölcselek feltüntetni szeretnék; számukra teljesen elegendő annak biztosítása, hogy a biológiai folyamatok valóban célos, célravezető folyamatok. Ugyanakkor azonban teljesen el kell ismerni azt a tételt is, hogy célratörekvés nem lehetséges célmegfogalmazás nélkül. Márpedig a biológiai entelecheiában ez a célmegfogalmazó valóban nem található meg, lévén a célmegfogalmazó egyedül és kizárólagosan a szellemi értelem.

Ez az a pont tehát, ahol az entelecheia eddig megállapított nagy intenzitású immanenciáját át kell törnünk, de mégis úgy, hogy az eddig kimutatott és biztosított immanenciáját meg ne szüntessük és a biológiai létezőt ne fokozzuk le géppé. Az entelecheia tehát csak hordozója és megvalósítója a biológiai célosságnak, de semmiképp sem a megfogalmazója; ennélfogva a cél megfogalmazója valóban kívül áll.

az entelecheián. Ebben a pontban tehát tagadhatatlan az entelecheia és a gép közeledése egymáshoz, bár ugyanakkor más tekintetben áthidalhatatlan a távolság közöttük, mégpedig, mint ismételten láttuk, az immanencia tekintetében. De látni fogjuk, hogy a célmegfogalmazó transzcendens volta bizonyos mértékben még a szellemi létfokon is érvényesül, mert az minden véges létezőnek a jellegéhez tartozó mozzanat.

Abból a tényből azonban, hogy a célmegfogalmazót magán az entelecheián kívül kell keresni, még nem vezet út sem az idea primátusához, sem pedig a modern értékelméletek sajátos «nem=exisztenciális» fennállásához. Ezt az utat éppen az a körülmény torlaszolja el, hogy az entelecheia immanens értelemben hordozója és megvalósítója a célnak. E célnak a megfogalmazója ugyan teljesen kívül áll az entelecheián, transzcendens reá nézve; csak hogy ugyanakkor ez a transzcendens célmegfogalmazó maga a teremtő Isten. Más célmegfogalmazót ugyanis, aki nem maga Isten volna, nem fogadhatunk el, ha eleget akarunk tenni a kényszerítő tényeknek. Ha ugyanis ilyen célmegfogalmazóknak valamilyen «szellemeket» fogadnánk el, akkor ebből minden kételyen felül a biológiai élő létezőknek gépekké való degradálása következne. Mert egy ilyen szellem kapcsolata a természeti folyamatokkal olyannyira külső, hogy a biológiai létezőket szükségképpen minden igazi immanenciájuktól megfosztja. Viszont Isten teremtői aktusa — de csakis ez — fennállhat a teremtett dolgok immanenciájának valódi fennállása mellett és sérelme nélkül.

Ennek az utóbbi tételnek a megértéséhez szükséges Istennek és teremtői alkotásainak pontosabb megvizsgálása, főként abból a nézőpontból, hogy kettejük között milyen léti viszony áll fenn. Már

régebben rámutattunk arra, hogy ez a viszony egyáltalán nem fejezhető ki sem a transzcendencia, sem pedig az immanencia kategóriáival, hanem mindkettő felett áll és teljesen egyedülálló; legkevésbé sem mondható mindkettő keverékének, mert ez tiszta értelmetlenség volna. De éppen ez az egyedülálló viszony teszi lehetségessé a teremtmény valódi immanenciáját, amelyet minden más — véges létezők közötti — viszony lehetetlenné tesz. Ez az egyedül álló kapcsolat ugyanis kizárólag a *teremtői* aktusból folyik, csakis a teremtő és a teremtmény között állhat fenn. Viszont minden más hatás, amely nem teremtői, amely tehát két teremtettt véges létező között áll fenn, szükségképpen tranziens, azaz éppen tagadása az immanenciának.

Minthogy egyrészt az entelecheia mint célhordozó és célmegvalósító, másrészt ugyanennek a célnak a megfogalmazója, vagyis Isten között ez a sajátos és egyedülálló teremtői viszony áll fenn, azért a *hordozott* cél és a *megfogalmazott* cél közötti viszony is egyedülállóan alakul. A gépet megalkotó mérnök (mint célmegfogalmazó) és a gép (mint célhordozó) között fennálló viszony oly nagy távolságra van az előbbtől, hogy csak a leggyengébb analógia áll fenn közöttük; az az analógia, amely a bennható cselekvésre képes és a minden bennható cselekvés híján levő létezők között áll fenn a célhordozás szemszögéből.

8. A gép és a cél (Descartes dualizmusa).

Ha az entelecheia célhordozását újra összehasonlítjuk a gép célhordozásával, a következő mélyreható különbséget találjuk. A gép célhordozása teljesen külső, mintegy ráerőszakolt, mindenesetre csakis módosítási jellegű: csak módosítás a gép

anyagán. Ez a módosítás mindenesetre feltételezi, hogy a gép anyagának természete azt lehetővé tegye, azt ki ne zárja; ilyen értelemben tehát a gép is a gép anorganikus anyagának «lehetőségei» közé tartozik. De ebben az esetben a «lehetőség» tisztára passzív. Az entelecheia esetében azonban a cél azonosul az entelecheia természetével; nem járulékos jellegű, nem a már meglevő létén való módosítás révén jön létre, hanem egybeesik az entelecheia legbensőbb mivoltával, ennek az entelecheiának a miségét alkotja. A kettő között tehát az a különbség áll fenn, mint a «született» és az «alkotott» között; a hasonlóság tulajdonképpen nem is az entelecheia és a gép, hanem inkább az entelecheia és a gép anyaga között áll fenn. Az entelecheia a célt immanens módon hordozza, míg a gép csakis külső, azaz éppen nem-immanens módon. Ezt értettük azon, hogy ami a gép esetében külső, ráerőszakolt járulék, az az entelecheia esetében «természet».

Hasonló az eset a célmegvalósításnál is. A gép célmegvalósító szerepe ugyanazt a különbséget mutatja, mint a célhordozás esetében. Igaz ugyan, hogy a gépet megalkotó mérnök szerepe kimerül abban, hogy a gépet megszerkeszti és a gép működésének előfeltételeit biztosítja. Magát a munkát már a természet erői végzik (tűz, gőz, villany, gázok, stb.). A gép célmegvalósító működése mégis *külső* marad, azaz éppen «mester»-kélt, mestertől eredő és nem természetes, mert nem folyik a gép anyagának «természetéből», hanem csak a gép anyagának *esetleges* (accidentális) megmunkáló összeállításából. A mérnök a természet erőinek gyakorlati ismeretében olyan mesterkélt alakulatokat hoz létre, amely ezeket a már meglevő erőket felhasználja egy meghatározott cél érdekében. Ebben a mérnök szerepe

kettős: először megteremti az előfeltételeket, hogy meghatározott természeti erők működésbe lépjenek, kiváltódjanak; másodszor ezeknek az erőknek a működését meghatározott irányba tereli. Az entelecheia esetében azonban egészen más esettel állunk szemben. Először is az entelecheiának nincsen szüksége arra, hogy tevékenységének előfeltételeit kívülről megvalósítsák mesterséges módon, mert ezek az előfeltételek a természettől már biztosítva vannak. Azonkívül ezeknek az előfeltételeknek a legfontosabbika éppen saját maga. Természetesen az entelecheia rászorul a külvilágra, mint tevékenységének színhelyére, azonkívül arra az anyagra is, amelyet megszervezni hivatott. De első pillanatra nyilvánvaló, hogy a mostani esetben egészen más az «előfeltétel» értelme, mint a gép esetében volt. A gép esetében éppen a gép megalkotása volt az előfeltétel, az entelecheia esetében viszont csak a tevékenység előfeltételeiről van szó. Még szembe-
tűnőbb a különbség a tevékenység irányítása tekintetében. A gépnél ez az irányítottság esetleges, nem a gép anyagának természetéből folyik és csak egy kiragadott esete a sok lehetséges iránynak, amelyek közül a gépnek újra csak esetleges szerkezete éppen ezt az egyet valósítja meg, mégpedig teljesen «gépszerű» módon; az entelecheia ellenben teljesen kimerül egyetlenegy irányban, ez az irány teljesen a természetéből folyik és nem egyike a sok lehetséges iránynak, amelyek közül ez az egy esetlegesen, külső okok miatt megvalósul. Ugyanakkor azonban a determináltság ellenére az entelecheiát olyan rugalmasság jellemzi, amelynek a gép teljesen híjával van. Az entelecheiában ugyanis a legnagyobbfokú *alkalmazkodási* képesség van. Ez az alkalmazkodási képesség egyformán kiterjed mind tevékenysége előfeltételeinek biztosítására, mind az esetleges sérü-

lések és a mostoha körülményekből eredő veszélyek kivédésére. Míg a gép teljesen tehetetlen a környezetével szemben és teljesen ki van szolgáltatva neki, addig az entelecheia nagy önállóságot tanusít környezetével szemben. A legmostohább körülmények között is megállja helyét, még ha ezt a pusztá tengődés formájában tudja is csak megtenni; máskor viszont a túlkedvező körülmények ellen is védekezik, ha azok létét veszélyeztetik. Láttuk ugyanis, hogy az entelecheia tevékenységének feltétele egy optimális középállapot; egyformán kell tehát védekeznie az optimális állapoton aluli és felüli behatások ellen. Mindebben az önállóságnak és öntevékenységeknek igen nagy foka mutatkozik meg, míg a gépnél mindez teljesen hiányzik.

Ezek a vázlatos fenomenológiai jegyek mindenestre elegendők annak feltüntetésére, hogy az entelecheia esetében a géptől teljesen különböző jelleggel állunk szemben. Következőleg minden olyan elmélet, amely az entelecheiát géppé fokozná le, már eleve hamisnak bizonyul. Az entelecheia a szó szoros értelmében benső, immanens célmegvalósító, míg a gép a célt csakis külsőleg valósítja meg, minden immanencia teljes kizárásával dolgozik. Ezt azért szükséges ma annyira hangsúlyozni, mert a modern filozófia sok képviselője ezt a lényeges különbséget elhomályosította vagy egyenesen megszüntette. Legújabbban a gondolkodás ebben a pontban annyira radikálizálódott, hogy már újra csak «szellemet» és «anyagot» ismernek. Tehát felveszik azt a vonalat, amelyet *Descartes* kezdett meg az újkorban, de amely valójában mindig kísértett a filozófiában. A radikális megoldások ugyanis sokkal jobban megfelelnek az ész szétbontó természetének, főként pedig a fogalomalkotás absztrakciós szétválasztásainak, mint az ontologikum sokszorosán egymásba fonódó valóság-

mozzanatainak érintetlen megőrzése. Már pedig a *Descartes*-féle «szellem» és «anyag» ellentétpárja nem más, mint *fogalmi* ellentétpárok, amelyeket megfelelő ismeretelméleti kritika híján egyszerűen belevetít a valóságba is. A radikális ismeretelméleti naiv realizmus mindúntalan beleesik abba a hibába, hogy a fogalmi absztrakció tartalmait összetéveszti magával a valósággal; nem veszi tudomásul, hogy amikor a fogalmi tartalmaktól újra a valósághoz, az ontologikumhoz térünk vissza, akkor az absztrakció szétbontásait újra vissza kell egyesíteni, illetőleg az absztrahált mozzanatokot újra eredeti helyükre és eredeti komplexusaikba vissza kell helyezni. Amilyen magától értetődő elméletben ez a követelmény, oly nehezen valósítható meg gyakorlatilag. Minden korban a naiv realizmus volt az a veszély, amely a gondolkodókat fenyegette és amelyet a legnehezebben tudnak elkerülni.

A modern értékelmélet még tovább megy e naiv realizmus útján, mint *Descartes* tette. Mert *Descartes* a gép (anyag) és a szellem egyoldalú és erőszakolt kategóriáival mégis csak megmaradt az ontologikumban, az értékelmélet ellenben az ideákat úgy vetíti ki, hogy számukra egy az ontológiai világtól különböző világot «teremt.» Erről a «világról» már fent kimutattuk, hogy tulajdonképpen a naiv realizmusnak az a sajátos faja, amelynek mélyén ál- vagy helyesebben, erőszakosan leplezett ontologizálás húzódik meg. Ez az ál-ontologizálás azért jelenti a naiv realizmusnak felfokozott mértékét, mert míg az egyszerű naiv realizmus megelégszik a fogalmi tartalmaknak egyszerű belevetítésével a már meglevő ontológiai világba, addig ez az ál-ontologizálás a már meglevő ontológiai világ mellé, illetőleg fölé még egy külön világot teremt, hogy abba vetítse bele a fogalmi tartalmakat. Ha mutatkozik is bizonyos kritikai érzék

abban, hogy ez a belevetítés nem a reális valóságba történik; de ez a kritikai belátás teljesen csődöt mond akkor, amikor lehetségesnek mondanak egy «érvé-nyességi» vagy «lényegi», vagy általában «értékvilágot», mely önmagában áll fenn. Rámutattunk arra is, hogy az ilyen felfokozott naiv realizmus csak azokból a szellemtörténeti előzményekből magyarázható meg, amelyeket az idealizmus ideológiai szcientizmusa teremtett meg.

Nem tagadható, hogy a biológiai entelecheia filozófiai megértése nagy nehézségbe ütközik; az entelecheia célhordozó és célmegvalósító ugyan, de nem célmegfogalmazó. Ez a tényállás olyan dualizmust visz bele az entelecheiába, amelyet az ész nehezen tud elviselni. Mert e dualizmusból először is az következik, hogy az entelecheia «öntevékenysége» nem magyarázható meg teljesen öbelőle, hanem önmagán túlra utal; az entelecheia nem teljes tevékenységi principium, hanem bizonyos fokban csak rész=elv. Ez a nehézség azonban közös minden véges tevékenység, sőt minden véges létező esetében. Egyetlen véges létező sem magyarázza meg önmagát teljesen, hanem megmagyarázásul önmagán túlra utal. A középkor filozófiája nagyon élesen látja meg a véges létezőnek ezt a lényegét átjáró konstitúcióját, amikor minden véges létezőt «kontingens»-nek mond, azaz esetlegesnek. Ez a kontingencia éppen azt fejezi ki, hogy mivel a kontingens létező egyformán «közömbös» a lét és a nem=lét iránt, azért annak megmagyarázásul, hogy mégis miért létezik, rajta kívül álló teremtetői okot kell megjelölni. Ismeretes, hogy *Aristoteles* még nem ismeri fel sem az igazi kontingenciát (esetlegességet), sem pedig annak terjedelmét. A modern filozófiák nagyrésze e tekintetben hasonlóan vak és így léttana ebből a nézőpontból nagy visszaesést jelent a már egyszer elért (közép=

kori) léttani felismerésekhez képest. Márpedig, aki a kontingencia problémáját nem látja, az a létezés tényét egyszerűen csak *faktumnak* kénytelen venni, amelynek szerinte vagy nincs szüksége további magyarázatra, mert egyszerűen nem szorul rá magyarázatra; vagy amelynek szerinte nem található meg a magyarázata. Az ilyen állásfoglalásnak azonban sem az első, dogmatikus, sem pedig a második, agnosztikus változata nem elégítheti ki az emberi elmét; mert a «tény» számunkra soha sem magyarázat, hanem éppen magyarázatra szoruló mozzanat. Ez a magyarázat vagy magában a tényben van, vagy rajta kívül; a kontingens tény mindig sajátmagán kívül bírja a magyarázatát, mert csak az abszolút tény olyan, amely önmagát magyarázza meg.

9. A kontingens létező dualizmusa.

Még távolabb esik a modern filozófia annak a felismerésétől, hogy a kontingens létezőnek nemcsak (statikusnak nevezhető) létezési ténye nem magyarázza meg önmagát, hanem azonfelül *tevékenysége* is még további magyarázatra szorul. A modern filozófia ugyanis a tevékenység felfogásában teljesen magától értetődőnek tart (és azért hallgatólagosan egyszerűen feltételez) egy olyan álláspontot, amelyet valamikor a deisták vallottak. A *deizmus*, mint ismeretes, elfogadta a teremtés szükségességét annak megmagyarázására, hogy miért vannak véges létezők. De úgy képzelte el ez a szerfölött híg filozófia, hogy a teremtetett véges létező teljesen függetlenül lehet a teremtő erőtől; egyszer a létbe helyezve, mintegy a saját lábára áll és mindene megvan, ami a létben való megmaradásához és főként tevékenységéhez szükséges. A teremtés aktusát tehát teljesen az emberi alkotások analógiájára fogta fel, sőt valójában ezt az

analógiát is az értelmetlenségig kitúlózta. Ha az építész felépítette a házat, az önmagától is fennáll, nincs többé szüksége az építészre; ha az órás elkészítette az órát, az órának mindene megvan, ami szükséges az önálló fennmaradásához, sőt bizonyos mértékig ahhoz is, hogy járjon. Jobban megértjük ezt az álláspontot, ha szembeállítjuk vele a történelmileg is egyidejű másik végletes felfogást, az ú. n. *okkazonializmust*. Az okkazonializmus ugyanis azt állította, hogy a teremtés révén a véges teremtett dolog megkapja ugyan létezését; de azonfelül, hogy ez a létezés folytonos további fenntartásra szorul Isten részéről, a véges dolognak semmiféle öntevékenysége nincsen, hanem mindent közvetlenül Isten művel és a dolgok tevékenysége csak látszat. Ez a két ellentétes elmélet iskolapélda arra, hogy az emberi elme milyen ideológiai szélsőségek között végzi tragikus ingamozgását egy középen elhelyezkedő probléma körül.

A kontingencia, valamint az ebből következő teremtés fogalmának mélyebb analízise annak megállapítására vezet, hogy a helyes megoldás a deizmus és az okkazonializmus végletei között a középúton keresendő. A deizmussal szemben hangsúlyozni kell, hogy a kontingens létező mind létében, mind pedig tevékenységében soha sem lehet teljesen független (a függetlenséget most természetesen nem erkölcsi, hanem ontológiai értelemben kell venni); viszont az okkazonializmussal szemben ugyanolyan hangsúlyosan meg kell védeni a kontingens létezőknek mind valódi (nem valamilyen árnyékszerű) létezését, mind pedig valódi tevékenységét. A kérdéses probléma sokkal bonyolultabb, semhogy részletes megtárgyalásába most belebocsátkozhatnánk. A skolasztikus filozófia ennek a problémának minden időben különös figyelmet szentelt, amint arról az isteni létben

fenntartásról (sustentantio), valamint az isteni együttműködésről (concurcus) szóló tana tanus-
 kodik. Ismeretes talán, hogy a skolasztikus bölcsélet Istent még a teremtménnyel való együttműködésben is «causa primá»nak nevezi, a teremtmény tevékenységét ellenben csak «causa secundá»nak. Ezzel lát-
 szólag az okkazionalizmus felé közeledik a deizmussal szemben. Az okkazionalizmust azonban mégis a leg-
 határozottabban elveti, mert a teremtettt létezőknek is valódi és szoros értelemben vett tevékenységet tulajdonít. Mindenesetre úgy látszik első tekintetre, hogy a causa prima és causa secunda közötti viszony-
 ból a teremtettt létezők tevékenysége csakis eszköz-
 jellegű lehet; a causa secunda csakis azt viheti végre, amit a causa prima meghatároz. A valóságban azon-
 ban a causa prima és a causa secundák közötti viszony nagyon is differenciált. Ez a differenciáltság onnan ered, hogy a causa secundák minden egyes létfokon más és más természetűek és így viszonyuk a causa primához is minden egyes esetben különbözik. Csak a legalsó, tehát az anorganikus létfok tevékenysége olyan jellegű, amely nagyon közel jár az eszköz jel-
 legéhez, bár még ezen a létfokon sem az. Mert még az anorganikus létfokon is van valódi és önmagában meghatározott tevékenységi elv, az ú. n. «natura» (természet), amely e tevékenységnek forrása. Tehát még itt sem érvényesül az okkazionalizmus szélsőséges elgondolása. Az sincs teljesen kizárva, hogy az anorganikus «natura» még bizonyosfokú immanenciával is bír, bár ez teljesen más jellegű, mint az élet immanenciája és csak igen gyenge analógiában áll ezzel az utóbbival. Annyi mindenesetre világos, hogy hacsak az anorganikus világ «naturá»-ját nem akarjuk teljesen kiüresíteni, akkor azt valódi tevékenységi elvnek kell vennünk, amely közvetlen (bár nem teljes) magyarázata és valódi oka a sajátos anorganikus

folyamatoknak. Ez a tényállás tehát teljes ellentétben áll az okkazonalizmussal, amely ha következetes, semmiféle «naturát» el nem fogadhat. Nála az anorganikus világ csakis kívülről mozgatott; magában az anorganikus világban e «mozgatottságnak» nincsenek semmiféle erőgócái, semmiféle specifikus erőcentrumai. Sőt még természeti törvényekről sem beszélhet az okkazonalizmus a szó igazi, hanem csak nagyon analogikus értelmében; a természeti törvények ugyanis az okkazonalizmus esetében Istennek valamilyen okból mindig egyforma és következetes, bár szabad erőmegnyilvánulásai. Csakhogy ennek az elgondolásnak igazi nehézségei akkor tűnnek fel, ha az ember arra fordítja a figyelmét, hogy vajjon Isten ebben az esetben mit is «mozgat» tulajdonképpen? Mert akkor kitűnik, hogy ez a mozgatott «anyag» valójában szinte teljesen üres, mert jóformán semmiféle tulajdonsággal nem bír. Ha ugyanis az anyagot kiüresítjük mindattól, amit közkeletű kifejezéssel a «természet» és a «természet törvényei» néven szoktunk megjelölni; ha kiüresítjük minden tevékenységétől és ugyanakkor mindkettőnek tartalmát Istennek (vagy esetleg valamilyen Istennél kisebb rangú «szellem»nek) tulajdonítjuk, akkor kiderül, hogy az anyagból semmisem marad meg a pusztá «üres léten» kívül. Az ilyen pusztá létnek alig marad tulajdonsága és tartalma, kivéve talán azt, hogy hordozója, «alanya» a legkülönbözőbb «reáhatásoknak.» De ez egyúttal már igazolja is, hogy az anyag ilyen felfogása tisztára ideológikus; valójában nem más, mint a szinte teljesen kiüresített tartalmú absztrakt ideának belevetítése a valóság rendjébe. Amit tehát a fizika «anyag»nak nevez, e felfogás szerint tulajdonképpen nem más, mint akár isteni, akár alacsonyabb rangú «szellemi hatás», amely valamilyen érthetetlen módon egy üres, ideaszzerű «anyaghoz»

tapad és ezt az ürességet «felépíti», azaz helyesebben erre az ürességre mint «hordozóra» ráépíti a «szellemi hatásokat.» Klasszikus esete ez annak, hogy absztrakciók sorozata által kiüresített ideát hogyan vetítenek bele ideológikus eszmemenetek az ontológiai rendbe.

Azok után, amiket a biológiai élet immanenciájáról kimutattunk, világosan következik, hogy Isten együttműködő tevékenysége a biológiai létezők élettevékenységével újra egészen más természetű, mint az élettelen anyag fizikai tevékenysége esetében. A causa prima együttműködése, mikéltétben fenntartó ereje is, mindig reális, de egyúttal mindig sértetlenül megőrzi és megóvjá a causa secunda eredeti és sajátos természetét, tehát a biológiai élet esetében ennek az élettevékenységnek nagyfokú immanenciáját, öntevékenységét és benső céloságát. Ugyanez áll (a megfelelő analógiával) a szellem tevékenységére is. Ismeretes, hogy ennél az utóbbi létfoknál szinte megoldhatatlan problémára bukkan az emberi elme, mégpedig a szellem szabadságának ténye miatt. Arra most nincs lehetőség, hogy kitérjünk a hosszú évszázados vitákra, amelyek a skolasztikus bölcseletben és teológiában e szöföött nehéz kérdés körül folytak. Minthogy azonban az egyik oldalon feltétlenül bizonyítva van az isteni causa prima együttműködésének szükségessége minden teremtett létező tevékenységénél; másoldalról viszont a teremtett szellem szabadságának ténye sem vonható kétségbe; az egész kérdés csakis e két kétségbe nem vonható ténynek összeegyeztetése körül foroghat. Az ilyen «összeegyeztetési» problémáknál a megoldási kísérletek alapelve csak az lehet, hogy az összeegyeztetésnek nem szabad a teljes bizonyossággal megállapított, de ellentéteseknek látszó tények egyikét sem elsikkasztania, vagy

eredeti jelentéséből kivetköztetnie. Hogy a bölcsélet és a teológia milyen összegyeztetési elméleteket állított fel, jelen esetben kívül esik e fejtegetés célján.

A kontingens (esetleges) létező sajátos függésben van tehát teremtőjétől; sem létében, sem pedig tevékenységében nem áll «saját lábán». Sőt azt láttuk, hogy ez a függés annyira terjed, hogy a skolasztika Istent minden esetben «csua primá»-nak nevezhette, a kontingens létezőt pedig csak «causa secunda»-nak; olyan megszorításokkal természetesen, amelyek az említett okkazonalizmust teljesen elkerülik. A kontingens létező e sajátos függési viszonya immár fényt vethet arra az eredetileg felvetett kérdésre is, hogy milyen viszony áll fenn egyrészt a biológiai célosság és célmegfogalmazója, másrészt célhordozója és célmegvalósítója között. Míg a célhordozó és célmegvalósító ugyanis maga a biológiai entelecheia — természetesen abban a «causa secunda»-minőségben, amely az entelecheia kontingens voltából következik —, a célmegfogalmazó ellenben semmikép sem lehet a biológiai entelecheia maga.

Ha a célmegfogalmazás e transzcendenciáját az éppen most feltüntetett kontingencia=viszony világánál tekintjük, felismerhető annak lehetősége is, hogy a célmegfogalmazó transzcendenciája még semmikép sem szünteti meg az entelecheia valódi immanenciáját; azaz az entelecheiát és vele magát a biológiai létezőt nem alacsonyítja le géppé. Ezt az immanenciát először az biztosítja, hogy a biológiai entelecheia valódi hordozója és megvalósítója a célnak. Természetesen az isteni együttműködést e megvalósításnál mindig szemben kell tartani; de láttuk, hogy épp az isteni együttműködés az, amely az entelecheiát nem fokozza le eszközzé és megvalósító tevékenységét eszközi, kívülről történő

mozgatottsággá. E pontban csak az talál ellentmondást vagy megfejtethetetlen nehézséget, aki az isteni együttműködés és a teremtmény öntevékenysége közötti viszonyt két véges (kontingens) létező egymáshoz való viszonyának módjára fogja fel és azért ezt a kapcsolatot kizárólag a «külső» (tranziens) és a «belső» (immanens) kategóriáinak keretén belül látja megoldandónak. Láttuk azonban, hogy Isten és a teremtmény egymáshoz való kapcsolata e véges kategóriák által egyáltalán nem jellemezhető, hanem legfeljebb csak azok analógiájára némiképp megközelíthető.

De másodszor az a tény, hogy a biológiai entelecheia nem lehet a cél megfogalmazója, szintén nem rontja le az entelecheiák igazi immanenciáját; hanem csak azt tünteti fel, hogy ez az immanencia nem abszolút fokú, ami különben is előre, apriori várható volt. Miként nem lehet a véges lény teljesen «külsőséges», mert ez azt vonná maga után, hogy önmagában teljesen üres, azaz semmi volna; hasonlóképpen lehetetlen az is, hogy teljesen immanens legyen, mert ez abszolút függetelenséget, önmagától és önmagán való ontológiai megalapozottságát jelentené. Ezek azonban olyan jegyek, amelyekkel csakis az abszolút létező bírhat; következésképp teljesen immanens létező csakis az abszolútum: Isten. A véges létező, minthogy éppen a teljesen «üres» semmi és az abszolút fokban immanens Isten között helyezkedik el, szükségképpen sajátos «keveréke» egyrészt az immanenciának, önállóságnak, magábanvalóságnak, másrészt a más-tól való függésnek. Mindent, amije van, a teremtés révén kapott, tehát benső tartalmát és természetét éppúgy, mint a létezését. De amije van, az valóban az övé, tehát az immanens cselekvésre való képessége is. Az ember a saját alkotásainak soha sem

adhat immanenciát, amennyiben azok éppen az ő alkotása; de az emberi alkotásnak ezt a megszorított-ságát jogtalanság volna átvinni Isten alkotásaira is és ezzel minden véges létezőt olyan eszközzé fokozni le, mint az emberalkotta gépek. Isten életet is képes teremteni, nemcsak gépet; az élet viszont mindig immanens cselekvést jelent, bármilyen alacsonyfokú is legyen ez az élet. Az élet ugyanis különböző lét-fokú lehet; láttuk, hogy az élet fogalma példaképe az analogikus fogalmainknak. Az élet fokozatait éppen az immanencia kisebb, vagy nagyobb intenzitása határozza meg. Ez az immanencia a legalacsonyabb rangú életnél sem hiányozhatik, viszont a legmagasabb fokú véges lénynél sem válik teljes, abszolút immanenciává, mert rajta kívül álló tényezők által is meghatározható, sőt az ilyen külső meghatározásra lényegénél fogva rá is szorul.

10. A cél hordozottságának transzcendens megoldása.

A biológiai entelecheiát a cél hordozójának és megvalósítójának mondtuk. Eddigelé a megvalósításra fektettük a hangsúlyt és e megvalósításnak igazi immanenciáját mutattuk ki. De az első mozzanat, tehát a cél *hordozása*, problémánk szempontjából az előbbinél még nagyobb fontossággal bír. Ez a mozzanat ugyanis új fényt vet az idea és az ontologikum egymáshoz való viszonyára.

Az entelecheia mint a cél hordozója, közvetlen kapcsolatban áll a céllal, amennyiben az éppen megfogalmazott cél; a megfogalmazott cél és a hordozott cél szoros kapcsolata ugyanis nyilvánvaló. De amíg a megfogalmazott cél a maga formális mivoltában — azaz eltekintve a fundáltságától — minden kételyen felül tiszta idea és így csakis valamely

észben állhat fenn; addig a *hordozott céllal* kapcsolatban újra jelentkezik az a probléma, amely eddig is minduntalan visszatért. A hordozott célban ugyanis az ideának és az ontologikumnak legszorosabb kapcsolatára találunk; helyesebben olyan *ontológiai* mozzanatra bukkanunk, amelyben értelmünk fel-tétlenül különválasztani kénytelen két további mozzanatot: a célt és annak hordozottságát, azaz egy ideaszzerű és egy ontologikus, létezési mozzanatot. Ugyanakkor azonban nem férhet kétely ahhoz, hogy ez az utóbbi két mozzanat, bármily élesen válassza is szét értelmünk, a létezés világában legszorosabb egymásba fonódottságot tüntet fel. Újra olyan jelenség előtt állunk tehát, amelyet az ész szétbont, de amely függetlenül az észről és így az ész szétbontó tevékenysége előtt szétbontatlan egységet alkot. Emlékezni kell tehát arra, hogy az ész szétbontó tevékenységének nagyon különböző ontológiai alapja van (l. *Jánosi József: Bölcsélet és valóság*, 350 és köv. oldal). Szétbont olyan valóságmozzanatok, amelyek az ontológiai rendben is különválasztható részek; de szétbont olyan mozzanatok is, amelyek a valóság világában soha, semmi körülmények között szét nem bonthatók. Sőt szétbont akkor is, amikor ezek az ész által szétválasztott mozzanatok a valóság világában egy és ugyanazon osztatlan dolognak más és más aspektusai csupán.

Nyilvánvaló első tekintetre, hogy a hordozott cél és a megfogalmazott cél esetében két egészen különböző elbírálás alá eső szétbontással találkozunk. Az első szétbontás az, amely a megfogalmazott cél és a hordozott cél között áll fenn. A megfogalmazott cél eredetileg az isteni észben áll fenn, a hordozott cél pedig magában a biológiai entelechiában. Ez olyan két különböző mozzanat, amely közöt ugyan szoros kapcsolat áll fenn, de

amelyeknek különállása, két teljesen különböző létsíkon való elhelyezkedése nem kétes és problémánk szempontjából most további tárgyalást nem is kíván. Ellenben szoros vizsgálatot követel az a szétbontás, amelyet az ész a hordozott cél esetében végez. Kétségtelen ugyanis, hogy a hordozott cél esetében egészen más mozzanat maga a hordozott «cél» és más mozzanat e célnak hordozottsága. A hordozott cél kétségen felül valami ideaszzerűség, hordozottsága pedig ugyancsak kétségen felül existenciális, ontológiai mozzanat.

Az ész, mint valamely ideának hordozója, sokak szemében nem zár magába különös problémát; mi sem látszik természetesebb jelenségnek, mint hogy az észben gondolatok, fogalmak, eszmék vannak, akár abban a formában, hogy azokat már eredetileg az ész megalkotta, «megfogalmazta», akár pedig abban a másik formában, hogy az ész azokat egy másik észtól átvette. Később látni fogjuk, hogy ez a «természetesnek» mondott jelenség sincs probléma nélkül. A biológiai entelecheia azonban mint eszme (cél) hordozó nyilvánvalóan egészen más jelenség, mint hogy ebben az esetben a szellemi rangú észrt teljesen ki kell kapcsolnunk. A biológiai entelecheia eszme hordozó szerepe teljesen egybeesni látszik magának az entelecheiának benső mivoltával, benső «jelentésével». Az entelecheia ugyanis, miként az már elnevezéséből is következik, egész mivolta, egész természete szerint a cél bírása, megvalósítása, tehát célhordozás is. A cél hordozása tehát ebben az esetben — az ész célhordozásától teljesen különböző módon, — kimerül az ontologikumban; a cél hordozása azzal valósul meg, hogy az entelecheia éppen ilyen, azaz célt bíró és megvalósító ontológiai valóság. Az ész esetében tehát látszólag jól megkülönböztethető és külön tartható maga a fogalom és a fogal-

mat hordozó ész, mert a kettő két különböző realitás, ahol az egyik a másiknak az «aktusa»; a biológiai entelecheia esetében ellenben a két mozzanatnak ilyen szembeállítását egyáltalán nem lehetséges. A hordozó és a hordozott ontológiailag teljesen egybeesni látszik egymással, az eszmei mozzanat a hordozó esszenciális tartalmával azonosul.

A cél (az eszme) és hordozója (az entelecheia) tehát a most tárgyalt esetben úgy viszonylik egymáshoz, mint általában valamely dolog «jelentése» és ugyanennek a dolognak «misége»; az entelecheiának ez a misége éppen a cél bírása — ebben az értelemben a cél hordozása — és ugyanilyen misége a kérdéses cél megvalósítása is. Az ész ugyan mindig és szükségképpen különtartja a két mozzanatot, lévén jelentésileg («formálisan») más a cél és más a célhordozó és célmegvalósító. Hozzájárul még az ész szétbontó tevékenységének az igazolásához, hogy — mint kimutattuk — a célmegfogalmazó semmiképp sem az entelecheia. Azonban mindezek a körülmények nem jogosítanak fel arra, hogy a cél és a célhordozó között olyan különállást tételezzünk fel, mint két teljesen különálló létezési mozzanat, vagy akár az ész és a fogalom között. Még kevésbé jogosít fel az ész e szétbontó tevékenysége arra, hogy egyrészt a cél mint idea, másrészt az entelecheia mint célhordozó között olyan szakadékot lássunk, amely abban az esetben tárulna fel, ha az idea egy egészen másnemű «fennállási» világba tartoznék, mint az entelecheia egzisztenciális és ontológiai világa.

A jelen esetben tehát a célt megfogalmazó, másrészt a célt hordozó mozzanat közötti távolság egészen sajátos módon hidalódik át. Annyi már első pillanatra látható, hogy ennél az áthidalásnál sehol sem iktatódik közbe valamilyen «ideavilág». Ilyen

önálló fennállású ideavilág felvételét semmi sem indokolja. Sőt ilyen ideavilág felvétele a problémát teljesen megfejtetlenné változtatná át. A célmegfogalmazó a mi esetünkben, mint fent láttuk, csakis a teremtő Isten lehet; hasonlóképpen az entelecheia csakis mint Istennek teremtése fogható fel és magyarázható meg. És éppen a teremtés ténye az, amely a kapcsolatot a célmegfogalmazó Isten és a célt hordozó entelecheia között létrehozza. Ez a kapcsolat viszont lényegében összefügg azzal a másikkal, amelyet a teremtés ténye az összes teremtett dolgok jelentéstartalma és ugyanannak a dolognak onto-
lógiai mivolta között létrehoz. A jelentéstartalom ugyanis mindig valamilyen ideaszerűség; a létező dolgok mivolta, misége pedig ugyanennek a jelentéstartalomnak a megvalósultsága az ontológia rendjében. A skolasztika tanítása szerint a jelentéstartalom Isten teremtői ideáira vezethető vissza, az onto-
lógiai valóság pedig Istennek teremtői erejére és akaratára. A teremtés ténye nem más, mint éppen az ideának ontologizálása, megvalósítása. Közbenső harmadik «ideavilág»-nak nemcsak szükségessége, de lehetősége sem áll fenn sehol. Minthogy Isten ideáinak sajátos természetével és azok fundáltságával már foglalkoztunk, azért az ideavilág kérdése nem igényel bővebb kifejtést.

Az entelecheia célhordozó szerepe és az a körülmény, hogy ugyanakkor az entelecheia olyan célhordozója, amelynek nem ő a megfogalmazója is, valójában nem különálló probléma, hanem egy általános, minden véges létező esetében fennálló helyzetnek csak egy sajátos változata. A teremtés tényének elfogadásával ugyanis azt kell mondanunk, hogy minden véges valóság jelentéstartalma olyan ideatartalom, amelyet nem a létező dolog fogalmazott meg, hanem Isten; a dolog ennek az ideának,

ennek a jelentéstartalomnak csak «hordozója». Ez a «hordozás» azonban ugyanakkor az illető dolognak egész ontológiai valósága is. Természetesen nem olyan értelemben, mintha az ontológiai valóság ez esetben valamiféle üres tartály volna, amelyet azután az isteni eredetű «jelentés=tartalom» kitölt, mert ez a valóságos helyzetnek legértelmetlenebb felfogása volna. Hanem olyan értelemben veendő, hogy ez a «hordozás» éppen azáltal valósul meg, ami által maga a dolog «az, ami»; vagyis a dolognak saját tartalmi létezése által. Az ideatartalomnak és az ontológiai tartalomnak ilyenemű egybekapcsolására tapasztalati világunkban nincsen példa, mert ez csakis a *teremtés* sajátos ténye által valósulhat meg. A teremtés viszont olyan tevékenységforma, amely kizárólag isteni cselekvésmód és így megragadására tapasztalati világunk cselekvési és alkotási formái csak gyenge és nagyon távoli analógiául szolgálnak. Az entelechia esetében tehát a célt megfogalmazó és a célt hordozó mozzanatok különállásának problémája valójában teljesen azonos a teremtés általános problémájával és nem tartalmaz ezt meghaladó új problémát. Természetesen azok a filozófiák, amelyek a teremtés tényével megbarátkozni nem képesek, a teremtés pótlására a legkülönbözőbb megoldási lehetőségek után kényszerülnek kutatni és a legbizarrabb feltevéseket kénytelenek felvenni. Nem kell tehát csodálkoznunk azon, hogy a teremtés pótlására felvett megoldási módok és feltevések előbb vagy utóbb, de feltétlenül zsákutcába vezetnek, mert a tények és az igazság semmivel nem pótolható és minden pótlási kísérlet hamisnak és tévesnek bizonyul.

Egyes filozófiák, az újabb korban a filozófusok igen nagy része, a teremtés fogalmát és tényét «elvből» kizárják. Még abban az esetben is, ha valamilyen formában az «Abszolútumot» (értsd: Istent) el is

fogadják, a teremtetést rendszeresen még komoly megfontolás tárgyává sem hajlandók tenni. A véges világ létezésének problémáját ilyenformán vagy fel sem vetik, vagy egyszerűen tényként regisztrálják, mint egykor *Aristoteles* is tette. Minthogy azonban a tapasztalati tény még sohasem magyarázat, hanem éppen olyan mozzanat, amely magyarázatra szorul, azért ez a korlátolt pozitivisták tényregisztrálás az emberi elmét huzamosabb ideig soha nem képes megnyugtatni; legkevésbé a filozófiai hajlamú embert, akinek nem szabad a legvégső magyarázat elérése előtt megállnia. Innen magyarázhatók meg azok a sokszor bizzar, sokszor fantasztikus elméletek és konstrukciók, amelyeknek legmélyebb rugója mindig az, hogy a teremtetés tényét valamiképpen pótolni kell. Más filozófiák viszont nem idegenkednek ugyan «elvből» a teremtetés fogalmától és belátják, hogy a tapasztalati tényeknek elmélyült vizsgálata, valamint a tapasztalati világ előfeltételeinek nyugodt átgondolása csakis a teremtetés tényének elfogadásához vezethet. De a teremtetés fogalmának kialakításában súlyos tévedésekbe esnek; olyan tévedésekbe, amelyeket a skolasztika filozófiája már évszázadokkal ezelőtt legyőzött és elkerült. A legvégső metafizikai tények és előfeltételek megállapítása körül a modern filozófia néha olyan gyöngeséget árul el, amelyet határozottan dekadenciának kell nevezni. Az újkor gyakori metafizikaellenessége valójában inkább kimondott metafizikai impotencia, a metafizikai problémák éles megragadására és átgondolására való képtelenség. Megmutatkozik ez már abban is, hogy pl. az ismeretelmélet terén jóformán teljesen elvesztette látását az analóg megismerés iránt; amit esetleg mégis megtartott belőle, származás maradványa és csökevénye csupán egy a múltban már elért filozófiai magaslatnak. Márpedig a meta-

fizika tudománya az analóg megismerés pontos elmélete, gondos ismeretelméleti kiépítése nélkül teljesen elképzelhetetlen. A metafizika ugyanis teljes egészében az analógia világa. Az analóg megismerés elméletének kezdetlegessége vagy hiánya a filozófust a metafizika terén primitív téves következtetések, jogosulatlan általánosítások, durva azonosítások és még durvább különválasztások tömeges elkövetésére predesztinálja. E hiánynak legközönségesebb következménye az, hogy az ilyen filozófus menthetetlenül megreked a tapasztalati világban, annak szűk kategóriáiból soha nem tud kivetkőzni, a tapasztalaton túli valóság sajátos kategóriáihoz, sajátos mozzanataihoz soha oda nem férközik; nem is jut be tehát a sajátos metafizikai világba, hanem ehelyett lerántja a metafizikát a tapasztalati világba. Mindez természetes következménye az analóg megismerés kidolgozott elmélete hiányának. Mert hiszen épp az analóg megismerés az, amely a filozófust arra képesíti, hogy a tapasztalati világból eljusson a tapasztalatontúli metafizikai világba. Mi sem természetesebb, hogy a tapasztalati világba lerántott és így sajátos metafizikai jellegéből kiforgatott, sőt e jellegtől kifosztott, kiüresített «metafizika» nemcsak primitív, hanem azonfelül hamis is és e hamis volta minden egyes lépésnél be is igazolódik. Ez azonban korántsem bizonyítja a valódi metafizikai lehetetlenségét, hanem csupán az illető filozófia metafizikai képtelenségét és a filozófus tehetséghiányát. E tehetséghiány nem lehet meglepő, főként olyan korszakban, amely más területen is bőségesen igazolja a mélyebb és következetes gondolkodásra való képtelenségét. A mély gondolkodásnak vannak szociológiai tényezői és előfeltételei is; ha ez utóbbiak nagyon hátrányosak a gondolkodásra, nem meglepő a gondolkodás általános nivójának esése sem.

Márpedig a teremtés fogalma egyike a filozófia analógiával legmegterheltebb fogalmainak. A teremtés az alkotás általános fogalmához tartozik és természetesen csakis tapasztalati világunkból, főképp benső tapasztalatunkból merített megismeréseink segítségével közelíthetjük meg. De ugyanakkor a teremtés kizárólagos isteni alkotási mód, tehát szükségképpen ugyanolyan fokú analógia veszi körül, mint minden más isteni tulajdonságot. A filozófia feladata az ilyen sajátos módon szerzett fogalmaink körül hármasság. Az első feladat az, hogy tapasztalati világunk alkotási kategóriának jegyeit valamilyen módon átvigyük az isteni teremtető alkotás tartalmára is, mert csak ilyen módon ragadhatjuk meg azt. Ez a feladat tehát az azonosítás irányában fekszik, ahogy azt az analógia természete (azonosság a különbözőségben, vagy különbözőség az azonosságban) megkívánja. Ugyanakkor azonban a még fontosabb és kételyen felül a nehezebb második feladat az, hogy az így nyert fogalmat megtisztítsuk mindattól a tartalomtól, ami benne nem maradhat meg, mert csakis a tapasztalati világunkban észlelhető «teremtményi» alkotások sajátja és mint ilyennek nincsen helye a sajátosan isteni alkotásokban. Ez a feladat tehát az azonosítással szemben a különbözőség, az elkülönülés irányába, sőt majdnem a teljes különbözőség határáig vezet, vagyis addig az «egészen más»-ig, amelyet az isteni világot eredményesen kutató gondolkodók olyan gyakran szoktak kiemelni. A harmadik feladat, amely csak az előbbi kettőnek elvégzése után valósítható meg, a teremtés fogalmának (hasonlóképpen minden más Istenre vonatkozó fogalomnak) sajátos pozitív, kizárólagos jegyeinek megállapítása, illetőleg az ezekből adódó következmények levonása lesz.

Látható tehát, hogy Istenre vonatkozó analóg

fogalmaink belekapcsolódása gondolkodásunkba és filozófiai rendszerünkbe nemcsak nagy nehézséggel jár, hanem minden egyes fokozaton új és új hibaforrások, tévedések lehetőségét nyitja meg. Az emberi ész ezen a területen folytonosan képességeinek legvégső határain jár. De erre a feladatra feltétlenül vállalkoznia kell, máskülönben nem valósíthatja meg, illetőleg meg sem kísérelheti a filozófia igazi feladatának megoldását, amely tudvalevően a valóság legvégső okainak és magyarázatának feltárásában áll. Aki e feladat elől kitér, szükségképen megreked a filozófia közbenső problémáinál. Azaz helyesebben, teljesen reménytelen helyzetbe kerül, mert e «köz» benső» problémák egyáltalán nem fejthetők meg a végső kérdések megfejtése nélkül. Ha az ilyen filozofálást mindenáron utazáshoz, úton meneteléshez akarjuk hasonlítani, akkor azt kell mondani, hogy az ilyen «utazás» anélkül történik, hogy bár milyen iránya volna, ennélfogva sehová sem vezethet. A hasonlat azonban, jóllehet gyakran használják, valójában semmitmondó, mert a hasonlat által érzékeltetni kívánt tényállást és helyzetet egyáltalán nem világítja meg helyesen. A mostani esetben ugyanis a «végső magyarázat» csak *megismerésünk* nézőpontjából végső, a valóság rendjében éppen ellenkezőleg az *első*. Csak ebből az «elsőből» áradhat fény és magyarázat mindarra, ami belőle következik. Minthogy azonban a mi megismerésünk útja az, hogy csak a későbbi következményekből indulhat ki; csak a tapasztalati világból, tehát valójában a legutolsó valóságmozzanatból veheti eredetét, szükségképpen a sötétben bolyong mindaddig, amíg a legelső ontológiai, egyúttal a legutolsó megismerési magyarázathoz el nem jutott. Az úgynevezett «köz» benső kérdések» tehát éppoly kevésbé adnak felvilágosítást, mint maguk a tapasztalati tények; mindkét

esetben a sötétben tapogatódzunk. Amíg nincsen végső magyarázat, addig a «közbenső» magyarázat csak hipotétikus értékű, kivéve azt az esetet, amikor ez a közbenső magyarázat is valódi tény; mert ekkor nem hipotétikus többé, hanem mint nem végső tény, újra további magyarázatra szorul. A filozófia tehát vagy eljut valamilyen kielégítő végső magyarázathoz, vagy egyáltalán nem érdemli meg nevét, mert nem valósítja meg azt a feladatot, amely definíciójában foglaltatik.

*

Az eddigi vizsgálódás az entelecheiával kapcsolatban azt a problémát kívánta megvilágítani, hogy a cél és a célt megvalósító ontologikum milyen kapcsolatban állnak egymással. A probléma lényegét az alkotta, hogy a cél kétségtelenül ideaszzerű mozzanat, míg a megvalósító szükségképpen ontológiai létező. Alig van tehát az entelecheiánál alkalmasabb terület annak a megvizsgálására, hogy az eszme és az ontologikum hogyan kapcsolódnak egymással. E kapcsolat megvizsgálásának negatív eredménye az volt, hogy különálló «ideavilágra» semmi szükség nincs, sőt hogy ilyen ideavilágnak felvétele teljességgel megoldhatatlanná tenné a biológiai entelecheia kérdését. A pozitív fejtegetés pedig azt igyekezett kimutatni, hogy a cél ideaszzerűsége az entelecheia ontologikumában a teremtés révén teljesen ontológizálódik. Az ész e két kérdéses mozzanatot különválasztja ugyan és ezt teljesen joggal teszi; mert két észbelileg különválasztható mozzanattal állunk szemben, bár az észbeli szétválaszthatóságnak korántsem felel meg valamilyen ontológiai szétválaszthatóság. Az észbeli szétválasztás jogosságát fokozza még, hogy az entelecheiában bentfoglalt ideaszzerű mozzanat valóban formális ideákra utal, t. i. az isteni teremtési ideákra. Az isteni ideákról azonban szintén kimutattuk, hogy

osztoznak minden ideának abban a természetében, hogy túlutalnak magukon, mégpedig az ontológikumra; az isteni ideák esetében tehát az isteni lényegre és természetre. Ennélfogva az idea sohasem első, önmagában fennálló mozzanat, hanem ontológiai meggyökereződése van. A biológiai entelecheia esetében a cél ideaszerűsége és ugyane célnak bírása és megvalósítása csakis a teremtés ténye által kapcsolódhatik össze, úgy hogy ez a kapcsolódás az entelecheiának igazi, bár minden véges lény esetében szükségképpen korlátolt immanenciáját semmiképpen meg nem szünteti. Ennek a kimutatásával igazoltuk azt is, hogy nincs szükség sem különálló ideavilág felvételére, sem pedig «szellemek» felvételére ahhoz, hogy a biológiai élet entelecheiás (célos) történését kielégítő módon megmagyarázhassuk; sőt ez utóbbiak bármelyikének felvétele nemcsak az entelecheia igazi immanenciáját (élő voltát) semmisítené meg, hanem magát az entelecheiát is a teljes semmiig üresítené ki.

C) A CÉL PROBLÉMÁJA A SZELLEMI LÉTFOKON.

A biológiai entelecheia által felvetett kérdéseket tulajdonképpen azért kellett gondos sokoldalú vizsgálataknak alávetni, mert ez nélkülözhetetlen lépcsőül szolgál a szellemi entelecheia, a szellemi lélek megértéséhez és ezzel az erkölcsi élet metafizikai gyökereinek feltárásához. A modern filozófiában sokat szerepel az a tétel, hogy a felsőbbfokú lét (vagy létmód) az alsóbb fokúra épül fel; sőt hogy a felsőbb fokozatú lét az alsóbb fokút valamiképpen «beleépíti» önmagába. Sajnos, ez a tétel még a mélyebb gondolkodónál is, mint *Max Scheler* és *Nicolai Hartmann*, olyan alkalmazást és kiépítést nyert, amely sok pontjában fantasztikus, teljesen igazolatlan. Ami igaz mag van ebben az «egymásra épülési» elméletben, az nem új; nemcsak *Aristotelesnél* találhatók meg a nyomai, hanem a középkor bölcselete kifejezetten foglalkozott vele. Ami azonban a skolasztikának — első látásra talán hasonlónak, sőt azonosnak tetsző — elméleteit a modern elméletektől élesen elválasztja, az éppen a már sokszor említett analógia tana, amely *Max Schelernél* és *Nicolai Hartmannál* és általában a modern filozófiában szinte teljesen hiányzik.

1. Sajátos kategóriák és a lét analógiája.

Mi sem volt közkeletűbb az ókor és a középkor filozófiájában, mint az a felismerés, hogy a kategóriáknak két csoportját kell megkülönböztetni. Az első csoportba tartoznak a sajátos kategóriák, amelyek tehát egy sajátos genust, speciést határoznak

meg, vagyis kizárólag egy genusnak, vagy speciesnek a jegyei. A másik csoportba viszont azok a kategóriák tartoznak, amelyek közös jegyei több különböző létfokú, létrangú létezőnek. Sőt olyan kategóriákat is ismertek, amelyek minden véges létezőnek az állítmányai; egyesek csak ezeket nevezték kat'exochen kategóriáknak, vagyis legáltalánosabb, tehát legátfogóbb állítmányoknak, azaz amelyek minden véges létezőről állíthatók. Ismeretes, hogy a kategóriákon kívül még ismerték az ú. n. transzcendentális jegyeket is; de ezeket óvakodtak kategóriáknak nevezni, minthogy ez utóbbiak a létezőnek olyan «modusai», amelyeket jól meg kell különböztetni a kategóriák által kifejezett «létmódusoktól». Mert amíg a kategóriák «speciális módusok», a lét különböző «gradus»ait (fokozatait) fejezik ki; addig a transzcendentális módusok azok a «consequens modus»ok, amelyek nem létfokozatokat, létmódot fejeznek ki, hanem *minden* létezőnek legáltalánosabb tulajdonságait, valójában egy és ugyanazon létnek egymásbafonódott aspektusait. Végül ismeretes és külön felemlítést nem is érdemel, hogy viszont Isten semmiféle igazi kategóriákba nem fogható, míg a transzcendentális mozzanatok reá is érvényesek.

Ez a röviden vázolt középkori kategóriatan, amely fokozatosan egymás fölé és egymás alá helyezkedő genusokat, valamint differentia specificákat ismer, első látszatra azonosnak tűnhetik fel a modern egymásra épülési elméletekkel. A valóságban azonban éles ellentét választja el a kettőt egymástól. A középkor filozófiája szerint ugyanis a kategóriák mindig a legnagyobb fokú absztrakciók. Kiemelt «közös» jegyeket tartalmaznak ugyan, s ezek a jegyek valóban állítmányai is a létezőknek. De ugyanakkor a kategóriák e «közös tartalmai» érintetlenül hagyják az

általuk jelölt létezők között fennálló léti analógiát. A «substantia» kategóriáját pl. egyformán lehet állítani anorganikus és organikus létezőről, miként az emberről, angyalról, sőt valamilyen «eminens» módon magáról Istenről is (jöllehet Isten szükségképpen kategóriákon felüli létező). De a «substantia» kategóriája mégis teljesen analogikus módon «valósul meg» minden egyes esetben. Ugyanez áll a többi kategóriáról is. Lehet, hogy a kategória absztrakt tartalmáról állítható az «universalitas»; de nem állítható a létező szubsztanciákról. Ennélfogva az egymásraépülésnek, sőt az egymásba való «felvételnek» az a módja, amelyet az említett modern bölcselek állítanak, teljesen távol áll a középkor filozófusaitól; ez utóbbiak tiltakoznának az ilyen feltevés ellen, mert tévesnek és abszurdnak jelentenék ki. Még kevésbé volnának hajlandók magukévá tenni, amit *Nic. Hartmann*, de főként *Max Scheler* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) az alsóbbfokú létező «erejéről» és a felsőbbfokú létező «gyengeségről» tanítanak. (l. *Jánosi József S. J.*: *A szellem*, 45. köv. oldal.) Éppen ellenkezőleg, náluk a magasabbrangú létező szükségképpen az «erősebb», sőt az az adágium (elvszerű tétel) járja náluk, hogy: qui habet (potest) plus, habet (potest) et minus, mégha ez az adágium sok tekintetben igen kétesértékű is. De ez a szembenállás eléggé feltünteti, hogy a két világnézést ebben a pontban is milyen átlós ellentét választja el egymástól. A valóság első ténye a szellem; az abszolút szellem teremtő ereje által van minden más valóság. Az anyag a legalsóbbrendű és a legüresebb valóság; minden az anyagnál magasabb rangú valóság éppen nagyobb léti gazdagsága és ezzel nagyobb léti ereje által magasabbrangú. Egyaránt érvényes ez a biológiai élet entelecheiájáról és az ember lelkéről, szelleméről. Tehát semmivel sem igazolható fantasztikus

feltevés az, amely az anyagot akarja a lét legszélesebb és legszilárdabb alapjául megtenni, amelyre azután a lét mindig magasabb létformái felépülnek. Sokkal közelebb jár a valósághoz az a felfogás, amely épp ellenkezőleg az anyagot a magasabb létfokú létezők készséges eszközéül fogja fel. Láttuk más vonatkozásban, hogy a biológiai élet fenomenológiája inkább azt a látszatot kelti, mintha a biológiai élet életelve, az entelecheia az a felsőbbrendű erő volna, amely hatalmába keríti az anyagot, hogy azután szervezetté építse ki. Hasonlóképpen a szellem is uralkodni látszik az anyagon és a saját uralmának veti alá, például a technikában. Tehát az erősebb, a hatalmasabb mindig a magasabb létfokú létező; nagyon sok érv szól amellett az ősrégi nézet mellett, hogy az alacsonyabbrangú nem megalapozója a felsőbbrangúnak, hanem szolgálója, eszköze; és hogy így végeredményben minden a szellemért van, végső fokon az abszolút szellemért. A világ struktúrája tehát nem alulról épül fel, hanem ellenkezőleg, felülről; nem az alsó a hordozója a felsőbbrangúnak, hanem megfordítva, a felsőbbrangú az, amely az alsóbbrangút autonóm módon felhasználja, «beépíti» és ezzel az alsóbbrangúnak is bizonyos értelemben felsőbbrangú létet biztosít. Ezt a felfogást javalja a biológiai élet fenomenológiája és ez látszik érvényesülni a szellemi élet terén is. Természetesen arra ügyelni kell, hogy a valóság ez általános erőirányait ne abszolutizáljuk, ne túlozzuk el egyoldalúan; mert minden abszolutizálás már ezáltal is meghamisítása a valóságnak. Láttuk már az előbbiekben, hogy pl. a biológiai élet esetében az anyag és a szellemszerű (bár egyáltalán nem szellemi rangú) entelecheia viszonya egyáltalán nem fogható fel két különálló létezőnek. Kapcsolódásuk olyan szorosnak veendő, hogy csak együtt alkotnak valóságos ontológiai szubsztanciát, léti

egységet, mégpedig olyan erős egységet, hogy a filozófia számára nagy nehézséget okoz annak megállapítása, hogy ezt az egységet metafizikai prioritással vajjon milyen kettősség előzi meg. Mert teljesen világos, hogy ontológiai prioritásról itt szó sem lehet; a logikai prioritás viszont megvan, de ez semmi útbaigazítást nem adhat az ontológiai struktúráról. Az ontológiai prioritást kizárja az a tény, hogy az élő szervezet anyaga és entelechiája az ontológia rendjében léte első pillanatától kezdve egyetlen szubsztanciát alkot és léte ehhez a szubsztanciális egységhez abszolút szükségszerűséggel kötve van. A logikai prioritás viszont olyan esetben is fennállhat, amikor az a kettősség, amelyet a megkülönböztető és elvonatkoztató ész feltüntet, egy és ugyanazon létezési mozzanatnak csupán két aspektusa és ezért csupán ezt emeli ki és választja szét. Természetes, hogy ilyen körülmények között a logikai kettősségből magából az ontológiai kettősségre, illetőleg az ontológiai egység mikéntjére következtetni semmikép sem lehet. Mert az esetleges ontológiai egységről, illetve kettősségről csakis az ontológiai valóság további vizsgálata adhat felvilágosítást. Ilyen ontológiai kettősséget találunk pl. az ember esetében. Az embernél az anyag, a biológiai élet és a szellemi lélek szubsztanciális egységével állunk szemben. Jóllehet azonban a szubsztanciális egység a legnagyobbfokú léti egység, mégis az ontológiai valóság vizsgálata elkerülhetetlenné teszi olyan mélyenjáró ontológiai kettősség felvételét, amelyet a biológiai élet tényei egyáltalán nem igazolnak ilyen fokban. Az ember szubsztanciális egysége tehát megkövetelni látszik, hogy az emberi szubsztanciát két részszubsztanciából összetettnek állítsuk. Nehéz teherpróbája ez a tétel az emberi felfogóképessegnek; de a kétségtelenül megállapít

ható tények csakis a kettősség e megjelölt irányában remélhetnek a tényeket kielégítő vagy legalább is azokat sértetlenül megőrző magyarázatot.

A lényeges azonban az, hogy a modern, alulról «felfelé» történő «ráépülési» elméletekkel szemben a skolasztika bölcselete — a megállapítható tényeknek megfelelően — egészen más irányban keresi a megoldást. Az egyes létfokokat a modern elméletek-nél sokkal nagyobb fokban választja szét, de ugyanakkor sokkal szorosabban kapcsolja azokat össze. A létfokokat úgy szétválasztja, hogy azok között *lényeges*, áthidalhatatlan különbségeket vesz fel. Ennélfogva az összes létfokok között semmikép sincs kontinuális átmenet, hanem csakis kisebb vagy nagyobb fokú analógia. Ugyanakkor sokkal szorosabban kapcsolja össze őket egymással. Mert, amíg a modern «ráépülési» elméleteknél ez a ráépülés többé-kevésbé külső, a hordozónak és a hordozottnak külsőséges viszonya; addig a skolasztikában a szubsztanciás egység, illetőleg a szubsztanciás egyesülés (unio substantialis) révén ez az egyesülés a legszorosabb fokban benső. A létfokok közötti lényeges különbség és az ebből folyó léti analógia megakadályozza, hogy egyértelmű (univocus) léti kategóriákba egyesítsünk olyan léti mozzanatokat, amelyek lényegesen különböznek. Viszont a szubsztanciás egység (a biológiai életben), illetve a szubsztanciás egyesülés (az ember esetében) megóvja a létezőknek azt a benső egységét, amelyet a modern «ráépítési» elméletek megszüntetnek. Látható tehát, hogy a skolasztika lételmélete és a létfokokról szóló tana lényegesen differenciáltabb a modern létfok-elméleteknél. E differenciáltság folytán nemcsak a tapasztalatilag (szaktudományosan) megállapítható biztos tények követelményeinek felel meg teljesen, hanem azonfelül biztos egyensúlyt őriz meg az egy-

ség és a sokság ellentétpárjai között. Márpedig közismert tény lehet a filozófia történetéből, hogy a bölcsélet legnagyobb és legnehezebb feladata mindig éppen az volt, hogy ezt az egyensúlyt az egység és a sokság, az egység és a különbözőség között sértetlenül megőrizze és megtalálja a középutat a pantheizmus és ontológiai pluralizmus között. E középút és e helyes egyensúly megtalálásának nehézsége onnan ered, hogy megismerőképességünk nem teljesen adekvát, nem teljesen illeszkedik bele a valóságba. Az egyik oldalon ott van a szükségesség, hogy az elménk szétbontson, hogy megismerhessen; a másik oldalon viszont fennáll az a szükségesség, hogy e szétbontás ellenére sértetlenül fenntartsa a léti (ontológiai) egység tényét. Ennek a két teljesen ellentétes követelménynek csakis a legnagyobb mértékben differenciálódott filozófia tud valamelyest eleget tenni. A nem eléggé differenciálódott filozófia viszont hol az egyik, hol a másik végletnek esik áldozatul, kimerítve ezáltal az ismeretelméleti naiv realizmusnak és a pozitivizmusnak minden lehetőségeit.

A lényegesen különböző létfokoknak teljesen egyértelmű kategóriái tehát nincsenek, hanem csakis analógia van közöttük; viszont ez az analógia adott esetben igen közeli és szoros lehet, főként egyes részletkategóriáknál. És éppen e szoros analógia révén lehetséges az egyik létezőt a másik hasonlóságára felfogni. Erre főként akkor van szükség, amikor egy meghatározott létfokhoz ismeretelméleti okokból nehezebb hozzáférni, mint egy másikhoz. Ilyen esetben a lét analógiája pótolhatatlan szolgálatokat tesz a filozófiának; de csak abban az esetben, ha a filozófus a fennálló létanalógiáról meg nem feledkezik és elkerüli a jogosulatlan azonosításokat ott, ahol csakis léti analógiák állanak fenn.

Az erkölccsant legközvetlenebbül érdeklő pro-

bléma az, hogy a szellemi létfokon, vagyis konkrétan az ember személyes világában, hogyan kapcsolódik az eszme és ontologikum. Az eddigi vizsgálatok, amelyek e kapcsolatot a biológia világában igyekeztek feltárni, csak előkészítői voltak a kérdés megoldásának. A biológia világában erkölcs nincs; ez csak a szellem világában lehetséges. Viszont különböző ismeretelméleti okok miatt a biológia világa alkalmasabb a szellem világánál arra, hogy benne alapfontosságú kategóriákat megragadhassunk; nevezetesen alkalmas arra, hogy éppen az idea (helyesebben az ideaszzerűség) és az ontologikum kapcsolatát feltárjuk. Amint láttuk, a biológiai létfokon teljesen lehetetlen, hogy a biológiai (szervezett) élet felett valamilyen «értényességi világ» lebegjen, valamilyen ideavilág «álljon fenn», amelyhez az ontologikum «igazodik», vagy amelyben «részesül», amelytől bármilyen módon «értékeit» meríti. Ha a sok változatú értékelméletek felállítói vizsgálataikat a biológiai élet területére is kiterjesztették volna, vagy főként, ha módszeres fogással ott kezdték volna a kérdéses probléma megoldásának megkísérlését, akkor legalább is megrendült volna a hitük értékelméleteik igazolhatóságában. Csakhogy láttuk, hogy az értékelméletek szinte kivétel nélkül az ú. n. *kultúrfilozófiai*k talajából sarjadtak ki. Ez azt jelenti, hogy csakis az ember aránylag szűk világából indultak ki. Márpedig a filozófia története bőségesen igazolja, hogy a szűk kiindulási alap esetében szinte elkerülhetetlenek a különböző abszolutizálások, általánosítások, kategória-meghamisítások, jogosulatlan határátlépések. Ha valaki nem az egész létet tartja folyton szeme előtt, hanem a létnek csak egy meghatározott területét vizsgálja, mindig abban a veszélyben forog, hogy e sajátos létterületnek sajátos létkategóriáit kiterjeszti a lét más területeire is, ahol azok vagy

egyáltalán nem, vagy csak analóg értelemben érvényesek. Sőt a filozófia története bőségesen igazolja, hogy az ilyen jogosulatlan kiterjesztések néha az egész létre is megtörténnek. Ezért hemzseg a filozófia története az egyoldalú, vagyis ideológikus filozófiai rendszerektől. Azonkívül az ilyen szűk tapasztalati alapú kiindulások még más veszéllyel is járnak, amelyeket elkerülni újra szinte lehetetlen. Mert a lét analógiája az egész létet átfogja, azért egy meghatározott léti terület sajátos kategóriáinak megragadása folytonosan megköveteli, hogy e sajátos kategóriákat egybevevessük és összemérjük a szomszédos léterületek analóg kategóriáival. Ismeretes ugyanis, hogy a tiszta fogalmak megalkotásához nemcsak az tartozik, hogy azok sajátos tartalmát ismerjük, hanem az is, hogy e sajátos tartalmakat minden más, főként létileg közelálló, de mégis különböző sajátos tartalmaktól jól elhatároljuk; amíg ezt a feladatot el nem végeztük, szükségképpen homályos, zavaros fogalmakkal gondolkodunk. Márpedig a zavaros fogalmakkal való gondolkodás mindig magában rejtje azt a veszélyt, hogy hamis, főként abszolutizáló következtetésekre ragadtatjuk magunkat. Még súlyosabban esik a latba az a már többször hangsúlyozott körülmény, hogy nem minden léterület alkalmas minden léti kategória előnyös megragadására. A bölcselő egyik főfeladata éppen abban áll, hogy az egyes léti kategóriák feltárásához megtalálja a mindenkor preferenciális, különösen előnyös léterületet. Csak amikor ezen a preferenciális léterületen már biztosította a kérdéses kategória lényeges tartalmát, mehet át a kevésbé előnyös léterületek analógiás kategóriáinak óvatos meghatározásához. Minthogy pedig úgy találtuk, hogy két — az erkölcsstan metafizikája számára alapvető fontosságú — léti mozzanatoknak, mégpedig az önkifejtődésnek és az eszmé-

szerűség és az ontologikum kapcsolódásának tisztázásához épp a biológiai élet az a preferenciális terület, ahol e létmozzanatoknak pontos tartalmi különösképpen megragadhatók; azért fektettünk oly nagy súlyt arra, hogy e kérdéses mozzanatokat először épp a biológiai élet területén tisztázzuk és csak ezután menjünk át a szellemi élet területére. Ily módon tehát gyakorlatilag is beigazult, hogy vannak esetek, amikor egy szomszédos léterület kategóriáit kell segítségül venni ahhoz, hogy valamely kérdéses terület analóg kategóriáit a maguk sajátos tisztaságában megállapíthassuk.

2. A cél «függetlenségének» és autonómiájának látszata.

A szellemi lét területe, annak ellenére, hogy ez a léterület az eszmeszerűségnek (illetve az ideának) az ontologikummal való kapcsolódására egészen sajátos példával szolgál, mégsem alkalmas arra, hogy e kapcsolódásnak ősi formáját olyan tisztán feltüntesse, mint a már analizált biológiai léterület. Az a körülmény ugyanis, hogy a szellem területe az első létfok, amelyen már *formális* ideákkal is találkozunk nemhogy megkönnyítené, ellenkezőleg megnehezíti e kapcsolódás tiszta megragadását, ki-
analizálását. Hivatkoztunk a filozófia történetének tanulságára. A különös és bizarr érték- és ideaelméletek szinte kivétel nélkül a kultúrbölcsöletek területén termettek; innen vitték át azokat a lét más területeire is és kibővítették általános lételméletekké. Ennek az a magyarázata, hogy az idea és az eszmeszerűség, ahogy azok a szellem területén jelentkeznek, első tekintetre és a kevésbbé mély tekintet számára bizonyos *függetlenséggel* látszanak bírni az ontologikummal szemben.

A függetlenségnek ezt a látszatát több körülmény alkalmas alátámasztani. A legszámottevőbb és a félrevezetésre legalkalmasabb körülmény az, amely az eszmének abszolút, vagy legalább is relatív *prioritását* látszik megalapozni a valóság világával szemben. Ez a látszat éppen a cselekvés terén a legmegvesztegetőbb, tehát azon a területen, amelyhez az erkölcs és általában a kultúra tartozik. A cselekvésnek ugyanis, amint ez a szellem területén jelentkezik, az a sajátossága van, hogy tudatosan megfogalmazott és így előre meghatározott céljai vannak; az ember egy előre meghatározott, de (természeténél fogva) még meg nem valósult célnak megvalósítására törekszik. Ennélfogva az a látszat áll fenn, mintha a valóság felett bizonyos célok lebegnének, amelyek szerint, vagy amelyeknek megfelelően ez a valóság alakítható, vagy alakítandó. Mármost egy olyan korban, amelyben bizonyos szubjektivista koráramlatok könnyű befogadásra találnak és amelyben az ember minden jogos mértéken túl az egész létnek mintegy a középpontjába helyezi magát (márpedig minden szubjektivista áramlat logikusan hajlik erre a nemcsak pszichológiai, hanem ontológiai is nevezhető emberközpontiségra, anthropocentrizmusra) — könnyen tűnhetik fel úgy, mintha a célok megfogalmazása körül az ember abszolút, vagy legalább is igen nagy autonómiával rendelkezne. Klasszikus példa marad erre az irányzatra *Kant* erkölcsbölcelete. Ismeretes, hogy e bölcseletnek alappillére éppen az ember abszolút autonómiája, amely szinte egyedüli biztosítéka, sőt tartalma az erkölcs értékének és méltóságának. Az erősen aktivista szellemű kultúrfilozófiáknál sem lehet csodálkozni, ha kigondolódik az emberi célmeghatározásoknak a jogosnál nagyobb súlyt, autonómiát igyekeznek biztosítani. Az ilyen

eszméáramlatok a valóságot szinte jellegtelen és azért a végtelenségig alakítható masszának nézik, amelybe az alakot, a formát, sőt a tartalmat is az ember autonóm, önhatalmú alkotó kultúrtevékenysége viszi bele.

Említettük, hogy *Kant* természetes teleológiát, azaz a természet igazi értelemben vett célratörékvését elismerni nem hajlandó; a teleológikus szemléletet valójában antropomorf «beleolvasásának» minősíti. Minthogy célokat csak a szellem tűzhet maga elé, azért igazi értelemben vett teleológia szerint csak az ésszel kapcsolatban állhat fenn. A túlzó aktivizmus természetesen teljes lélekkel magáévá teszi ezt a tételt; azonfelül a célt kitűző embert a lehetőség szerint függetlenné szeretné látni a valóság korlátozó súlyától. A valóság ellenállása az ő szemükben szinte csak ideiglenes, inkább csak a többé-kevésbé külső szituáció hozza létre. Mindenesetre a valóság törvényeiben nem látják meg azt a kötelező normát, amely az ember autonóm törekvéseinek határt szab, sőt azokat kötelezően meghatározza. Természetes, hogy a fizika, a kémia, az anorganikus világ területén ez a szemlélet csak igen mérsékelt fokban érvényesíthető. Csakhogy az aktivista és autonómista elméletek azért kultúrfilozófiák, hogy szűk valóságszemléletükben ne zavartassák magukat olyan tényekkel, amelyek elméleteiket gyengítenék. Ők tehát elsősorban csak a szellemet és a jellegzetesen szellemi tevékenységet tartják szemük előtt és az autonómiát ezen a területen igyekeznek teljes mértékében érvényesíteni. A preferenciális terület ebben a tekintetben természetesen éppen az erkölcsi tevékenység, tehát az, amely az összes tevékenységek között a legszemélyesebb, azaz legerősebben a személyhez van kötve.

Nem nehéz megtalálni azt a látszólagos bölcséleti

alapot, amelyre az ilyen autonómista és aktivista irányzatok ráépülnek. Ez az alap az embernek célt megfogalmazó és célokat megvalósító képessége, tehát szellemi fokú megismerése és a szabadsága.

A szellemi megismerésben az idea a maga tiszta formalitásában jelentkezik. Tapasztalati világunkban ez az első eset, ahol az idea a maga önállóságában is megragadható; láttuk, hogy az anyag és a szerves élet erre sehol nem adott módot. Előbbi vizsgálatunkban igazoltuk, hogy az entelecheiában az eszmeszerűség és az ontologikum a legszorosabb összefonódottságban jelentkezik; a kettőt egymástól elválasztani nem lehetséges, mert az első az utóbbiban teljesen feloldódik. Ezzel szemben a gondolkodásban az idea fennállási módja egészen más síkon fekszik, mint a megvalósult valóság. A legjellegzetesebben ez a mozzanat újra a céllal kapcsolatban mutatkozik meg. A cél — amint ez a célkitűzésben, illetőleg a cél ideatartalmában fennáll — egyáltalán el nem helyezhető a valóságnak abban a rendjében, amelyben a már megvalósult dolgok foglalnak helyet. Hiszen a «cél» éppen az, ami a jövőben megvalósítandó, tehát ami még nincs megvalósítva. Természetes, hogy a cél, amint az a gondolatban fennáll, szintén teljes mértékben igényt tart a valóság valamilyen predikátumára; a gondolat is valóság, mégpedig ontológiai valóság, a reálisan létező ész reális tevékenysége és aktusa, pszichológiai realitás. Nem nehéz azonban észrevenni, hogy amikor (mint most is tettük) szembeállítjuk egymással a célt mint megvalósítandót a valósággal mint már megvalósulttal, akkor az ideában nem pszichológiai realitását tekintjük, hanem az idea *tartalmát*. Ez a tartalom az, amely még nincsen megvalósulva, ami a megvalósítandó; csakis ez a

tartalom állítható (a fenti módon) szembe a már megvalósult valósággal.

A legújabb kor filozófiájában erősen kezd érvényesülni az az irány is, amelyet a szubjektivizmussal és idealizmussal szemben bizonyos fokig objektivizmusnak lehet nevezni. Ezt az új objektivizmust többi közt az jellemzi, hogy — főként a gondolkozással kapcsolatban — az előbbi korokénál nagyobb fokban felismeri a gondolati tartalomnak tárgyhoz kötöttségét. A megismerés éppen *valaminek* megismerése, tehát annak megragadása, ami már a megismeréstől függetlenül, azaz a megismerést megelőzően is fennáll. Sőt ennek az új objektivizmusnak megvannak már a túlzásai is. A régiek bölcselete ismerte az ú. n. «*entia rationis*» fogalmát is; vannak gondolati tartalmak, amelyeknek az észen kívül nincsen független fennállásuk, hanem «*ész-lények*», amelyek egyedül csak az észben állhatnak fenn. Nem egy modern filozófiai irány az «*entia rationis*»-szal kapcsolatban túlzó realista álláspontot foglal el; azokat jogosulatlanul önállósítja, az észtől függetleníti és létet, helyesebben önálló «fennállást» tulajdonít nekik. Ezzel az irányzattal később külön kell majd foglalkozni, szélesebb összefüggéssel kapcsolatban.

De a *gondolkodás* objektivizmusával, illetve realizmusával nem mindig tart lépést a *cselekvés* hasonló objektivizmusa. A cselekvésnek sok bölcseleti irányzat nagyobb függetlenséget kíván biztosítani, mint a gondolkodásnak. Azt a túlzó autonómiát, amelyet a gondolkodástól ma többé-kevésbé megtagadnak, vagy amelyet legalább is nagy fokban korlátoznak, a cselekvés számára továbbra is biztosítani szeretnék. A cselekvés problémája valóban különbözik is a gondolkodás problémájától. A cselekvésnél ugyanis egy új

lényeges tényező lép fel, mégpedig a szabadság. Míg a gondolkodás, ill. az értelem igazi benső természeténél fogva nem szabad képesség, addig az akarat, a cselekvés közvetlen forrása, szabad képesség. Márpedig a szabadság éppen függetlenülést jelent; az akaratnak olyan függetlenséget biztosít, amellyel az értelem soha nem bírhat. Viszont alig van a bölcseletnek nehezebb feladata, mint az emberi szabadság mibenlétének és határainak pontos megállapítása. Könnyen megtörténik, hogy az emberi szabadság fölötti bölcselkedés az ideológiák útvesztőibe kerül és ott holtvágányokra téved. Legfőként az emberi szabadság ontológiai értelme és ontológiai meggyökerezettsége az, amely különösen nagy nehézséget okoz. A filozófiák nagy része ebben a tekintetben is a más téren már megszokott végletek között hányódik. Az egyik véglet a determinizmus, amely a szabadságnak a nevét talán hangoztatja, valójában a szabadságot megszünteti és legfeljebb csak csökevényeiben őrzi meg. A másik véglet a szabadságot teljes, abszolút függetlenségnek gondolja, a szabadságot minden ontológiai kötöttségtől elvágja. A valóság itt is középen van: van igazi értelemben vett szabadság, amely azonban jellegzetesen emberi és teljesen bele van ágyazva, be van gyökerezve az ember és az emberi környezet ontologikumába; azonfelül teljes függésben marad az emberi értelemről és az ember érzelmi világától. Még az abszolútnak mondott isteni szabadságról is azt kell mondanunk, hogy teljes függésben van az isteni természettől, lényegtől; ez a «függés» minden szabadságnak lényegi meghatározója. A szabadság nem lehet az az «előkelő idegen», az a teljesen idegen test, amely semmi megköötöttségben nem volna a többi valósággal. A szabadság korántsem egyértelmű akár a teljes szubjektivizmussal,

akár pedig a teljes autonomizmussal. Sőt — mint hogy az autonómia, a szó értelme szerint is, öntörvényűséget, azaz jogot akar kifejezni az önhatalmúsághoz — a szabadság e jogossági nézőpontból tekintve a legkevésbé sem jelentheti korlátok hiányát; a szabadságnak épp az «önjogosság» nézőpontjából vannak korlátai. Ezek a korlátok abban a természetben gyökereznek, amelyből maga a szabadság is ered, vagyis a természeti törvényben, a természetjogban. Ha valaki magát a «természetet» nevezné autonómnak, akkor ennek a nézőpontnak bizonyos relatív jogossága el nem vitatható; mert a cselekvés *közvetlen* normája valóban az ember természete, a maga összes lényeges vonatkozásaival, amint azt már másutt kifejtettük. Nyilvánvaló azonban, hogy ez az autonómia csak relatív, mert hiszen az emberi természet és annak törvényei nem az ember alkotásai, még kevésbé az ember szabad választásának tárgyai.

A modern értékbölcselet azonban, főképp az érték-etika, mind határozottabb elhagyását jelenti ennek a most vázolt cselekvési szubjektivizmusnak és ezzel a teljes autonómiának és így a cselekvés területén is közeledik az objektivizmus felé. Az ingadozások a két pólus között ma még nagyok, az állásfoglalások még sokszor felemásak és sajátosan keverték; de vannak olyan irányzatok, amelyek határozottan az objektivizmus oldalára álltak. Ez utóbbiak szerint az «értékek» függetlenek minden szubjektív egyéni értékeléstől (állásfoglalás a szubjektivizmus ellen) és az értékek köteleznek (állásfoglalás az autonomizmus ellen). Amilyen öröndetes azonban ezeknek az érték-etikának elfordulása a szubjektivizmustól és az objektivizmus felé való orientálódási hajlama, annyira tisztázatlan, sőt tévedéssel teli az értékek bölcseleti megalapozása. Bizonyos szemszögből az

mondható, hogy amíg a szubjektivizmus azzal vét az igazság ellen, hogy az objektivizmust tagadja, az értéketika azzal vét, hogy az objektivizmust túl-
hajtja. Ez a megállapítás első tekintetre talán paradoxálisnak látszhatik, mindamellett a tárgyi igazságnak teljesen megfelel. A túlzó objektivizmus először abban mutatkozik meg, hogy (a szubjektivizmus ellen) nemcsak az értékeléstől független «értékeket» fogad el, hanem ezeket az értékeket egyenesen hiposztazálja, azaz azoknak teljesen önálló, a létezők ontológiai világától teljesen különálló «fennállást» kíván biztosítani. Az a körülmény, hogy egyesek ezt a fennállást «ideális»-nak vagy a «lényegekhez hasonlónak» mondják, nem téveszthet meg senkit, mert ez nem idealizmus, hanem egyszerűen túlzó realizmus. Ugyanis arra már szintén rámutattunk, hogy az «idealizmus» maga is igen megtévesztő kifejezés; mert van idealizmus, amelyet a teljes szubjektivizmus táplál, és van idealizmus, amely éppen egyszerűen túlzó realizmus.

Az értéketikák e túlzó objektivizmusa az autonómia irányában is érvényesül. Az értékek ugyanis «köteleznek», kötelező normái a cselekvésnek. Ugyanakkor azonban ezek az értékek a cselekvő ember valóságvilága, tehát az ontológiai világ számára teljesen idegenek. Legalább is abban az értelemben idegenek, hogy ebben a valóságvilágban nincsenek meggyökerezve, nem abból nőnek ki, azaz egészen «más világból» valók. Természetes, hogy az értéketikusok kifogyhatatlan leleményességgel igyekeznek a kapcsolatot az ontológiai (exisztenciális) világ és az értékek nem-exisztenciális, nem ontológiai hanem «érvényességi», vagy ideális világa között megteremteni. A tárgyilagos vizsgálat azonban minden ilyen kísérletet elégtelennek talál. Ezt a kapcsolatot legfeljebb egy titokzatos «harmonia praesta»

bilita» tudná létrehozni, ha az ilyen harmónia nem volna már természeténél fogva a legkevésbé kielégítő, mert a legerőszakosabb «deus ex machina» magyarázat.

A kérdéses értéketikusokat különböző okok csábították ezekre a túlzásokra az objektivizmus irányában. Nem a legutolsó okok filozófiatörténetiek. *Michael Wittmann* a *Die moderne Wertethik* (1940) című művében meggyőzően mutatja ki a kanti filozófia elhatározó jelentőségű hatását a modern értéketika kialakulására. Ez a hatás még akkor is döntő jelentőségű, amikor az illető bölcselel Kanttal látszólag szembehelyezkedik. Jellemző példa erre — mint már említettük, — *Max Scheler*, aki *Kant* «formalisztikus» etikájával szemben «materiálisnak» nevezett etikát kíván felépíteni; vagy *Nicolai Hartmann*, aki szintén tudatosan megtagadja *Kant* formalisztikus alaptételeit. A modern értéketikáknak az az alapvető dualizmusa azonban, amely a létet és az értéket radikálisan különválasztja, teljes mértékben kanti hatás, jóllehet az eredeti kanti tételeknek erősen változott formáját mutatja. *Kant* etikáját többi között három alapvonás jellemzi. Az első az, hogy az erkölcsi törvény nem egyúttal természeti törvény is, hanem «Vernunftgesetz», észtörvény, mindazokkal a következményekkel együtt, amelyek *Kant*nál a «Vernunft»-hoz kapcsolódnak. A második jellegzetes vonása a kanti etikának az autonomizmus, amely az erkölcsöt minden vallási kapcsolatától megfosztani igyekszik; az erkölcsi törvények nála többé nem isteni törvények is. A természet törvényei ugyanis egyúttal Isten törvényei, de *Kant* kiragadván az erkölcsöt a «természetből», vagyis az ontológiai világból, ezzel következetesen megszünteti az isteni háttért is. Isten ugyan szerepel a kanti etikában, de már csak ama «legfőbb jó» alakjában, aki egyedül

képes az erkölcsi cselekvés végső célját megvalósítani; de az erkölcs ezáltal semmiképp sem nyugszik többé Istenen. A kanti etika harmadik jellemző tulajdonsága a rigorizmusa, amely szétszakítja azokat a szálakat, amelyek a görögök filozófiája óta az erkölcsöt és a boldogságot szétszakíthatatlanul egybe kapcsolták. Ezek a kanti alaptételek az összes modern értéketikákban többé-kevésbé modulált formákban újra megtalálhatók és további kifejtést nyertek. Így tehát az értéketikákban újra igen erős az «ideológiai» mozzanat; alapjaik nem a valóság valamely új és eredeti szemléletére vezetendők vissza, hanem a kanti bölcelet vagy bölceleti iskola már készen átvett tételeire, amelyeket ugyancsak ideológiailag tovább modulálnak, esetleges új motívumokkal összefonnak. Rá kell mutatni arra is, hogy *Kant* egész kriticismusának mélyebb értelme valójában modern értelemben vett értékelmélet. Ismeretes, hogy a megismerés kritikájának gerince a ténykérdésnek és az érvényesség problémájának szigorú és következetes különválasztása. Az természetesen nem kifogásolható, hogy *Kant* szétválasztja a megismerés pszichológiáját a megismerés tartalmi mozzanatától; bár közismert, hogy ez a szétválasztás neki sem sikerült eléggé és azért nem is maradt ment a pszichologizmus minden formájától; mert a tiszta vagy általános ész felvétele csak látszólag és igen külsőségesen menti meg őt tőle. *Kant* nagy ismeretfizikai tévedése abban áll, hogy a pszichologizmus durva vállfajától (a szubtilisabb vállfaját nem ismeri fel) azáltal igyekszik szabadulni, hogy az igazság «érvényességét» (*Geltung*) hiposztazialja, az ontológiai világtól mintegy függetleníteni, ez utóbbiból kiemeli, ahelyett, hogy az igazságot teljesen a tények világában gyökeretneztetné meg. A fenomenális és a noumenális világ megkülönböztetése itt nem segít; annál is kevésbé

segíthet, mert ez a megkülönböztetés gyakorlatilag egyáltalán nem érvényesül, hanem bölcselete a fenomenalizmus minden mást elnyomó hatása alatt teljesen a sajátos kanti «idealizmus» (és rejtett pszichológizmus) irányában sodródik. De az érvényesség (Geltung) eszméje ettől függetlenül tovább él a kanti kriticismusban, amint azt a «tisza ész» elmélete is megköveteli és a későbbi értékelméleteknek kifejezésesedési tengelyévé válik. Jóllehet az érvényesség tana közben sok változáson megy át (pl. Brentano), modernebb kanti formáját megtaláljuk *Windelbandnál*, *Rickertnél*, *Max Schelernél*, *Nicolai Hartmannál*, vagy nálunk *Pauler Ákosnál*.

De miként nem felelne meg a történeti valóságnak, ha valaki tagadná a modern értékelméleteknek most feltüntetett erősen ideológikus eredetét, hasonlóképpen meghamisítaná a valóságot, aki bennük tisztára ideológiát látna. A tisztán ideológikus szcientizmus csak a tizedrangú epigónok kiváltsága lehet; csak ők képesek arra a teljesítményre, hogy készen kapott iskolás filozófiai tételeket — a létező valóságtól teljesen érintetlenül —, a légüres térben tovaszövegesse. A fent felsorolt bölcselek azonban semmi kép sem nevezhetők ilyen kis formátusú epigónoknak; ellenkezőleg, még a legelfogultabb tanulmányozójuk is kénytelen elismerni nagy és eredeti bölcselei erejüket. A tisztára «ideológikus» és szcientista gondolkodás inkább csak határeset és a tudományos gondolkodásnak egyik legalantasabb módja. Ellenben az már nagyon is reális valóság, hogy az átvett téves ideológia szerföltött eltorzíthatja a valóságlátást még abban az esetben is, amikor az teljes igyekezettel a valóság elfogulatlan és tárgyi megragadására irányul.

3. A kultúrbölcseleti megalapozás hiányossága.

Már említettük az értékfilozófiáknak azt az eredetükben rejlő gyengeségét, hogy a valóságalap, amelyre ráépülnek, túlságosan szűk és egyoldalú. Az értékfilozófiák vagy kimondott kultúrfilozófiák, vagy legalábbis erősen azok hatása alatt állanak. Innen következik, hogy azokba a tévedésekbe esnek, amelyek egy szűk valóságalapból való kiindulásra jellemzők. Igaz ugyan, hogy az erkölcsi érték egész tapasztalati világunkban csakis az emberrel kapcsolatban található meg, sőt helyesebben csakis az emberben, lévén az erkölcsi érték sajátosan személyi érték: ennél fogva az erkölcsi jelenség valóban kultúrbölcseleti fenomenon is. Csakhogy az értékelmélet nem csupán az érték fenomenonjának leírása, hanem azon túlmenően szükségképpen az érték metafizikája is kíván lenni; eddig még egy «fenomenológiai» módszer sem tudott megállni a tiszta leírásnál és kimondott célja a «lényegekhöz» való eljutás. Már pedig a «lényeg» soha sem jelenség, hanem éppen az, ami a jelenség hordozója, ami a jelenség «mögött» van, azaz a noumenon. Így tehát az erkölcsi jelenségek «leírásának» csak egy helyes értelme lehet, mégpedig az erkölcs *metafizikai* mivoltának megragadása. Hogy ez a feladat tisztára fenomenológiai «módszerrel» megvalósítható-e, természetesen más kérdés és az ismeretelméleti vizsgálatnak erre a kérdésre tagadólag kell felelnie. Arra azonban már ismételtén rámutatunk, hogy minden igazi *metafizikai* célkitűzés csakis a legszélesebb léttani alapon valósítható meg. A lét analógikus volta miatt és értelmünk korlátozottsága folytán is, valamely léterület izolált, elszigetelt vizsgálata elkerülhetetlenné teszi annak félreértését. A középkor bölcseletének nyelvén, de *Arisztoteles* nyelvén is, ez úgy fejezhető ki, hogy minden

létmozzanat utolsó gyökere maga a lét, az «ens ut sic»; az egyes létmozzanatok pedig az «ens ut sic»-nek különböző módusai csupán. Ami pedig konkrétan az erkölcs metafizikai gyökerét illeti, kimutatható, hogy a létnek azokhoz a legmélyebben fekvő mozzanataihoz nyúl le, amelyeket a lét «transzcendentális» módusainak nevezünk. Ennélfogva a kultúrfilozófiai létalap túlságosan szűk, a fenomenológiai módszer pedig egyenesen hiányos ahhoz, hogy az erkölcs metafizikai alapjait feltárhassa.

Ha mármost a kultúrbölcseleti kiindulás alapjának elégtelenségét részleteiben is vizsgáljuk, azt több mozzanatban jelölhetjük meg. Ez a hiányosság a legsúlyosabban ott nyilvánkozik meg, hogy a kultúrfilozófiai kiindulás képtelen a szellem sajátos helyét a teljes létben megjelölni. E képtelenség oka nyilvánvaló: a kultúrfilozófiai kiindulás egyáltalán nem jut el a teljes lét megragadáshoz. Ezért képes olyan erőszakos konstrukciókra, mint amilyenek: az érték különállása, elválasztása az ontológiai valóságtól, az értékek lebegő fennállási módja és «érvényessége» és mindezek végzetes következménye, a lét és az érték között feltáruló áthidalhatatlan szakadék.

Amint ebből az utolsó megállapításból is látható, a lét és az érték egymáshoz való viszonyának problémája lényegében nem más, mint amellyel már a biológiai entelecheia vizsgálatánál is találkoztunk, vagyis az idea (vagy ideaszzerűség) és az ontologikum egymással való kapcsolatának nehéz kérdése. Ezért is volt szükséges, hogy ezt a kapcsolatot először a biológiai síkon vizsgáljuk meg, mert az entelecheia bizonyos ismeretelméleti okok miatt előnyös létterület e kapcsolat tisztázására. Ezzel ellenkezőleg, a szellemi létsíkon épp e problémával kapcsolatban olyan új komplikációk lépnek

fel, amelyek a megoldást megnehezítik. Ezek az új komplikációk, amint azt már jeleztük, arra vezethetők vissza, hogy a szellemi létsíkon jelentkezik először «formálisan» az idea mint fogalmi tartalom. Látható tehát, hogy míg a biológiai entelecheia esetében csak két mozzanat (t. i. az ideaszerezőség és az ontologikum) kapcsolatáról van szó, addig a szellem létsíkján e két mozzanat közé ékelődik még az idea, mint az emberi gondolkodás fogalmi tartalma. Ezáltal a kérdéses kapcsolat szerfölött bonyolulttá válik.

Nem kétséges, hogy az értékfilozófiák azért találják lehetetlennek az idéknak az ontologikumban való meggyökereztetését, mert a kultúrfilozófiai jelenségekből indulva ki, elsősorban a *cél* ideáját tartják szemük előtt. A kultúrfilozófiákban ugyanis természetszerűleg a célok, a célkitűzések játsszák a legfőbb szerepet. A kultúra az ember sajátos cselekvési és alkotási területe. A cselekvés és alkotás viszont előre megfogalmazott és kitűzött célok alapján és irányítása mellett történik. Az is természetes a kultúrfilozófiai szemléletben, hogy a kultúrcélokban egyúttal kultúrjavakat lát. Alig van fogalom, amellyel a haladás, a továbbfejlődés eszméje szorosabban kapcsolódnék, mint éppen a kultúráé: a kultúra lényegénél fogva továbbfejlődés a több, a jobb, az értékesebb felé, mégpedig a lehetőség szerint minden irányban. A kultúra stagnálása, megrekedése egy elért szinten egyértelmű a kultúra értékcsökkenésével; mintha a kultúráról is állana az a megállapítás, hogy a megálás benne egyértelmű a visszaeséssel.

Láttuk azonban, hogy a *cél* fenomenológiai szemszögből sajátos közbenső helyet foglal el a létezés és a semmi között. A cél a létező valósággal összevetve «nincs», mert hiszen a cél a megvaló-

sításra vár. Ugyanakkor azonban épp a kultúra filozófiai szemlélet mutatja a legkevesebb hajlandóságot arra, hogy a célokban a «semmit» lássa. Ellenkezőleg, minthogy a kultúra természeténél fogva egyik legdinamikusabb — mert folytonos fejlődésre, haladásra törő — folyamat, azért a kultúrcélok, a kultúra célkitűzései egészen különös értékelési hangsúlyt nyernek. A kultúrában szinte fontosabbnak tűnik fel az, ami még csak megvalósítandó, mint az, ami már megvalósult; ez az értékelési hangsúly minden erős dinamizmusnak benső természetéből adódik.

Ugyanilyen eredményhez jutunk akkor is, ha a kultúrcélokban a kultúrjavak megvalósítására való törekvést látjuk. A kultúrjavak, ebből a szemszögből nézve, újra főként a még csak ezután megvalósítandó javak jellegével bírnak. A már megvalósított kultúrjavak önmagukban is értékesek ugyan, de csak igen részleges javak. Ha azután a kultúrhaladás eszméjével a *végtelen* haladás gondolata is kapcsolódik — amint az a modern filozófiákban majdnem mindig meg is történik —, akkor a már megvalósított kultúra a még csak ezután megvalósítandóval összevetve igen töredékesnek, igen részlegesnek tűnik fel. A «teljes» kultúra valahol a végtelenben vész el, a már megvalósított kultúra viszont a «teljes» kultúrának olyan kis töredéke, amelyet mindig túl kell haladni, felül kell múlni. Egy már elért kultúrfok arra van ítélve, hogy a kultúra haladása folytán mindig fokozatosan «alacsonyabbá» váljék, mindig «primitívebbnek» tűnjék fel. A kultúrhaladás eszméjétől megszállottak saját koruk kultúráját is szükségképpen alacsonynak találják, a régibb kultúrákat pedig már csak a romantikus hajlamúak hajlandók dicsfénnel övezni.

Mi sem természetesebb, mint az, hogy a kultúra

nak ilyen szemszögű vizsgálója előtt a kultúrcélok és a megvalósítandó kultúrjavak a szó legszigorúbb értelmében vett «reálisoknak» tűnnek fel, sőt a legnagyobb fokú realitásnak. Ugyanakkor az is érthető lélektanilag, hogy az ilyen beállítottságú kultúrbölcseleő nem igen látja a módját annak, hogy ezt a «legnagyobb realitást» a már megvalósult világnak ebből a nézőpontból szükségképpen alacsonyabb rangú realitásában gyökereztesse meg. Ami először az értékhangsúlyt illeti, nem kétséges, hogy a kultúrbölcseleő azt hová fogja helyezni. Szemében még csak ezután megvalósítandó kultúrjavak minden kételyen felül értékesebbek, mint a már megvalósítottak; a kultúra haladása éppen arra törekszik, hogy a már megvalósított kultúrát felülmulja, tovább fejlessze. Ezt azzal éri el, hogy a még csak ezután megvalósítandó, a megvalósításra váró kultúrjavakból minél többet megvalósít; és ez a folyamat a «végtelenségig» folytatandó. De ugyanakkor az sem kétséges, hogy az értékhangsúly magával vonzza a «léti» hangsúlyt is. Természetesen itt zavarban vagyunk, hogy ezt a «léti» hangsúlyt hogyan magyarázzuk meg. Mert hiszen a kultúr-filozófia «értéke» (azaz amit értéknek tekint) valahogyan ellentétben áll a «léttel», ha a léten a megvalósult világot értjük. Ez az ellentét legalább is részleges, amennyiben a már megvalósult «érték» az értékvilágnak csak része; sőt — lévén az «érték» «végtelen», mert hiszen egy végtelen kultúrfolyamat tárgya — a már megvalósított érték szükségképpen csak igen kis része lehet a megvalósítandó értékek világának. De az új értékbölcseleők többségénél ez az ellentét nem is részlegessé, hanem totálissá alakul; annyira totálissá, hogy az érintkezési pontok a valóság és az érték között egyszerűen megmagyarázhatatlanokká válnak. Erre az utóbbi kérdésre más

összefüggésben később újra vissza kell majd térnünk.

A kultúrfilozófiai értékbölcseletnek nem legutolsó és nem legjelentéktelenebb problémája az, hogy az érték miért bír *kötelező* erővel. A kötelező erőnek a tényét általában talán senki sem meri kétségbevonni; legfeljebb arról vitáznak, vajjon minden érték egyforma erővel kötelező-e, avagy *minden* érték egyúttal kötelező-e, tehát vajjon *minden* értéknek lényegéből folyik-e a kötelező ereje is? E két probléma ugyanis teljesen különbözik egymástól. Az első esetben arról van szó, vajjon az értékek mind egyenrangúak-e, tehát egymáshoz rendelve csupán, avagy vannak-e felsőbbrendű és alacsonyabbrendű értékek? Ha ez az utóbbi eset áll fenn, mi az értékek e hierarchiájának «tárgyi» alapja, és miről ismerhető meg valamely értéknek rangja? Ha pedig az értékek hierarchikus rangsorban helyezkednek el, következik-e ebből az is, hogy az alacsonyabb értékkel szemben mindig a magasabb értékek választása a kötelező; vagy pedig az ember szabadon választhatja az alacsonyabb értéket, még két nem egyenlő rangú érték ütközése esetén is? A második probléma arra vonatkozik, vajjon minden érték valóban kötelező is egyúttal, avagy vannak olyan értékek is, amelyek nem lépnek fel kötelező erővel? De maga a kötelezettség kérdése is problematikus. Mindenesetre meg kell különböztetni abszolút és feltételes kötelezettséget. Az abszolút kötelezettség értelme ismét kettős; lehet abszolút olyan értelemben, hogy minden körülmények között kötelez; de abszolút a kötelezettség akkor is, ha csak bizonyos körülmények beálltával kötelez, mert ekkor feltétel nélkül kötelez. Viszont a feltételes kötelezettség soha sem abszolút, mert formulája a következő: *ha* ezt és ezt akard, akkor

amazt is akarnod kell; az alapfeltétel azonban maga soha nem kötelező. Könnyen belátható, hogy mindeme találgatások a kötelezettség különböző válfajairól csak akkor bírnak értelemmel, ha magának a kötelezettségnek ténye már megelőzően vitathatatlan. De még ha a tény maga nem is volna vitatható, mindig fennáll az a feladat, hogy a kötelezettség forrását és jogalapját megtaláljuk, hogy a «quaestio facti» után megfejtjük a «quaestio iuris»-t is. Tudvalévő, hogy a tény maga soha sem magyarázat, hanem magyarázatra szoruló dolog; a tény soha nincs végleg tisztázva, legalább is a filozófiában nem, amíg a magyarázatát meg nem találtuk. Ezek mind olyan problémák, amelyeket minden érték-bölcséletnek kivétel nélkül meg kell oldania; és e problémák megoldása épp a kultúrbölcséleti értékelméletek számára szerfölött nehéz.

Az értékelméletnek legterhesebb tétele mindig az marad, amely az értékek világát kiemeli a valóság világából, az ontologikumból. Minden további problémájának, közte a megfejtetetleneknek is, ez a gyökere. Hogy milyen okok vezették az érték-bölcseleket egy ilyen «terhes» tétel felállítására, részben már az előbbi fejtegetésekben láttuk. A legfőbb ok kétségtávol az, hogy amíg az ontologikum, azaz a «megvalósult valóság» van, létezik, addig az érték nem létezik ebben a megvalósultságot jelentő értelemben, de ugyanakkor a legkevésbé sem mondható róla, hogy egyáltalán nincs. Sőt emfaticusan «van», fennáll, érvényes. Annnyira «van», hogy egyesek szerint ez egy magasabb rangú «van», mint a létezés «van»-ja. Mások szerint a «van» nagyon alkalmatlan állítmány az értékkel kapcsolatban, mert az érték «érvényes», az érték «kell»; de ebben az esetben is az «érvényesség», a «kell» félreismerhetetlen hangsúllyal valamilyen

szuperexisztenciát jelent, amint arra már szintén rámutattunk.

A biológiai entelecheiát már bőségesen megvizsgáltuk ezekből a modern értékbölcselek által érvényesíteni kívánt nézőpontokból. Azt találtuk, hogy amíg csak a fenomenológiai leírások keretében maradunk, addig az értékfilozófusok által felszínre hozott mozzanatok többnyire helytállóak; a cél, a célratörékvés, a cél megvalósítása valóban feltűnési mindezeket a jelenségeket. Csakhogy a jelenségek, miként a tények, szintén nem magyarázatok, hanem természetüknél fogva magyarázatot követelnek. Márpedig a biológiai entelecheia gondos vizsgálata azt eredményezte, hogy az értékbölcselek által érvényesíteni kívánt mozzanatok kivétel nélkül az ontologikumban meggyökerezethetők, sőt ott meg is gyökereztetendők. A biológiai entelecheia teljes immanenciája nem enged meg semmiféle rajta kívül eső, felette lebegő világot, vagy szellemet; viszont ennek az entelecheiának az ontologikuma elég magyarázatát adja a sajátosan „eszmészerű” vagy egyenesen „eszmei” mozzanatoknak.

A biológiai entelecheia esetében tehát aránylag könnyű volt a feladatunk, mert ebből az entelecheiából teljes joggal kizárhattuk a gondolkodásra képes, szellemi rangú észet (ill. a biológia élet «mögött» meghúzódó «szellemeket»). A célhordozót és a célmegvalósítót az entelecheia ontologikumában oldottuk fel, természetesen nem zárva ki azt az isteni együttműködést, mely minden véges létező esetében és a létezők léti rangjának megfelelően, de az immanencia minden sérelme nélkül fennáll. A célmegfogalmazót ki kellett ugyan helyezni az entelecheiából; azonban kimutattuk, hogy a teremtés ténye által ez az utóbbi mozzanat sem bontja meg az

entelecheia immanenciáját, hanem benne sajátos módon ontológizálódik.

4. A cél eszmeszerősége az értelem síkján.

A szellem létfokán ezek a mozzanatok természetesen mind módosulnak, de egyikük sem szűnik meg. Az ember esetében tehát, ahol a szellemi tényező (a lélek) és a test sajátos és benső szubsztanciális egységben egyesül, vizsgálat tárgyává kell tenni ezeket a módosulásokat, legfőként abból a szemszögből, amely az eszme és az ontologikum kapcsolódását hivatott feltárni.

A szellemi létfoknak a mostani vizsgálat nézőpontjából legfontosabb két mozzanata újra csak a szellemi rangú megismerés és a szabadság. Ez a két mozzanat határozza meg az entelecheiával kapcsolatban már felmerült három probléma alakulását, t. i. a célmegfogalmazást, a célhordozást és a célmegvalósítást is. Újra és új formában vetődik fel tehát a régi kérdés, hogy e három létmozzanat nézőpontjából hogyan alakul az eszme és az ontologikum kapcsolata. A szellemi létfokon ugyanis maga a gondolkodás a célmegfogalmazó, amit a biológiai entelecheia esetében teljesen ki kellett zárni; a szellem szabadsága révén a célmegvalósítás teljesen új módot mutat; míg a harmadik létmozzanat, a célhordozás, az első kettő révén szintén egészen új módon alakul.

Ami a gondolkodás metafizikáját illeti, rámutatunk arra, hogy a legújabb filozófia mindjobban eltávolodik az előbbi kor különböző szubjektivista irányzataitól és mindjobban közeledik egy objektivista gondolkodás=elmélethez. Ezzel az irányváltással a filozófia újra visszakanyarodik a bölcsélet évezerekes tanításaihoz. Ez az objektivizmus első

sorban abban mutatkozik meg, hogy újra hangsúlyozzák a gondolkodásnak nem a tárgyat megteremtő, hanem a gondolkodástól függetlenül már fennálló tárgy felismerését, megismerését célzó jellegét. Ezen a jellegen nem változtat az, hogy a megismerés nem csupán passzív felvétele a tárgynak, nem mechanisztikus, fényképszerű lemásolása a megismerendő tárgynak, hanem nagy fokban aktív folyamat. A megismerés ez aktív oldalának elismerése semmikép sem lehet ok arra, hogy az ismeretelméletet akár a pszichologizmus, akár pedig az apriorisztikus szubjektivizmus ingoványaira terelje. Természetes, hogy a megismerésnek vannak *«apriori»* tényezői. Ezt nemcsak *Aristoteles*, de főként a skolasztika mindig felismerte és erősen hangsúlyozta, ha nem is nevezte meg mindig ezzel a kifejezéssel. Az az ismeretelméleti alapelv ugyanis, amely szerint: *quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur* (a megismerés módja mindig függvénye a megismerő képesség természetének), és az a még általánosabb alapelv, mely szerint: *agere sequitur esse* (a cselekvés módját mindig az illető cselekvő természete határozza meg), az *apriori* mozzanatokat erős kiemeléssel hangsúlyozza. A skolasztika alapfelismeréséhez tartozott mindig, hogy a megismerő képességeknek egymástól lényegesen különböző rangjaik vannak és e rangkülönbségeket mindig az egyes megismerőképeséggel bíró létezők léti rangja határozza meg. A legalacsonyabb rangú megismerés az állati létfokon található, mint *«érzéki megismerés»*. Ettől az *«érzéki megismeréstől»* azonban egy egész világ választja el a szellemi, az *«intellektuális»* megismerést. De a szellemi megismerésnek is vannak lényeges rangkülönbségei; a legalacsonyabb rangú az emberi értelem megismerőképesége. Az embernek testi-lelki összetettsége miatt van *«érzéki»* meg-

ismerőképesége is, az utóbbi azonban csak gyenge analógiával hasonlítható össze az állat «érzéki» megismerésével. Az ember «érzéki» megismerése a legszorosabban fonódik össze az ember szellemi megismerésével; ez az egybefonódás annyira szoros, hogy a két megismerésnek teljes szétválasztása a valóságban alig lehetséges és inkább csak egy léti vagy tevékenységi egység absztrakt szétválasztásának tetszik. Az emberi «legalacsonyabb rangú» szellemi (=érzéki) megismerésnél lényegesen magasabb rangú a «tiszta», — azaz a testhez nem kötött és a testi tényezővel semmiképp együtt nem működő — szellemeknek (az angyaloknak) megismerő képessége. Végre a legmagasabb rangú, az abszolút és végtelen megismerés, az isteni megismerés.

Ami ezeket a különböző rangú megismerőképességeket szoros analógiájuk mellett egymástól megkülönbözteti, éppen az a mozzanat, amelyet modern filozófiai nyelven a megismerés *formai* (nem pedig *tartalmi*) «apriori»-jának, a régiek szerint a megismerő «természetének» nevezünk. A két kifejezés között a különbség tulajdonképpen csak az, hogy az «apriori» kifejezés ismeretelméleti szemléletből ered, a «természet» pedig jellegzetesen ismeretmetafizikai szemléletből. Nyilvánvaló azonban, hogy az ismeretelméleti szemlélet nem az alapvető, nem a legvégső, hanem belső természeténél fogva túl utal sajátmagán az ismeretmetafizikai szemlélethez, mint végső alaphoz. Az ismeretelméleti apriorinak gyökere és meghatározója a «természet» apriorija. Ez a «természet» apriori teljes joggal megérdemli ezt a nevet, mert hiszen nemcsak logikailag, de ontológiailag is a megismerés «előtt» van, a megismerő már magával hozza a megismerési folyamatba. Sőt, ez az apriori teljes mértékben meghatározza a kérdéses megismerésnek módját és természetét is; és meghatározza a «meg-

ismerési tárgyat», amennyiben azt meg kell különböztetnünk a megismeréstől teljesen függetlenül fennálló, a megismerést megelőző «megismerendő, vagy megismerhető» tárgytól. Sőt végre meghatározza azt is, hogy valamely létező dolog egyáltalán megismerhető-e és milyen mértékben ismerhető meg. Így például az állati megismerés számára egyszerűen «megismerhetetlen tárgy» minden olyan létező dolog vagy léti vonatkozás, amely nem «érzéki». Hasonlóképpen az ember szellemi megismerése számára is létezhetnek «tárgyak», vagy léti vonatkozások, amelyek sem közvetlenül, sem közvetve nem ismerhetők meg «természetes úton»; ha pedig mégis valamilyen «természetfeletti» módon megismerési körébe jutnak, akkor is felülmúlják megértőképességét. Sőt ismételten igyekeztünk kimutatni, hogy az emberi megértés számára minden konkrét valóság-mozzanat tartalmaz valamilyen «végtelen jegyet», amely miatt az emberi megismerés szükségképpen «végnélkül közelítő aszimptotikus folyamat»-tá lesz, legalább is a filozófiai célkitűzés szempontjából.¹

Nem kétséges, hogy a megismerőképesség apriori mozzanatának az ismeretelméleti térről az ismeretmetafizikai térre való átvitele nemcsak a problémalátásnak elmélyítését jelenti, hanem az egyetlen út a probléma megoldásához. Mert míg a tisztára ismeretelméleti problémaszemlélet — a filozófia történetének tanúsága szerint — egyformán nyitott kaput az egyik oldalon az objektivizmusnak és a szigorú realizmusnak, a másik oldalon a teljes szubjektivizmusnak, a pszichologizmusnak és az idealizmus különböző, néha egyenesen már naiv realista változatainak, addig az apriorinak ismeretmetafizikai szemlélete

¹ Lásd Jánosi József: *A Szellem: A szellemi megismerés c. fejezet*, 117—132; *Bölcselet és valóság: A filozófia történetének problémája*, 113—156.

csakis a kritikai realizmus számára enged utat. Az ismeretmetafizika apriori-jának megalapozója ugyanis maga a megismerő «természet». A «természet» az a metafizikai fogalom, amellyel a biológiai entelecheia vizsgálatánál már bőven kellett foglalkoznunk. A «természet» a létezőnek az a lényegi mozzanata (de nem része), amely a dinamizmus hordozója; a természet a régiek filozófiájában a «principium agendi», minden formai tevékenységnek, folyamatnak léti (nem logikai) elve. Azok a megállapítások tehát, amelyek a dinamizmussal kapcsolatban adódtak, a megfelelő analógia szemmeltartásával a most vizsgált szellemi «természetre» szintén érvényesek. De érvényesek azok a megállapítások is, amelyek az entelecheiával kapcsolatban szükségeseknek mutatkoztak és amelyeket a lét analógiája megkíván. Legfőként pedig érvényesek azok a tételek, amelyeket a dinamikus, tehát célthordozó és célt megvalósító léti elvekkel kapcsolatban az eszme és az ontologikum egymásbakapcsolódásáról kimutattunk. Az az új mozzanat, amelyet a szellemi rangú természet a gondolkodással kapcsolatban feltüntet, egyáltalán nem dönti meg a már biztosított, — mert az általános létre érvényes — megállapításokat.

Azzal ugyanis, hogy a szellemi rangú megismerést, és gondolkodást végső metafizikai gyökerére, tehát a szellemi természetre vezetjük vissza, egyúttal feltárjuk a megismerés teleológiáját is. A szellemi természet, mint minden természet, a teleologikus cselekvés hordozója és végrehajtó elve. Amíg tehát az ismeretelméleti nézőpont a megismerésnek csak logikai és «érvényességi» alapjait tárhatja fel, addig az ismeret metafizikájának nézőpontja ennél sokkal átfogóbb és teljesebb, mert a logikai alapelveket eljuttatja végső megalapozásukhoz, az ontologikumhoz. Teljesen igaz az, hogy az ismeretelméletnek

önálló és minden logikai előfeltevéstől mentesen megoldandó feladata van; azok a mélyenjáró viták, amelyek e probléma körül a közelmúltban és az új skolasztikus bölcselek körében lefolytak, ezt a kérdést meglehetősen tisztázták. De éppúgy igaz az is, hogy az ismeretelméleti megállapítások még további ismeretmetafizikai kifejtésre és kiteljesítésre szorulnak, hogy a megismerés teljes értelme feltáruljon. Ez annál kevésbé meglepő, mert hiszen a «logikai» megalapozás (az ismeretelmélet feladata) csak azért sikerülhet, mert a logikum az ontologikumban gyökerezik; a logikum mindig túltal saját magán az ontologikumhoz. Önálló, lebegő, saját lábán fennálló logikum ugyanis lehetetlenség. Az ismeretelmélet gyökerei tehát a metafizikába nyúlnak le; ezért is jelöltük meg az ismeretelmélet helyét az «első filozófiában», azaz a metafizikában és az általános ismeretelméletet alapvető metafizikának neveztük.¹

Nagyon messzire vezetne és tulajdonképpeni célkitűzésünkől erősen eltérítene, ha most belebocsátkoznánk a megismerés teljes metafizikai értelmének feltárásába. Láttuk, hogy a modern megismeréstudományok elméletek, épp mert erős elfordulási tendenciát mutatnak a szubjektívizmustól és odafordulást az objektívizmus felé, szintén ebben az irányban fogják keresni a problémák megoldását. Mindenesetre még zökkenőt jelent ezen az úton az a modern irányzat, amellyel már olyan gyakran kellett találkozunk és amely a többi között a logikumnak is az ontologikumtól függetlenül fennálló «értényességet» tulajdonít, következésképpen a logikumnak az ontologikumban való meggyökereztetése ellen hevesen tiltakozik. Azok az érvek azonban, amelyekkel kimutatni igye-

¹ lásd Jánosi József: *Bölcselet és valóság*, 82. old.

keztünk, hogy az ideák sohasem lehetnek abszolút fokban első, hanem azokat szükségképen megelőzi az ontológiai mozzanat (mégpedig magának Istennek, az Abszolút létnek esetében is), az emberi gondolkodás és megismerés esetében is változatlanul megtartják érvényüket és bővebb kifejtésre ez új vonatkozásban sem szorulnak rá. Akkori megállapításaink az ideákra általában vonatkoztak, azaz általános érvényűek; az emberi gondolkodás ideái tehát, minthogy az ideáknak csak egy sajátos esetét jelentik, nem érvénytelenítik az általános érvényű megállapításokat, mert ennek az általánosnak csak egy sajátos érvényesülési módozatát jelentik.

5. *A cél és a szabadság.*

Nehezebbnek látszhatik a helyzet a cselekvéssel kapcsolatban, mégpedig a szellemi rangú cselekvő szabadsága miatt. A különbség a szellemi rangú megismerés és a szabad cselekvés között ugyanis — épp az idea és az ontologikum kapcsolódása nézőpontjából —, alapvetőnek tűnik fel. A megismerésben ez a kapcsolódás kizár minden szabadságmozzanatot és azért a teljes egybevágás, az adaequálódás irányában fekszik. Ez az egybevágás vagy megvan, vagy nincs meg; megismerésről a szó filozófiai értelmében csak az első esetben beszélhetünk, a téves megismerés ugyanis csak látszata a megismerésnek. Hogy a megismerési folyamat, legalább is a filozófiai teljesség nézőpontjából, nálunk embereknél csakis az „asymptotikusan végtelen megközelítés” formájában valósulhat meg, nyilvánvalóan semmit nem változtat a fenti megállapításon; az említett „egybevágásnak” ugyanis nemcsak az az értelme, hogy együttal teljesen kimerítőnek is kell lennie. Mert ez az egybevágás akkor is megvan, ha nem kimerítő, nem min-

den nézőpontú; tehát akkor is, ha részleges ugyan, de a teljes kimerítés irányában elvileg mindig tovább tökéletesíthető. Az asymptotikus közelítés ugyanis nem az *igazság* megközelítését jelenti, hanem csak a teljesen *kimerítő* igazságét, vagyis azét, amelynek csakis az abszolút és végtelen elme lehet a birtokában. Ennélfogva világos, hogy az ész természeténél fogva soha nem lehet «szabad», hanem legfeljebb csak az állhat az ember (nem pedig az ész) szabadságában, hogy törekszik, vagy nem törekszik az igazság megismerésére, kisebb mértékben talán az is, hogy elfogadja, vagy nem fogadja el az igazságot. Az ideáknak, — ebben az esetben tehát az emberi ész ideáinak — kapcsolódása az ontologikummal csak akkor jön létre, ha *Aristoteles* meghatározása szerint az ész «levőnek mondja azt, ami van és nemlevőnek azt, ami nincs»; ellenkező esetben ez a kapcsolódás egyáltalán nem jön létre, az ész ideái üresek és üresen futnak tova a semmibe. Az ész ez üres ideái, fogalmai (a teljes üresség természetesen csak határeset) ebben az esetben is «fennállanak», de csakis mint az emberi ész (az emberi ontologikum) által hordozott tévedések, azaz kapcsolódás-hiányok. Igaz ugyan, hogy az imént idézett aristotelesi igazság-meghatározás akkor is igaz volna, ha a «levő» nem ontologikumot, vagy legalább is végső fokon nem az ontologikumban meggyökerezett és így «ontológiai mozzanatot», hanem «érvényességet», az ontologikumban semmiképpen meg nem gyökerezett «fennállást» jelentene és az ész ezzel kapcsolatban mondaná «levőnek», ami van és nemlevőnek, ami nincs. Csakhogy ez a lehetőség újra visszavetne bennünket arra a már sokat vizsgált problémára, vajjon ilyen fennállás és érvényesség lehetséges-e; erről a «lehetőségről» azonban kimutattuk, hogy lehetetlen. A kérdés az emberi megismerés esetében a már előzőleg

letárgyaltakkal szemben új mozzanatot tehát nem tartalmaz. Az itt szóba kerülő filozófusok, éppen objektivista irányuk miatt, soha nem állítanak, hogy a kérdéses fennállást vagy érvényességet az emberi ész, az emberi gondolkodás hozza létre vagy alapozza meg. Hiszen alaptételük éppen az, hogy a kérdéses érvényesség független attól, vajjon azt az emberi ész felismeri vagy elismeri-e. Éppen ez utolsó mozzanat miatt neveztük el az érvényesség fennállásának elméletét túlzó objekt ivizmusnak, sőt túlzó realizmusnak és egy sajátosan megfordított és kendőzött ontologizálásnak, éppen az ideák hiposztaziálásának.

A cselekvés szabadságával kapcsolatban azonban egészen új problémák látszanak felmerülni az ontologikum és az idea kapcsolódásának kérdésében. Hogy a cselekvésben ilyen kapcsolódási probléma fennáll, következik abból, hogy a cselekvés «valósítás», tehát valaminek «valóssá», azaz ontológiaivá tétele, ami megelőzőleg, a valósítás előtt, nem volt az. Ez minden rangú cselekvésnek és alkotásnak struktúrája, amint azt a biológiai életfolyamatok vizsgálatánál bőségesen részleteztük. Minden cselekvés motívuma és iránya, valamint értelme a cél, ez a sajátos «ideaszerű» mozzanat, amely a megvalósítására vár és a megvalósítását, ontologizálását kívánja, esetleg kötelezően követeli.

A biológiai létfoknál a megvalósítandó cél, amint láttuk, oly sajátos módon ontologizálódott, hogy az entelecheia annak nemcsak hordozója, hanem megvalósítója is, mégpedig nemcsak a szabadságnak, de még a tudatnak is a közbe kapcsolódása nélkül. Azt is láttuk, hogy jóllehet az entelecheia — épp a szabadság, sőt a céltudat hiánya miatt — nem lehet a teleológikus cél megfogalmazója, mégis a célnak ez az utóbbi mozzanata valamiképpen, mégpedig a teremtés köz-

vetítése által, a cél hordozottságán belül ontológizálódik.

A szellemi létfokon mindezeket a teleológikus mozzanatokot újra megtaláljuk. A szellemi létező, éppúgy, mint minden létező, egyúttal teleologikus is, hordozója és megvalósítója a céloknak. Sőt még abban is van megegyezés, hogy a célok megfogalmazója is, miként a biológiai létezőknél, jórészen maga a teremtető. Mert még a szellem legimmanensebb életfolyamatai között is vannak olyanok, amelyek teljesen kívül esnek a szabadság hatáskörén, sőt a tudat körén is. Ennek két oka is van. Az első maga az immanencia, amely mindig függvénye az illető létező létfokának; az alacsonyabb rangúnál kisebbfokú, a magasabb rangúnál pedig nagyobbfokú, bár mindegyik esetben igazi immanencia. A másik ok, amely különben az előbbiből következik, a tudatnak és a szabadságnak a korlátaiból származik. A tudatosság és a szabadság is függvénye a létfoknak. A növénynél sem tudatot, sem szabadságot nem találunk, az állatnál ellenben már találunk alacsonyfokú tudatosságot (amely azonban nem éri el az öntudat fokát), de nem találunk szabadságot. Az embernél pedig van öntudatig felfokozott tudatosság és szabadság. Mindkettő azonban korlátozott, mégpedig abban az értelemben is, hogy nem minden folyamatra terjed ki, jóllehet e folyamatok az Én folyamatai. Vannak emberi-szellemi folyamatok, amelyek nem tudatosak, sőt mégcsak nem is »tudat-alattiak«, hanem teljesen tudattalanok, annyira, hogy legfeljebb csak kerülő úton, a tevékenységük eredményei révén ismerhetők meg, az okozatból az okra való következtetés útján. Éppúgy vannak az emberi szellemnek olyan folyamatai, amelyek teljesen kivonják magukat a szabadság közvetlen befolyása alól. A tudattalanok és a tudat-alattiak szükségképpen ilyenek, mert a szabadságnak

előfeltétele a tudatosság. De még a tudatos folyamatok között is vannak olyanok, amelyekkel szemben a szabadság vagy egyáltalán nem, vagy csak kerülő úton érvényesíthető, azzal a «politikai hatalommal», amelyről *Aristoteles* egy más vonatkozásban beszél. A teljes tudatosság, amely kimerítően és maradéktalanul átvilágítja önmagát, csakis a végtelen szellem tulajdonsága lehet, miként a teljes magabírási is, amely a végtelen fokú szabadságban jut kifejezésre. Az emberi szellem, amely amúgy is a szellemek között a legalacsonyabb rangú, mindkét vonatkozásban részleges és korlátolt. Az már a szellem dinamikus természetéhez tartozik, hogy ezek a korlátok tágíthatók, egy folytonosan továbbmenő önmegvalósulásban mindig messzebbre tölthetők, de teljesen soha sem szüntethetők meg. Igaz ugyan, hogy minden szellem benső természeténél fogva «felfelé nyílt», egy végnélküli asymptotikus folyamatban elvileg folyton közelíthet a végtelenhez, tehát «potenciálisan végtelen»; de a potenciálisan végtelen soha nem lehet aktuálisan végtelenné sem a tudatosság, sem pedig a szabadság terén.

A szellem tehát a fenti mozzanatokban teljes hasonlóságot tüntet fel a biológiai entelecheiával; természetesen csak hasonlóság, analógia áll fenn a kettő között, nem pedig azonosság. Az e mozzanatokban felmerülő kapcsolat az ideaszzerűség és az ontologikum között tehát szintén úgy ítélendő meg, mint a biológiai entelecheia esetében.

Ezzel szemben a szellemi entelecheiában teljesen új mozzanat a szabadság. Ezzel a szabadsággal kapcsolatban vetődnek csak fel az idea és az ontologikum kapcsolatának viszonyában új problémák. Míg ugyanis a biológiai entelecheia nem szabad sem a célkitűzésben, sem pedig a cél megvalósításában, addig a szellem szabadsága mindkettőre kiterjed. Ezzel kap-

csolatban problematikussá válik az is, hogy a harmadik mozzanat, a célhordozás mozzanata, hogyan alakul egy szabad entelegeiában. Nem vitás, hogy a modern értéketikák sajátos tételeinek gyökerét a szabad entelegeiában kell keresni; láttuk ugyanis, hogy a biológiai entelegeia erre nem ad tápot. Viszont a szabad entelegeia éppen az ontologikummal szemben való függetlenülést látszik jelenteni. Míg a biológiai teleológia a célos determináltságot jelenti, a szabad entelegeia nyilván e determináltságnak a hiányát. A cél szabad megválaszthatása, sőt szabad meghatározhatása mindenesetre a cél (mint eszme) és az ontologikum egymástól való függetlenségét vagy legalább is e kapcsolat nagyfokú lazulását látszik feltételezni. Ahol a cél teljesen ontológizálódott, ott nyilvánvalóan nincs tere a szabadságnak, ott csak a determináltságnak lehet helye; ilyen a biológiai entelegeia esete. A szabad entelegeiánál ennél fogva a cél e teljes ontológizáltságnak viszont nem lehet helye. A cél és az ontologikum viszonya tehát a szabad entelegeiában nyilván másként alakul, mint a biológiai entelegeiában.

Aki az itt felmerülő tényállást tévesen értelmezi, könnyen juthat el a modern értékelméleteknek a valóságtól függetlenül fennálló «értvényes» értékeihez. Mert a látszat szerint itt a cél nem ontologikum többé, hanem független tőle. Minthogy pedig az ilyen cél nem lehet semmi, hanem ellenkezőleg hatalmas realitás, helyét nem lehet az ontologikumban keresni, hanem rajta kívül és felette. Az csak természetes, hogy a cél egyúttal érték is, mert a célt azért igyekszik az ember elérni, illetve megvalósítani, mert értékesnek találja, kíváncsúnak értékeli. A teljes szubjektivizmus ugyan azt mondhatná és azt is mondja, hogy a célokat teljes autonómiával és teljes alanyi önkénnyel az ember fogalmazza meg, ő tűzi

ki maga elé. Csakhogy az ilyen radikális szubjektivizmus könnyen megcáfолható, mert alaptalansága kimutatható. Ha van is lehetőség ilyen önkényességre a célok kitűzésében és megvalósításában, ez a lehetőség korántsem korlátlan, hanem nagyon is korlátozott. Könnyen kimutatható ugyanis, hogy vannak célok (és ezzel «javak», értékek), amelyek minden alanyi célkitűzéstől függetlenül fennállanak és a céloknak és javaknak nagyrésze ilyen. Sőt fenomenológiai úton még az is kimutatható, hogy ezek az alanyi célkitűzéstől függetlenül fennálló célok és értékek nem is közömbösek a megvalósításuk iránt, hanem a megvalósításukat akár a kultúra címén, akár más címen megkövetelik és azért megvalósításukra köteleznek. Aki nem tűzi ki őket cselekvése céljául, határozottan értéktelenül cselekszik és vét a kötelezőnek vagy szentnek érzett és tudott értékek és javak ellen.

Hogy ezek az utóbbi fenomenológiai megállapítások helyesek, ahhoz kétség nem férhet; hogy a célok és értékek terén a teljes szubjektivizmus és az autonóm önkény fenn nem tartható, az kétségbe nem vonható. Vannak szükségképpen, tehát abszolút (és nem hipotetikus) célok és javak; és ezek a célok valódi kötelező erővel lépnek fel a megvalósításukra képes ember előtt. Ilyenek mindenekelőtt az ú. n. erkölcsi célok és értékek: az emberiség mindenkor ilyeneknek érezte, még ha tartalmilag az egyes korokban különbözőképpen határozta is meg azokat.

Mindamellet a szabad entelecheia létezése, helyesebben a szabadság, nem jogosít fel azokra a konstrukciókra, amelyeket a modern értékbölcseleti rendszerek szükségeseknek tartanak. Semmi sem jogosít fel arra, hogy az ontologikumtól független és az ontologikum felett lebegő, felette álló érték-

világot állítsunk és azt egy felfoghatatlan, titokzatos fennállásmóddal ruházzuk fel. A szabad entelecheia minden helyesen megállapított jelensége megmagyarázható ilyen független és autonóm értékvilág nélkül is; sőt valódi és kielégítő megmagyarázhatóságuk megköveteli, hogy minden ilyen értékvilágot elveszünk és az értékeket az ontologikumra vezessük vissza, azokat az ontologikumban gyökereztessük meg.

6. *A végtelen folyamat célja és az Abszolútum.*

A biológiai élet vizsgálatánál kitűnt, hogy a célok közvetlenül teljesen az önkifejtődés szolgálatában állanak; sőt helyesebben: a célokat maga az önkifejtődés határozza meg. Hasonlóképpen ez az önkifejtődés határozza meg a «javakat» is; az a jó, ami az önkifejtődést szolgálja, és az a rossz, ami kártékony ugyanerre az önkifejtődésre, önmegvalósulásra, azt akadályozza, esetleg megsemmisíti. Ez közös törvénye minden olyan létezőnek, amely nincs meg már kezdettől fogva egészen, hanem csak egy folyamat révén lesz teljessé, azaz azzá, amivé lennie kell.

A szellemnél az önkifejtődésnek és önmegvalósulásnak összes mozzanatait és kategóriáit újra megtaláljuk a megfelelő analógiás módon. A szellemi létfokú létező szintén egy folytonos önkifejtődési és önmegvalósulási folyamat által tör a kiteljesedés, a teljes megvalósulás felé; képességei egy folytonos folyamatban mindjobban aktualizálódnak, ténylegességbe fejlődnek ki.

A szellemi önkifejtődésnek azok az új sajátosságai, amelyekkel csakis itt találkozunk először, nem változtatnak semmit az önkifejtődés általános határmányain. A két lényeges új határozmány, mint

láttuk, a szellemi folyamatok végnélkülisége és a szellem szabadsága.

A végnélküli folyamat meggyökereztetése az ontologikumban nehezebbnek tűnik fel, mint a zárt és véges biológiai folyamaté. Nem könnyű belátni, hogy végnélküli távolságban feltűnő célnak hogyan lehet hordozója a mindig véges valóság és még kevésbbé azt, hogy végnélküli folyamat hogyan nevezhető önkifejtődési, vagy egyenesen önmegvalósulási folyamatnak. Éppen ezért nagyon könnyen érthető, hogy azok a bölcselek, akik a szellemi folyamatoknak e «potenciális végtelenségét» felismerik, e folyamat végső célját kihelyezik az ontologikumból és mint örökké megvalósíthatatlan ideált kivetítik egy különálló világba, éppen az ideák világába. Ez az ideális világ ott lebeg a valóság felett és megmagyarázhatatlan módon arra indítja a valóság világát, hogy az feléje vonzódjék, azt mindenek ellenére «megvalósítani» igyekezzék, természetesen mindig csakis töredékes módon, amint az nem is lehet másképp egy «végtelen» ideál és cél esetében.

Mindamellet az új értékbölcselek ilyen elgondolásában lehetetlen észre nem venni azt a kettős tévedést, amely elméleteik mögött meghúzódik. Az első abban áll, hogy a szellem sajátos «potenciális végtelenségét» — minden ellenkező látszat ellenére — nem fogadják el, hanem a szellemet is a biológiai kategóriák szűk korlátai közé szorítják. Ha ugyanis a «potenciális» végtelenséget igazán elfogadnák, nem találhatnák lehetetlennek azt sem, hogy potenciális végtelenségű ontologikum igazi hordozója legyen a végtelenségben elveszni látszó célnak. Mert hiszen valóban potenciálisan végtelen ontologikum nem is lehet más cél hordozója és egy valóban potenciálisan végtelen folyamat nem is irányulhat másra,

mint ilyen, a végtelenségben elveszni látszó cél megvalósítására. Az «idealitásnak» az új értékbölcseleők által való eme hiposztazálása mögött tehát a valóságban az húzódik meg, hogy az valóban potenciális végtelen létező számára nem képesek helyet találni az ontológiai világban, ami egyenértékű azzal, hogy a szellemi rangú létezőt csakis biológiai kategóriák közé szorítva tudják elgondolni. Máskülönben egyáltalán nem érthető meg, miért van szükség az idealistának arra a kihelyezésére az ontologikumból, amely írásaikban szilárd dogmaként megtalálható. Nem kétséges tehát, hogy az érték modern problémája nem oldható meg addig, amíg a potenciálisan végtelen (helyesebben: a potenciálisan végnélküli) szellem ontológiai mivolta nem tisztázódott, illetőleg amíg a potenciális végtelent igazoló fenomenológiai tények vitán felüli következményei le nem vonatnak.

Ezen a ponton kapcsolódik bele az érték problematikájába a modern értékbölcseleők második tévedése. Ez a tévedés az Abszolútum körül van. Nem véletlen dolog, hogy a modern értékbölcseletben az abszolútum fogalmával vagy egyáltalán nem találkozunk, vagy csak igen eltorzult formájával. Ismeretes, hogy *Nicolai Hartmann* épp értékbölcseleti, szorosabban erkölcseleti megfontolásokból egyenesen tagadja az abszolút létező Isten lehetőségét. *Max Scheler* az abszolútumnak csak igen torz, Istent épp az abszolútságától megfosztó fogalmát teheti magáévá. Hogy az egyoldalúan kritikai, ismeretelméleti nézőpontú és érdekeltségű modern bölcseleők viszont többé-kevésbbé hallgathatnak az abszolútumról, magától adódik; az ismeretelméleti (kritikai) nézőpont ugyanis annyira szűk és erőszakolt, hogy a létnek, mint ilyennek a problémája ott alig merül fel. Ez az a filozófia,

amely *Hegel* idézett szava szerint folyton csak feni a kést, de soha nem jut el a vele való vágáshoz, vagy azaz úszni tanuló, aki soha nem megy a vízbe, hanem a parton marad. Azonkívül a kritikai bölcselek rendesen megelégszenek némi homályos utalásokkal az «általános tudatra», a «tisztá észre»; náluk tehát ezek az utóbbiak foglalják el valamilyen pótabzolútum helyét, amely egyformán interpretálható logikai abszolútumnak — és ezzel az ember abszolútizálásának — vagy esetleg egyszerűen durva pszichologizmusnak. Az igazi abszolútum problémája ugyanis csak akkor merül fel, ha elhagyjuk a szűk ismeretelméleti nézőpontokat és például átmegyünk az ismeretmetafizikai kérdésekre, vagy pedig általános értelemben vett metafizikai kérdéseket vetünk fel. Az újabb erkölcsbölcselek közül többen már valóban metafizikai szempontoktól vezettetve nézik a problémákat. Márpedig akkor elkerülhetetlen, hogy akár ilyen, akár más formában ne ütközzenek bele az abszolútum problémájába. Nevezetesen a szellem, a potenciális végtelen, a végtelen folyamatok és hasonló kérdések tárgyalása lehetetlen az abszolút létező problémájának felvetése nélkül. Ilyen összefüggésben nézve a problémákat, lehetetlen elzárkózni annak belátása elől, hogy az érték, a fennállás, az érvényesség problémái, amelllett, hogy önmagukban is fennálló problémák, ugyanakkor valójában az abszolútum jól-rosszul álcázott kérdései is; végeredményben nem mások, mint az abszolútum rossz pótlékai. Nem abban az értelemben álcázott problémák, mintha önmagukban nem volnának jogosultak, hanem azokban a megoldási módozatokban, ahogy a modern értékelméletekben megtalálhatók.

Igaz ugyan, hogy a legalacsonyabb rangú véges létező is felveti az abszolútum kérdését, mert eset-

leges létező lévén, nem magyarázza meg sem léti tartalmát, sem pedig létezése tényét. De a szellemi létezőnek olyan mozzanatai is vannak, amelyek az abszolútumra sokkal világosabban és közvetlenebbül utalnak, mint az alacsonyabb rangúak. Ilyen mozzanat maga a potenciális végtelenség és a potenciálisan végtelen folyamat is. Emiatt ugyanis a szellem felfelé nyílt, lezáratlannak látszik. A zárt-ságnak ez a teljes hiánya, a folyamatnak ez a vég nélküli határtalansága veszélyeztetné e folyamatnak értelmességét, célját, ha valamilyen végcél számára megjelölni nem tudnánk. A folyamat mint ilyen nem tehető meg egyúttal célnak is; mert hiszen a folyamat természeténél fogva a cél felé való törekvés, tehát nem lehet maga a cél. Már az előzőekben feltártuk az itt rejlő problematikát és rámutattunk a megoldás irányára is, amely nem lehet más, mint maga az abszolútum. Természeténél fogva végnélküli folyamat csakis az abszolútum által nyerheti a lezárását, mégha a filozófiának nagy nehézségekkel kell is megküzdenie, ha a lezárás módját közelebbről meg akarja jelölni. Tehát a szellemmel kapcsolatban az abszolútum problémája sokkal sürgetőbbben, elháríthatatlanabbul vetődik fel, mint akármelyik más létranggal kapcsolatban; nevezetesen épp az értékelmélet nem kerülheti azt el.

A modern értékelmélet «értékei» sok érték-bölcselőnél nem egy vonatkozásban emlékeztetnek az abszolútumra, sőt ezt az abszolútumot pótolni akarják; azért is mondtuk őket az abszolútum álcázásának és egyúttal pótlékának. Az értékeknek tulajdonított teljes függetlenség olyan mozzanat, amely csakis az abszolút létezőben valósulhat meg. Hasonlóképpen az a sajátos létezési mód, a fennállás és érvényesség — nem abban a formájában, amelyet ezek a terminus technikusok közvetlenül kifejeznek,

hanem abban, amit álcáznak, tehát valójában valamilyen szuperexisztenciát jelentő módjokban — szintén az abszolút létezőre emlékeztetnek. Az is abszolút létezőre emlékeztet, hogy az értékek valamilyen közelebbről meg nem határozható módon a valós világ dinamizmusának végső céljai, sőt azonfelül e dinamizmusnak valamiképpen kiváltói is; mert hiszen egyes értékbölcselek szerint az értékek «vonzzák» a valóságot, azt a saját «megvalósításukra» ösztönzik. Azonkívül az értékeknek kötelező ereje, sőt egyes értékeknek teljesen abszolút és feltétel nélküli kötelező ereje szintén olyan jegy, melyet ilyen fokban csakis az abszolút létező biztosíthat. Végre az értékek az egész létnek és az egész létevékenységnek valamiképpen a végső értelmét és értelmességét adják és biztosítják, ami szintén az abszolútum tulajdonságai közé tartozik. Természetesen ezek a megállapítások csak azokra az értékelméletekre vonatkoznak, amelyekben az érték valamilyen tárgyi, metafizikai léttel bír; de megfelelő módosításokkal azokra az értékelméletekre is vonatkoznak, amelyekben az érték valamilyen «abszolút tudatnak» a függvénye. Ez utóbbi esetben az abszolút tudat lép az abszolútum, Isten helyére.

Igaz ugyan, hogy az új értékelméletek erősen tiltakoznak az ellen, hogy az értékekhez az ontológiai világ «létezési» kategóriáival közelítsünk; a legtöbb értékbölcselek az ellen is erőteljesen tiltakozik, hogy az értékeknek valamilyen ontológiai értelemben értelmezhető tevékenységet tulajdonítsunk. Szerintük az értékek fennállását bizonyos mozdulatlanság és abszolút változhatatlanság jellemzi. Érvényességük, valamint kötelező erejük egyúttal abszolút fölennyességet zár magában, amennyiben teljes közömbösséget látszanak tanúsítani az iránt, vajjon az ontológiai lét, nevezetesen az ember ezt az érvényes-

ségüket felismeri-e és a kötelező erejüknek engedelmeskedik-e? Ez a mozdulatlan változatlanság és ez a közömbösséget tanúsító fölényes transzcendencia szintén erősen emlékeztet az abszolút létező megfelelő jegyeire, bár azokat erősen torzítja. Ami azonban az első helyen említett két jegyet, — azaz a létezési kategóriákon teljesen kívül álló fennállásukat, valamint minden néven nevezendő tevékenység ki zárását illeti, — ezek olyan «tulajdonságok», amelyek a modern értékelméleteknek legnagyobb tehertételei. Ez a két jegy az értékbölcselek szándéka szerint biztosítja ugyan az értékeknek «idealitását», helyesebben az ontologikummal való szembenállását, de ugyanakkor az egész tételezést menthetetlenül az absztrakció világába utalja, mégpedig a tévesen elvégzett absztrakció világába. Azaz helyesebben azt kell mondani, hogy e műveletnél kettős hiba történik. Csak az első a téves absztrahálás. A második sokkal súlyosabb ennél: az absztrakció hiposztaziálása. Erről a hiposztaziálásról már a megelőzőkben kimutattuk, hogy logikusan végiggondolva valójában nem más, mint naív realizmus; absztrakt fogalmi elemek kivetítése arról a helyről (t. i. az ézből), ahol egyedül állhatnak fel és belevetítése egy «más világba». Az értékelméleteknek ezt a belevetítési műveletét egy «más világba» csak az a sajátosság jellemzi, hogy amíg a közönséges értelemben vett naív realizmus ezt a belevetítést az ontológiai világba teszi meg, addig az előbbi ezt a belevetítést egy «ideális fennállási, érvényességi» világba teszi. Az egész művelet azonban olyan erőszakolt és annyira a mesterkéeltség benyomását kelti, hogy csakis a már eleve megoldhatatlan kérdések vállalása árán valósítható meg.

7. A szabad cél ontológiai megalapozása.

E megoldhatatlan kérdések legsúlyosabbika már Plató óta ismeretes: hogyan jön létre a kapcsolat az ideavilág és az ontológiai világ között? Honnan van az, hogy az értékvilág egyáltalán értéket jelent a valóságvilág számára és miért értékes a «megvalósítása»? Honnan van az, hogy az értékvilág kötelez, megvalósításra hív fel? Egyáltalán honnan van az, hogy az értékvilág és a valóságvilág között bármilyenű viszony, vagy kapcsolat lehetséges, amely egyrészt bizonyos «harmonióban» jelentkezik — mert az értékvilág értékei sajátosképpen az ontológiai világban is értékesek — másrészt abban jelentkezik, hogy az ontológiai világ alá van rendelve az értékvilágnak. Mert hiszen az ontológiai világ kötelezve van az értékek megvalósítására. ugyanakkor az értékek az ontológiai világ céljai, tevékenységének értelmet adó mozzanatai. Ezek és ehhez hasonló kérdések olyan problémák, amelyekre az értékvilág és az ontológiai világ radikális dualizmusa soha megfelelni nem tudott és ma sem tud választ adni. Amint látható tehát, a modern értékelméletnek két nagy gyengesége is van. Az első az, hogy az értéknek, általában az ideának (vagy ideaszerűségnek) azt a sajátos «fennállás-módját», amely semmikép nem exisztencia, nem tudja igazolni; a másik az, hogy e «fennálló» világnak az exisztencia ontológiai világával való kapcsolatára nem talál semmiféle kielégítő magyarázatot.

A szellemi létrangú létezők esetében tehát újra ugyanott kell keresni az érték problémájának megoldását, ahol azt a biológiai világban megtaláltuk: az érték teljesen az ontologikumban van meggyökereztetve, mert az érték az ontológiai világ egyik mozzanata. Az érték az ontológiai létezők dinamizmusának és teleológiájának a folyománya. Ahol a létezők olyan

természetűek, hogy egy dinamikus folyamatban és ugyanakkor meghatározott cél irányában kell kifejteniök önmagukat — és ezáltal azzá lenniök, amivé természetük szerint lenniök kell, — ott maga az ontologikum az értéknek hordozója. Helyesebben — minthogy a «hordozó» félreismerhető kifejezés —, *az ontologikum a forrása az értékeknek*; maga az ontologikum az, amely meghatározott értelemben értékesnek nevezendő. Ez nem azt akarja mondani, hogy az érték és az ontologikum teljesen fedik egymást. Az ontologikum ugyanis többretegű, jöllehet ugyanakkor osztatlanul egy. A skolasztikus filozófiának alapvető tétele, hogy: omne ens est unum, minden létező legszorosabb, «transzcendentálisnak» nevezett egységet alkot. De ugyanakkor ez az unitas, ez a transzcendentális egység nem zárja ki, hogy még más, ugyancsak transzcendentálisnak nevezendő mozzanatai ne lehessenek. Ilyen további transzcendentális mozzanat például a verum (az igaz) is és a minket most itt érdeklő bonum (a jó), azaz éppen az értékesség. Az ensnek ezek a transzcendentális «modusai» a legszorosabban átjárják egymást, annyira, hogy az egyik nem állítható a másik nélkül; de semmikép sem azonosulnak, nem oldódnak fel egymásba, mert mindeniknek más és más transzcendentális létmozzanat a megalapozója.

A szabadság ténye a biológiai analógiát tehát éppúgy nem szünteti meg, mint ahogy nem szünteti meg a szellemi rangú értelem sem. Az értelem bekapcsolódása ugyanis semmi lényegeset nem változtatott azon a tényen, hogy a szellem saját önkifejtődésének célját, irányát, valamint módját éppúgy maga a szellemi «természet» hordozza, miként azt a biológiai entelecheia esetében láttuk. Az értelem ugyanis csak annyit változtat ezen a «hordozottságon», hogy az értelem e célokat tudatosan képes felismerni,

ha nem is az összeseket, de legalább is egyeseket; míg a biológiai létfokon ez nem volt lehetséges. Ennélfogva a szellem önmegvalósítási folyamatai felemelkedhetnek a tudatosság fokára is, míg a biológiai életnél ezek mindig tudattalanok. Ezzel azonban az önmegvalósulásnak csak a létrangja változik meg és lépést tart a szellem természetének a létrangjával; a metafizikai alapok azonban változatlanok maradnak. Legfőképpen pedig változatlan marad az a metafizikai tény, hogy az önmegvalósulási folyamat céljának immanens hordozója és megvalósítója is maga a szellemi természet. A szellemi rangú értelem azzal fokozza ezt az immanenciát, hogy képes e célok felismerésére is és ezzel e célok alanyi megfogalmazására, amire a biológiai entelecheiában nem volt lehetséges. Ez a célmegfogalmazás azonban a dolog természeténél fogva és alapjában véve mindig *felismerési* jellegű, nem pedig abszolút autonómiának nevezhető célmegfogalmazás, legalább is addig, amíg a szorosán vett önkifejtődés, önmegvalósulás keretén belül marad. Igaz ugyan, hogy amily mértékben fokozódik valamely létező létrangja, ugyan olyan módon fokozódik immanenciája és ezzel individualitása is; de az individuumnak benső természetéből folyik, hogy az «általános természetnek» egy individuális esete lévén, ennek az általános természetnek kereteit át nem lépheti. Az immanencia és az individualitás nagyobb foka ugyanis csak az egyéni lehetőségek nagyobb, fokozottabb játékterét jelenti, de sohasem engedi meg az alapvető természet meghatározottságaitól való teljes függetlenülést; az ellentétes feltevés ugyanis teljes abszurditást jelentene.

A szabadság teljesen beleilleszkedik abba a keretbe, amelyet a szellemi természet és az értelem már eleve meghatároznak. A szabadság, mint minden

más képesség, rendeltetésénél fogva teljesen az önkifejtődés és önmegvalósulás szolgálatában áll. Nagyon helyesen látta meg a skolasztikus bölcsélet, hogy az értelem és a szabadság között a legszorosabb kapcsolat van. Ez a kapcsolat nemcsak abban áll, hogy a szabadság feltételezi a szellemi rangú megismerő képességet, hanem abban is, hogy ahol értelem van, ott szükségképpen kell lennie szabadságnak is. Ez az utóbbi összefüggés is könnyen megvilágítható. Az értelem, mint láttuk, képes az önkifejtődés és önmegvalósulás bizonyos céljainak és irányának tudatos felismerésére. Már most elképzelhető volna, hogy az önkifejtődési folyamatok, e tudatos felismeréstől függetlenül, olyan biológiai szükségszerűséggel folynának tovább, mint a szerves életű létezők esetében. Csakhogy ez az elképzelés teljesen irreális, mert ellentétben áll a szellemi természettel, közvetlenül pedig a szellemi megismeréssel. Ez a megismerés ugyanis nagyfokú immanenciát is jelent, azonkívül az éntudat révén igazi magabírást és mindkettő révén felfokozott individualitást. A szellemi megismerés lehetségessé teszi az önkifejtődés és önmegvalósulás céljainak tudatos felismerését, a nagyfokú individualitás pedig az e célok megvalósításának különböző lehetőségeit tárja fel. Ezek a tényezők viszont lehetlenné teszik, hogy az önmegvalósítási folyamatok a tudatos és egyéni önmagabírást teljes kikapcsolásával menjenek végbe. Innen van, hogy a szellemi fokú megismerés mindig az illető létfoknak megfelelő rangú és terjedelmű szabadsággal kapcsolódik. A szabadság tehát természetes léti párja a szellemi megismerésnek és az e megismerés által biztosított nagyfokú immanenciának, individualitásnak és magabírásnak természetes kiegészítése és betetőzése. Következőleg szellemi rangú megismerés, amelyhez nem kapcsolódnék ugyanilyen rangú és természetű

szabadság, léti önellentmondást rejtene magában és így lerontaná sajátmagát.

Ezek a vázlatos és további metafizikai elmélyítést megengedő és kívánó szellemmetafizikai megállapítások rávilágítanak a szabadság igazi és elsőleges szerepére és feladatára. A szabadságnak is ugyanaz az elsőleges feladata van, mint minden más képességnek, t. i. az önkifejtődés és önmegvalósulás szolgálata. A szabadságra tehát az a kötelezettség hárul, hogy a természeténél fogva «immanensül dinamikus fejlődés által kifejtendő létezőt» teljes önmegvalósításához segítse hozzá. A szabadságnak az a feladata van, hogy a szellemi rangú megismerés által felismert immanens célokat szabad és önkéntes vállalással egy felfokozott immanenciájú és individualizáló folyamatban megvalósítsa.

8. *A cél és érték transzcendentális gyökere.*

Minthogy a jelen filozófiai vizsgálatnak csak az volt a célja, hogy az erkölcs metafizikai alapjait tárja fel, azért ezen a ponton be is fejezhető. Egy a metafizikai alapokat feltárni kívánó vizsgálat természeténél fogva még nem erkölcsstan, hanem az erkölcsstannak csak a küszöbéig vezet el. A szorosan vett erkölcsstani kutatások csak ezután kezdődhetnek. E későbbi kutatásoknak kettős feladatot kell megoldaniuk. Az első feladat, amint azt a fenomenológiai részben röviden jeleztük, az általános erkölcsstani fogalmaknak, helyesebben e fogalmak léttani tartalmának feltárása. Ilyen elsősorban az *erkölcsi norma* kérdése. A metafizikai alapok feltárása világosan megmutatja, hogy a normát milyen irányban kell keresni. Ez a norma *közvetlenül* csakis az ember természetében kereshető. Az erkölcs a magatartásnak és a cselekvésnek egy faja; márpedig minden

magatartásnak és cselekvésnek közvetlen forrása, de ugyanakkor közvetlen normája is csakis a cselekvés közös dinamikus léti elve, tehát a «természet» lehet, amely egyúttal a célok ősi hordozója és megvalósító ereje is. A normával kapcsolatban merül fel az erkölcsstannak második nagy feladata, hogy a legkülönbözőbb cselekvési formák közül meghatározza a *sajátosan erkölcsi cselekvés* és magatartás meghatározó jegyeit. Azok a vizsgálatok, amelyeket elvégeztünk, ezt a feladatot nem oldhatták meg, mert sokkal általánosabb volt a célkitűzésük; mégis utalásokat tartalmaztak ebben az irányban. Annyi azonban ez utalásokból is világossá válhatott, hogy az erkölcsi cselekvés és magatartás sajátosságát — vagyis ami megkülönbözteti a többi cselekvésektől — abban kell keresni, hogy teljesen énközponti, sőt személyiségközponti. Az erkölcsi cselekvés metafizikai helye a *személy*, mégpedig kihangsúlyozott módon maga a személyiség. Az erkölcsstan egyik fontos feladata tehát az, hogy a személy metafizikai lényegét és mivoltát feltárja, kategóriáit pontosan meghatározza. A harmadik alapvető erkölcsstani fogalom a *kötelezettség*.¹ A kötelezettség ténye arra kényszeríti az erkölcsbölcselet, hogy mind a norma, mind pedig a személy fogalmait kiegészítse, mégpedig ezúttal nem az immanencia, hanem a transzcendencia irányában. A norma és a személy fogalmai ugyanis önmagukban a teljes immanencia irányába terelhetnék a figyelmet. A teljes immanencia azonban nem a véges lény tulajdon-

¹ A kötelezettség fogalmának teljes tartalma és terjedelme még további gondos tisztázásra és körülhatárolásra szorul. Éppen az erkölcs az a terület, amely a kötelezettségen messze túlhatol, mégpedig a «tökéletesség» irányában. Az erkölcsösség és a tökéletesség fogalmai nem egészen azonos tartalmúak.

sága, mivel az csakis az abszolút létező lényegi jegye lehet. De éppen a kötelezettség jelensége az, amely ezt az irányt a teljes immanencia felé és ezzel a teljes autonómiához, áttöri a transzcendencia irányában. Rámutattunk arra, hogy a kötelezettség nem vezet=hető le maradék nélkül a normából. A norma mint ilyen soha sem fejezi ki a kötelezettséget, nem vezethető le belőle. Ez alól az erkölcsi norma sem kivétel, jóllehet igen elterjedt nézet az, amely más=nemű normáktól eltérően az *erkölcsi* normának sajátos tulajdonságát véli látni abban, hogy kötelez, mégpedig feltétel nélkül. Ezzel szemben a valóság az, hogy a kötelezettség egészen új mozzanat a norma mellett. Ez azonban még nem zárja ki, hogy ontológiai gyökerek ne legyen azonos, mégpedig az emberi természet. Csakhogy a norma az emberi természetnek más mozzanatában gyökerezik, mint a kötelezettség. A norma gyökere a természet teleológikus dinamizmusa, míg a kötelezettségé ugyanannak a természetnek teremtetten volt. Amíg tehát a teleológikus dinamizmus olyan mozzanat, mely elsősorban az immanencia irányába utal, addig a teremtettség legelsősorban egy transzcendens mozzanatot hangsúlyoz. Innen ered annak a szükséges=sége, hogy a norma és a kötelezettség problémáit jól megkülönböztessük egymástól; minden összevegyítésük csak zavart okozhat és megoldhatatlan problémák forrása lehet, valamint azoknak a «proton pseudos»-oknak szerepét játszhatja, amelyeknek olyan végzetes jelentőségük van a filozófiákban. Végre nem kétséges, hogy az erkölccstan feladata az *értelem* és a *szabadság* tartalmának további differenciálása és mindkettő szerepének további feltárása. A pszichológia ugyanis e tekintetben csak az alapvetésre szorítkozhatik, a metafizika pedig szükségképpen csakis az ontológiai gyökerekre mutathat rá. Hogy

az erkölcsbölcseletnek e tekintetben sajátos feladatai vannak, kitűnik abból a skolasztikában használatos meghatározásból, amely az erkölcsöt «esse secundum rationem» nevezi, az ész által elrendezett létformának. Ez nemcsak az erkölcsi megismerés problémáit veti fel, hanem sokkal mélyebbre vezet az ész és a vele szükségképpen kapcsolódó szabadság szerepének tisztázásában.

Amikor azonban az erkölcs metafizikai alapjainak feltárása elvezetett egy, a tudományos önkifejtődés nézőpontjából felső küszöbhez, vagyis a tulajdonképpeni erkölcsbölcselethez, ugyanakkor egy alsó küszöböt is érintett. Ez az alsó küszöb a *lét általános metafizikája*. Ezt az alsó küszöböt vizsgálódásaink folyamán folytonosan érintettük; sőt nem volt elkerülhető, hogy többé-kevésbé vázlatos utalásokkal többször át ne lépjünk rajta. Ezek az utalások és azoknak elkerülhetetlensége azonban feltárták, hogy az általunk felvetett két problémacsoport, t. i. az önkifejtődés, valamint az idea és az ontologikum kapcsolatának problémái, a lét legvégső gyökeréig vezetnek el. Az első problémacsoportra vonatkozóan ez nem kétséges; láttuk, hogy az önkifejtődés kérdésének legvégső gyökere a lét statikus és dinamikus mozzanata. Mindkettő a létnek transzcendentális jegye, ahol is a «transzcendentális» az egész létet átfogó mozzanatot jelöl. A véges létnek ténylegességi (actus) és képességi léte (potentia) csak folyománya, sajátosan véges megvalósulási módja az előbbinek. Ebből adódik azután a fejlődés, az önkifejlődés, az önmegvalósulás folyamata. De a második problémacsoport, amely nem más, mint az *immanens cél* problémája, hasonlóképpen a lét (ens) e legvégső transzcendentális mozzanataihoz utal. Világos ez már abból is, hogy a cél, mint immanens mozzanat, szükségképpen

adódik az önkifejtődés, önmegvalósulás folyamatából, mert hiszen logikai és ontológiai előfeltétele e folyamatoknak.

De az így feltáruló új problémacsoportnak küszöbét, amelyet az imént az alsó küszöbnek mondtunk, ezúttal szintén nem léphetjük át. Mert e problémák fejtegetése nagyon sok helyet igényel; azonkívül a filozófia legelvontabb és legnehezebb problémája lévén, igen gondos és fáradságos vizsgálást követel, amely csak önálló feladatkitűzés keretében elégíthető ki. *J. B. Lotz S. J.: Sein und Wert* c. könyve, vagy *E. Prziwara S. J.: Analogia entis* c. műve (mindkettőből csak az első, bevezető kötet jelent meg eddig) felvilágosítást adhat arról, hogy a lét transzcendens módusainak tárgyalása mily nagy feladatok elé állítja a bölcselet. Ezúttal meg kell elégednünk azzal, hogy e nehéz problémának legfőbb mozzanatait teljesen vázlatos módon ismertessük és e könyv vizsgálatait ebben az irányban kissé kiegészítsük. Minthogy pedig a lét és a megvalósulási folyamat, helyesebben a lét statikus és dinamikus mozzanata az erkölcsbölcselet metafizikai alapjainak nézőpontjából lényegében benne foglaltatik a lét és az érték problémájában, ezt a kiegészítésnek szánt rövid probléma=felvázolást csak az utóbbival kapcsolatosan értjük meg.

A lét és az érték kapcsolatának kérdésénél, mint a kifejtettekből ismeretes, két szélsőséges felfogás veszélye fenyeget. Az egyik a teljes *dualizmus*, a másik a teljes *monizmus* túlzásai. Az abszolút *dualizmus* a létet teljesen kiüresíti az értékességtől és azért a valóságot két különálló birodalomra osztja: a lét és az érték, a létezés és az érvényesség birodalmaira. *Plátó* óta tudjuk, hogy az ilyen radikális dualizmus soha sem találja meg többé a kapcsolatot a két birodalom között. Az abszolút

monizmus viszont az értéket teljesen a létben akarja feloldani és ezzel az értéket következetesen tagadásba kell vennie, legjobb esetben az értéknek csak valamilyen híg «relációs létet» biztosíthat. Mindkét felfogás képtelen arra, hogy a valóságos problémákat megoldja. Minthogy pedig minden «dialektikus»-nak mondott megoldás a metafizika területén csupán álmegoldás, igazi megoldás hiányának álcája; következőleg az igazi megoldás csak abban az irányban kereshető, amely a létet és az értéket a lét egy magasabb szintézisében úgy tudja egybekapcsolni, hogy ezzel sem az egyik, sem a másik mozzanat rövidséget nem szenved.

A kielégítő megoldás előfeltétele azonban olyan *valóságmozzanatoknak*, illetőleg az ezekkel kapcsolatos olyan *fogalmaknak* a tisztázása, amelyek a filozófia legnehezebb, legalapvetőbb fogalmait alkotják.

Az első feltétel magának a *valóságnak* (az *ens*-nek, a *Sein*-nak) a fogalma, ill. e fogalomnak teljes, nem pedig megcsonkított tartalma. A fentemlített dualizmus soha sem jutott el a valóság e teljes megragadásához; a dualizmus valóságfogalma mindig *pozitivistá*, tehát kiüresített. Ezzel szemben a skolasztikus bölcseletnek egyik legnagyobb érdeme, hogy megragadta az *ens analóg* voltának mozzanatát és ezt a sokszoros analógiát nagy gonddal ki is dolgozta. Nagy érdemét e téren a bölcselet története soha el nem tagadhatja, bár a modern filozófiák — igen nagy kárukra — az így feltárt nagy értékeket nem tudják hasznosítani. Az *ens* analógiás volta jelenti az e fogalommal kifejezett tartalomnak azt a sajátos *tömörségét*, melynek folytán olyan mozzanatokat tartalmaz, amelyek a legteljesebb módon átjárják egymást, sőt egymással *lényegi egységet* alkotnak. Az emberi ész kénytelen ugyan szétbon-

tani e mozzanatok lényegi egységét; de ez a szétbontás, ha helyesen történt, mindig csakis *praecisio imperfecta*, azaz csak úgy emelheti ki az egyik mozzanatot, hogy az összes többi mozzanatot is «implicitate» állítania kell. Minden más szétbontás hamis. A skolasztika ezeket a lényegi egységet alkotó mozzanatok az ens «transzcendentálé»-inak nevezi; a legnevezetesebben az unum, verum, bonum (egy, igaz, jó).

E legnehezebb filozófiai tételek ilyen futó érintése természetesen nem szolgálhatja azok teljes megértését, sőt sokszoros félreértésre adhat alkalmat. Mindez azonban semmit sem változtat azon a tényálláson, hogy a lét és az érték kapcsolatának problémája a lét analógiás voltának tétele nélkül meg nem oldható, hanem szükségképpen az említett dualizmushoz vagy monizmushoz vezet. Mert csak az ens analógiája akadályozza meg a lét és az érték radikális szétválasztását, illetve a lét és az érték radikális azonosítását és ezzel az érték teljes feloldását a létbe. Az értéknek, mint sajátos mozzanatnak, igenis van *sajátos tartalma*, de mégis úgy, hogy mint a *létnek* benső meghatározottsága, ebből a *létből* *rezultál*. A lét és az érték nemcsak ténylegesen, vagy ha tetszik, szükségszerűen alkot *létezési* egységet, hanem ezen messze túlmenően, *lényegi* egységbe kapcsolódnak össze, lényegileg *homogének*, anélkül, hogy ezzel egymást kölcsönösen feloldanák. A lét és az érték e lényegi kapcsolata tehát nem az *Abszolútumban* történik, hanem igenis magában a létben, minden létben.

A létnek és az értéknek az analógiás létben történő ez összekapcsolása után a következő lépés az érték *sajátos* — tehát az értéket minden mástól megkülönböztető — *tartalmának* megállapításához vezet. Ezt a feladatot az nehezíti meg, hogy megoldása újra

két igen nehezen megragadható léti mozzanat tisztázását tételezi fel. Az első ilyen léti mozzanat a *reláció*, a vonatkozás. A filozófia történetének ismerője tudja, hogy megint csak a skolasztika az, amely (különböző teológiai indítások miatt is) ezen a téren hatalmasat alkotott. A jelen problémánál azonban nem a ma általánosan ismert reláció=tan okoz különös nehézséget, hanem a relációnak egyik sajátos faja, amely csakis a lét analógiájával kapcsolatban merül fel. Az ú. n. *praedikamentális*, azaz kategóriás relációkkal, — tehát azokkal, amelyeket a modern filozófia is ismer, — most nincs dolgunk. Hanem a lét analógiájában szereplő transzcendentális lét=mozzanatok korrelatívumaképpen itt a *transzcendentális reláció* fogalmi megragadása a döntő. A transzcendentális reláció ugyanis, szemben a praedikamentálissal, magának a létnek a *benső* strukturájában gyökerezik, annyira, hogy a léttel magával lényegi egységgé forr össze. A létet belülről határozza meg és azért a lét legbensőbb *konstitúciójává* lesz. A praedikamentális relációval szemben a transzcendentális reláció a vonatkozási terminusnak csakis a *lehetőségét* követeli meg, nem pedig a valóságos létezését. Olyan sajátos «vonatkozás» ez, melyet csakis filozófiai nyelvünk törékenysége miatt nevezünk annak. Létezését azonban senki kétségbe nem vonhatja, aki a lét analógiájának tételét megértette. Fontossága pedig a mi problémánk nézőpontjából kitűnik azonnal, ha figyelembe vesszük, hogy csakis e transzcendentális reláció segítségével oldható meg az értékelmé=letnek legparadoxabb tételpárja: «Az, ami kell, nincs — az kell, ami van».

Az érték fenomenológiája eléggé tisztázta, hogy az érték fogalmával a legszorosabb kapcsolatban van az *értékelő*, az *értékelés* és a *cél* fogalma. Ismeretes az is, hogy épp ez a pont az, ahol az egyes értékelmé=

tek soha többé össze nem találkozó utakra lépnek. Mert az egyik végletes megoldás az értéket *vonatkozás*á üresíti ki, következőleg a relativizmusban és hamis ontologizmusban végzi; míg a másik hasonlóképpen végletes megoldás az értékben *abszolút*, „materiális” kvalitást lát és vagy a lét és érték monizmusánál köt ki, vagy pedig — és ma ez a leggyakoribb megoldás — a lét és az érték közé áthidalhatatlan szakadékot állít, az értéket hiposztazialja egy különálló világban.

A második nehézség az *értékesség* és a *tökéletesség* nehéz szétválaszthatóságában rejlik. E nehézség oka abban van, hogy visszaental a létnek már ismert két mozzanatához, amely teljesen átjárja egymást és azért az a veszély áll fenn, hogy az egyiket feloldjuk a másikban. E két léti mozzanat: a *sztatikus* és *dinamikus* lét, amely a valóságban mégis *egyetlen* lényegi egység. Nem más ez, mind a már *Aristotelestől* meglátott (bár több tekintetben kevésbbé szerencsésen felállított és megoldott) *actus* és *potentia* létmozzanat előfeltétele. Most még csak meg sem kísérelhetjük, hogy a lét metafizikájának itt feltáruló mélységeibe belépünk. A mostani összefüggésben csak azt emeljük ki, hogy a *tökéletesség* fogalma teljesen a lét *sztatikus* körében marad meg és azért „abszolút”; míg az érték a lét *dinamikus* mozzanataihoz is kapcsolódik. A dinamikus mozzanat azonban benső természeténél fogva az odarendeltség, a „megvalósulás mint folyamat” és ezzel a *törekvés*hez való kapcsoltság további mozzanatait követeli meg. Minthogy azonban a lét *sztatikus* és *dinamikus* mozzanata szétválaszthatatlan léti egység, azért az érték sem nem abszolút, sem pedig nem vonatkozásbeli, hanem lényegénél fogva mind a kettőt egyesíti magában, mégpedig elválaszthatatlanul.

Csakis ebben az összefüggésben oldható meg az

értékelmélet harmadik nagy problémája, az *érték* és a *cél* viszonya egymáshoz. Ezt a problémát most nem részletezhetjük. Csak annak a megállapítására szorítunk, hogy a fenti tételekből kifolyólag a prioritás az értéket illeti és nem a célt; az érték fundálja a célt és nem fordítva. Tehát a *teleológia* a szekundér és az *érték* a primér mozzanat.

Ezek azok a legmélyen fekvő léti alapok, amelyekhez fáradságosan le kell ásni, ha a lét és az érték kapcsolatának problémáját meg akarjuk oldani. De az ezzel járó szinte emberfeletti fáradságot mindenkinek vállalnia kell, aki átérzi az erkölcs problémájának óriási jelentőségét. Mert nem kevesebbről van itt szó, mint az *erkölcs* utolsó alapjairól. Márpedig az erkölcs az emberiség egyedüli sorsdöntő ügye. Következőleg az erkölcsöt érintő problémák nem akadémikus jelentőségűek, hanem az emberiség legnagyobb egzisztenciális érdekeihez nyúlnak le. Innen a nagy felelősség, amelyet átérezni kötelessége mindenkinek, aki e problémákhoz közelít.

