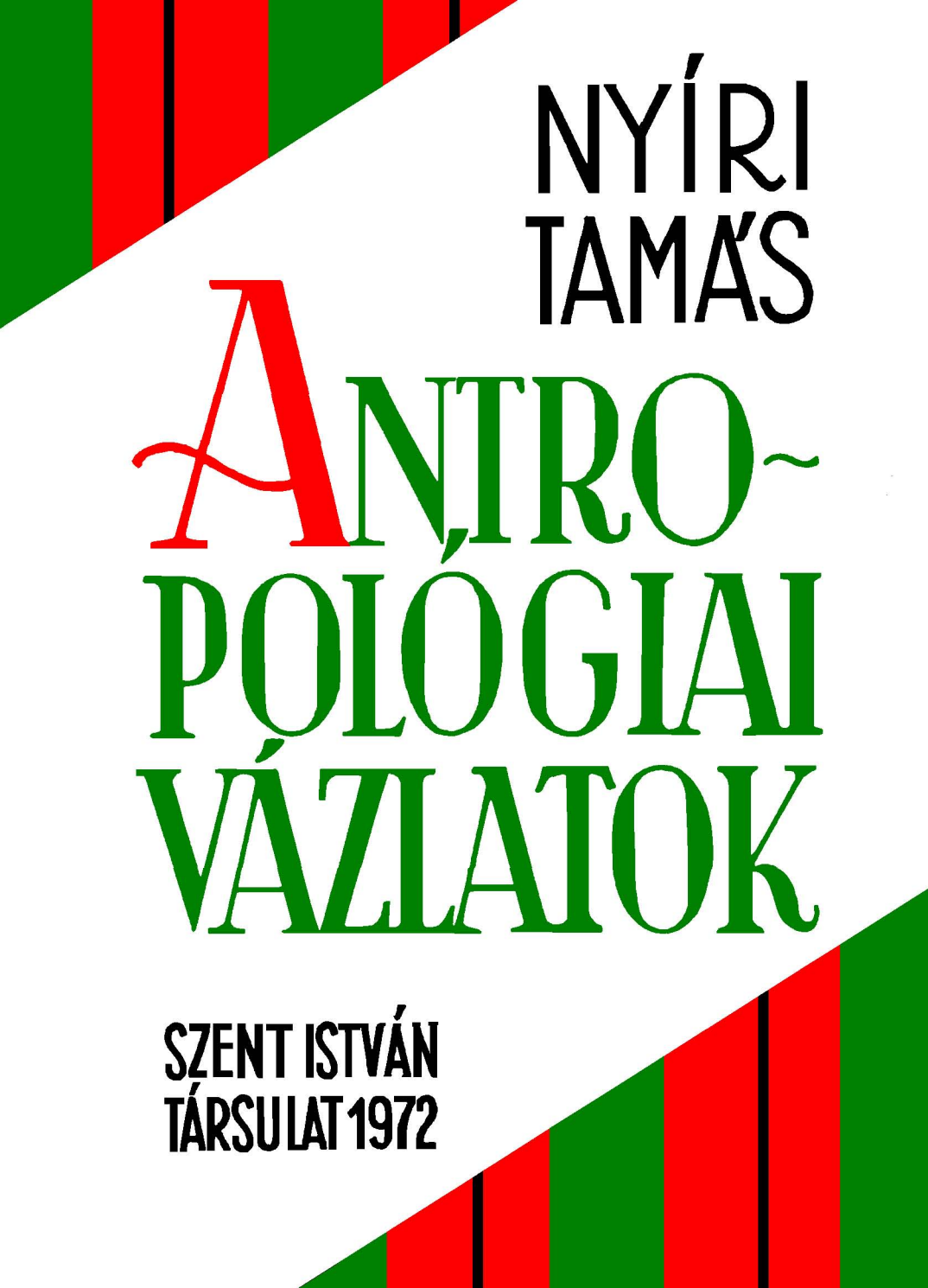




NYÍRI
TAMÁS

ANTRO-
POLOGIAI
VÁZLATOK

SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT 1972

NYÍRI TAMÁS
ANTROPOLÓGIAI VÁZLATOK

NYÍRI TAMÁS

ANTROPOLÓGIAI
VÁZLATOK

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1972

Nihil obstat.
Dr. Julius Mátrai,
censor archidioecesanus

Nr. 2873/1971
Imprimi potest.
Strigonii, die Festo
S. Andreae Apostoli a. 1971.
Emericus Kisberk,
episcopus,
administrator apostolicus
Strigoniensis

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű eljárással való
sokszorosítás jogát is*

A kiadásért felelős: Esty Miklós delegált adminisztrátor
72- 3048 Pécsi Szikra Nyomda - F. v.: Melles Rezső

ELŐSZÓ

Ez a könyv a budapesti Római Katolikus Hittudományi Akadémián az 1970–71-es tanévben tartott filozófiai antropológia előadásaimra támaszkodik. Haszonnal lapozhatják az érdeklődő keresztények, elsősorban hallgatóim s mindazok, akik papi hivatásukra készülnek.

Tekintettel voltam a II. vatikáni zsinat határozatára: „A filozófiai tárgyakat úgy kell tanítani, hogy a növendékeket elsősorban az ember, a világ és Isten megalapozott és összefüggő ismeretének megszerzésére vezesse, támaszkodva a mindig érvényes filozófiai örökségre, figyelembe véve a haladó kor filozófiai kutatásait, különösen azokat, amelyek az ő nemzetükben nagyobb hatást gyakorolnak, nemkülönben a természettudományok újabb fejlődését úgy, hogy a növendékek a mai kor sajátosságait felfogva, a koruk embereivel való párbeszédre időszerűen felkészüljenek” (Optatum totius, 15).

A filozófiai antropológia kiforratlansága miatt munkámat kísérletnek szántam. Mivel a kötet terjedelmét sem növelhettem az olvashatóság rovására, nem tértem ki az emberi lét valamennyi dimenziójára, főként azokra nem, amelyeknek amúgyis számottevő az irodalma. Behatóbban elemeztem a mostoha kérdéseket, fokozott figyelemmel vetettem össze az ember keresztény és marxista értelmezését.

A filozófiai antropológia – bár szabad és önálló – az ember felé forduló teológiát is szolgálja. VI. Pál pápa – Szent István-milenniumi apostoli levelében – azt kéri a magyar katolikusoktól, hogy a hit „ne csak megmaradjon a maga érintetlenségében, hanem a

mindennapi élet gyakorlatában új életerővel mintegy újra felvirágozzék és új megnyilvánulási formákkal gyarapodjék a társadalom mai igényei szerint''. Hitünk *új megnyilvánulási formái mai társadalmunkban* a teológia továbbfejlesztését, az ember *transzcendens és konkrét*, történelmi-társadalmi létének filozófiai megvilágítását igénylik. Ez a szempont vezetett könyvem írásakor.
Budapesten 1971 nyarán

Nyíri Tamás

I. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA

1.1. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA FOGALMA

1.1.1. Az antropológia felosztása

A filozófiai antropológia *az ember önértelmezése*: az ember válasza arra a kérdésre, amely maga az ember. Az ember nemcsak egyszerűen itt van és előfordul, hanem mindig kérdéses önmagának, s csak az erre a kérdésre adott válaszként egzisztál. A filozófiai antropológia nemcsak a válasz tartalmával (*objectum materiale*), az emberi kérdés és felelet „tárgyával” foglalkozik, hanem a kérdésfeltevés és válaszadás különféle történeti megjelenési formáira (*objectum formale*) is reflektál. Az emberre való reflexió módjainak ismerete nélkül a kérdés „tárgya” sem közelíthető meg kellőképpen.

Az antropológia, az embertan a görög anthróposz és logosz szavak összetételéből származik. A kifejezés *Arisztotelész*-ig nyúlik vissza, később azonban feledésbe merült. A lipcsei *Magnus Hundt* magiszter 1506-ban megjelent szomatológiai írásában eleveníti fel. A század végén *O. Casmann* kétkötetes művet ad ki ezzel a címmel: „Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina. Secunda pars anthropologiae: hoc est Fabrica humani corporis”. Az embertan kifejezést az angol, a francia és a német felvilágosodás gondolkodói is ebben az összetett értelemben használják: egyfelől pszichológiát és fiziológiát, másfelől etikát értenek rajta. Napjainkban a kifejezés hármas jelentésének megfelelően természet-tudományi, etnológiai és filozófiai antropológiát különböztethetünk meg. Az (új-) skolasztikusok közül *Mercier* használta először a kifejezést, a filozófiai pszichológia jelölésére.

A *természettudományi antropológia* biológiai tudomány. Főként az ember testi felépítésével, a rasszok különbségeivel, az ember

eredetével és a humángenetika problémáival foglalkozik [1]. A biológiai antropológia atyja *F. Blumenbach* (1752–1842), neki köszönhető a göttingeni egyetem embertani gyűjteménye. A „*De generis humani varietate nativa*” című írása a rasszok morfológiájával foglalkozik. Az antropológia fejlődésében kiemelkedő szerepet játszó *Kant* pragmatikus (filozófiai) és fiziológiai antropológiát különböztet meg. 1775-ben megjelent írása (*Von den verschiedenen Racen der Menschen*) a rasszok rendszertanát és elméletét fejtegeti. *Ch. Darwin* 1871-ben kiadott második művében a fejlődéstudományt az emberre is kiterjeszti. Főként neki köszönhető, hogy a XIX. századi természettudomány az antropológiát szinte teljesen kisajátította. Már elfeledték, hogy *Casmann* még az ember testi-szellemi természetével foglalkozó tudományt (*doctrina geminae naturae humanae*) nevezte antropológiának.

Francia és angol nyelvterületen *etnológiát és prehistoriát* (őstörténetet) értenek antropológián. Az angolszász antropológia a primitív népek szexuális szokásaival, családi életével, törvényeivel és nyelvével foglalkozik, e szokások kialakulását kutatja és azt, hogy miként alkotnak egységes egészet. Ehhez járul a legősibb népek kultúráját kutató prehistoriai-archeológia vagy őstörténet [2].

A biológiai [3] és az etnológiai antropológia föltételezi már annak ismeretét, hogy mi és ki az ember, s csupán külső (morfológiai) jellegét vagy kulturális alkotásait vizsgálja. A *filozófiai antropológia* problémája ezzel szemben éppen az, amit a biológiai és etnológiai antropológia magától értetődőnek tételez fel. A filozófiai antropológia nemcsak az ember testére vagy lelkére, hanem az egész emberre reflektál: a személy történelmi, nyelvi, kulturális és társadalmi létére, valamint transzcendenciájára. *M. Scheler* érdeme, hogy az antropológiának sikerült kiszabadulnia a természettudomány halálos öleléséből, s az első világháború után kialakulhatott, a német idealizmusra adott különféle válaszokat (*Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche*) a konkrét történelmi emberre alkalmazó filozófiai antropológia. A mai filozófiai reflexió a kultúrából és a történelemből (*Dilthey, Rothacker*), a biológiából (*Plessner, Gehlen*), az orvostudományból (*Weizsäcker, Binswanger, Frankl*), újabban pedig a szociológiából indul ki. Döntő jelentőségű a *M. Heidegger* „*Sein und Zeit*” (1927) c. művében kifejtett hermeneutikai szempont. *Heidegger* óta mind a protestáns (*B. Bultmann*) mind a katolikus (*K. Rahner*) teológiának nélkülözhetetlen segédtudománya a filozófiai

antropológia. A kommunikáció egyik feltétele a kultúra, ennek alapja pedig valamiféle antropológia; a keresztény üzenet sem hirdethető az antropológia ismerete nélkül.

A szélsőségesen naturalista gondolkodó felvetheti a kérdést, hogy valóban önálló és különös léttartományt alkot-e az ember, akivel külön filozófiai ág foglalkozik? Talán nem is különbözik lényegesen a többi élőlénytől, de ha különbözik is, mennyire tartozik ez a filozófiára? Nem beszélhetnénk ugyanilyen joggal ükhtiológiáról (ükhtisz = hal), mint a filozófia egyik ágáról? Az is probléma, hogy milyen kritériumot válasszunk az ember meghatározására. Olyant keressünk-e, amely mindenki között, s minden kultúrában megtalálható, vagy pedig az ilyen meghatározás csak előkészíti a tulajdonképpeni kérdést. Az ember legmagasabb képességeit és lehetőségeit kutassuk-e, amiket természetesen nem bontakoztat ki minden egyes ember és minden egyes kultúra, bár bennük jelenik meg a tulajdonképpeni emberi valóság. A legalacsonyabb vagy a legmagasabb mértékkel mérjük-e az embert?

1.1.2. A filozófiai antropológia szempontjai

A filozófiai antropológia alapvető belátása és szempontja, hogy nem adható soha végleges válasz az ember kérdésére. „A léleknek logosza van, önmagát növelő” mondja *Hérakleitosz* [4]. Ő már rájött arra, hogy az emberről szerzett ismeretek egyúttal meg is változtatják az embert. A mindennapi megismerés általában nem változtat a megismerés tárgyán, nem nyúl bele a megismert dolog szilárd létébe. A köznapi megismerésre érvényes az, amit *N. Hartmann* mond: a „lét túlnyomóan közömbös” azzal szemben, hogy megismerik-e. Az emberről nem állítható ez. A róla alkotott ismeret belemegy magába az emberbe, s így túlhaladott lesz abban a pillanatban, amikor kialakul. Az antropológia kijelentései nem megszilárdult és állandósult tárgyra vonatkoznak: a kijelentések az ember önkifejtésének, „a még befejezetlen állat” (*Nietzsche*) önkialakításának belső mozzanatai. Ennek következtében csak szabadságunk objektívalódásaira, vagyis történelmünkre visszatekintve mondhatjuk meg, hogy kicsoda és micsoda az ember voltaképpen. Ez a válasz azonban sohasem végleges; a történelem nem ért még véget, s történelmünk újabb ténye és mozzanata minden egyes kijelenté-

sünk. Az antropológia legfontosabb megállapítása és egyben szempontja tehát az, hogy *az ember* mindig és szükségképpen *befejezetlen*.

E befejezetlenség és lezáratlanság következtében az antropológia nehezen határolható el a *filozófia* többi ágától. Az antropológia egyfelől az ontológiának és kozmológiának, a természetes teológiának és az etikának egyik oldala, másfelől pedig ezek a filozófiai ágak az antropológia különféle oldalait alkotják. Az antropológia nem vezethető vissza a filozófiai pszichológiára (az ontológia egyik ágára) sem, de nem is választható le teljesen arról [5].

A filozófiai antropológia alapvető belátásából (vagy problémájából) ered az is, hogy nagyon nehezen határolható el az emberre vonatkozó *szaktudományoktól* (antropológia, biológia, történelem, orvostudomány, pszichológia, szociológia, nyelvtudomány stb.). A filozófiai antropológia nem merül ki abban, hogy egyszerűen szintetizálja, egységbe foglalja a szaktudományok különböző eredményeit, hiszen a jelentős és a nem jelentős adatok elbírálása szükségképpen előzetes antropológiai felfogás alapján történik. Azt sem teheti meg azonban, hogy egészen eltekintsen a szaktudományok eredményeitől, s apriori-deduktív úton kialakított struktúrákra építse föl önmagát. A kétféle módszert együttesen kell alkalmaznia. Az alulról fölfelé emelkedő induktív és a felülről lefelé haladó deduktív módszernek ollóba kell fognia kutatása tárgyát. Apriori feltevessel indulunk el, amit azután módosítanak a tapasztalati adatok. E módosult szempont már biztosabban válogatja meg a tapasztalati adatokat, amelyek újból visszahatnak a megközelítés szempontjára. A régészet, a történelem, a szociológia, az irodalomtörténet, a művészettörténet, az orvostudomány, a pszichológia tömérdek ismeretéből előzetes emberképünk segítségével választjuk ki a – feltehetően jelentős (szignifikáns) – adatokat, amelyek visszahatva módosítják előzetes horizontunkat. Joggal beszélhetünk „antropológiai kör”-ről: az ember megismerésének nyitott, szüntelenül előrehaladó folyamataról.

Hasonlóan problematikus az antropológia s egy adott korszak *kultúrájának* és életének a viszonya is. Minden korszak antropológiája függ magától a kortól. Ez azt jelenti, hogy a történelmi visszatekintés mindig kérdéses, hiszen maga az antropológia – mind a tárgyi válasz, mind a kérdésfeltevés módja – is korszakonként változó. Másrészt a különböző korszakok megértésében olyan érvényre

kell szert tennie az antropológiának, amely nem egyedül a korszakon alapul, de teljesen nem is relativizálja azt valamiféle történelemfeletti apriori ismeret alapján. Az antropológiának egyrészt éppen úgy ki kell kerülnie az emberi természet racionalista-történelemfeletti fogalmát, mint a konkrét történelmi-társadalmi emberkép ideológiai megkötését, cementeződését. Másrészt nem szabad beletévednie relativista-pozitivista fakticizmusba: nem elégedhetik meg azzal, hogy egyszerűen regisztrálja az összes fellelhető emberi önértelmezést. Az antropológia nem vezethető vissza sem valamilyen elvont emberfogalomra, sem pedig a szaktudományos eredmények összegűjtésére.

A helyesen értelmezett történelmiség nem szolgáltatja ki az embert a teljes relativizmusnak, mivel a történelmi változás feltételez valami maradandót, de nem merev állandóságot, hanem a változások közös alapját. E „közös” emberi nélkül az emberi rasszok, kultúrák és társadalmak roppant különbözősége miatt aligha beszélhetnénk *emberi* rasszról, kultúráról, társadalomról. *A közös emberi nem változatlan.* Az ember konkrét megjelenése nem természetadta meghatározottság, hanem saját teremtő erejének és döntéseinek a gyümölcse: az ember önmagát teremti, miközben a világgal szemben kifejti önmagát, kibontakoztatja képességeit. Még az sem meghatározott, hogy miképpen szerezze meg táplálékát. Nincs olyan „ösztön”, amely megszabná, hogy gyűjtögetéssel, vadászattal, vagy földműveléssel és állattenyésztéssel tartsa-e fenn életét. A földrajzi és az éghajlati adottságokhoz alkalmazkodva, tapasztalataival és találékonyságával folytonosan tökéletesíti a táplálékszerzés módját. Az etnológiai kutatások világosan bizonyítják, hogy nem beszélhetünk az ember természetéből fakadó örök normákról, amelyek egyértelműen s minden korban előírják a családi, társadalmi, gazdasági, filozófiai és vallási életét. Az, hogy egy nép monogámiában vagy poligámiában él-e, hogy a poligámia sokféle lehetséges formája közül melyiket választja, hogy a család patriarkális vagy matriarkális struktúrájú-e, hogy a család alkotja-e a legnagyobb szociális egységet, vagy több kis család egyesül nagy családdá, hogy az együttélés hierarchikus vagy mindenkinek egyenlő joga és kötelessége van-e, nem „természetből” (fűszei) fakad. A plátóni-arisztotelészi filozófiában a természet (fűszisz) – definíciója szerint – örök és változatlan, semmiképpen nem tűr el ilyen mérvű változottságot. Ha mindez nem természettől van, akkor kultúra, amit –

ugyancsak definíciója szerint – az embernek magának szabadon kell megalkotnia. A legkülönbébb kultúrákat alkotó ember a kultúra alakítása közben önmagát is kialakítja: a kultúra az embert, az ember a kultúrát hozza létre.

Az „emberi” és a „változó” nem két egymáson nyugvó s ezért végeredményben egymástól független vagy egymásra visszavezethető réteg. A réteg-elmélet nem tesz eleget az emberi egység követelményének. Az antropológia feladata, hogy megtalálja azt a transzcendens egységet, amelyből mind az emberi dimenziók (test, lélek stb.), mind a kultúrák különbözősége fakad. Az emberi egység nem teljesen egyértelmű (univók), de nem is egészen másértelmű (ekvivók), hanem a történelem közvetítette analóg egység. Az ember dialektikus egysége és különbözősége az emberi lét transzcendens alapjára mutat. Az ember szelleme a létre irányul és abból részesül (*anima quodammodo omnia*); ezért lehetséges az ember oly sokféle történeti megtestesülése. Az ember olyan lény, aki csak másban talál magára, az önmagától való elidegenedés és önmagához való visszatérés (*red-itio*) folyamatában bírja létét, a személy alapvető szabadságának és az emberi vonatkozások pluralizmusának a feszültségében valósítja meg egzisztenciáját.

1.1.3. Az antropológia jelentősége

Életünk nem előre lefektetett síneken fut. A természet félkész állapotban bocsátotta útjára az embert, s neki kell befejeznie önmagát. Nem érvényes ránk a pindaroszi „légy az, aki vagy”. Az ember önmagát teremti (*création de soi par soi*), mondja *Bergson*. Az a körülmény, hogy az ember történelmileg meglehetősen későn ébredt rá arra, hogy önmagának és kultúrájának az alkotója, nem változtat magán a tényen, hogy történelme hajnalától kezdve önmaga teremtménye. Történelmének a kezdetén tudatosan mitikus eszményeket utánoz s hagyományos sémákat tölt be viselkedésével, ténylegesen azonban ezt is személyesen és alkotóan teszi. Nemcsak a meglévőt ismételi, hanem egyik legfontosabb feladatának tartja, hogy önállóan választott eszményképek vagy saját elvei szerint építse föl életét. Mivel nyílt és befejezetlen, megszilárdulásra és befejezettségre törekszik: az önmagáról alkotott eszme eszménnyé válik. Önértelmezésének különböző módjai mértékadó célként hat-

nak vissza rá, s önkifejtését irányítják. Az ember kétszeresen is „causa sui”: önmagát alakítja, s azt is meghatározza, hogy mivé teszi magát (*Ortega y Gasset*). Az önmagát alkotó ember nem vetélytársa a teremtető Istennek. A teremtető Isten transzcendens tette, amely felhatalmazza az embert önmaga kialakítására.

Az ember önmagáról alkotott eszméi szorosan összefüggnek kultúrájának és személyes létének a kialakításával. A görögök értelmes lénynek fogták föl az embert. Ez a meghatározás a görög kultúra racionalitásra, formára, egzaktásra való irányultságának a kifejezése, de az antropológiai szemlélet ugyanakkor vissza is hat a kultúrára. Aminek hiszik magukat, azt akarják is az emberek, s arra törekednek, aminek tartják magukat. A racionális emberkép a háttere a sztoikus etikának, amelyben a legmagasabbrendű érték az értelem. A kereszténység a transzcendenciát hangsúlyozza. Neki köszönhető az európai ember dinamikája, a haladás és a jövő jegyében álló kultúrája. A tudományos szakterületek alakításának, a művészeti stílusoknak, a társadalmi berendezkedéseknek, a vallási rendszereknek meghatározott antropológiai alapjuk is van. A kifejezett kulturális alkotás mélyén implicit antropológia rejtőzik.

Mindebben megnyilatkozik az antropológia fontossága és értelme. Egyúttal megmutatkozik az is, hogy az antropológia a mindenkori konkrét ember elválaszthatatlan kísérőtársa. Az ember nemcsak van – mint a többi létező –, hanem állandóan kérdezősködik önmagáról, s folytonosan értelmezi önmagát. Önértelmezésének föltétele s egyben kifejezése kulturális, társadalmi, vallási élete. Az anthróposz szükségképpen magába zárja az antropológust. Annak, akinek önmagát kell megalkotnia, szüksége van valamilyen képre, eszményre, amit mintának használhat fel. Az ember befejezetlenségének és lezáratlanságának a kiegyensúlyozására alkotja meg önmaga értelmezését, azt az eszmét, amely megmondja neki, hogy miképpen fejezheti be önmagát. Az értelmezés azonban nem független az értelmezendő valóságtól. Nem áll az ember mellett vagy vele szemben, hanem miközben értelmezi, át is alakítja az embert. Erről az átalakulásról azonban már csak az újabb értelmezés fényében szerezhet tudomást.

Az ember befejezetlenségének és lezáratlanságának gyökere transzcendenciája: a lét teljességére való irányultsága. A transzcendenciát a történelem, a kultúra és a társadalom közvetíti minden kor emberének. Az antropológia akkor tesz eleget feladatának, ha

az emberi lét különböző dimenziói – a szellem és szabadság filozófiája, a kultúra, a történelem, a társadalom, a vallás, a szép, az etika, a termelés, a technika, a politika és a biológia – felől közelíti meg az embert, s mindebben a dimenzióban rámutat az ember „excentrikus” voltára és transzcendenciájára. Arra, hogy az embernek kell létrehoznia az embert: meg kell alkotnia azt, ami már megvan. Miközben ezt teszi, rátalál az értelmesség feltétlen kérdésére; ez teszi igazán emberré, teszi létét kérdésessé, s kényszeríti ki választ: mind élete végrehajtásában, mind pedig elméleti reflexiójában, az antropológiában [6].

1.2. TÖRTÉNELMI ÁTTEKINTÉS

1.2.1. A definiálás problémája

Az ember legismertebb meghatározása „animal rationale”: értelmes élőlény. *Iamblichos* [7] szerint először *Arisztotelész* definiálta így az embert. A skolasztikusok is átveszik (Boëthius, Szent Anzelm, Szent Tamás), s *Kant* is ezzel a definícióval vitatkozik [8]. Az újscholasztikus tankönyvekben ez a definíció éppen annyira magától értetődő, mint amennyire klasszikus.

A XIX. és a XX. század filozófiája olyan antropológiai szempontokra hívja fel a figyelmet, amelyek ugyan nem mondanak ellent az ember klasszikus meghatározásának, nem vezethetők azonban le belőle, s így a definíció egyoldalúságára figyelmeztetnek. *Marx – Hegeltől* függően és vele szemben – a munka és az elidegenedés fogalmaival új filozófiai emberképet alakít ki: „Az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége” [9]. *Dilthey* is a történelmet tekinti az emberi lét legfontosabb meghatározójának, az eddigi kategóriákat túlságosan kozmológiainak tartja. *Kierkegaard* egyedként és egzisztenciaként értelmezi az embert. Az ember mint egzisztencia a létrehozójára, Istenre utaló viszony. *Nietzsche* szerint az ember lényege „a hatalom akarása”, amelyen az „Übermensch” kialakulására való törekvést érti. *Heidegger* az emberi egységet „ittlét”-nek (*Dasein*) mondja. Az egzisz-

tenciát leválasztja a régi „*existentia*” fogalomról, amely számára csak „előfordulás”-t jelent. Az ember nemcsak „előfordul”, hanem az a lény, akiben a lét tudatosan átélt módon „itt van”. Míg *Heidegger* az ittlét és az egzisztencia fogalmat majdnem azonos értelemben használja, addig *Jaspers* szerint az embernek a pusztán ittlétből el kell jutnia az egzisztenciához. Az ember lényege az egzisztencia, a szabadság, amely az átfogóra, a transzcendenciára, Istenre utal. „Az ember alapvetően több annál, mint amennyit tudhat magáról” [10]. A modern filozófiák közös törekvése, hogy megszüntesse a descartesi kettősséget; hangsúlyozza az ember egységét, történelmi és nyelvi létét.

Az ember klasszikus definíciója nem téves, csak elégtelen, mert nem fejezi ki az emberlét valamennyi struktúráját. Elégtelensége folytán könnyen – bár nem szükségszerűen – félre is érthető, s így az ember hibás, dualista értelmezéséhez vezet. Ha pedig figyelembe vesszük az ember lezáratlanságát és alapvető nyíltságát, akkor kérdés, hogy kifejezheti-e bármilyen definíció is az embert.

1.2.2. A filozófia előtti antropológia

Fascál szerint abban áll az ember nagysága, hogy az ember tud magáról. Bár olyan gyöngé, hogy még a vízcsepp is veszélyeztetheti életét, *tudja*, hogy meghal, *tudja*, hogy az univerzum erősebb nála. A világmindenség roppant nagysága ellenére sem tud a saját nagyságáról. Az ember tudása révén különb az univerzumnál, még ha ez a tudás csupán gyöngeségéről és kicsinységéről tudósítja is.

Az ember nemcsak filozófiai reflexió révén tud magáról. Amint mindenkinek van valamilyen – reflektált, vagy reflektálatlan – világnézete, úgy mindenkinek van valamilyen, a filozófiai reflexiót megelőző emberképe, implicit antropológiája. Minden vallásnak, erkölcsnek és művészetnek, minden kulturális teljesítménynek valamilyen meghatározott emberkép az alapja. Kitűnik ez az emberi ábrázolás módjából és az ember iránt támasztott elvárásokból is. Már az archaikus időkben találkozunk azonban általános antropológiai kijelentésekkel.

Az inkák mítoszában háromszor kísérelték meg az istenek, hogy megteremtsék az embert. Először agyagból alkották meg, de olyan korlátolt és ügyetlen volt, hogy azonnal megsemmisítették a felhá-

borodott istenek, s helyette fából faragták ki az újat. A fából készült ember faragatlan és rosszindulatú volt, így ezt is megsemmisítették. Néhányan megmenekültek azonban, s ezek alkotják a majmok népét az erdőben. Harmadszorra tésztából gyúrták az embert. Ezek okosak, de ravaszok voltak. A kísérletezésbe belefáradt istenek őket életben hagyták ugyan, de elhomályosították az eszüket. Ez a magyarázata annak, hogy az ember okossága ellenére is hajlamos a tévedésre, s hogy képtelen kikutatni a világmindenség végső titkait [11]. A mítosz alkotóinak nyilván problematikus volt a majom és az ember hasonlósága, s ezt a hasonlóságot azzal okolják meg, hogy a majom az ember rosszul sikerült vázlata. Észrevették az ember jellegzetes okosságát is, s éppen ezért csodálkoztak gyakori tévedésein.

1.2.2.1. Az antropomorfizmus leküzdése

A görög és a bibliai hagyomány alapján magától értetődőnek tűnik az ember különleges helyzete a világban. A természeti népeknek gyakran még szavuk sincs „az” állatra, amit szembeállíthatnának az emberrel. Nem reflektálnak arra, hogy az ember különb az állattól, sőt gyakran az állatokat tartják különbnek. Hasonlóságuk és egyben idegenségük miatt vallásos tiszteletben részesítik őket. A görög mítosz szerint Akhillész és a többi hérosz tanítómestere a félig állat Khiron.

Démokritosz szerint „mi, emberek a legfontosabb dolgokban az állatok tanítványai vagyunk: a szövés és foltozásban a póké, a házfűtésben a fecskéé, énekben pedig az énekes madaraké, a hattyúé és fülemüléé – utánzás révén” [12]. Ugyanigy vélekednek a künikusok is. A mesék is tele vannak az állatok magasabbrendű okosságával és ügyességével. Az állat még az újkori romantikusok szerint is közelebb áll a természet titkaihoz, mint az intellektualizált-reflektáló ember.

Az ősi indiai kultúra egyenrangúnak tekinti a növényt, az állatot és az embert. Ezen alapul a lélekvándorlás tana. Az egyenrangúság gyökere nem a növények és állatok felmagasztalása, hanem a közös létalap. A lét közös alapja köti össze a különféle létezőket. Az individualitás csak látszat; olyan, mint a hullám, egy pillanatra felszínre emelkedik, majd a következő pillanatban újra elmerül a

lét óceánjában. A létezők súlypontja nem a formában van, nem abban, ami megkülönbözteti őket, hanem a megkülönböztetés előtti általánosban. Ennek megfelelően a hindu etika a megváltást a személy feloszlásától és a közös alaphoz való visszatéréstől reméli.

Az állatokkal való rokonság érzetében gyökerezik a természeti népek totemizmusa is [13]. Ez azt jelenti, hogy különlegesen szoros rokoni kapcsolatot éreznek egyes állatokkal. A törzs őse és állandó erőforrása a totemállat. A rokonság érzete olyan szoros, hogy a törzs tagjai szinte azonosnak tartják magukat a totemállattal. Az egyik utazó beszámol egy bennszülöttel való beszélgetéséről. A törzs totemállata a vidra. Beszélgetés közben az egyik bennszülött észreveszi, amint egy vidra átszeli a folyót. Erre megjegyzi: „Nézd, milyen szépen keltem át a folyón”. Az utazó hiába érvel azzal, hogy csak védőszelleme, hogy csak az őse, a bennszülött kitart amellett, hogy ő maga kelt át a folyón.

Az én-szféra régebben sokkal tágabb volt, mint ma. Nemcsak azért temetik el a halott lovát, fegyverét, egyéb tárgyait, mert a túlvilágon szüksége van ezekre, hanem azért is, hogy ne árthasson velük ellenségeinek. Ezek a holmik ugyanúgy hozzátartoznak, mint a ruhája vagy a végtagjai, s még bennük rejtőzik valami az elhunyt erejéből. Ugyanebből a szemléletből fakad az özvegyek elégetésének indiai szokása is. Hasonló jelenség az is, hogy a bennszülöttek képtelenek belenyugodni abba, hogy eladták földjeiket. Néhány hét vagy hónap múlva visszatérnek eladott földjeikre, gyakran a vételárat is visszaadják. Olyos szoros kapcsolatban élnek földjükkel, hogy saját létük részének érzik. Nem tudják elfogadni, hogy a vétel és eladás racionális-jogi aktusa elválaszthatja őket attól, amit saját létük részének tartanak. A tulajdon a modern európai kultúrában is szorosan hozzátartozik az ember önértékeléséhez és szociális presztízséhez. Ma is beszélhetünk tulajdon-totemizmusról, s kivétel nélkül minden társadalomban megtaláljuk a státusz-szimbólumokat. Pedig már a sztoikusok is azt tanítják, hogy nemcsak a tulajdon, hanem az ember teste is csupán valami külsőség (allotrion) az ember igazi mivoltával szemben. Bár a testet nem tekinthetjük pusztán külsőségnek, tapasztalható, hogy váltakozva hol az egyik, hol a másik én-szférában élünk.

Az állatoknak emberi tulajdonságokkal történő felruházása az antropomorfizmus jelenségének egyik válfaja. Antropomorfizmuson az emberre jellemző tulajdonságoknak a természet erőire való

átvitelét és a képzeletbeli, mitikus isteneknek emberi tulajdonságokkal való felruházását értjük. A homéroszi istenek antropomorfizmusa ellen emelte fel szavát az éleai *Xenofánész*: ha igaza lenne *Homérosz*nak, akkor az ökrök ugyanilyen joggal ökörszerűnek képzelnék el az isteneket.

Az antropomorfizmussal rokon az *animatizmus* (erősen vitatott) elmélete. Eszerint az archaikus korban az emberek lelket tulajdonítottak az egész természetnek; nem tudatosan – úgy, mint a gyermek – lelki tulajdonságokkal ruházták fel azt. A kő nem a gravitáció miatt gurul le a hegyoldalon, hanem azért, mert így „akarja” [14]. Az *animizmus* az emberek és állatok életére hatást gyakorló lelkek és szellemek létezésébe vetett hit. De az is antropomorfizmus, amikor a XIX. századi növénytan könyvek azt állítják, hogy a trópusi növények „hozzászoktak” a nagy meleghez; holott ezeknek lételemük a forró napsütés. Gyakran antropomorf jellegük van a legmodernebb tudományos fogalmaknak is (erő, energia, vezérlés stb.). Joggal mondja *Goethe*, az ember nem képes belátni, hogy mennyire antropomorf a gondolkodása.

Bár az antropomorfizmustól soha nem szabadulunk meg teljesen, durva formáit már a legrégebbi történelmi kultúrák felszámolták. Az általános kezdeti antropomorfizmus megszűntével ébred rá az ember sajátos és különös emberi létére. Amíg emberinek lát minden vele szemben állót, amíg az emberi a legelterjedtebb, addig nem reflektál önmagára. Nem véletlen, hogy *Descartes* és *Kant* számára vált először igazán kérdésessé az ember. Csak ekkor különböztették meg radikálisan a világot és az embert. Bár a gondolkodás antropológiai fordulatát *Szent Tamás* készíti elő, a görögök kozmocentrikus szemlélete még utána is sokáig uralkodik [15].

1.2.2.2. Az „emberiség” feltedezése

Az ember archaikus önértelmezésének másik jellegzetessége, hogy az „idegent” nem ismeri el embernek. Az emberség feltétele a saját néphez való tartozás. Minél közelebb érzi magát az állatokhoz, annál idegenebb az ember-fajtabelihez. Még a fejlett egyiptomi kultúrában is csak az egyiptomit illette meg az ember elnevezés. Ezt a jelenséget etnocentrizmusnak mondjuk, és magyarázatát abban találjuk meg, hogy az ember kezdetben túlnyomóan konkrét, szemlé-

letes és nem elvont módon gondolkodott. Amint a régi nyelveknek nincs szavuk a „fa” fogalmára, mert csak egyes fákat ismernek, ugyanígy nincs szavuk az ember fogalmára, mert csak egyes népeket ismernek. Amögött, ami elválasztja egymástól a különböző népeket, még nem ismerik föl a közös emberit. Az indogermán nyelvekben az „ember” szót a férfi és a nő (gót manna, francia homme, angol man) közös elnevezéséből származtatják, s gondolkodó lényt (latin: mens) jelent. Kérdéses, hogy a görög anthróposz az anér (férfi) és a horao (látni) összetételéből származik-e. Az ember másik megjelölése az indogermán nyelvekben – mint a héberben (adama) is – a földdel függ össze: a homo gyökere a humus, talaj. A magyar ember szó az em (nő) és a férj összetételéből származik [16].

Az ember általános jellemvonása önmagának és saját népének narcisztikus felbecsülése és az idegen leértékelése. Ma már a keresztény erkölcs hatására nem szívesen valljuk be ezt a hajlamot, *Homérosz* hőse azonban még bátran büszkélkedik azzal, „hogy ő Odüsszeusz”. Amikor Mózes megparancsolja, hogy felebarátunkat úgy szeressük, mint önmagunkat (*Lev* 19,18), akkor is az önszeretetre épít. Az önszeretet nemcsak az egyénre, hanem a fajra is vonatkozik. Az archaikus ember egyik legfőbb törekvése fajtabeli jellegének megóvása és növelése. Egyes alacsony homlokú népek az újszülöttek homlokát mesterségesen lelapítják; de a legkiválóbb, kulturált festők és szobrászok alakjai is alkotójukra hasonlítanak. A sajátos önmagában véve jobb és értékesebb, az idegen eleve kevésbé értékes. Az idegen nemcsak csúnya – egyes mongol népek nem tudnak csúnyábbat elgondolni a kék szemnél –, hanem erkölcsileg is értéktelen, faragatlan, babonás, törvényen kívüli, kegyetlen, hűtlen, zabáló és materialista. Milyen joggal nevezhető akkor embernek?

Egyesek azzal magyarázzák ezt, hogy az idegen kezdetben mindig ellenség is volt: a latin *hostis*, a görög *kszenosz* vendéget is, ellenséget is jelent. Mélyebb magyarázat az, hogy narcisztikus önszeretetünket erősíti és növeli az idegen lebecsülése és leértékelése. Ezt a fölényt biztosítja a kisebbségek megvetése (antiszemitizmus, apartheid stb.). A modern pszichológia kimutatta, hogy önmagunk homályosan sejtett s nem bevallott rossz tulajdonságait másokra vagy más csoportokra vetítjük ki (projiciálás). Ha saját rossz tulajdonságomat kivetítem a másokra, akkor már nyugodtan gyűlöl-

hetem öt, miközben én magam egészen tisztának és ártatlannak tűnök. A gyűlölet magyarázata ebben a pszichológiai „csel fogásban” rejlik, írja *Fromm* [17].

Az etnocentrizmus későbbi formája egyes népek küldetésstudata (zsidók, rómaiak, oroszok, németek, amerikaiak), az a meggyőződés, hogy ők a „választott nép”. A hátrányos vallási megkülönböztetés ideológiai alapja szintén etnocentrizmus: nem ember az, aki nem zsidó, nem keresztény, vagy nem muzlim. Érthető a keresztések óriási meglepetése, amikor a magukénál magasabb rendű kultúrát találnak Palesztinában. A lutheri „Christenmensch” kifejezésben is benne van még, hogy csak a keresztény az ember. A muzlimok pedig egyszerűen csak keresztény kutyákról beszéltek. Olaszországban még ma is hallani, hogy a fuvarosok ezzel védekeznek, amikor verik szamarukat: „Non è cristiano”. A kérdésre, hogy emberek-e az indiánok, III. Pál pápa 1537-ben kijelenti, hogy „véri homines”, azonban hozzáteszi: „fidei catholicae et sacramentorum capaces”. Az emberséget nem önálló értéknek, hanem a kereszténység föltételének tekinti. A conquistadorok azonban még a XVIII. században sem tekintik embereknek az indiánokat. Kiirtásukat Istennek tett szolgálatnak mondják. Az indiánok mezítelensége, kanibalizmusa, emberáldozata nyomán alakult ki Európában a „vadak”-ról alkotott általános vélemény. *Hobbes* a misszionáriusok tudósításai nyomán alakította ki elméletét, hogy az emberek ősi állapota „bellum omnium contra omnes”.

Az előítéletek eloszlatásában jelentős szerepe van a jezsuita *La fitteau*-nak [18], aki hatásosan védelmezi a „vadakat”. Az ő gondolatait veszi át *Rousseau*, aki a civilizációban látja a bűnbeesést. A XVIII. században alakul ki az „emberiség” fogalma. A felvilágosítók szerint az emberi lényeg mindig és mindenütt ugyanaz, a különbségek csak járulékos jellegűek. A másik felfogás szerint – Németországban terjedt el *Goethe* idejében – nem mellékesek a faji, népi, vallási különbségek, mert a felvilágosítók „általános embere” mint általános nem létezik. Az ember szükségképpen színes vagy fehér, férfi vagy nő, gyermek vagy felnőtt, s csak ebben a különbségekben valósul meg az általános és egyetemes emberi. Ez a megkülönböztetés azonban nem diszkrimináció: minden nép egyenrangú, de nem az általános vonásai, hanem éppen különös jellege miatt. Csak valamennyi ember együtt valósítja meg az emberit, mondja *Goethe*. Az egység valóban nem az egyöntetűségben, hanem a különbözők

kölcsönös kiegészítésében rejlik. Az igazi „humanizmus” nem a különbségek elhanyagolásában, hanem megbecsülésében áll. A sokféleség és a különbözőség sokkal inkább kifejezi és megvalósítja az ember lényegét és a benne rejlő lehetőségeket, mint az ember racionalista értelemben vett általános definíciója.

A felvilágosult gondolkodó egyformán becsült mindenkit, mert eltekintett a különbözőségektől, és az általános emberit nézte. *Goethe* és kortársai nem tekintenek el a különlegestől, de éppen azért becsülnek meg mindenkit, mert minden ember különbözik a másiktól. Az „emberiség” fogalma azonban mindkét szemléletben olyan érték, amit meg kell valósítani. Az „ember” általános fogalmából kialakul az „emberség” eszménye. A „humanitas” nemcsak az emberiséget, hanem emberisésséget, emberszeretetet is jelent. A humanizmus, humanus, emberi, emberies szavak ma az emberiségben rejlő értékhez való viszonyt jelentik (*Tit* 3,4).

1.2.2.3. A humanizmus forrásai

A görögök „barbar”-nak mondták a számukra érthetetlen nyelven „dadogó” idegent. *Arisztotelész* is osztja még ezt az archaikus felfogást, s arra tanítja Sándort, hogy a görögök természetnél fogva urak, a barbárok pedig rabszolgák. *Hérodotosz* azonban – aki beutazza az egész akkori kultúrvilágot – már elismeréssel adózik az egyiptomiak, babiloniaiak és föníciaiak kultúrájának. Egyiptomban megtanulja, hogy az egyiptomiaknak is van olyan szavuk, amely pontosan megfelel a görög „barbar” szó jelentésének. Ezzel világossá válik számára a fogalom relativitása. A szofisták tanítják először az emberek egyenrangúságát. *Antifónosz* mondja: „Természettől fogva minden szempontból egyenlők vagyunk, akár barbárok, akár hellének”. A szofisták fellépnek a rabszolgaság ellen is. *Platón* is helyteleníti az emberek felosztását görögre és barbárra [19].

Később a görög és a barbár megkülönböztetése nem vérségi alapon történik. Azt írja *Arisztotelész*, hogy Kis-Ázsiában találkozott egy zsidóval, aki nemcsak nyelve, hanem lelke szerint is görög. A sztoikusok is azt tanítják, hogy vannak rossz görögök és jó barbárok, s barbárnak kell mondani mindenkit, aki rossz, bármilyen néphez tartozzék is. A barbárokkal szemben áll és a népi hovatarozás

föle emelkedik azoknak a közössége, akik megtartják az értelem törvényeit.

Az emberi közösség új fogalma a római „humanitas”. *Scipio* és *Cicero* a „homo romanus” régi eszményével szembeállítja a „homo humanus” új eszményét. A barbár az inhumanus. A humanitás az ember legmagasabb szellemi és erkölcsi képességeinek a kiművelése. A humanitás műveltséget jelent; a rómaiak az első „humanisták”. Míg a középkorban a „humanitas” emberi gyengeség és fogyatékosság, addig a humanisták újból az ókori műveltség eszményeként használják. A „humanitas” nem állítható minden emberről; ellentéte az inhumanitas. A tisztelt és a megvetett emberek közötti határ nem fedi a népeket elválasztó határokat, határ azonban mégis létezik. A humanitás közös eszmény, amit – elvben – mindenki megvalósíthat. Ha az embereknek közös a természetük (*animal rationale*) és a céljuk (*humanitas*), akkor létrejöhet az „emberiség” fogalma.

Az „egyetlen” emberiség kialakulása a zsidó-keresztény eszmének köszönhető. Ha csak egyetlen Isten van, akkor valamennyi ember az Ő gyermeke, s egymásnak a testvére. Az „Úr Isten” a történelem irányítója is. A keresztény történelemfilozófia ebből azt a következtetést vonta le, hogy az Istentől közös cél felé irányított emberiségnek közös sorsa a „világtörténelem”. A görögök nem ismerték a világtörténelem fogalmát, mert akkoriban csak az egyes népek külön történelme volt megtapasztható (*Polübiosz*). Valóban kinyilatkoztatásra volt szükség ahhoz, hogy évszázadokkal ezelőtt világtörténelemről beszélhessenek, hiszen csak napjainkban kezd kialakulni az egész emberiség közös történelme.

Az egységes világtörténelem sem jelenti azonban az emberi különbségek (teljes) kiegyengetését. Aki nem becsüli a másik ember másvoltát, különbözőségét, az nem becsülheti a maga sajátos jellegét sem. S ez nemcsak az egyénekre, hanem népekre, kultúrákra, társadalmi berendezkedésekre és vallásokra is érvényes. „Korunkban napról napra szorosabbá válik az emberi nem egysége, és mindjobban egymásra vannak utalva a különböző népek. Az Egyház is tüzetesebben szemügyre veszi, hogy ő maga miképp viszonyul a nemkeresztény vallásokhoz . . . A katolikus Egyház . . . őszintén tisztelettel nézi a cselekvés és az élet említett módjait, a parancsokat és tanokat. Ezek sokban különböznek ugyan mindattól, amit ő igaznak tart és tanít, mégis nem egyszer megcsillan bennük egy

sugara annak az Igazságnak, amely minden embert megvilágosít” [20].

Az emberiség (humanitas) teljes fogalma nemcsak az egységes emberiséget, hanem az emberi értékeket is jelenti. A humanitás megvalósítandó eszmény; a szó teljes értelmében nem vagyunk még emberek, emberlétünk még megvalósításra vár.

1.2.3. A filozófiai antropológia fejlődése

Cicero szerint Szókratész hozta le a filozófiát az égből a földre. Apollón szentélyének híres feliratát („Ismerd meg magad”) úgy értelmezte, hogy az embernek be kell látnia, hogy nem isten. Platón a lelket tekinti a tulajdonképpeni embernek, nála a lélek és a test nem alkot valódi egységet. A lélek három rétegét különbözteti meg: a szellemi (logisztikon), az érző (thümoeidesz) és a vágyó (epithümétikon) lelket [21]. A szellemi lélek a halál után kiszabadul a test börtönéből és tovább él. A lélek szellemi szubsztanciájának a fogalma Platón óta a nyugati filozófia közkinccse. Arisztotelész a lelket az élő szervezet első entelekhéia-jaként határozza meg [22]. A lélek a test „formája”. Az emberben ezen kívül van még a „nousz”, a magasabb ismeretek képessége. Nehezen dönthető el, hogy Arisztotelész egyedinek vagy az egyedek felett álló s minden emberben közös értelmi fénynek tekinti-e a „nousz”-t.

Az ókor antropológiai fordulata a szofistáknak köszönhető. Ők az első antropológusok, mert ők az első kultúrfilozófusok. Eredetileg a görögök is azt hitték, hogy kulturális berendezkedésükkel az istenek ajándékozták meg őket. Következésképpen szükségszerűnek és megváltoztathatatatlannak tekintették a „nomosz”-t, a törvényt. A szofisták sokat utaztak, különböző szokásokat ismertek meg. A társadalmi intézmények lenyűgöző sokfélesége láttán lehetetlennek tartották, hogy valamennyi nép szokása és berendezkedése helytelen, s csak a helléneké helyes. A társadalmi szokások és törvények nem természetszerűek (fűszei), hanem tételesek (theszei), az ember szabad alkotásai. Az Antigoné híres ember-himnusza a kultúrát alkotó ember egyik legrégibb dicsérete:

„Sok van, mi csodálatos,
de az embernél nincs semmi csodálatosabb.
Ő az, ki a szürke

tengeren átkel,
a téli viharban
örvénylő habokon,
s Gaiát, a magasztos istennőt
zaklatja, a meg-megújulót,
évről-évre az imbolygó ekevassal,
fölszántva lovával a földet" [23].

A kultúra tételessége különféleképpen értelmezhető. *Démokritosz* helyeselte, a szofisták elvetették az erkölcsöt. Az erkölcs szerintük emberi önkény, s ezt bármilyen más önkényes tett helyettesítheti. Ezzel az önkénnyel fordul szembe *Platón*, aki a normák örök s változatlan voltát tanítja. *Platón* megmenti ugyan az erkölcsöt, hosszú időre száműzi azonban az emberi teremtő erőt. A szofisták számára az igazság forrása az ember (anthróposz metron pantón): a jelenségek világát nem mérhetjük semmi máshoz mint önmagunkhoz. „Nekem olyan minden dolog, ahogyan én látom, neked, ahogyan te látod. Minden mértéke az ember; a létezőké, hogy vannak s a nem létezőké, hogy nincsenek” – mondja *Protagorasz* [24].

Mivel az atyák a Szentírás „lélek” fogalmát (ami az egész embert jelenti) félreértik és tévesen azonosítják *Platón* lélekfogalmával, azért a patrisztika és a korai skolasztika egyoldalúan a lelki összetevőt hangsúlyozza az emberben a testivel szemben. Bár *Szent Ágoston* újból és újból kiemeli és igenli az ember egységét, ontológiailag nem tudja megmagyarázni azt [25]. *Szentviktori Hűgő* csak a lélekkel magyarázza az ember személyes voltát [26]. A ki nyilatkoztatás tekintélye miatt teológiailag elfogadják ugyan az ember lényeges egységét: „Caro salutis est cardo” [27], filozófiailag és ideológiailag azonban nem így gondolkodnak. *Szent Tamás* új megoldást talál. Az arisztotelészi entelekheia fogalmát a szellemi lélekre alkalmazza. A szellemi lélek az ember egyetlen (szubsztanciális) formája. Az ember nem „testből” és „lélekből” áll, hanem anyagból és szellemből, amely az anyagot testté formálja, s így válik emberi lélekke [28]. A skolasztikusok közül sokan elutasították *Szent Tamás* tanítását, mert veszélyeztetve látták a lélek halhatatlanságát. *Duns Scotus* több szubsztanciális formát vesz fel, hogy azok megfeleljenek az emberi pluralizmusnak [29].

A teremtő ember modern szemléletével *Nicolaus Cusanus* írásai-
ban találkozunk először. Számára az ember mikrokozmosz (a foga-

lom már *Platón* Timaiosz-ában megtalálható): a teremtés koronája, akiben az egész teremtés tükröződik. Míg *Cusanus* hangsúlyozza az ember egységét, addig *Descartes* szerencsétlen dualizmusa kettéosztja az embert. A *res extensa* és a *res cogitans* között nincs igazi közvetítés. Az emberi egységet – *Descartes* rendszerében – csak a teremtő Isten filozófiai fogalma biztosítja: neki köszönhető test és lélek kölcsönhatása. Ezt a gondolatot viszi tovább *Malebranche* okkazonalizmusa: Isten a testi változások alkalmából megfelelő lelki változásokat hoz létre az emberben, s megfordítva. Ez a gondolat élteti a leibnizi harmonia praestabilita tant is. *Pascal* szembe fordul *Descartes* dualizmusával s az egységes emberi lét feszültségeit és ellentmondásait elemzi. *Pascal* igazi nagysága csak *Rousseau*, *Herder*, *Dilthey* és *Kierkegaard* filozófiája – a történelmi gondolkodás kialakulása – nyomán vált világossá.

Kant élesen megkülönbözteti a fiziológiai és a pragmatikus antropológiát. Az előbbi azzal foglalkozik, amit a természet csinált az emberből, az utóbbi pedig azzal, amit a szabadon cselekvő ember önmagából alkot, amivé magát teszi vagy tennie kell. A „Logika” bevezetésében a filozófia feladatát négy kérdésben foglalja össze: 1. Mit tudhatok? 2. Mit kell tennem? 3. Mit remélhetek? 4. Mi az ember? Az első kérdésre a metafizika válaszol, a másodikra az erkölcsstan, a harmadikra a vallás, s a negyedikre az antropológia. Alapjában véve mindezt az antropológiához sorolhatnánk – mondja –, mert az első három kérdés a negyedikre vonatkozik [30]. *Kant* a létét alakító és létének az értelmét kutató embert helyezi a filozófiai érdeklődés középpontjába. Jelentős szerepet játszik az antropológia további alakításában *Herder*. Az állat determinált környezetben él, az ember ellenben szabad. Természetét a megfontolás határozza meg. *Fichte* az ember transzcendentális vonatkozásait emeli ki, *Hegel* az abszolút szellem dialektikáját hangsúlyozza. A hegeli dialektikában teljesen elvész az egyén, s ez kihívja *Kierkegaard* és *Nietzsche*, más oldalról pedig *Feuerbach* és *Marx* bírálatát, mert ők az embert állítják gondolkodásuk középpontjába.

Feuerbach megkülönbözteti ugyan az embert az állattól, az ember szabadságát és kultúráját azonban az érzékiséggel próbálja magyarázni. *Marx* – aki kezdetben *Feuerbach*ot követi, később szembe fordul vele, s – rámutat arra, hogy a filozófiának gyakorlatinak kell lennie. A modern antropológia megalapítója *M. Scheler* (1874-1928). Azt tanítja, hogy az ember nincs kiszolgáltatva ösztöneinek,

tud nemet is mondani: „Az ember az élet aszkétája”. Azt, hogy nemet tud mondani, a szellemnek köszönheti. Bár a szellem erejét és hatalmát az életösztön táplálja, mégsem redukálható a szellem az ösztönre. Az ember a belőle eredő tevékenységek középpontja: személy, aki nem foglya környezetének [31].

1.2.4. Jelenkori antropológiák

A jelenkori antropológiákra jellemző az, hogy az ember jellegzetes sajátosságai közül melyiket választják kiindulásul. *Herder* az ember egyenes járásából, *Kierkegaard* a félelemből, *Marx* a munkából, *Löwith* a kérdezni tudásból, *Bollnow* az ünnepből, tárgyla-gosságból, tanulékonyaságból, *Sartre* a szégyenből indul ki. *Scheler* az emberi intelligenciának a *Köhler*-féle majomkísérletekből kimutatott sajátosságát, *Gehlen* a jellegzetesen emberi anató-miát, *Portmann* az első méhenkívüli évet veszi alapul. *Dilthey* az ember kulturális alkotásaiból, mások a nyelvből, *C. Lévy-Strauss* a társadalmi intézmények struktúrájából akarja kihámozni az ember lényegét [32]. Valamennyi „regionális” antropológia belső ellent-mondása, hogy *nem tudatosítja* a jellemzőnek tekintett tulajdonság kiválasztását irányító *előzetes emberfeltételezését*.

1.2.4.1. Biológiai ihletésű antropológia

A. Gehlen [33] tovább fejleszti *Scheler* gondolatát, hogy az ember testileg kevésbé tökéletes mint az állatok. *Gehlen* az embert biológiai-antropológiai egésznek tekinti. Nem tartja elégségesnek a rétegelméletet, s elutasítja, hogy az embert Istenből vagy az állat-ból magyarázzuk. Az embert önmagából, a természetben elfoglalt különleges helyzetéből kell megértenünk. Az ember különállása miatt nem magyarázható meg kellően a környezetéből. Az ember természeténél fogva tehetetlen állat; ez a meghatározás azonban nem érvényes az ember lényegére. Az ember cselekvő lény, önma-gának a feladata. *Gehlen* szerint az ember „hiánylény” (*Mangelwesen*), aki „természetes körülmények” között már rég kipusztult volna, de tevékenységével pótolja hiányait. Az ember szabad és értelmes, *Gehlen* azonban nem következtet ebből szellemi struktú-

rára. Az ember „nyitva áll a világ előtt” (Weltoffenheit), s *Gehlen* ezt a nyitottságot az ember különleges biológiai struktúrájának tekinti. Nem értelmével és nem intelligenciájával, hanem a tevékenységével magyarázza az embert. Tevékeny voltát hajtóösztönei és késztetései állandó feleslegének köszönheti. Biológiai hiányosságát a biológiailag kikényszerített aktivitás ellensúlyozza. Az ember abban különbözik az állattól, hogy közvetlen érdekein és a közvetlen hasznosságon túlmenően is tevékeny. Az erkölcsiség például egyedül az embert illeti meg, de biológiai szükségszerűség. *Gehlen* – bár hangsúlyozza az ember különleges helyzetét az élők világában – nem emelkedik a biológia fölé, s biológiával magyarázza a szellemet.

A zoológus *A. Portmann* élesen bírálja *Gehlent*. Kimutatja, hogy a tudományos biológia szempontjaiból mennyire kérdéses *Gehlen* kísérlete, amelyben a nyelvet, az etikát, a kultúrát a biológiából magyarázza meg [34].

H. Plessner a modern biológia eredményeit ötvözi az ember történetiségével [35]. Szerinte nem beszélhetünk az ember időfölötti lényegéről, rá nem alkalmazható a szubsztancia-fogalom. Eleve gyanús minden elméleti meghatározás, mert azzal, hogy logikai sémának veti alá az ember történetelmiségét, meg is rövidíti az embert. Az ember lényegét teremtő tevékenységében látja, nem azonosítja azonban a biológiai akcióközponttal. A jellegzetes emberi viselkedésből, s ennek fiziológiai alapjaiból indul ki, de felemelkedik a személyig. Az ember szerinte nem érthető meg pusztán biológiai szempontokból. Bár az embernek is van környezete, mégis az egész világra van utalva. Ez azt jelenti, hogy az ember föléje emelkedhetik környezetének. Ennek a fölébe emelkedésnek köszönheti szabadságát.

E. Rothacker [36] az ember kultúráját veszi alapul, bírálja a biológiai antropológia (*Gehlen*) elégtelenségét, s hangsúlyozza, hogy az ember beletartozik ugyan környezetébe, de képes eltávolodni attól (umweltgebunden und distanzfähig). A távolságtartás képessége az ember transzcendenciájára utal. „Az ember véges lény, végeességének a tudatával, ami szükségképpen magába zárja a végtelenség tudatát, mert öntudattal bírni annyi, mint egyúttal transzcendálni, s ez már magába zárja a végtelen eszme fogalmát” [37].

P. Teilhard de Chardin (1881–1955) is a biológiából indul ki [38].

A biológiai fejlődést történeti ténynek tekinti, nélküle nem érthető meg sem a múlt, sem a jelen. A világ nem kész rendszer, hanem fejlődőfélben lévő valóság. Az ember nagyságát, egyedülálló voltát, kivételes helyzetét akkor értékelhetjük igazán, ha az embert is alárendeljük a fejlődésnek. Az ember kötve van az őt körülvevő világhoz, bár ugyanakkor föléje is emelkedik. Az embert és a földet összefüggésükben kell néznünk. A föld fejlődése az ember előtörténete. Az ember utoljára bukkanik fel az élőlények közül, de valami egészen új, s a megelőzőkre teljesen vissza nem vezethető jelenség. A világ történetének új szakasza kezdődik az emberrel. A világ, az anyag csak az emberben ébred önmaga tudatára. Az ember középpontja dinamikus. Az ember a fejlődés élén halad. A fejlődést az embernek kell továbbvinnie. Az élet hominizációja után az ember feladata az emberiség humanizálása. A jövőt *Teilhard* optimistán látja, optimizmusának az alapja a fejlődés. Történelmünk folyamán most kezd kibontakozni az egységes emberiség körvonala. Még soha nem voltak ilyen fontosak az emberi kapcsolatok, együttműködések. Mivel a fejlődés bonyolódás és egyben differenciálódás, azért nélkülözhetetlen az emberi együttműködés. Az individuum nem tűnik el, de valódi, eddig még nem is sejtett közösség van kialakulóban; nem az egyöntetűség, hanem a sokféleség közössége. A közösség elméletben két úton alakítható ki: erőszakkal vagy szabadon. *Teilhard* csak az utóbbit, a rokonszenv és a szeretet útját tartja járhatónak. Az emberi közösség szeretet, és ez a fejlődés célja. A fejlődés egyetlen középpont felé mutat, ezt *Teilhard* Omega pontnak, az egész evolúció befejezésének mondja. Ez a cél a fejlődés értelme és beteljesülése, itt valósul meg az egyetemes szeretet. A fejlődés Omega pontja Krisztus; az emberiség és a kozmosz célja. A fejlődés értelme egyesülés Krisztussal, aki a világ beteljesítése. A fejlődés fölemelkedés Krisztushoz. Akkor teljesül be minden, amikor Isten lesz minden mindenben.

1.2.4.2. Egzisztencialista antropológia

A modern antropológiával egyidőben alakult ki a huszas években az egzisztencialista filozófia. Az egzisztencializmust is az „emberi sors” (*Malraux*) érdekli. Az ember kétféleképpen: első és harmadik személyben beszélhet magáról. Az antropológia harmadik személy-

ben beszél az emberről, az ember helyét keresi a kozmoszban. Az egzisztencialista filozófia nem kívülről, hanem belülről szemléli az embert. Az én az első személy, nem elhanyagolható esete az általánosnak; a mindenkori konkrét egyénből kell kihámozni az ember lényegét. Már *Kierkegaard* szemére veti *Hegelnek*, hogy elhanyagolja az individuumot: azt hiszi, hogy a nemzedék az egyed, s elfelejti, hogy mit jelent „embernek lenni! – nem általánosan, hanem, hogy te és én és ő, mindegyik önmagában ember” [39]. Amíg az általános embert tartjuk szemünk előtt, addig igazat adhatunk *Démokritosznak*: „az ember az, akit mindannyian ismerünk” [40]. Az én-re vonatkozóan azonban meg kell fordítanunk *Démokritosz* kijelentését: senki sem tudja, hogy mi az ember. Miközben magunkra húzzuk az általános ember álarcát, túlságosan is korán nyugszik meg a kérdezősködésünk. *Nietzsche* és *Freud* is arra figyelmeztet, hogy az ember szívesen kitér önmaga elől. Pedig csak akkor lehet „valódi”, ha kibújik szerepéből, ha leveti a bohócruhát és az álarcot.

K. Jaspers hangsúlyozza, hogy „embernek lenni annyi, mint emberré válni” [41]. Az emberi lét az ember folytonos önmagát teremtése. Ezért nem rögzíthető ontológiaiilag, hogy mi az ember. Az egzisztencia filozófiája elveszne abban a pillanatban, amikor ismerni vélné az embert. Az emberről nem beszélhetünk az antropológia tárgyiasító módján. Az emberi lét egyetlen helyes megközelítése az egzisztencia megvilágítása (*Existenzerhellung*). Ezen azt érti, hogy az egzisztencia fogalmilag nem ismerhető meg, hanem csak átélhető: „Az egzisztencia nem fogalom, hanem minden tárgyiaságon túlra utaló mutató” [42]. Az egzisztencia a cselekvésben világosodik meg: „Az egzisztencia sohasem tárgyiasodik, mert az a gondolatom és a cselekvésem eredete. Olyan gondolatok sorozatával beszélek róla, amelyek nem ismernek semmit: az egzisztencia az, ami önmagához és önmagán keresztül a transzcendenciához viszonyul” [43]. Az egzisztencia nem azonos az ember térben-időben megjelenő létezésével (*Dasein*): az ittlét az egzisztencia lehetőségének a föltétele csupán. Az egzisztencia a puszta létből tér magához, s lehetőségként kíséri az ember életét. Az egzisztencia filozófiája arra szólítja fel az embert, hogy szabad és föltétlen döntést hozzon önmagáról, anélkül hogy ismerné önmagát, s általánosan alkalmazható cselekvési elvekkel rendelkeznie. Az embernek élnie és választania kell, mielőtt még tudná, hogyan kell helyesen élnie és

választania. Az ember léte ezért „vezetés után kiált”. „Isten magán a szabadságon keresztül vezet” [44]. Egzisztencia, szabadság, transzcendencia – amit *Jaspers* későbbi műveiben már Istennek mond – nem választható el: „Az ember Istenre vonatkoztatottsága nem természetadta tulajdonság. Mivel ez csak a szabadsággal együtt van meg, csak akkor villan fel az egyes embernek, amikor megvalósítja az ugrást létének pusztán vitális állításától önmagához, azaz oda, ahol a világtól szabadon, először igazán nyitott a világ számára, ahol független lehet a világtól, mert Istenhez kötve él. Isten olyan mértékben van számomra, amilyen mértékben valóságos egzisztencia vagyok” [45]. Az egzisztencia kibontakozását segíti elő a szellemi kommunikáció. A kommunikáció a saját-lét (Selbstsein) szerető küzdelme a másik saját-léttel, ebben a küzdelemben mindkettő maradéktalan nyíltsággal lép fel. Az egzisztencia kibontakozását segíti elő a „feltétlen követelménye” is. A feltétlen követelménye nem tartalmi, hanem formai meghatározás: „nem az, amit akarunk, hanem aminek a segítségével akarunk” [46]. A feltétlen elrejtőzik, s csak a határhelyzetekben (halál, szenvedés, bűn, küzdelem) irányítja néma döntéseivel életünket.

Jaspers helyesen mutat rá az ember lezáratlanságára, de feleslegesen bírálja az antropológiát. Ez sem feledkezik meg az ember történetiségéről, nyíltságáról, szabad választásáról, csak nem első, hanem harmadik személyben állítja az emberről.

Jean-Paul Sartre – ellentétben *Jaspers*-szel – már egyik művének is ezt a címet adja: „L’existentialisme est un humanisme”. *Sartre* – éppen úgy, mint *Feuerbach* – a humanizmus és a teizmus ellentétét hangsúlyozza. Nem Isten teremti az embert, hanem az ember önmagát. Mindenkinnek magának kell önmaga iránti felelősséggel elhatároznia, hogy milyen ember lesz (L’homme n’est rien d’autre que ce qu’il se fait). Az ember „önmagáért létező” (pour-soi), ellentétben az „önmagában létező” (en-soi) anyagi dolgokkal [47]. Az ember nem teljesen azonos önmagával; szellemi léte anyagi létének bizonyos mérvű tagadása. Bár a gondolat *Sartre* szerint sem anyagi, ebből nem a szellemi lét valóságára, hanem a semmire következtet. A semmi az ember által jön a világra. Az ember mint önmagáért való, szabad. A szabadság megilleti az embert, a szabadság maga az ember. „Lenni az önmagáért létező számára annyi, mint tagadni (semmizni) azt az önmagában létezőt, ami ő maga. Ilyen körülmények között a szabadság nem más, mint éppen ez a tagadás. Ezáltal

szabadul ki az önmagáért létező a létéből, mint lényegéből” [48]. A szabadság lényege az, hogy az ember el tud szakadni önmagától és a világtól, a múlt nem determinálja se jelenét, se jövőjét. „Az emberi realitás számára létezni annyi, mint magát választani: semmi nem jön sem kívülről, sem belülről, amit kaphatna vagy elfogadhatna” [49]. Az Egyén és a Másik viszonyának alapeleme a „pillantás” (regard). A Másik már azzal is korlátoz, hogy néz engem, sőt azzal is, hogy nézi a világot. Ez a tekintet tárgyiasít, s ezzel akadályozza az Egyén szabadságát. „A Másik a pokol” – mondja *Sartre* [50]. Az egyén arra törekszik, hogy objektummá tett önmagát visszanyerje. Ennek érdekében magába olvasztja a Másikat, felszívja, asszimilálja akarátát. Ebben a rendszerben nincs helye Istennek. Isten nem lehet sem önmagáért létező (tagadó szabadság), sem pedig önmagában létező, merev dologság.

Martin Heidegger egzisztenciális analizisében elkerüli az ember kifejezés használatát [51]. Ittlétről vagy egzisztenciáról beszél, voltaképpen nem az embert, hanem a létet elemzi. Az ember kiemelkedő tulajdonsága a létmegértés, ennek következménye az ember kitüntetett létezése, az ittlét. Az ember a maga létezését létmegértésének megfelelően tervezi és valósítja meg, tehát magát veti föl (Entwurf). Amennyiben helyes az ember létmegértése, helyesen alakítja ki létét is. Ennek a tulajdonképpeni (sajátságos) létezési formának ellentéte a nem-tulajdonképpeni létezés. Mivel az ember maga tervezi meg létezését, létezésének az alapja önmagából ered. A tulajdonképpeni létezés csak az lehet, amely saját magának önmagából való megértésére törekszik. Az ember azonban minduntalan átcsúszik a nem-tulajdonképpeni létezésbe, amikor a világból, a társadalomból és a tudományból akarja megérteni magát. Az ember szokásos élete a nem-tulajdonképpeni létezés síkján fut; a hétköznapiak levezetett fogalmai, az ember fecsegése (Das Man) elhomályosítja tulajdonképpeni lehetőségeit. Az ember azt a szerepet játssza, amit elvár tőle a társadalom. Csak valamilyen mély élmény – végső soron a halálfélelem – ajándékozhat meg a tulajdonképpeni léttel. Az ember életében egyetlen dolog van, amely nem léphető át, s ez a halál. Így az emberi lét végső formája és alapvető struktúrája a halállal szemközt való lét. Ennek az életnek alapvonása a gondoskodás és a szervezés.

Bár *Heidegger* az emberi hogylétet elemzi, valójában nem az ember, hanem a lét érdekli. Az ember csupán az az átlátszó hely, akin

keresztül látható lesz a lét. Csak kényszeredetten foglalkozik az emberrel, legszívesebben rögtön magát a létet kutatná. Csak azért időzik el az embernél, mert rajta keresztül visz az út a léthez. *Heidegger* nem az emberi egzisztenciát, hanem a létezés különféle módjait, az egzisztenciálékat elemzi.

1.2.4.3. Az ember *marxi* felfogása

A fiatal *Marx* szeme előtt – a polgári társadalmat és az emberi elidegenülést elemezve – „az igazi ember” eszméje lebeg. *Marx* kétféleképpen beszél az emberről: mint „tárgyi természeti lényről” (gegenständliches Naturwesen), s mint „nembeli lényről” (Gattungswesen). A kettő között a munka közvetít [52].

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok” szerint: „Az ember közvetlenül természeti lény. Mint természeti lény és mint eleven természeti lény egyrészt fel van ruházva természetes erőkkel, életerőkkel, tevékeny természeti lény; ezek az erők benne adottságokként és képességekként, ösztönökként egzisztálnak; másrészt mint természetes, testi, érzéki, tárgyi lény szenvedő, megszabott és korlátozott lény, amilyen az állat meg a növény is, azaz ösztöneinek tárgyai rajta kívül, tőle független tárgyakként egzisztálnak, de e tárgyak az ő szükségleteinek tárgyai” [53]. „Természeten” itt azt érti *Marx*, ami szembenáll az emberi világgal, ami nyitva áll az emberi szükségleteket kielégítő emberi tevékenységek előtt. Az embert leginkább szükségletei jellemzik – mondja. Az ember *természeti lény*, egyfelől azért, mert szükségleteit a természetből elégíti ki, másfelől pedig mert maga is a természet része. Az ember *tárgyi lény*. „Hogy az ember testi, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ez azt jelenti, hogy valóságos, érzéki tárgyakkal bír lényének, életnyilvánításának tárgyául, vagyis, hogy csak valóságos, érzéki tárgyakon nyilváníthatja életét.” Az ember tárgyi léte ezenfelül még azt is jelenti, hogy ő maga is tárgyi mások számára: „Tárgynak, természetesnek, érzékinek lenni ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni, vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos.” A „nem tárgyi lény nem-lény, képtelen lény (Unwesen)” [54]. Mivel Isten nem ilyen tárgyi, ezért nem valódi, csak elképzelt, absztrakt – mondja *Marx*.

A kiindulópont az egyedi ember, akit hús-vér egyénnek, a biológiai nem példányának, a természet részének kell felfognunk [55]. A szükségletek tárgyai nem az ösztönös birtoklásra vagy élvezetekre valók, hanem arra, hogy elősegítsék az ember sokoldalú kibontakozását. Ha ezek a tárgyak kicsúsznak az ember uralma alól, s ezek uralkodnak az emberen, akkor az ember elidegenül önmagától. Az ember azonban nem merőben „természeti” lény, hanem „emberi természeti lény” (menschliches Naturwesen). Ezen *Marx* azt érti, hogy az ember – a természet részeként – miközben kielégíti szükségleteit, át is alakítja a természetet és önmagát. Az ember és a természet alapvető kapcsolatából ered a történelem. Azért van történelem, mert a szükségletek kielégítése növeli is egyúttal az emberi igényeket és szükségleteket. A történelem „az ember kialakulásának a folyamata”. Nincs változatlan emberi természet: „az egész történelem nem egyéb, mint az emberi természet állandó átváltozása” [56].

Az ember és a természet között a munka közvetít. „A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely az ember és a természet között megy végbe, amelyben az ember saját tetteivel közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét” [57]. A munka társadalmi folyamat: megvalósítja az embert, humanizálja a természetet, közvetít az emberek között. Az osztálytársadalomban megfosztják azonban a munkást munkája gyümölcsétől, s ez elidegeníti őt a munkától is. A munkásnak azt kell tapasztalnia, hogy munkája nem az övé. A tevékenység formáinak az elidegenülése azt eredményezi, hogy az emberi tevékenységek formái szembefordulnak az egyénnel, a külső szükségszerűség erejével kényszerítik magukat rá, és ezért felfoghatók úgy – mondja *Marx* –, mint valamilyen egyénfeletti szubjektum (Isten, abszolút szellem stb.) erői és képességei. Az elidegenülés megfosztja az embert „nembeli lényegétől”, s idegen lényeggel ruházza fel: az embernek idegen a saját teste, a rajta kívüli természet, szellemi és emberi léte [58]. Az idegen, aki kizsákmányolja a munkást, a másik ember, aki nem dolgozik és kisajátítja a munka gyümölcsét. Ezzel azonban ő is elidegenül saját lényegétől. Az elidegenülés leginkább az emberek egymás közötti viszonyában fejeződik ki. A vallási elidegenülés a papság és a laikusok, a politikai elidegenülés az uralkodó vagy az állam és az alattvalók viszonyában. Mindenfajta elidegenülés alapja a munka elidegenülése. Ennek következtében a „dolgozók” uralkod-

nak az emberen. A társadalmi vonatkozások eldologiasodnak, s az élettelen dolgok uralkodnak az emberi gondolkodáson is. A munkás és a kapitalista nem „lenni” (sein), hanem „bírni” (haben) akar. A birtoklás vágya megbénítja az ember igazi alkotóképességét, a munka eredménye tőke, az objektum dolog lesz. A munkás felől nézve a tőke, a tőke felől nézve pedig a munka az önmagától teljesen elidegenült ember [59].

Az elidegenülés meggátolja a munka legfontosabb funkcióját: hogy közvetítsen az emberek között, s megvalósítsa az ember „nembeli lényegét”. Marx a lényegen azokat a tulajdonságokat érti, amelyek az embert minden mástól, főként az állattól (genus proximum) megkülönböztetik. A társadalmi vonatkozások különböztetik meg az embert az állattól: „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”. „De az emberi lényeg nem valami egyes egyénben benne lakozó elvontság” [60]. Az elszigetelt, egyedi embertől megkülönbözteti a „társadalmi egyént”. Az ember „különös egyén is . . . és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos egyéni közösségi lényé” [61]. Marx az egyéni és a társadalmi élet egységét hangsúlyozza: „Az ember egyéni és társadalmi élete nem különbözőek” [62]. Ezen a ponton azonban már nyilvánvaló ennek az emberképnek az egyoldalúsága, hiszen a társadalom mindig túléli az egyéni embert. A fenti állítás csak bizonyos megszorításokkal lehet érvényes. A halál olyan természeti jelenség, amely mindig és szükségképpen elidegeníti az egyént „nembeli lényegétől”. A halálról Marx csak annyit mond, hogy az a faj kegyetlen bosszúja az egyeden, hogy „az egyén meghatározott nembeli lény, s mint ilyen halandó” [63]. Ezzel azonban csupán megállapítja a halál jelenségét, de nem oldja meg ennek a végső „elidegenülésnek” a kérdését. Ha pedig kikerülhetetlennek tartja, akkor lehetséges, hogy éppen ilyen kikerülhetetlen például a vallási elidegenülés is, amely az összes emberi elidegenülés végső feloldását ígéri. A marxi antropológia nem válaszol a „valódi, egyéni, hús-vér ember” [64] végső problémájára, bár ebből indul ki s ennek ígéri a megoldást [65].

A „nembeli lényeg” és a „nembeli lény” nem azonos fogalom. A „nembeli lény” azt jelenti, hogy az ember bizonyos biológiai nemnek a példánya, de azt is, hogy az embernek meghatározott modellje van arról, hogy milyennek kell lennie – írja Schaff. Ebből a modellből adódnak a normák arra nézve, hogyan kell élnie az em-

bernek, mint nembeli lénynek, vagyis olyan lénynek, amely megfelel egy bizonyos, az emberre vonatkozó modellnek vagy sztereotipnak [66]. Ez az idő- és történelemfeletti sztereotip azonban megszállt „lényeg” vagy változatlan „természet”, s ellentétben áll az a marxista kijelentéssel, amely tagadja az ember változatlan természetét. *Marx* maga is beszél azonban „emberi természetről általában”, s ettől megkülönbözteti a „minden korszakban történelmileg módosult emberi természetet” [67]. Az „általános emberi természet” fogalma – amit *Marx* sem nélkülözhet – nem illik bele a marxizmus rendszerébe: e változatlan lényegről alkotott eszme nem lehet a gazdasági alapok terméke s visszatükröződése. Az „általános emberi természet” fogalmáról ennek ellenére sem mondhat le teljesen a marxizmus: „Az emberiség és a humanizmus egész koncepciója a minden emberben meglevő emberi természet eszméjén alapul” – írja *Fromm* [68].

Marx megkülönbözteti az „igazi embert” és a „valóságos embert”. Az előbbi az ember eszménye (az ember „természete” vagy „lényege”); szorosan összefügg a „totális ember” fogalmával: „Az univerzális ember az olyan egyén ideáltípusa, aki teljesíti az emberi lényegét, illetve természetét alkotó feltételeket. Mindenoldalúan fejlett ember, akinek személyiségét nem gátolják a kibontakozásban a fennálló társadalmi viszonyok az elidegenülés különböző válfajaival” [69]. A „valóságos ember” a konkrét, hús-vér ember, mindenki, aki nem valósította meg magában az ideális embert. A konkrét ember legfontosabb kérdéseire – arra, hogy mi az élet értelme, hogy érdemes-e élnie – azonban nem képes válaszolni az igazi ember „eszméje”. Az eszméknek nincs valóságos létük; a konkrét, valódi ember valóságos problémáit csak valami realitás oldhatja meg, nem pedig a testet még nem öltött eszme. Az igazi ember eszméjének a helyességét – marxista felfogásban – a társadalmi gyakorlatnak kell igazolnia: amíg nem valósul meg ez az eszme, addig nem dönthető el róla, hogy igaz-e [70].

Kitűnően foglalja össze a marxi „antropológia” alapvető vonásait *Márkus György*: az „ember lényege” a munka, a társadalmiság, a tudatosság, a történelmiség, az univerzalitás és a szabadság [71].

IRODALOM

- [1] *Lipták Pál*: Embertan és emberszármazástan, Budapest, 1969.
- [2] *S. Rapport, H. Wright*: Anthropology, New York, 1968. XVII. o.
- [3] *G. Heberer, G. Kurth, I. Schwidetzky*: Anthropologie, Frankfurt, 1966.; *V. Marozzi*: L'Uomo nello spazio e nel tempo (Lineamenti di Antropologia), Milano 1953.
- [4] *H. Diels*: Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1956. 115. fr.
- [5] *J. F. Donceel*: Philosophical Anthropology, New York 1967. 1-7. o.
- [6] *J. Splett*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1967. 163-168. o.
- [7] *Iamblichos*: De vita Pythagorica, 31.
- [8] *I. Kant*: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, I. Kants Gesammelte Schriften, Berlin 1910-1955. 3. kötet.
- [9] *K. Marx, F. Engels* Művei, Budapest 1957-1969. 3. k. 9. o.
- [10] *K. Jaspers*: Einführung in die Philosophie, München 1969. 62. o.
- [11] *M. Landmann*: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969. 12. o.
- [12] *H. Diels*: i. m. 154. fr.
- [13] *S. Freud*: Totem und Tabu, Frankfurt am Main 1956. 142. o.
- [14] *S. Freud*: i. m. 86. o.
- [15] *Ványó L.*, Vigilia 35 (1970) 155-159. o.
- [16] *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Budapest 1967. 1. k. 759. o.
- [17] *E. Fromm*: Das Menschliche in uns, Konstanz, 1968. 98-99. o.
- [18] *Idézi M. Landmann*: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969. 24. o.
- [19] *Platón*: Politikosz, 262. a.
- [20] *A 2. vatikáni zsinat nyilatkozata az Egyház viszonyáról a nem keresztény vallásokhoz*, Budapest 1967. 1-2. pont.
- [21] *Platón*: Politikosz, 441. e.
- [22] *Arisztotelész*: De anima, II. 412 b 4.
- [23] *Szophoklész*: Antigoné, 332-340.
- [24] *H. Diels*: i. m. 1956. 1. fr.
- [25] *Szent Agoston*: Confessiones, X. 20,29.
- [26] *Szentviktóri Hugó*: De sacramentis Ecclesiae, I 2; I 6.
- [27] *Tertullianus*: De carnis resurrectione, 8.
- [28] *Aquinói Szent Tamás*: Summa theologica, I q. 76 a. 1.
- [29] *Duns Scotus*: Oxoniense IV d. 11 q. 3 n. 46.
- [30] *I. Kant*: Logik. I. Kants Gesammelte Schriften, Berlin 1910-1955. 9. k. 24. o.
- [31] *M. Scheler*: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928. Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929.
- [32] *C. Lévy-Strauss*: Strukturale Anthropologie, Frankfurt am Main 1969.
- [33] *A. Gehlen*: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950.
- [34] *A. Portmann*: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951. Vö.: F. J. J. Buytendijk: Prolegomena einer anthropologischen Physiologie, Salzburg 1967.
- [35] *H. Plessner*: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965.

- [36] E. Rothacker: Philosophische Anthropologie, Bonn 1966.
- [37] E. Rothacker: i. m. 199. o.
- [38] P. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség, Washington 1968.
- [39] Idézi M. Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969. 43. o.
- [40] Diels: i. m. 165. fr.
- [41] K. Jaspers: Philosophie, Berlin 1932. 1–3. k.
- [42] K. Jaspers: i. m. 1. k. 26. o.
- [43] K. Jaspers: i. m. 1. k. 15. o.
- [44] K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1969. 65. o.
- [45] K. Jaspers: i. m. 64. o.
- [46] K. Jaspers: i. m. 54. o.
- [47] J. P. Sartre: L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique, Paris 1943.
- [48] J. P. Sartre: i. m. 515. o.
- [49] J. P. Sartre: i. m. 515. o.
- [50] J. P. Sartre: Az ördög és a Jóisten.
- [51] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1963.
- [52] K. Marx, F. Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, 3. k. Berlin 1932. 89. o.
- [53] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1962. 108. o.
- [54] K. Marx: i. m. 108. o.
- [55] K. Marx, F. Engels Művei, Budapest 1957–1969. 3. k. 24. o.
- [56] K. Marx, F. Engels: i. m. 4. k. 152. o.
- [57] K. Marx, F. Engels: i. m. 23. k. 168. o.
- [58] K. Marx, F. Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, 3. k. Berlin 1932. 89. o.
- [59] K. Marx, F. Engels: i. m. 97. o.
- [60] K. Marx, F. Engels Művei, Budapest 1957–1969. 3. k. 9. o.
- [61] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1962. 70–71. o.
- [62] K. Marx: i. m. 70–71. o.
- [63] K. Marx, F. Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, 3. k. Berlin 1932. 117. o.
- [64] K. Marx, F. Engels Művei, Budapest 1957–1969. 3. k. 28. o.
- [65] A. Schaff: Marxizmus és egyén, Budapest 1968. 96. o.
- [66] A. Schaff: i. m. 127. o.
- [67] K. Marx: A tőke, Budapest 1967. 1–3. k. 1. k. 565. o.
- [68] E. Fromm: Jenseits der Illusionen, Konstanz 1967. 35. o.
- [69] A. Schaff: i. m. 136. o.
- [70] Ch. Wackenheim: La faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris 1963. 233. o.
- [71] Márkus Gy.: Marxizmus és „antropológia” (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában), Budapest 1968.

2. AZ EMBER VILÁGI LÉTE

2.1. AZ EMBER NYELVI LÉTE

2.1.1. A tájékozódás eszköze

A világban való tájékozódás eszköze a nyelv. A harag, a félelem, a fájdalom és az öröm felkiáltásai az állatvilágban is megtalálhatók. Az élőlények kifejező és kommunikációs eszköze az „állati nyelv”. A magasabb rendű állatok egyedeivel velük születik a kifejező mozgások és hangok teljes jeladáskódexe – mondja *Lorenz* [1] – s ez különösen a társasan élő fajokra (csókákra, nyári ludakra stb.) jellemző. Ugyanúgy öröklődik a jelzések leadásának képessége, mint helyes értelmezésüké, vagyis az a képesség, hogy a fajfenntartás szempontjából értelemszerűen válaszoljanak a jeladásokra. Az állatok taníthatók is a beszédre. Két amerikai kutató beszámol arról, hogy a Washoe nevű fiatal csimpánz nőtény a süketnéma jelbeszéd 30 jelét tanulta meg 22 hónap alatt. (A csimpánzok szájpadrólásának az alkata nem teszi lehetővé emberi hangok létrehozását.) Washoe az egyedi tárgyról – amelyen megtanulta a jel használatát – *magától* átvitte a jel alkalmazását a jel fogalmi kategóriájába tartozó valamennyi tárgyra. Spontán szóösszetételeket is alkotott: a hűtőszekrényre a „nyitva-enni-inni”, a zárt ajtóra a „kulcs-nyitva”, a csengő hangjára a „hallani-enni” jelet. Az „én” és a „te” jelentését is megtanulta, s így felvetődik a kérdés, hogy a reflektálás kezdete állapítható-e meg nála – írja *Büchel* [2]. Az állatok mégsem beszélnek a szó eredeti értelmében, mert –*Lorenz* megfigyelései szerint – az állat a jeladással *nem akarja* befolyásolni fajtársát. Az elkülönülten felnevelt és tartott nyári ludak, tőkés récék vagy csókák maguktól leadják ezeket a jelzéseket, amint erőt vesz rajtuk a megfelelő hangulat. Viselkedésüket belső kényszer határozza meg, magatartásuk mechanikus és nagyon kevésbé emberi [3].

Az emberi nyelv nem a hang kifejezés lehetőségében vagy képességében – nem a nyelv anatómiai-fiziológiai alapjaiban – hanem szerkezetében különbözik az „állati nyelvtől”. A nyelv a társadalom legfontosabb jelrendszere. Bár a „szemtől szembeni helyzetben” gyökerezik – írja *Berger* és *Luckmann* – mégis könnyen elválasztható attól [4]. Nemcsak azért, mert sötétben és távolból is szólhatok a másikhöz, mert telefonon és rádióban is szólhatok, mert a hang jelet írottal helyettesíthetem, hanem azért, mert a nyelv értelmet, jelentést, mondanivalót közöl, s nem szorítkozik az alany jelenlegi állapotának, az itt és most helyzetnek a kifejezésére. Számítalan dologról beszélhetünk, ami egyáltalán nincs „itt és most”, amit soha nem éltünk át vagy nem is fogunk átélni. A nyelv temérdek felhalmazott tapasztalatot és jelentést tárol, őriz meg s ad át a következő nemzedéknek.

A nyelv az emberi lét kifejezése. A beszélgetés interszubjektív közelségét nem múlja fölül semmi egyéb. A nyelvi jelek a beszélő szándékával egyidejűleg születnek meg. A partnerek kölcsönösen és ugyanabban a pillanatban hallják azt, amit magukról mondanak. A beszélgetés egyidejűsége és kölcsönössége útján megközelíthető a másik alany. Ezenfelül magamat is hallom beszéd közben. Szubjektív gondolatom kijelentése a magam számára is világosabbá teszi a saját gondolatomat. A beszédben tárgyiasodom, s ennek az objektivációnak köszönhető, hogy a szándékos reflexió okozta törés nélkül válaszolhatok magamra. A nyelv valódibbá teszi alanyi voltomat, nemcsak beszélgető társam, hanem önmagam számára is. A nyelvnek az alanyiságot megvilágító ereje megmarad akkor is, ha megszűnik a „vis-a-vis szituáció”. Levelet kapok. Talán nincs több benne pusztá híradásnál. Lehetséges, hogy kérdést intéz hozzám, vagy állásfoglalást közöl. Az előbbi esetben az újság, az utóbbi esetben a tudományos közlemény szintjét üti meg. A levélben azonban lehet más is, s csak ekkor illeti meg a levél elnevezés. Ilyenkor egy másik ember szól hozzám, s én nemcsak egy darab papírt tartok a kezemben, hanem a másik ember tekint rám és beszél velem.

A nyelv a mindennapok világában ered és elsősorban erre a világra vonatkozik, arra a valóságra, amit teljes világossággal élünk át. Ebben a valóságban a hasznossági szempontok uralkodnak, olyan jelentéskötegek, amelyek közvetlenül a tevékenységekre vonatkoznak. Mivel ezt a valóságot osztom meg az emberek legnagyobb részével, azért ezt tartom a legbizonyosabbnak. Bár a nyelv más

„valóságokra” is illetékes, gyökerei a mindennapi életbe nyúlnak. A nyelv mint jelrendszer tárgyi jellegű. A nyelvet rajtam kívüli kényszerítő erejű tényként tapasztalom meg. Rám erőszakolja előzetesen kialakult mintáit. Nem használhatom a magyar nyelvtant, amikor angolul akarok beszélni. A családban vagy kis közösségekben kitalált szavak használhatatlanok e szűk körön kívül. Akkor is alkalmazkodnom kell bizonyos alkalmakhoz „illő” nyelvi előírásokhoz, ha a saját „illetlen” nyelvhasználatomat megfelelőbbnek tartom. A nyelv egyre gyarapodó tapasztalataim előregyártott objektivációival lát el: úgy nevezem meg és fejezem ki tapasztalataimat, amint nyelvi készítményeim lehetővé teszik. A nyelv elég rugalmas és elég tág, hogy megnevezze és objektiválja az utamba kerülő egész valóságot. A megnevezés mások számára is hozzáférhető kategóriákba sorolja és tipizálja a tapasztalást. E tipizálás egyben személytelenítés, mivel a tipikus tapasztalást a megfelelő kategóriába tartozók valamennyien átélik. Valakit bosszant az anyósa. Az egyedi tapasztalásra ráhúzható a „gonosz anyós” kategória. Az általános fogalmazás következtében az anyóssal való mérgeződés mindenkinek – még az anyósoknak is – normálisnak tűnik. A közszájon forgó szó személytelen, a vő kategóriájába tartozók mindegyikének gonosz vagy nem gonosz az anyósa. A nyelv a különleges tapasztalatokat általános összefüggésekbe fogja össze, s ezek szubjektíven és objektíven valóságok.

Mivel a nyelv felülemelkedhet a közvetlen, itt és most kialakult helyzeten, áthidalhatja s értelmes egészszé integrálhatja a mindennapok világának különböző övezeteit. A nyelv ilyenkor térbeli, időbeli és társadalmi dimenziókban mozog. Áthidalhatja az én szokásaim és a másik szokásai között tátongó szakadékokat. Életem idejének sorozatait összehangolhatja a másikéval. Olyan egyénekről és csoportokról beszélhetünk, akikkel nem vagyunk kölcsönhatásban. A nyelv térben-időben-társadalomban távoli jelenségeket jelenít meg és hoz közel. Megnyilatkozhatik benne az egész világ: a nyelv idehozza a világ térben és időben távoli szereplőit, s biztosítja a mindennapok világának valóságát.

A nyelv képes átlépni a mindennapok világán. A nyelv útján behatolhatok az értelemvilág különböző elzárt tartományába, s át-foghatom a valóság elszigetelt területeit. Megfejtetem az álom „értelmét”. Az álmot az őt körülvevő mindennapok világába integrálom: a mindennapok világának értelme szerinti értelmet tulajdoní-

tok neki. Így mélyebb értelme van, mint saját világában. Az álomban átélt halál a mindennapok valóságában hosszú életet „jelent”, a halál az élet szimbólumaként az életre utal. Valamennyi nyelvi „utalás” a valóság különböző szféráit összekötő szimbólumnak tekinthető. A valamire utaló és transzcendáló nyelvet szimbolikus nyelvnek mondhatjuk. A szimbolikus nyelv eléri a mindennapok világától legtávolabbi valóságokat is, olyan területekre emelkedik fel, amelyeket elvileg nem közelíthet meg a köznapi tapasztalás. A szimbolikus nyelv hatalmas építményeket emel a szimbolikus gondolatokból, s ezek valami távoli csillag üzeneteként tornyosodnak a mindennapok világa fölé. Az eddigi legnagyobb szimbólum-rendszerek a művészet, a vallás, a tudomány; bármilyen messze esnek is a mindennapok világától, óriási szerephez jutnak benne: a nyelv a szimbolikus világot visszahozza a földre, s objektív tényezőként jeleníti meg. A szimbólumok világa és a szimbolikus nyelv hordozza a mindennapok világát s ennek „természetes” megtapasztalását.

A nyelv szemantikus mezőket, jelentés övezeteket alkot, s ő maga határolja el őket egymástól. Szókincs, nyelvtan és mondattan gondoskodik a szemantikus mezők tagolásáról és rendjéről. Azokban a nyelvekben, amelyekben a névmások megkülönböztetik a nyilvános társadalmi érintkezést a magánérintkezéstől (Ön-te), maga a nyelv cövekel ki a magánéletnek vagy intimitásnak mondott szemantikus mező határát. Szemantikus mező a hivatásokhoz tartozó s a mindennapok cselekvését szabályozó nyelvi objektivációk összege is. Külön szemantikus mező a temérdek életrajzi és történelmi adat. Az adatok felhalmozása kiválasztás útján történik: csak azt tárolja a nyelv, ami a társadalom számára jelentősnek látszik. Az így tárolt tudáskészlet nemzedékről nemzedékre száll át, s az egyén bármikor élhet vele mindennapos életében. A mindennapos élethez szükséges tudásfejadaggal valamennyi átlagos fogyasztó rendelkezik, és tudja, hogy a másik is részesült belőle. A közös tudáskészlet kölcsönös tevékenységet kényszerít ki, mivel mindannyian ugyanannak a tudáskészletnek a hasznélvezői vagyunk.

Az átlagos tudásfejadag része az is, hogy ismerem korlátaimat, s *helyemet* a társadalomban. Ha tudom azt, hogy „szegény” vagyok, akkor nem veszek villát Tihanyban. A nyelv megszabja életmódomat és viselkedésem a társadalomban. Az idegen – aki nem részesül tudáskészletemből – talán egyáltalán nem tart szegénynek,

hiszen jó a lakásom, rendes a ruhám és elég az ennivalóm. Miért lennék szegény, ha van cipőm s nem vagyok éhes?

A nyelv közvetíti a mindennapok világában nélkülözhetetlen recepteket: a gépkocsi-ismeretet vagy a telefon-tudást; különösebb természettudományos, technikai ismeretek nélkül is tudom használni a gépkocsit vagy a telefont. Az emberi kapcsolatok működésére is vannak receptek: nem kell pénzügyi szakértőnek lennem ahhoz, hogy eligazodjam az adófizetés terén, s aránylag egyszerűen elszámíthatom az útlevelekérés módját. A társadalmi tudáskészletet a beavatottság foka is differenciálja. Mindennapos tevékenységeim világáról alapos és megbízható információkkal rendelkezem, az élet egyéb területéről jóval pontatlanabb és kevésbé megbízható a tudásom. A nyelvileg közvetített társadalmi tudáskészlet lát el a mindennapos életben nélkülözhetetlen rutinnal is. Az ember rokonok, barátok, ismerősök, munkatársak és köztisztviselők között éli életét. A nyelv közvetíti a megfelelő viselkedés formáját anyák napján, a munkaértekezleten és a röpgyűlésen, vagy a tanács lakásügyi osztályán. Élményeim természetes kulisszáit is előre gyártja a nyelv. Tudom, mit csinál „az ember” rossz időben, kánikulai melegben, vagy ha szemembe röpköd egy bogár. Ez a rutintudás tartja össze a világomat.

A társadalmi tudáskészlet egységesíti s övezetekre tagolja a mindennapok világát, de nem teszi az egészet „átlátszóvá”. A mindennapok valósága a sötét háttérből kiváló világos övezet. Nem tudhatok mindent, ami egyáltalán tudható róla. Köznapi tudásom szűk ösvényt vág az őserdőben. Keskeny fénynyalábot vet a közvetlenül előttem lévő dolgokra, de sötétben hagy minden mást. „Álmaink felhőként borítják be a mindennapok világát” [5]. Mindennapos tudásom különböző jelentőségű körökre oszlik. Amíg ízlik kedvenc ételem, addig számomra nem jelentős elkészítésének a módja. Az ateistát nem érdekli a katolikus egyház megújulási kísérlete. Az, ami számomra jelentős, gyakran keresztezi azt, ami mások számára is az. Ez az oka, hogy „érdekes dolgokat mondhatunk egymásnak”. Jól tudom, hogy nem az orvossal kell megbeszélnem a lakásproblémámat, s nem az ügyvéddel a fogyókúrát. A mi társadalmunkban felesleges a csillagok állását kémlelni azért, hogy nyerek-e a lottón, ezzel szemben, ha megfigyelem valakinek a nyelvhasználatát, akkor betekintést nyerhetek szerelmi életébe is. Más társadalmakban rendkívül jelentős lehet az asztrológia nemzetgazdasági

szempontból, viszont a nyelvanalízis semmit sem mond a társadalom erotikus szokásairól. A nyelv lehetővé teszi a tudásmegosztást: a különböző egyének a mindennapos élet különböző területein jártasak. Tudásomat nem egyenlően osztom meg mindenkivel, és sok ismeretet megtartok magamnak. A kívülállónak rendkívül bonyolult lehet ez a tudásmegosztás, hiszen nemcsak azt nem tudom, hogy mit tegyek gyógyulásom érdekében, hanem még azt sem, hogy melyik specialistához forduljak. Nemcsak specialisták kellenek, hanem szükség van a specialisták specialistáira is.

A nyelv segítségével fejezzük ki és alakítjuk világunkat. Ebben az alakításban jelenik meg az emberi szabadság. Erről tanúskodnak a művészi és technikai alkotások. Az emberek átalakítják a világot, s alkotásaikon át szólnak hozzánk. Az ember spontaneitása és szabadsága a nyelvben fejeződik ki. Ebből az is következik azonban, hogy nem vagyunk teljesen urai nyelvünknek, nem alakíthatjuk teljesen szabadon. A nyelv történelmi-társadalmi képződmény, s mint ilyen, előzetesen meghatározza az ember létét. Bizonyos értelemben azonosítható a nyelv az ember létevel: a nyelv, amellyel az ember alakítja magát és a világot, másoknak köszönhető. Önmagunk és a világ alakítása közben rá vagyunk utalva a nyelvre, arra, ahogyan mások látják és alakítják a világot. A nyelv meghatározza a kultúrát és a világnézetet is. Az a mód, ahogyan egyes nyelvek, illetve népek kifejezik magukat, meghatározza életüket, illetve régi életmódjuk kifejezése. Megnyilvánul ez már a szókincsben. A kaffer nyelv huszonhatféleképpen fejezi ki a szarvasmarhát. A dél-amerikai gauchoknak 200 kifejezésük van a lovak színére. Van olyan néger törzs, amely a sivatag 500–800-féle színárnyalatát különbözteti meg. A maori nyelvnek 3000 szava van a különböző ízekre. Ezzel szemben rendkívül szegényes az európai nyelvek szókincse az ízeket illetően (édes, keserű, savanyú stb.). A szókincsen túlmenően jellemző a különböző nyelvek kifejezésmódja. Az indogermán ige cselekvést kifejező szó, de a történést is kifejezi, bár a történet nem mindig cselekvés. A kínai nem azt mondja: kínai vagyok, hanem így fejezi ki magát: ő – ez én – Mennyei Birodalom-ember. Nem azt kérdi „ki vagy”, hanem „Te ez vagy ki”. Nem azt mondja, hogy hajó érkezett, hanem: jönni-befejezni-egy-egydarab-hajó. A görög nyelv eleve meghatározta a görög filozófiát. A görög azt mondja: „to agathon”, a jó. A határozott névelő nélkül aligha alakulhatott volna ki *Platón* ideatana. A latinban nincs névelő, ezért

csak így fejezheti ki magát: id quod bonum est, az ami jó. A hegeli dialektika sem gondolható el a német „Aufhebung” szó hármas jelentése nélkül. E néhány példából is kiviláglik, hogy az ember nyelvvel nemcsak eltervezi, hanem el is fogadja emberi-társadalmi létét.

A nyelv nemcsak azt hirdeti, ami időtlen vagy időtől függő az emberben, nemcsak az igazságra, szépségre, erkölcsi értékre való emberi törekvésről beszél, hanem az ember világáról is. Miközben megtanulunk egy nyelvet, nemcsak kapcsolatba jutunk és érintkezünk (kommunikáció) másokkal, hanem meghatározott szellemi-kulturális világba kerülünk. A világról alkotott felfogásunkat valamilyen nyelven fogalmazzuk meg, fejezzük ki, s a nyelv maga is meghatározott világfelfogást közvetít, tesz lehetővé vagy gátol bennünk. A világot nyelvileg értelmezett világgént ismerjük meg. A nyelv meghatározza a megértés horizontját: az értelmezés előzetes szempontjait, háttérét, olyan előzetes szándékot, ítéleteket, gondolkodási formákat és világképet közvetít, amely a konkrét megértés történeti föltétele.

Az emberi nyelv nem szorítkozik célszerű (hasznos) közlésekre, amelyek segítségével fölébe kerekedhetünk környezetünknek. A nyelv nemcsak jelzés, hanem kijelentés is, amely valamit „jelent”. A jelentés arra az átfogó horizontra utal, amely meghatározza „értelmét”. Más a horizontja a fizikusnak, más a történésznek, más a filozófusnak, más a felnőttnek és más a gyermeknek, más a nőnek és más a férfinak, más a tudósnak és más annak, aki nem tudománnyal foglalkozik. A különböző részhorizontokat összehasonlíthatjuk egymással. Megkérdezhetjük, hogy mi jelentenek a különböző történelmi események, hogy mi közülük van egymáshoz a különböző tudományoknak, hogy mindez mit jelent a különböző emberek életében. Az egyes részlethorizontokat a föléjük rendelt, átfogó horizont segítségével érthetjük meg. Így eljuthatunk a legvégző, mindent átfogó horizonthoz, amely – mert valamennyi részhorizontot felülmúl – egyben mindet lehetővé is teszi. Nyelvi kijelentéseink magukba zárják a létet is; hiszen a kijelentés mindig azt állítja, hogy valami így, vagy úgy *van*. Ha kijelentéseink meghatározott részhorizontokra, ezek pedig az átfogó horizontra utalnak, s kijelentésünk magába zárja a létet, akkor nyelvünk magára a létre utal. A nyelv így az ember transzcendens megvalósulása.

A nyelv nem hangok, szavak és mondatok összege. A nyelvben

megnyilvánul az, ami el van rejtve az emberben. Ez a megnyilvánulás egyben elrejtőzés is. A nyelv soha nem képes kinyilvánítani az ember egész létét, nem tudja nyilvánosságra hozni az emberlét mélységét. Mindig kevesebbet nyilatkoztat ki, mint amennyi az ember. A nyelv mivoltában rejlik a határ, hogy teljesen soha nem vagyunk képesek kifejezni magunkat. A kifejezés mindig elmarad amögött, amit mondani akarunk. Ugyanakkor a nyelv többet is kijelent annál, mint amennyit mondani szándékozunk. A nyelvi alkotások – mint minden műalkotás – olyasmit is kifejeznek, amire a beszélő vagy az író nem is gondol, amit maga sem ért még teljesen, amit ő maga is csak évek múltán fog fel, esetleg csak évszázadok múltán az utókor. A nyelv túlmutat az emberen. Az ember fölött áll igazra utal, amit *Hegel* „az egésznek”, a keresztény filozófia létnek mond.

A nyelv az átfogóra utal, amely egyfelől az emberben él, másfelől fölül is múlja az embert. Minél többet kérdezősködünk az ember nyelvi léte felől, minél többet tudunk meg róla, annál inkább visszahúzódik előlünk. Kérdéseink nem érnek véget soha. S minél többet kérdezzük, annál mélyebbre hatolunk az emberi titokban, amit teljesen soha nem tárnak fel kérdéseink. Az ember több annál, mint amennyit felfogunk belőle. Miközben feltárjuk emberlétünket, a legbelseje elzárkózik előlünk. A nyelv fenomenológiai leírása az emberi titokba torkollik.

2.1.2. *Nyelv és gondolkodás*

A nyelvet általában megkülönböztetjük a gondolkodástól, s mindkettőt a mondott vagy gondolt dologtól – írja *Mayr* [6]. A mitikus gondolkozásban a dolog és a neve mágikus egység. A görög „logosz” szó értelmes beszédet, gondolatot és szót jelent. A szofisták nyelvi visszaéléseit bírálva *Platón* és *Arisztotelész* – hogy helyreállítsa a felelősségteljes és tárgyilagos beszéd jogait a „polis” közösségében – felhívja a figyelmet a dolog és a név különbségére. A nyelv társadalmi vonatkozásának a célja a „polis”, a gyökere a férfi és nő családi közössége. A férfi és nő családi közössége a „logosz” kicserélésének a lehetősége; az emberi létnek az a lehetősége, amit a görögök a „logosz” adásának és vételének (dounai kai dexaszthai) hívnak. A férfi és nő szeretetközösségében, ön-

maguk kölcsönös adásában és vevésében megvalósuló logosz halad tovább a jog adás-vételében, a számadásban, a filozófusok dialektikus oktató beszélgetésében, a halálról való beszédben, sőt az isteneknek az emberekkel való beszédében is [7]. Ebből a görög felfogásból ered *Hegel* szemlélete, aki a nemek természetes meghatározását a különös és az általános, a szubsztancia és a szubjektum, az isteni és az emberi törvény szellem-közvetítette dialektikája közvetlenségeként fogta fel. A szellem dialektikus kilépése és visszatérése az emberi nyelv dialógusában valósul meg. A család és a csoport (*Marx*) élet- és munkafolyamata a férfinak és a nőnek előbb természetes, majd kulturális különbségéből, s ezt a különbséget kifejlesztő munkamegosztásából indul ki, s a valóság polárisan ellentétes megtapasztalásához vezet. A valóság poláris megtapasztalása tagozódik tovább ennek a tapasztalásnak dialektikus reflexiójában [8].

Hérakleitosz megkülönbözteti a fűsziszt és a logoszt, a világot és a szót, a valóságot és nyelvi kijelentését, megőrzi azonban dialektikus egységüket, s a férfi-nő ellentétével s egységével gondolja el: „Összeillő párok: egész és nem egész, egyező és ellenkező, összehangzó és széthangzó, s mindenből egy és egyből minden” [9]. *Hérakleitosz* a logoszra vezeti vissza mind a létet, mind az értelmet. *Parmenidész* a halandók merő nevekkkel (onomata) való beszédétől [10] megkülönbözteti a tiszta gondolkodást (noein), a természet keletkező valóságától (fűszisz) a tiszta létet (einaí). Neki köszönhető az európai gondolkodásban a lét elsőbbsége a keletkezéssel, a gondolkodás elsőbbsége a beszéddel szemben. Az arisztotelészi fogalomban még összetartozik a szó és a lényeg (logosz tész ousziasz), később azonban a szó konvencionális hangji jel, jelentését nem a beszéd egészében elfoglalt helye határozza meg. Mindez arra vezethető vissza, hogy egyedül az indogermán nyelvcsaládban – s ebben is csak a görög nyelvben – sikerült a „lenni” (gyökere „es”, latin sum) és a „létesülni” (gyökere „bhu”; görög fűszisz, latin fui) igéket megkülönböztetni [11]. A magyar „lenni” és „létesülni” sem különbözik egymástól.

A görögök e megkülönböztetés segítségével a létet magasabbrendűnek tarthatták a keletkezésnél, s a filozófiai gondolkodást megelőző (patriarkális) létértelmezést a *lét* és *keletkezés* principiumaira (archai) vezethették vissza. Az eredeti „beszélgetés” (dialegeszthai) győztese a racionális férfi szellem a társalgó női

szellemmel szemben. A lét (atyai) principiuma az „eidosz” vagy „energeia” fölénybe kerül a keletkezés (női) „hülé” vagy „dünamisz” principiumaival, a férfi gondolkodás a női gondolkodással szemben. A női és a férfiúi viselkedés szimbolikus lefordítása a logikai állításban a szubjektum (hüpokeimenon), és a „meghatározó gondolat” (logosz horiszmosz, de-finitio). A teljes meghatározás előtt visszahúzódó létet is meghatározni akaró férfi gondolkodás végső kifejlése a kanti „tisza ész” vagy a nietzschei „hatalom akarása”. A férfijogú társadalmat tükrözi a görög nyelv, s ez a filozófián keresztül visszahat a társadalomra.

Igy értelmezte a görög gondolkodás a Biblia gazdag istenfogalmát is. A logosz mint gondolat a változatlan isteni „lényegre” megy vissza, a logosz másik oldala – a dolgok individuális és különös jellegét, történelmi létüket és keletkezésüket, adott helyzetüket kifejező szó – az érzékeléssel (aiszthésizisz) azonosul. A bibliai „Atya” fogalom anyai mozzanatot is zár magába (Iz 66,13). *Szent Tamás* – az aktus-potencia tan következtében – tagadja ezt: „In generatione Verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris” [12].

2.1.3. A nyelv és az ember

A nyelv és az ember viszonya – *Mayr* szerint – így fogalmazható meg: az emberé-e a nyelv, vagy a nyelvé-e az ember? Az első esetben a nyelv elsődlegesen a lét fenntartására szolgál, a létét eltervező ember uralmi eszköze. A második esetben a nyelv elsődlegesen közvetítő a hagyomány és a belőle értelmezett jelen és jövő között. Ez az alternatíva a beszéd és a gondolat szétválasztásán, a görög lét- és nyelvértelmezésen alapul. Az első nézet képviselői – a neopozitivisták és nyelvanalitikusok – az európai tudományoszmény örököseinek tekintik magukat, s a világ racionális feltárását s meghódítását tűzték ki célul. A nyelv folytonos javításra szorul. A pontatlanságaitól és homályosságaitól megtisztított nyelv a világ racionális meghódításának az eszköze. A „hermeneutikusok” ezzel szemben hangsúlyozzák, hogy a történetileg kialakult nyelvek meghatározzák a gondolkodást. A nyelv – az emberek történetileg kialakult beszéde egymással, a természettel és az isteni erővel – „üzenet” (herméneia), amit önmagából kell értelmeznünk (herméneuein).

A neopozitivizmusból kifejlődött nyelvanalitikai filozófia a nyelvet jelrendszernek tekinti. A szintaxis a nyelvi jelek viszonyával, a szemantika a jel és a jelzett dolog, a jelölő, jelölt és jelentés kapcsolatával foglalkozik. Tagadhatatlan a hatása az etikai, pszichológiai, szociológiai, antropológiai és teológiai kérdések vizsgálatára. A nyelvanalitika a nyelv metafizikus szemléletének a következménye. A gondolkodás (az empiristák „érzéki képze” vagy a *Descartes*-féle „idea clara et distincta”) és a köznap beszéd homályosságának és meghatározatlanságának a megkülönböztetése és elválasztása a görög metafizikusokkal kezdődik. *Arisztotelész* a „Peri szofisztikón elegkhón” c. művében „számoló kavicsnak” mondja a „neveket”. Ez a szemlélet az újkori formalizálásban és a „metanyelvben” válik teljessé, s egyben a lét esszencialista (eidoszouszia-lét) felfogását fejezi ki. A „tárgnyelv” (amellyel a dolgokról beszélünk) és a „metanyelv” (amellyel a tárgnyelvről beszélünk) megkülönböztetése számos logikai paradoxont küszöböl ki (*Eubulidész*).

A mesterséges nyelvek alapja azonban a természetes társalgási nyelv, a köznyelv. A metanyelv a – mindenkori emberi kapcsolatokat (találkozás és tevékenység) kifejtő, teljesen nem formalizálható – történeti beszéd egyik – bizonyos határok között jogos – módja csupán. A nyelv a „gondolat” és a „szó” elválasztása előtt sokféle „nyelvjátékban” (különféle „életformában” és „nyelvhasználatban”) valósul meg – írja az idős *Wittgenstein* [13]. A nyelv használatának számtalan, egymásra vissza nem vezethető, s ki nem meríthető módja van: a tények leírása, parancsok adása, történetek elmondása, rejtvények megfejtése, köszöntés, imádság stb. Másként használják a nyelvet a bútorszállítók, a műanyag-szakértők vagy az atomfizikusok. Ha például az asztal részeiről érdeklődik valaki, akkor kérdése csak a hozzátartozó nyelvjátékból érthető: mást jelent a bútorszállítók s mást a műanyagot készítő munkások kérdése. *Wittgenstein* szembefordul azzal a hagyományos felfogással, hogy minden egyes szóhoz meghatározott jelentés van rendelve; a szavak jelentését túlnyomóan a szavak „használatát” adja meg. Akkor tanuljuk meg a szavak jelentését, ha megtanuljuk őket használni. A mondat megértése a nyelv ismeretét, a nyelv ismerete pedig a hozzátartozó technika elsajátítását jelenti. Nem a nyelv értelmezi a beszédet, hanem a beszéd a nyelvet. Nem egyetlen „eidosz” határozza meg a szót, ez „hülé” jellegénél fogva szorosan

összefonódik a tevékenységgel. A logosz eredeti egységének a felbontása azt a látszatot keltette, hogy a jelentés, a fogalom, a lényeg, az idea stb. a nyelvtől független „meta-dolog”. *Wittgenstein* hangsúlyozza, hogy a gondolkodás és a metanyelv nem független a társalgási nyelvtől, amely „életforma”. „Az emberek megegyeznek a nyelvben. Ez nem a vélemények, hanem az életforma megegyezése”. A család, a polisz és a kozmopolisz közös „életformája” tette lehetővé a görög. illetve a „koinosz logosz” a „koiné” kialakulását. Az idős *Wittgenstein* nyelvfilozófiai megfontolásaiából kitűnik a nyugati kultúrának az „eidosz-nousz” megfeleltetésére [14] épülő egyoldalú létértelmezése is.

Heidegger a nyelv hermeneutikus jellegét hangsúlyozza. A nyelv „üzenet” (herméneia) a létről és az emberről, egyben azonban „hírnök” (herméneuein) is; mindenkori konkrét történelmi helyzetben értelmezi az üzenetet. A megértés és az értelmezés hermeneutikai kört alkot. Ezen azt érti, hogy az üzenet, az előzetes megértés, hozzásegít a konkrét kijelentés (kérés, kívánság, parancs stb.) értelmezéséhez. Az ember elsődlegesen nem „gondolkodó alany” hanem „világban-való-lét”, s mint ilyen a nyelvhez kötött: „A jelentésekhez nőnek hozzá a szavak. Nem a „szótárgyat” látjuk el jelentéssel” [15].

Wittgenstein és *Heidegger* egyetért azzal, amit már náluk jóval előbb W. v. *Humboldt* (1767–1835) hirdetett: hogy a nyelv nem „ergon” (mű), hanem „energeia” (tevékenység), s a logikai állítás és reflexió előtt már meghatározott „világnézet” tárul fel benne [16]. *Humboldt* apriori gondolatát az újabb etnológiai kutatások is igazolják (főként észak-amerikai indiánok nyelvének összehasonlító vizsgálata). Az etnológiai, vallástudományi és nyelvtudományi kutatások fényt derítenek a nyelv és a gondolkodás egységére, s relativizálják a görög és a latin nyelvre támaszkodó lét- és világ-felfogás egyedüli érvényességét. A nyelvi és gondolatvilágok pluralizmusából nem az következik, hogy nem egyeznek meg semmi-ben, hanem az, hogy a „koinosz logosz” megegyezés, és nem teljes azonosság. Nem elég tehát – és nem is lehet – az Evangélium (héber-görög) üzenetét pozitivistá módon „egyszerűen” lefordítanunk. Az evangélium üzenetét és az arra történt (görög-latin) reflektálást – teológia stb. – „alkalmaznunk” kell a különféle nyelvi világokhoz. Nemcsak a különféle nem európai, hanem az időközben megváltozott európai gondolkodáshoz is.

2.2. AZ EMBER ÉS A VILÁG

2.2.1. A világ fogalma

Az ember a világban él. Az állatok is a világban élnek, az embernek azonban egészen mást jelent az őt környező világ. Az állat környezetének függvénye. Minden állatnak jellegzetes, fajspecifikus környezete van; ez azonban csak a világ vázlatos keresztmetszete, vékony szelvénye. A szinte vég nélkül változtatható ingerlehetőségek közül csak meghatározott és nagyon kevés ingerre reagálnak az állatok. A kullancs fényérzékelével tájékozódik, amikor fölmászik a fára. Szaglóérzéke egyedül az emlősök vajsav-szagára reagál. Hőérzéke segítségével megtalálja, hol a legvékonyabb az állat bőre. Itt költi el élete egyetlen s egyben nászlakomáját, lerakja a vérszívás közben megtermékenyült petéit, s elpusztul. Ha elhibázta esését, újra felmegy a fára, s akár tizenöt évig is vár a következő alkalomra [17]. A közmondás szerint a vak tyúk is talál szemet. Besötétedés után azonban még az ép szemű tyúk sem csipeget tovább: sötétben akár éhenpusztul, még akkor is, ha a magok elfedik a lábát [18]. A gácsér zöld fejének a megpillantása váltja ki a tőkés réce párzó mozdulatait; a nilusi kacsánál a szárny hegyének rajzolata, más fajtáknál a torok színe stb. A specifikus inger akkor is hat, ha csak papírlapon pillantja meg az állat az utánzatot [19].

Az ember az állatokkal ellentétben – korlátlan számú ingernek van kitéve, s csak hosszú gyakorlással tanulja meg, hogyan tehermentesülhet az ingerek túlterhelésétől. *Gehlen* szerint ez a tehermentesítés a tanulás; biológiai alapja a rendkívül hosszú gyermekkor. Az állat csak szűk határokon belül változtathatja környezetét, az ember bármilyen környezethez tud alkalmazkodni. A legjellemzőbb emberi tulajdonság – ami minden más élőlényvel szemben kitünteti az embert – az, hogy miközben kapcsolatban áll az őt környező világgal, át is alakítja.

A *szófejtés* a magyar „világ” szó eredetét abban látja, hogy az, aki a világra jön, megpillantja a napvilágot. A német „Welt” szó – az ember és az életkor összetétele – azt jelenti, amit a latin „seculum”. A valószínűen etruszk eredetű szó a „serare”, a vetni, ültetni, nemzeni, szétszórni igével függ össze. A seculum ősi jelen-

tése a „nemzett nemzedék”, vagyis a faj. Később a nemzedék életkorát jelenti, majd korszakot, az abban élő embereket, az uralkodó szokásokat, divatot, végül pedig évszázadot, igen hosszú korszakot jelent. A *seculum* nem egyszerűen „világ”, s semmiképpen sem azonos a görög kozmossszal. Inkább az időbeliséget jelentő „aion” megfelelője. A héber „olam” időt és világot, főként ezt az időbeli világot jelenti. Az „olam” latin fordítása „per secula seculorum”, magyarul „mindörökkön örökké”, angolul azonban „world without end”.

A *szóhasználat* rendkívül változatos. Beszélünk polgári vagy művészvilágról, a tudomány és a technika világáról, a régi és az új világról; s ilyenkor az emberi élet köreit akarjuk kifejezni. Nagyvilági embernek mondjuk azt, aki jól kiismeri magát az élet különböző területein, aki otthonosan mozog különböző társadalmi kapcsolatokban. Az emberi élet köre nemcsak a szociális környezetre terjed ki, hanem a társadalom otthonára, a földkerekségre is. Ezért beszélünk világbirodalmakról, világnyelvekről, arról, hogy valaki a világra jön. Világnak mondjuk a föld és a többi égitest rendszerét, kutatjuk tudatvilágunkat, s viszonylag kicsiny, zárt egységre gondolunk, amikor az állatvilágról, vagy az eszmék világáról beszélünk.

A *világ jelentheti* tehát egyszerűen az összes létezőt (ideértve vagy kivéve az embert), vagy azt az egészet, amelybe valamiképpen beletartozik az ember is, vagy azt, ami szembenáll az emberrel, vagy a véges érzéki-anyagi létet.

A *világ filozófiai fogalma* nem határozható meg egyértelműen, mivel a definíció előzetes filozófiai világfelfogás eredménye. *Husserl* [20] és *Heidegger* [21] fenomenológiai világfogalma inkább a megértés horizontján jelenti, *Scheler* [22] „világa” a valóságot. A *világ kozmológiai fogalma* a természetet jelenti, az embert megelőző „magában lévő” valóságot, azt, ami adva van. A világ kozmológiai fogalma nem tartalmazza a világ vonatkozását az emberhez, tehát absztrakció. Hiszen amikor az „objektív” világról beszélek, akkor arról beszélek, amit „dologként” ismertem meg, értelmeztem és magyaráztam. A világ nem „semleges” szemközti szomszéd, hiszen én magam is a világban vagyok, s csak így tudok magamról: a „világban-létező-emberről”. A *világ antropológiai fogalma* az emberi világ: az embert környező valóság, úgy, amint az számunkra van, amint megtapasztaljuk és megértjük, mint élet-

tér, amelyben megvalósítjuk magunkat és közben át is alakítjuk azt. *Az antropológiai értelemben vett világ egész környezetünk: a fizikai világ, a társadalom, a nyelv, a kultúra, az emberi lehetőségeknek és látókörnek az egésze.*

2.2.2. A világteltetés változásai

A görög gondolkodás a világot arányosan elrendezett, véges kozmosznak tekintette [23]. A kozmosz eredetileg a részek művészi és egységes egészét, a jogrendet, és a nők ékesítését jelentette. A *sztoikusok* ebben az értelemben alkalmazták a kozmosz kifejezést a világra: immanens rendjét, ékességét fejezték ki vele. A kozmosz nem közömbös szó, értékeli a világot. Bár az emberi élet területéről származik, később a világ rendje a társadalmi-jogi élet modellje lett. *Anakszimandrosz* a dolgok jövésének és menésének a rendjét a jogrendhez hasonlítja [24]. *Platón* „kozmosz”-nak mondja a mindenséget: „barátság fűzi össze az eget és a földet, az isteneket és az embereket” [25]. Az érzékelhető világ az igazi világ képmása, de mivel a „nem érzékelhető, de értelemmel elgondolható Istennek a képmása, azért a mindenség maga is isteni: egészen nagy, jó, szép és tökéletes” [26]. Az isteni világ tökéletlenségének az anyag az oka. *Arisztotelész* is kozmosznak látja a világot. A létesülés princípiuma, a természet (fűszisz) nem tudatosan működő ügyesség vagy jártasság (entelekheia). Az önmagát elgondoló Isten (noészisz noészisz) biztosítja az egész kozmoszban uralkodó égi rendet [27]. Isten állandóságát és változatlanóságát utánozza az érzéki való: legjobban a csillagszférák, azután az ember, főként azonban a kozmosz változatlan épülete. Nem az antropológia, hanem a kozmológia az alapvető tudomány [28]: nem az ember értelmezi a világot, hanem az örök, időtlen, változatlan kozmosz az embert. A *sztoikusok* már teljesen azonosítják Istent a világgal: a világot átjáró „Világlogosz” egészen elmerül az anyagban. A világot vallásos buzgalommal tisztelő *sztoikusok* erkölcsi célja a természet szerinti élet: a Világlogosz „gondviselését” fejezi ki a természeti törvény. Bár a gnózis – látva a szellem végzetes tehetetlenségét az anyaggal szemben – elfordul a világ vallásos tiszteletétől s megveti az anyagot (manicheizmus), a görög gondolkodás mégis a kozmosz rendjébe való beolvadást tekinti az ember üdvének. A görög „világ”

örök, változatlan, önmagában nyugvó, isteneket és embereket át-
ölelő *isten* tér.

A *zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban* a világ nem isteni tér, hanem a világfeletti Isten nemisteni, de mindenképpen jó (*Gen* 1,31) teremtménye. Isten hűsége biztosítja a világ folyását (*Gen* 8,22). A teremtés Istennek – a választott nép történetéből kikövetkeztetett – első üdvösséges tette Izraellel. A világ elsősorban folyamat: Isten és az emberek közös története. Jézus is ilyennek látja a világot. A világ önmagában véve jó, de bukott teremtmény. Bár meg van váltva, még kiterjed rá a gonosz hatalmi köre, de végül megmenti Isten.

A *görög-keresztény szintézis* a kétféle világfelfogás ellentétének a jegyében áll. A görögök a világ „ékességét” magasztalták, s az anyagot tekintették a fogyatékoság és a bűn okának. Bár *Szent Ágoston* is magasztalja a világ szépségét [29], kifejti, hogy az anyag – mint Isten teremtménye – nem lehet rossz [30]. Az ember lényege nem a beilleszkedés a kozmoszba és visszatükrözése kicsiben az egésznek (mikrokozmosz), hanem hogy Istennel áll szemben. A kozmosz közömbös az ember üdvé szempontjából. Nem a világban, hanem Istenben találja meg nyugtalan szíve vágyai beteljesülését [31]. Ezért mondja, hogy őt csak Isten és a lélek érdekli, semmi más [32]. *Szent Ágoston* nem azon csodálkozik, hogy a folytonosan fenyegető káosszal szemben fennmarad az „ékes világ” [33], hanem a lélek mélységein [34]. A lélek felől osztja fel a mindenséget: a léleken „kívül” van a világ [35], a lélek mélyén és minden fölött Isten. Ugyanígy különbözteti meg *Kant* a tiszta ész eszméit: a kozmológiai eszmét, a pszichológiai eszmét és a teológiai eszmét. *Szent Ágoston* világfelfogásához hozzátartozik az is, hogy a kozmosz egyetlen társadalmi közössége az égi és a földi ország alternatívájára oszlik.

Szent Ágoston szintézise – az anyag manicheus tagadásával szemben és attól függően – uralkodik az egész középkoron. Spirituálizmusát átveszi *Szent Bonaventura*, s szembefordul az önállóságra törekedő tudományokkal: mit használ az embernek, ha megméri a világot, de önmagát elfelejti megmérni. A „Krisztus követése” *Ágoston* másik gondolatát, a világtól való elfordulást hangsúlyozza.

Az arisztotelészi gondolatok átvétele a középkor derekán megindítja a világ természettudományos kutatását. A matematikai leírás lehetősége a világ alapvetően logikus voltán nyugszik; az a

bizalom és meggyőződés táplálja, hogy a világ az isteni Logosz műve. Természettudomány nem alakulhatott ki mindaddig, amíg – a görög szemlélet szerint – az anyagot elhanyagolandó, alacsonyrendű valóságnak, a kozmoszt pedig „isteninek” tartották. A teremtető Istenbe vetett hit biztosítja az ember szuverenitását – az ember Isten helytartója a világban – s teszi lehetővé a sztoikusok geocentrikus-kozmozcentrikus szemléletének a megszüntetését. Az isteni transzcendenciában gyökerező halhatatlan lélek a középpont nélküli (heliocentrikus) világban sem kevésbé hontalan, mint a geocentrikusban. A Szentírás túlzottan szó szerinti értelmezése, a megszokás hatalma, s talán a nem egészen alaptalan félelem – hogy ha a lélek a transzcendenciában gyökerezik, akkor megszűnik testi vonatkozása – eltakarta a keresztények elől azt, hogy az új heliocentrikus szemléletet saját hitük tette lehetővé. A *Galilei*-ügy aztán rányomja bélyegét mind az Egyház, mind a modern tudomány önértelmezésére, s szinte feloldhatatlanná teszi ellentétüket.

Descartes és *Locke* kialakítja a világ mechanikus szemléletét. A XVIII. századi materialisták azt állítják, hogy az ember gép; már *Descartes* is ezt vallotta az ember testéről. A világ és az ember mechanikus felfogása a „világ-gép” azzal fenyegetett, hogy elnyeli a szabadságot és erkölcsöt. *Kant* elévülhetetlen érdeme, hogy a világ newtoni gépezetét megfosztotta az emberi szabadságot fenyegető erejétől. A világ a jelenségek összege, a kozmológiai eszme (a világ egésze) ismeretszerző (heurisztikus) fogalom: az emberi megismerés látóhatára, horizontja. *Kant* tovább ment azonban a kellenél, amikor azt állította, hogy az ember szabja meg a természet törvényeit, s szuverénül értelmezi a világot. Szem elől tévesztette, hogy a világban-való-lét alapvető emberi struktúra, hogy a világ önálló valósága nem közömbös az ember számára.

Annál szenvedélyesebben védelmezi a világot *Nietzsche* [36]. A világ fokozódó platónikus-keresztény-kanti leértékelésével szemben úgy próbálja visszaadni a világnak ontológiai értékét, hogy megszünteti az ember különleges helyzetét a világban. Az emberi méltóság alapjait: a transzcendens Istenbe vetett hitet, az igazság és a szabadság eszméit támadja. Le akarja leplezni az illúziókat (Isten halott), amelyekkel az ember eltakarja igazi lényegét, a „hatalom akarását”. Az emberi tájékozódást irányító értékek eltűnése nihilizmust szül. A kaotikus zűrzavarnak, a természeti erők vak já-

tékának nincs értelme. A világ örök visszatérés: a saját ürülékéből él. Egyetlen megoldás az „amor fati”: ha az ember a kegyetlen, vak, örökösen visszatérő természet részeként értelmezi magát, s feladja kitüntetett helyzetének az illúzióját. Csak úgy szüntethető meg a nihilizmus, ha lemond az ember szellemiségéről, s így kihúzza a talajt a nihilizmus alól.

Hegel hangsúlyozza, hogy bár a világról szerzett ismereteinket eddigi szubjektív tapasztalataink befolyásolják, a tapasztalást azonban az objektíven tagolt világgal való találkozás teszi lehetővé. *Marx* az embert a természet részeként és egyben átalakítójaként értelmezi. Az ember és a világ között a munka közvetít. *Heidegger* ugyanannak a jelenségnek két pólusaként fogja föl az embert és a világot: az ember mivoltánál fogva „világban-való-lét”. *Heidegger* a világot nem a munka, hanem a megismerő tevékenység oldaláról közelíti meg. A konkrét megértés lehetőségének az apriori felvázolt és az aposteriori elszajátított világ a horizontja.

2.2.3. *Az ember a világban*

Világon az ember tartózkodási helyét értjük; a környezetet és a többi embert, akiktől nem szigetelhető el az egyén. A világ – nemcsak csillagászatilag, hanem kulturálisan is – egyre tágul. Az utolsó évtizedben olyan kiterjedésre tett szert, amelyről még húsz esztendeje is legfeljebb álmodni mertünk. Ma már – noha elenyészően kicsiny hányadában, de – a világűr is emberi világ. Planetáris korszakról beszélünk, s ezen azt értjük, hogy – táguló világunkban – közelebb kerültünk egymáshoz. Az emberi kommunikáció új alakot öltött, elmélyült és megsokszorozódott, intenzívebb lett. A legtávolabbi országok is függenek egymástól, és valamiképpen összetartoznak. Egy helyi háború Afrikában vagy Ázsiában világméretű összeütközéssé fajulhat. Bár a kommunikáció óriási intenzitása többféle veszéllyel jár, mégis helyeselnünk kell. Többek között azért, mert szinte kikényszeríti az egymásért való közös és kölcsönös felelősségvállalást. Ma már nem teheti meg senki, hogy csak hazájáért, vagy szűkebb környezetéért éljen: mindenki felelős mindenkéért.

Senki sem sziget. Világi létünk következményeként nem tekinthetjük elszigetelt alanynak „az” embert. Az egyéni-alanyi tudat nem

elsődleges a társadalmi tudattal szemben, az egyéni alany „eredetileg” van ráutalva a többi emberre és a világra. Az én világom egyben a mi világunk is. A nyelvi értelmezésben feltáruuló világot java-részt nem közvetlenül, hanem mások tudósításából és értelmezéséből ismerem, a világot mint gondolkodásom horizontját a történelem és a társadalom közvetíti számomra. *Az ember világi léte azt jelenti, hogy az egyik ember rá van utalva a másik emberre és az összes többi létezőre, hogy az ember maga is a világhoz tartozik és a világ az emberhez.* Az ember nem tiszta szellem, de nem is csak magas rendűen fejlett állat. Ha az ember „világi létéről” beszélek, akkor ezzel az emberi élet teljes struktúráját felvázolom: az én-te viszonyt, a többi emberrel és a környező létezőkkel való kapcsolatot.

Világi létünk legfontosabb – fenomenológiai – ismertetőjegye, hogy az ember a világ részeként megváltoztatja környezetét és át-alakítja világát. A munka az ember kitüntető tulajdonsága. Miközben dolgozik, tökéletesíti a dolgokat és kifejti saját lehetőségeit: a technikai és az információs lehetőségek kifejlesztésével, racionális munkamegosztással tökéletesebbé válik maga is. A civilizációs lehetőségeket – amiket azok is elfogadnak és magától értetődően használnak, akik elméletben megvetik és bírálják – folytonosan fejlesztjük és tökéletesítjük. Jól szemlélteti ezt a fejlődést a várható átlagos életkor rendkívüli emelkedése. A civilizáció biológiailag is tökéletesíti az embert. Elég itt az örökítő anyag hibás genetikai információja kijavításának a lehetőségére utalnunk. Az ember nemcsak a természettel, hanem önmagával is kísérletezik. Már kezdene kibontakozni az emberrel való biológiai, pszichológiai-társadalmi manipulálás – s az ezzel való visszaélés – óriási lehetőségeket a körvonalai [37].

Az ember világi léte az emberi szükségét, a többi emberre és létezőre való ráutaltságot is jelenti. Az ember roppant technikai lehetőségei ellenére sem ura teljesen saját létének. A haladás, a tudományos megismerés és a technikai lehetőségek fejlesztése zárt – bár egyre bővülő – horizonton belül marad. Egyre nagyobb teljesítményű gépeket építünk, egyre gazdaságosabban bányunk anyagi lehetőségeinkkel, küzdünk a járványok és a halál, az erőszak és a szenvedés ellen. Mindez hűségesen tükrözi az emberi szív vágyait. Szívünk vágya azonban mérhetetlen: ennek tudható be, hogy az elért és az értelmesen várható eredmények helyett gyakran délibáb

kergetünk. Az utópiák sokkal tökéletesebb nyersanyagot tételeznek fel, mint amilyenből épül a világ. A világ építése azonban nem valami külső tevékenység, amely maga már nem része a világnak. Mi magunk is – hatalmas eredményeinkkel és még hatalmasabb álmainkkal együtt – a világhoz tartozunk. A haladás nem kívülről működteti a világot, hanem a világ saját lehetőségeinek a kibontakozása. A haladás semmit sem mond a világ végső sorsáról: arról, hogy abszolút jövő, vagy teljes összeomlás vár-e rá; hangsúlyozza azonban, hogy a negatív kép nem teljes. Bár a felemelkedés nem kiszámítható, s nem zárja ki a zsákutcát és letörést, az egész mégis halad előre a teljesebb és tökéletesebb felé.

Az emberi alkotóerő az emberi ráutaltsággal együtt azt mutatja, hogy az ember lehetőség és képesség, aki állandóan felülmúlja önmagát. Ezért nem mondhatjuk róla, hogy beérkezett, hogy már megvalósult, s ezért van ráutalva a többi létezőre. A történelem során hol az emberi alkotóerő, hol az emberi szükség és ráutaltság került a reflektálás előterébe. A két véglet – a görög kozmosz-fogalom (amelynek csupán része az ember) és a fichtei abszolút Én – között számos átmenet van. A világ és az ember között állandó a feszültség. Megtörténhetik, hogy a világgal szemben elveszíti jelentőségét az ember. Vagy azért, mert a világ isteni hatalomként jelenik meg az életében, vagy azért, mert figyelmét és erejét leköti a világ felmérése és kikutatása. Megtörténhetik az is, hogy a világ struktúrái veszítik el jelentőségüket az ember számára, vagy csupán az emberi alany – a transzcendentális szubjektum – tárgyaként szerepelnek.

Bár az ember mindig is életterének tekintette a világot, napjainkban lett az először „az ember világa”. A mai világ már nem értelmet adó: nem a világ értelmezi az emberi létet, hanem a világ vár az emberi értelmezésre. Ezt a világfelfogást a keresztény szabadságeszmény s a világnak ebből következő technikai meghódítása tette lehetővé. Az ember „világi létében” táruul föl a világ értelme. Az ember végessége és történetisége, valamint az emberi alkotókészség (kreativitás) következményeként folytonosan új távlatok nyílnak meg előttünk: a világ mindig másként mutatkozik meg, más oldalai bukkannak fel és tűnnek el. A világ, az emberi élet áthagyományozott terheinek és lehetőségeinek a színtere nyitva áll az új felfedezések előtt. A világ értelmét pedig (tudatosan vagy nem tudatosan) vallási vagy világnézeti módon keressük és adjuk meg.

Az emberi világ horizontjában értelmezzük a világ egész valóságát.

gát, tehát úgy, amiként számunkra van. A világ önmagában mint „objektív világ” bizonyos fokú absztrakció. A világ objektívnek mondott meghatározásai, főként a különböző természettudományos világképek az emberi világ eltervezései és kivetítései. A természettudományos világképek célja például nem értelmet adó ismeret, hanem a világ meghódítása és technikai megtervezése, hogy a túlerőben lévő világgal szemben az ember biztosítsa létét. Ez az önmagában véve helyes és jogos igény, az ember létének a biztosítása nem téveszthető össze az ember létének az értelmével. A történelem során a természet világából egyre inkább a kultúra világa lett, az ember világi léte már nem azonos természeti létével. A természet nyersanyagként szolgálja az ember terveit és alkotásait, s legfeljebb üdülésre való. Az ember alkotta technikai világ azonban – bár nélkülözhetetlen – éppúgy elnyeléssel fenyegeti az embert, mint a görög kozmosz, vagy a természeti népek világa. Az embert állandóan veszélyezteti az elidegenülés, az, hogy az általa alkotott dolgok uralkodnak rajta.

A világ készíthetősége, átalakíthatósága és manipulálhatósága azal fenyeget, hogy megszűnnek az objektív értékek. A dolgok uralmának a veszélyére *Marx*, az objektív értékek (látszólagos) eltűnésére *Nietzsche* hívta föl a figyelmet. *Nietzsche* a szekularizált világban nem találja meg az emberi lét értelmét. Az igazi próféták erejével és fájdalmával kiáltja: „Isten meghalt! Isten halott! És mi öltük meg!” [38]. Az emberi élet értelmét nem találhatjuk meg sem a természetben, sem a technikában. A természet uralma alól felszabadult ember nem illeszkedhetik be újra a természetbe, a technikai világban pedig csak önmagával, végességével, jelentéktelenségével és korlátozott lehetőségeivel találkozik. Nem *keresnénk* azonban életünk értelmét, ha már rendelkezni vele, ha adva lenne saját magunkkal és életünkkel. Az értelmet *várja* az ember. Aki pedig nem találja meg az élet teljes értelmét a természet meghódításában és az emberhez méltó társadalom kialakításáért folytatott küzdelemben – ha másért nem, hát akkor azért nem, mert ettől a küzdelemtől idegen a legvégső lelki nyugalom és benső békesség, mert a hús-vér egyénnek ez a küzdelem a halál-kudarccal ér véget – az létünk értelmét a világ és az ember létének és szabadságának közös feltételétől, az Istennel való szabad és felszabadító találkozástól várja.

Ha a világot ajándékként, Isten teremtményeként fogjuk föl, ak-

kor olyan értelmet találunk benne, amit nem az ember kölcsönzött neki, de csak úgy teljesedik be, ha megérti és továbbviszi az ember. Ez az értelem nem teszi feleslegessé, hanem megköveteli az ember szabadságát, és célt, meg egy egész világot nyújt neki. Isten, a mi Atyánk, nem félig, hanem örökbe adta a világot (Róm 8,15). A világ nem Isten része vagy darabja, nem isteni, hanem egészen világi; saját súlya és ereje van, egészen a miénk, mert mi is egészen a magunkéi vagyunk, és testi lényként is szabadok.

Az ember világi léte háromféleképpen értelmezhető. Az emberi lét világra utaltságát és világi feladatát, s a világ élvezetét tagadva manicheusokként megvethetjük Isten ajándékozó szeretetét. Megtehetjük, hogy a világ szuverén urainak tartva magunkat, háttérbe szorítsuk, hogy félve attól, hátha visszaveszi ajándékát, „megöljük” azt, aki megajándékozott a világgal. Mindkét álláspont közös feltételezése – nem ritkán az egyéni kapzsiság kivetítéseként –, hogy Isten nem szeretet, hogy elkívánja tőlünk a világ élvezetét. Középen van az igazság: Isten „örökbe” adta a világot; szabad és nagykorú gyermekeiként hálával, felelősséggel és benső lelki nyugalommal fogadjuk el ajándékát.

2.3. AZ EMBER SZABAD LÉTE

2.3.1. A szabadság fogalma

Az ember nyelvi és világi létében szabadságát valósítja meg. Nem rendelkezünk szabadon létünkkel. Kérdezetlenül jövünk a világra; nem választhatjuk meg azt, hogy hol és mikor szülessünk, hogy egyáltalán akarunk-e élni. Kioldhatjuk ugyan életünket, de ugyanúgy nem tehetjük ezt meg, amint a másik embert sem foszthatjuk meg életétől. A szabadság nem egyértelmű fogalom. Miben, mitől, mire vagyunk szabadok? E kérdések az emberi szabadság hatáira utalnak. Nem vagyunk teljesen szabadok sem magunkkal, sem másokkal szemben, nem térhetünk ki a megkötöttségek elől. A megkötöttségekből kiviláglik valami, ami az embert megkülönbözteti az állattól, valami, amit emberi szabadságnak mondunk.

2.3.1.1. Fenomenológiai megközelítés

A magasabb rendű állatok viselkedésének biológiai mintája az ösztön: reflexek összehangolt és meghatározott sorozata. Az ösztönös reakciót szigorúan meghatározott, fajra jellemző inger váltja ki. A reakciók is fajra jellemzőek, a specifikus viselkedésben nincs semmi hajlékonyság vagy változtathatóság. Valójában nem az egyed, hanem a faj reakciói; mint a film: mindig ugyanazt a látványt nyújtják.

Tapasztalás útján alakulnak ki a feltételes reflexek. Ha a biológiailag közömbös ingert többször követi biológiailag jelentős, akkor a kettő összekapcsolódik. A kétféle reflex ugyanazon a fajon belül azonban helyettesítheti egymást [39]. Az állati tanulékonyosság csak a biológiai hasznosság irányában halad. A híres Köhler-féle majomkísérletekből világosan kitűnt, hogy az állatok csak közvetlen jutalom hatására cselekszenek: a jutalom vonzása nélkül nem tevékenyek, a közvetlen prémium azonban gátolja őket minden olyan feladat elvégzésében, amit csak kerülő úton lehetne megtenni [40]. Az ember közvetlen biológiai hasznosság nélkül, sőt annak ellenére is tud cselekedni. Az állat soha nem képes erre. Mindig a közvetlen szituáció súlya alatt áll, s a természet ritmusát követi (vándorlás, téli álm, szaporodás). Az ember kitart a körülmények változása ellenére is.

Az állatok periódikusan működő hajtóösztöneivel szemben az emberi hajtóerők sohasem szünetelnek. A nemi ösztön nem időszakos, hanem állandóan hajtja és készíti az embert. A szexualitás roppant biológiai fölöslege jelentékenyen járul hozzá az emberi alkotókedv, kutatás és keresés, rekord stb. tipikusan emberi jelenségéhez. E roppant erőbővelletet magának az embernek kell szabályoznia: az ember az élet aszkétája. Addig hajt az ösztön, amíg nincs teljesen kiélve [41]. Az emberi hajtóösztönt elodáztatósága és gátolhatósága jellemzi. Ez teszi lehetővé a sokoldalú és plasztikus emberi viselkedést. Mivel az emberi hajtóösztön fölöslege a szexualitásnak köszönhető, azért az emberi hajtórendszer és viselkedés szexualizálódik, ugyanakkor azonban a szexualitást átformálják az emberi motívumok [42].

Az emberi viselkedésnek, esztétikai, intellektuális és drámai mintája van.

Az állat közömbös, ha nem hatnak rá specifikus ingerek. Ha a

nem tudatos életfolyamatoknak nincs szükségük külső ingerre, akkor elbóbiskol, elalszik. Az emberi életben a tudat túlradása messze fölülmúlja a biológiai főkönyv néhány gyönyör és fájdalom tételét. A tudatos élet spontán örömét fejezi ki a fáradhatatlanul játszó gyermek, a fiatalok erőfeszítő mérközései, a napsütéses reggel derűje, a tág kilátás felszabadító lendülete. Lehet, hogy nem kizárólagosan emberi örömök ezek, hiszen a bocik is játszanak, s a kígyó is megbüvöli áldozatát. Az ember nemcsak egészséges testgyakorlásért űzi azonban a sportot, és nemcsak jó ételekben vagy csinos nőkben gyönyörködhetünk. Az esztétikum nem merül ki a biológiaiilag hasznosban; az *esztétikai viselkedés* önmagáért is létrejön az emberben. Belopakodik a legkomolyabb biológiai feladatok közé, s igazi felszabadulást, magamagát igazoló örömet ad. Az élet művészi vagy esztétikai mintája kettős felszabadulást nyújt: megszabadítja az érzékeket a biológiai szükség nyűgétől, és az értelmet felmenti a tudományos igazolás és tárgyilagosság fárasztó terhe alól. A művész nem bizonyít. Alkotása igazolja eszméit, ha sikeresen testesíti meg színeiben és formákban, hangokban és mozgásban, az elképzelt helyzetek és események lebilincselő előadásában. A tapasztalás esztétikai mintája a tudatos élet spontán örömét megtoldja a kötetlen szellemi alkotás felszabadult örömeivel. Ezért szimbolikus a művészet. A szimbolikától elválaszthatatlan homály a művészet legáltalánosabb értelme. A rendszerező értelem kérdéseit megelőzi a szív mélyén a csodálkozás, amelyből az összes kérdés fakad. A művészet, amennyiben az emberi alanyt fejezi ki, erre a csodálkozásra mutat rá. Az érzékek és az értelem felszabadítójaként e csodálkozás elsődleges tárgyát, magát az embert állítja elénk. Az állatok nem kérdések maguknak, a biológiai rutin biztos védelmét élvezik. A művészet felhívja az ember figyelmét a kötetlenségére: az ember az, aki azzá teheti magát, ami lenni akar.

Az élet *intellektuális mintája* másféle felszabadulást nyújt. Az érzetek és képzetek esztétikai felszabadítása, az indulatok és mozgások szabad esztétikai ellenőrzése nem a biológiai ösztönök bilincseit töri fel csupán, hanem hajlékonnyá és rugalmassá teszi az emberi tapasztalást. A hajlékony tapasztalás a kutató értelem megfelelő eszköze. Az élénk fiatalok még nehezen tanulnak. A tapasztalt matematikus könnyen sajátítja el a szimbolikus jelzéseket és vázlatos képeket. A gyakorlott megfigyelő érzékszervei szinte teljesen elfelejtik primitív biológiai funkcióikat. Ha pedig elméleti problé-

mára irányul a figyelem, munkához lát még a tudatalatti is, s a legváratlanabb pillanatokban szállítja a megoldást sugalló képzeteket, mintákat és távlatokat. Az élet intellektuális mintája olyan mélyre hatol, olyan szilárdan uralkodik a tudatban, annyira átalakítja a spontán érzékelést, hogy az emlékek és elővételezések csak akkor kerülnek elő a tudat kincseskamrájából, ha valami elfogadható összefüggésben állnak a várható ítélettel. Az érzéki tapasztalás olyan, mint a kaméleon. A biológiai és az esztétikai mintán kívül az intellektuális minta is elrendezheti. A művész alkotó fantáziája a kutató szellem automatikus eszközévé válhat. A tehetséges ember tapasztalása könnyen siklik rá az intellektuális mintára. Már a szeme kiszűri a lényegtelenet, s csak a jelentőset látja meg. Ha az élet művészi mintája a biológiai kényszer *alól*, akkor az intellektuális minta az értelmi tevékenységre szabadítja föl az embert.

A mindennapos viselkedés mögött meghúzódó szándékokat és motivumokat az élet *drámai mintája* irányítja. Az éhség és a szexualitás nemcsak biológiai vágy, nemcsak arra indítja az embert, hogy táplálkozzék és párosodjék. A pusztán biológiai vágy rangon aluli. Az önfenntartás tagadhatatlanul biológiai feladatát étkezéssé nemesíti az ember. A vágóhídtól és a konyhától lehetőleg távol, és nem természetes alakjukban fogyasztjuk az ételeket. Az ebédlő gondos felszerelésével és fennkölt asztali szokásokkal alakítjuk a táplálkozást. A ruha sem arra való csupán, hogy védje a testet. A madarak színes tollazatát éppúgy helyettesíti, mint az állatok meleg bundáját. A ruha díszít, elrejt és kijelent; az ember érzékelő és érzékelhető teste nem jelenhetik meg merőben biológiai egységként. Az emberi szexualitás sem biológiai feladat csupán, hanem az emberi kapcsolatok legmélyebb misztériuma. A függő beszéd finom könnyedségébe rejtjük, az eszményiség légkörével vesszük körül, az otthon szentélyében őrizzük, s a titok iránti kegyelettel övezzük. Nem ostoba prűderiából, hanem azért, mert a szerelem drámaisága teszi emberivé az állati szükségletet.

Az embert nemcsak a külső tényezőktől való függetlenség jellemzi, ezzel az állat is rendelkezhet. Az embert az tünteti ki, hogy nincs minden további nélkül alávetve az anyagi törvényeknek. A művészi alkotás, a jövő eltervezése, a mindenkori helyzet lehetőségeinek a felmérése, visszapillantás a múltba, a világ tudományos kutatása és meghódítása, a világkép eltervezése, az állandóan visszatérő „miért” olyan emberi dimenziót jelent ki, amely nem magyarázható

sem a biológia, sem a szenzitív pszichológia törvényeivel. Az ember nemcsak érzéki lény, a szellem szabadsága is megnyilvánul benne.

Az állatban az érzékelés és érzéki vágyódás a legmagasabb szint, amelyen elrendeződnek az eggyel alacsonyabb szintű organikus folyamatok. Az érzéki folyamatokat az emberben a kutatás és belátás, az ítélet és a szabad választás rendszerezi. Az ítélet és a választás nem determinált rendszerező, hanem különféle lehetséges elrendezések állandó gyökere és forrása. Az emberi élet, tapasztalás és viselkedés szabadon választott mintái nem épülnek bele az emberi *szervezetbe*. Ha az állat másképpen kezd élni mint eddig, akkor nemcsak specifikus érzékelése, nemcsak ösztönei változnak meg, hanem egész szervezete is. Az állati szervezet magasabb rendje az érzékelés: az állati ösztön megváltozása az életfeladat újfajta megoldását, új fajt jelent és hoz létre.

Az emberi élet különféle új mintái, a matematika újabb területe, a tudomány új szempontjai, új civilizáció, kultúra vagy politikai berendezkedés nem változtatja meg az emberi érzékelés eddigi módját. Az ember életmódjának változása nem hoz létre új emberi fajt. A változás itt nem az érzékelés új módjában, hanem a régi módon észlelt adatok új elrendezésében és csoportosításában áll. A látásnak és hallásnak, az ízlésnek és a tapintásnak, az elképzelésnek, az érzésnek és az érzelemnek idegrendszeri alapja van. A kutatás és keresés, a belátás és megértés, az új emberi életformák alapját nem a központi idegrendszer újabb és fejlettebb szerkezete, hanem a lelki tartalmak, érzetek, képzetek stb. alkotják. A megértés és a választás nem új típusú érzékelés új érzékszerv révén. Az érzékelés a periférikus és központi idegfolyamatok magasabb rendszerezése, a megértés ellenben olyan sorozatok gyökere, amelyek az érzékelt adatokat csoportosítják és elrendezik. Az ember *Marx* szavaival „nembeli lény”: az emberi nemet – egészen egyedülállóan az élők világában – egyetlenegy faj képviseli. Kémiai elem száz-egynéhány van, a növény- és állatfajok száma a millió körül mozog, az emberből azonban csak egy faj van a Földön, bár a lehető legkülönbélebb körülmények között éltek és élnek emberek. Az ember plaszticitásából kiviláglik a szabadsága, s ennek gyökere: az ember szellemisége.

2.3.1.2. A szabadság filozófiai struktúrája

A szabadság analóg fogalom – mondja Müller [43] –, nem azonos tartalmi meghatározottságot, hanem azonos viszonyt fejez ki. Ez a viszony – negatívan fogalmazva – valami alóli szabadságot: kötetlenséget, függetlenséget, meghatározatlanságot (libertas a coactione) jelent. A *negatív szabadság* mindig *relatív*, mert a világban a létezők szükségszerű vonatkozásokban állnak egymással és a világgal. Az egyik létezőtől való függetlenség a másiktól való függőség árán valósulhat meg: az egyik kötöttség helyébe a másik lép. Az állatot nem köti a történelem és a kultúra, annál teljesebben függ a természettől. Az embernél a múlt kötelekeitől való függetlenség a jelen céljaira s szükségleteire való elkötelezettséggel arányos. A negatív értelemben véve teljesen szabad létező nem lehetne világi létező. Kapcsolatok, vonatkozások, összeköttetések nélkül, teljesen elszigetelten a semmiben állna, és maga is semmi lenne. A tagadás föltételezi az állítást. Ha tökéletesnek gondolnánk el a negatív szabadságot, akkor vagy teljesen világon kívüli, meghatározatlan, semmi lenne a létező, vagy a tökéletes önmeghatározás pótolná teljes meghatározatlanságát. A viszonylagos-negatív szabadság abszolutizálása a pozitív-abszolút szabadság visszája. Az ilyen létező Isten lenne.

A *szabadság pozitív-abszolút fogalma* szerint a létező olyan mértékben szabad, amilyen mértékben birtokolja önmagát: az önmagához való viszonya létének és viselkedésének elégséges föltétele. Elég önmagának. A görögök erre használták az autarkeia kifejezést. Az autark létező kezdete és vége, oka és célja önmagában rejlik. A görög autarkeia fogalomnak felel meg a latin libertas mint „dominium super actus suos” és „dominium super se ipsum”. Az autarkeia nemcsak kötetlenséget, hanem – pozitív értelemben – az önmagához való viszonyt, önállóságot jelent: az önmagában fennálló létező egészen önmagánál van, önmaga hatalmában van. Ez a viszony határozza meg a később a kereszténység hatására kialakult „személy” fogalmát. Az a létező a személy, aki önmagát birtokolja, és akit nem birtokol más. A görög autarkeia isteni tulajdonság: „az önmagát gondoló” (noészisz noészeósz), tökéletesen boldog gondolkodó tulajdonsága [44]. Az isteni szférán kívüliek közül az öncélú boldogító szemlélet (theória) közelíti meg leginkább az istenit. A keresztény gondolkodás a szabadságnak ezt a módját a „hüposz-

taszisz" vagy „persona” szavakkal illette. A szabadság és személyesség elsősorban Istent illeti meg, másodsorban az embert, aki végessége ellenére is Isten képmása (imago Dei). Önmaga birtoklásánál fogva bizonyos mértékben részesül az abszolútumból.

Az *emberi szabadság fogalma* a pozitív és negatív szabadságfogalom között áll. Bár az ember részben rendelkezik önmagával és a világ bizonyos részével (dominium super actus suos), mégis függ a világtól és a többi létezőtől. Ezeknek köszönheti, hogy kifejlesztheti képességeit és önmagát. Az ember alá van vetve a világ objektív törvényeinek. Világfeletti uralma és szabadsága abban áll, hogy a törvényeket tiszteletben tartva a maga céljára fordítja azokat: a repülőgép nem szünteti meg, hanem felhasználja a fizika törvényeit. A nyelvtanulás modelljéről is leolvasható az emberi szabadság sajátos szerkezete. Idegen nyelv tanulásakor a nyelv szabályai, szókincse, gondolkodásmódja előbb akadályozzák, majd ha már jól tudjuk a nyelvet, növelik szabadságunkat. S ha már „második természetünk” az idegen nyelv, ha lehetőségei és gazdagsága úgy irányítják az embert, hogy megfelelkezünk róluk az élő beszédben, akkor bontakozik ki a nyelvben létünk a legszabadabban. A meghatározás és szabadság hasonlóan járja át egymást az étkezési szokásainkban vagy a szexuális viselkedésünkben is. A természeti vagy kulturális meghatározottság teszi lehetővé az ember szabad viselkedését.

Az emberi szabadság analóg. Egyfelől *elkülönülés* magamtól és másoktól, másfelől *hatalom* magam és mások felett. Az elkülönülés és a hatalom, a valami alóli és a valamire irányuló szabadság együtt alkotja az emberi szabadságot. Nem abszolút azonban sem az elkülönülés, sem a hatalom: nem rendelkezünk teljesen szabadon létünkkel, kötelezettségeink vannak magunkkal és másokkal szemben. Ezeket azonban szabadon kell teljesítenünk.

Az emberi szabadság lehetőségének a *transzcendentális* szabadság a föltétele. Az ember képes arra, hogy a létezőket mint létezőket állítsa szembe magával, s magát minden mástól különbözőnek fogja fel. Képes arra, hogy elkülönüljön a többi létezőtől, sőt önmagától is: hogy mindent, még önmagát is tárgyiasítson. Az elkülönülés egyben transzcendencia is: túllépés a létezőkön, még önmagunkon is. Az ember képes arra, hogy kimondja a létet, hogy az ítéletben az egyes létezők létét állítsa vagy tagadja (így van, nem így van), az ítélet lehetőségének a föltétele pedig a lét teljességére

való ráutaltság. Maga a lét az ember horizontja, amelyben és amelynek segítségével meghatározhatja, tagadhatja és állíthatja az egyes létezőket. Az ember transzcendenciáját, a lét teljességére való ráutaltságát mondjuk szellemiségnek. A „szellem” a lét horizontjának a *világossága* az emberben (anima intellectiva dicitur quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum), ez a világosság világít meg mindent az embernek, még önmagát is. A szellem világossággá a véges ember formális végtelensége – participatio quaedam infiniti – mondja *Szent Tamás* (45). E formális végtelenségen az ember irányulását, törekvését, betöltetlenségét és nyíltságot értjük. A negatív szabadság ebben a formális, azaz betöltetlen végtelenségben válik pozitív szabadsággá: azért rendelkezhetünk a véges létezőkkel – még önmagunkkal is –, mert a végtelenre irányulunk, és a véges létezők végtelen távolságra vannak a végtelentől. Bárki megtapasztalhatja ennek az állításnak az igazságát: a boldogság utáni vágyunk végtelen, nem töltheti be teljesen egyetlen véges létező, még a másik ember sem. Ezért vagyunk szabadok a véges létezőkkel szemben.

A transzcendentális szabadság – az elkülönülés vagy elszakadás lehetősége – önmagában üres és betöltetlen képessége a szabadság egyéb módjaira utal. Az embernek „lennie kell”, fejlődnie és magáról döntenie „kell”. Az első és legfontosabb emberi feladat önmagunk vállalása. E döntés elől nem tudunk kitérni, mert a kitérés is a döntés egyik neve. A transzcendentális szabadság adta elkülönülés révén az embernek magának kell kialakítania és felépítenie léte konkrét alkatát és szerkezetét. Ezt nevezzük *egzisztenciális szabadságnak*, vagy a választás szabadságának (libertas arbitrii).

Hogyan jön létre a döntés vagy választás? Az ember annyiban van, amennyiben cselekszik; tetteivel elsősorban önmagát valósítja meg. Egyetlen tette sem szükségszerű: az emberi tettnek nincs olyan egyértelműen meghatározott oka, amely egyedül megmagyarázná a tetteket. Az ember tetteivel létét valósítja meg; amint nem állítható a szükségszerűség az ember létéről, ugyanúgy nem állítható a tetteiről sem. Minden tett véges, s ezért különböző szempontokból értékelhető. Ugyanaz a feladat többféleképpen is megoldható célravezetően: az éhség nem determinálja az embert sem arra, hogy egyék – hiszen böjtölhet is –, sem arra, hogy mit egyék. Az embernek – ha élni akar – cselekednie kell. Mind az egyéni, mind a történelmi tapasztalás azt mutatja azonban, hogy többféle

lehetőség közül választhatunk. Az emberi lét másképpen valósítható meg az ember életének a különböző szakaszaiban, másképpen a különböző emberek életében, s másképpen az emberek különböző csoportjaiban, különféle történelmi-kulturális viszonyok között. A kultúrák és szokások különfélesége ékes bizonyítéka annak, hogy az emberi létet megvalósító tettek alternatív halmazt alkotnak, nem szükségszerűek tehát, hanem bizonyos fokig közömbösek az ember számára (*libertas indifferentiae*). A *libertas indifferentiae* azt jelenti, hogy amikor cselekednünk kell, mindig többféle lehetőség közül választhatunk; bizonyos értelemben közömbösek vagyunk a lehetséges tettekkel szemben.

2.3.1.3. *A szabad akarat problémája*

A determinizmus szerint mint minden létező, az ember is maradtalanul meghatározott, ezért nem állítható a *libertas indifferentiae*. Az egyik meghatározott állapotból a másik meghatározott állapotba való átmenetnek mindig „elégséges oka” (motívuma és hatóoka) van.

Az indeterminizmus szerint a cselekvés valóban szabad (*libertas actionis*) abban az értelemben, hogy az ember nemcsak előzetes vagy egyidejű, tudatosított vagy nem tudatosított ható- és vonzóerők terméke, hanem – minden függés ellenére is – feltétlen kezdet, spontaneitás. Az indeterminizmus a cselekvés szabadságát a spontaneitással (*libertas spontaneitatis*) magyarázza. Mivel a tér-időbeli világban minden létező az ok és az okozat összefüggésében áll (tehát nincs abszolút kezdet), s minden megmagyarázható azazal, hogy visszavezetjük feltételeire, ezért a szabad ember elvileg nem érthető és nem magyarázható meg (ilyen módon). Bár a világban van az ember, egyben azonban világfeletti is. A spontaneitás révén az ember Isten abszolút okságának (*causa prima*) tükröződése a világban. A spontán szabadság nem kanti értelemben vett „jelenség”, hanem a világot megelőző „feltétlen” (*noumenon*); ennél fogva nem az objektív-tudományos megismerésben, hanem a cselekvésben tárul föl (*praxis*).

Az indeterminizmus bírálataként meg kell említenünk, hogy a döntés és választás létrejöttét nem magyarázza meg kellőképpen a spontaneitás. A döntés és választás csak akkor szabad, ha nem ön-

kényes, nem oktalan és nem véletlen. Valódi szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha a transzcendentális szabadság és a spontán kezdet között értelmes összefüggés van.

Hogyan jön létre a konkrét választás? Választásunk arra az értékre irányul, amit a másikkal szemben előnyben részesítünk. Az érték valamire való tekintettel, valamilyen szempontból érték. Választásunkat az az érték motiválja – s abban igaza van a determinizmusnak, hogy a szabad választás nem „oktalan” –, amely hozzásegít önmagunk megvalósításához. A konkrét választásokat megelőző alapvető választás (option fondamentale) mondható csak a szó szoros értelmében döntésnek. Ez dönti el, hogy mi akar lenni az ember, miképpen tervezi meg életét, vázolja föl létét. Az előzetes vagy alapvető döntésnek a horizontjában és ennek a segítségével határozzuk meg, hogy mit tekintünk értéknek és mit nem. Az ember célját alapvető önértelmezése, történelmi-kulturális helyzetébe önmagáról alkotott képe szabja meg: az, amit az ember „világának” mondunk. A világ állandóan változik, de csak akkor vesszük észre a változást, ha megváltozik a létezők értelmezésének és értékelésének alkata és szerkezete. Saját létünk helyeslése egyben helyeslése a környező világnak is, amelyben megvalósítjuk és elfogadjuk önmagunkat. Létünk alapvető alkatának és értelmének az elfogadása a világ s a világban lévő létezők egyetemes rendjének az elfogadása és választása (libertas ontologica) is.

A deterministákkal együtt állíthatjuk tehát, hogy a szabad választást maradéktalanul meghatározzák a motívumok, de ezek az értékek az előzetes alapvető döntés meghatározó erejéből válnak számunkra motívummá. Az alapvető döntésben rejlik a tulajdonképpen személyes szabadság, amelyben az ember (transzcendens) világlelettsége és a világot megelőző spontaneitása konkretizálódik a világ konkrét alakításában, a világ és önmaga helyeslése által. Ennek a sokféle szabadságnak az együttese valósítja meg az emberi szabadságot.

A szabad akarat ellen felhozott ellenvetések nem helytállóak. Szabadságunk szembetűnő bizonyítéka – bár nem oka – az értelmes belátásunk és cselekvésünk közötti következtetlenség. Az emberi következtetlenség azt igazolja, hogy meghatározott belátásból lehetetlen egyértelműen következtetnünk meghatározott cselekedetre. Nem azért szabad az ember, mert következtetlen, hanem azért, mert elképzelt és belátott cselekedetei nem szükségszerűek, mert a tett

a sokféle lehetőség közül mindig csak az egyik, a motivált lehetőség. A motívum hozzásegíti a megvalósulásához, de nem teszi szükségsszerűvé az önmagában nem szükségsszerű cselekedetet. A motívum és a cselekedet összefüggése felírható ebben a logikai formában: „Ha P létezik, akkor Q is”. P a körülményeket és motívumokat, Q az akarat döntését jelenti. Ez az összefüggés azonban csak akkor lesz több logikai levezetésnél, csak akkor lesz a valóságra vonatkozó kijelentés, ha az akarat döntése, Q meg is valósul. A bizonyításnak, hogy az előzményből (P) szükségsszerűen fakad a következmény (Q), fel kellene tételeznie a „Ha P létezik, akkor Q is” levezetés igaz voltát, azt, hogy az nemcsak logikai kijelentés, hanem a valóságra vonatkozó igaz állítás. Ha nem igaz ez az összefüggés, akkor eleve nem beszélhetünk szükségsszerűségről, viszont csak akkor mondhatjuk erre az összefüggésre, hogy igaz, ha már megvalósult az akarat döntése. Nem bizonyítható tehát, hogy az akarat választatása szükségsszerűen fakad a motívumokból – írja *Lo-
n*ergan [46].

2.3.2. A szabadság társadalmi struktúrája

M. Müller szerint a szabadság oszthatatlan, történelmi, társadalmi és egyben személyes [47]. A gyökeres szabadság – a transzcendentális elkülönülés és a világot megelőző spontaneitás – talaján hajt ki az egzisztenciális szabadság: személyes létünknek a megvalósítása. A gyökeres szabadság akkor realizálódik, amikor egzisztenciális szabadságunkkal döntünk létünk alkatáról és értelméről, saját magunk mivoltáról (esszenciális szabadság), valamint a világ egyetemes rendjéről (ontológiai szabadság). Létünket és a világot egyes cselekedeteink sorozata építi fel. Az egyes cselekedetek végrehajtása külső föltételek tömkelegétől függ. A társadalom biztosítja vagy vonja meg az egyéntől a szabadság külső föltételeit, de a belső, az egzisztenciális szabadság – létünk értelmének és a világ rendjének a vállalása – is a világ társadalmilag közvetített megismerésétől, a műveltségtől függ. A szabadság külső és belső társadalmi föltételei a *szabadság oszthatatlanságára* utalnak. Az elkülönülés (transzcendentális szabadság) nem választható el a világot megelőző spontaneitástól, de csak úgy valósulhat meg mindkettő, ha elfogadjuk a műveltség közvetítette világot (ontológiai szabad-

ság) és létünk megtapasztalt és eltervezett alkatát (esszenciális szabadság). Az esszenciális szabadság a lelkiismeret ítéletében állapítja meg a konkrét tett helyes vagy helytelen voltát. A lelkiismeret nem érzés vagy sejtés, hanem a legfőbb gyakorlati alapelvvel (a jót kell tennünk, a rosszat kell kerülnünk) alkotott gyakorlati ítélet. A konkrét cselekvés a természeti és a kulturális dolgok nyersanyagában valósul meg: nem nélkülözheti a dolgokkal való bánásmód, a technika ismeretét sem, amit szintén a műveltség közvetít (*Guardini*) [48]. E különböző tényezők szükségességéből kitűnik a szabadságnak az – analóg egységéből eredő – *oszthatatlansága vagy totalitása*. Csak belső (világ feletti vagy világ előtti) szabadság ugyanúgy nem lehetséges, mint csak külső szabadság. A világ és a dolgok feletti technikai uralom akkor mondható csak szabadságnak, ha abból az önmagunkhoz való viszonyból lép ki s ahhoz tér vissza, amit belső szabadságnak mondunk. A technikai uralom (munkamegosztás stb.) akkor nevezhető szabadságnak, ha a belső szabadságból ered, s visszatérve azt segíti elő: ha nem a dolgok uralkodnak az emberen, hanem az ember a dolgokon.

A szabadság nem sztatikus tulajdonság vagy állapot, nem az emberi lét történelmietlen végrehajtása, hanem maga is történelem. Az emberi szabadság a világtól és önmagunktól való meghatározatlan elkülönülésből a világ és önmagunk vállalásába, és ebből a konkrét cselekedetbe megy át. Csak a produktív cselekvés konkrét. A konkrét emberi cselekvés művel a világot és a természetet: az emberi cselekvés technikai műveként megszervezi a világot; a tudás és a tudomány műveként a dolgok összefüggéseire reflektál; esztétikai műveként átalakítja a világot a művészetben; a lehetséges emberi együttlétekből alkotja meg szabad cselekvéssel a közösség műveit, a házasságot és a családot, a társadalmat és az államot; az Isten előtti közös létből az egyházat. Az emberi cselekvés az igazság, a szépség, az emberi egység és a társadalmi összetartozás műveire irányul. A cselekvés normáját a létrehozandó művek szabják meg, a cselekvés tárgyi törvényeknek van alávetve. A művek és a kialakítandó helyzetek egészen igénybe veszik az embert. Az ember akkor lesz személy, ha művében kilép önmagából, hogy a világon keresztül visszatérjen magához. A szabadság és vele a személy megvalósulásának első mozzanata az elidegenülés. Mivel a szabadsághoz önmagunk birtoklása is hozzátartozik, a szabadság objektíválódását a műben további mozgás-

nak kell követnie: a személynek vissza kell vennie művét a tettben önmaga gyarapítására. Akkor „vannak” igazán a művek és a dolgok, ha magába zárja őket a szabadság élete, amely a művek által több lett az individuális életnél. A valódi szabadság élet, amelyben azonosul a személy és a mű, sajátmagunk és a világ. A szabad cselekvés visszatér önmagához: *reditio completa in se ipsum* – használhatnánk rá *Szent Tamás* kifejezését [49]. A visszatérés föltételezi a kilépést (*conversio ad phantasmata*), az érzéki világ megközelítését. Az emberi szabadság nem dologi állapot (ettől vagy attól való szabadság), de nem is tiszta autarkeia. Mivel az ember egyedül nem elég önmagának, azért kilép önmagából, hogy meggazdagodva visszatérhessen önmagához. Az emberi szabadság ennek a kilépésnek és visszatérésnek a története, amit – jóval később – *Hegel* és *Marx* az elidegenülés és az elidegenülés megszüntetésének a dialektikájaként fogott fel. Mindebből kiviláglik a szabadság második alapelve, a történelmisége. Ezen azt értjük, hogy a szabadság története csak a történelemben valósulhat meg. A történelmi pillanattól függ, hogy miként aktualizálódik az emberi műben a világgal való egyesülésünknek és a világ visszavételének a története.

A szabadság történetiségének az elve magában rejtí a szabadság azonosságának az elvét. A cselekvés és a cselekmény, a tevékenység és a tett, a tett és a személy nem különíthető el. A tevékeny embernek és az emberi tevékenységnek közös aktualitása a tett. A tettben tényleges a tevékeny ember. Az ember megismerő tevékenységével kapcsolatosan úgy fejezi ki ezt az azonosságot *Szent Tamás*, hogy a megismerés ténye azonosítja a megismerőt megismerése tárgyával (*cum intellectus et intelligibile in actu sunt idem*). A megismerésnek és az ismerettárgynak közös az aktualitása. A megismerés egyik válfaja csak az emberi tevékenységnek; amint a megismerés ténylegesíti, tökéletesíti a megismerőt, úgy minden cselekvés ténylegesíti és tökéletesíti magát a cselekvőt. A cselekvés, a tevékenység, a működés elsősorban magának az embernek a tökéletessége, amely a cselekedetben, tettben, műben teljesül be.

A szabadság harmadik elve a társadalmiság. A valódi emberi tevékenység nem az egyén, hanem a közösség műve. Egyedül, a többi embertől elszigetelten nem találjuk meg az igazságot (nyelv nélkül még gondolkodni sem tudunk), a műalkotás szabadságának a lehetséges kommunikáció szab határt, a természet technikai meg-

hódítása megkívánja az együttműködést. Ahol szabad személyek – egyidejűen, vagy egymást követő nemzedékek – közös cél megvalósítására szövetkeznek, ott szükségessé válik a munkamegosztás: a szabadság számos szabad teljesítmény integrációja; az egyéni célkitűzéseket össze kell hangolni a társadalom többi tagjának a célkitűzésével és érdekével. Az emberi tevékenység *szükségképpen társadalmi*; a felismert társadalmi szükségszerűséghez való *szolidáris* alkalmazkodás háritja el, vagy akadályozza meg az elidegenülést.

A szabadság negyedik elve személyes jellege. Az emberi tevékenység társadalmi mű; egy nemzedék, nép vagy nemzedékek sorozata valósítja meg magát benne. A szabadság hordozó-alanya azonban nem a társadalom, hanem a személy. *Marx* azt írja, hogy „minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének a feltétele” [50]. Ha a szabadság a mű kivitelezésének és visszavételének, a személy kilépésének és visszatérésének a története, akkor a szabadság az önmagánál valóságban teljesül be; szoros értelemben csak az egyén szabad, s a társadalomról (népről, közösségről, a „szabadság birodalmáról”) csak analóg értelemben állítható a szabadság. Az idegenen való uralomnak lehet közösségi alanya: egyik nép uralkodhat a másikon, a közösség a természetén. Önmagán azonban csak az egyén uralkodhat, éppen azért monjuk személynek, mert sajátmagát birtokolja.

A szabadság különböző elveit a keresztény társadalombölcseletben a szubszidiarizmus elve hangolja össze, miszerint a megvalósult szabadság azonos a személy személyességével. Marxista felfogás szerint az osztálynélküli társadalomban a történelmi szükségszerűséget megszünteti-megőrzi az egyéni szabadság [51], s a szükségszerűség birodalmán túl kezdetét veszi „az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma.” A történelmi-társadalmi meghatározások nem szüntetik meg az egyéni szabadságot. „A társadalmi szükségszerűség csak azon a – gyakran anonim – nyomáson keresztül érvényesülhet, amely az egyéneket alternatív döntéseik meghatározott irányban való végrehajtására szorítja” – írja *Lukács*. „Az embereknek azonban végső soron, maguknak kell végrehajtaniuk cselekedeteiket, még ha eközben gyakran meggyőződésük ellenére cselekszenek is” [52]. A keresztény társadalombölcselet szerint az ember sajátos létmódja a személyesség és a szabadság. A szabadság egyéni és egyben egyénfölötti, föltételes

és egyben föltétlen. A személy megismételhetetlen, mert csak maga valósíthatja meg azt, hogy magánál legyen. A személy nemcsak az egyénfelettiben tölt be bizonyos funkciót, hanem vissza is veszi az egyénfelettit az igazi konkrét valóságba, a személybe, akiért és akinek a kedvéért a cselekvés létrejön. A személy megvalósításának közös művei (tudomány, művészet, technika, gazdasági élet, állam, egyház) azonban nemcsak az önmagát megvalósító szabadság és személy segédeszközei. Ha így lenne, ez megfosztaná értéküktől a közös műveket. A közös emberi művek a személyes létezés különféle módjai, s ilyenképpen a személlyel való vonatkozás adja meg értelmüket; ha elidegenülnek az emberi személytől, visszájára fordul lényegük. A személy méltósága – *Szent Tamás* és *Kant* szerint – abban áll, hogy nem lehet eszköz, hanem csak cél. A szubszidiarizmus a személyt nemcsak a szabadság céljának, hanem elsődleges megvalósítójának is tekinti; a társadalom, az állam, az egyház nyújtotta segítség ellenére is magának a személynek kell megvalósítania magát. Azt, amire a személy képes, nem vállalhatja magára a közösség; nem vállalhatja a nagyobb közösség azt, amire képes a kisebb közösség. Annak pedig, amire csak a nagy közösség (állam, egyház) képes, mindig tekintetbe kell vennie az egyént és a személyt: a személyt kell szolgálnia és nem merülhet ki öncélú funkcionálásban. Az egyházban ez például azt jelenti, hogy nem a „káderek”, hanem a személyek érdeke a döntő elv. Az egyén mint egyén (a társadalom részeként) szükségképpen a társadalom funkcionáriusa; az ember azonban nemcsak egyed és funkcionárius, nem merül ki teljesen a műben, hanem a művek – a személy létmódjaiként és az egyéni szabadság megvalósítóiként – alá vannak rendelve a szabadság önmagához visszatérő életének. Mivel a tevékenység a műben megvalósuló kilépés és visszatérés törvénye alatt áll, azért a szubszidiarizmus elve feltétlen érvényű. *Marx* egyenesen abban látja az elidegenülést, hogy az ember csak funkcionárius: „Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritikai kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni – a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nem csak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom

szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi a számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék. A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat – ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben” [53].

A szabadság keresztény felfogása e sokoldalú és sokrétű szabadság-fogalomra épül. Az „emberi jogok” nem individuális, hanem személyes jogok; a személyt illetik meg, aki a műben kilép majd visszatér magához. Az alapvető kötelességek sem az individumból, hanem a személyből vezetendők le. A kötelesség nem az egyed szabadságának körülhatárolásából, hanem a személyes szabadság szerkezetéből ered, abból, hogy a személy csak a közös mű szolgálatában valósíthatja meg magát és térhet vissza önmagához. Az individumból levezetett kötelességfogalom merőben tiltó-negatív jellegű, a személyes szabadságból levezetett kötelesség pozitív és beteljesítő.

A szubszidiarizmus a szabadság megvalósításának a szabadság személyes alkatából fakadó zsinórmértéke. Az egyének és a közösségek, a kisebb és a nagyobb közösségek jogainak, feladatainak és kötelességeinek a kiosztásában a szubszidiarizmus alá van vetve a történelmi fejlődésnek. Hogy mire képes az egyén vagy a kisebb közösség, hogy mi a nagyobb közösség szerepe, feladata, hogy mit kell vállalnia és mit kell áthárítania, az a konkrét történelmi helyzettől függ.

2.3.3. A szabadság-fogalom története

A görög gondolkodás nem ismerte sem az önmagáról döntő személy, sem az akarat szabadságát, csak az állampolgárok és a polgárállamok szabadságát. A városállam szabad polgára az „eleutherosz”, a szabadság görög fogalma az „eleutheria”. A városállam (polisz) szabadsága a város autonómiája: a polisz közössége maga szabályozta poli-tikai életét, maga hozta törvényeit s ezek a város javát szolgálták. Az egyén a közjóban találja meg szabad-

ságának a célját és beteljesülését. Az állammal szemben vagy az államtól csak a száműzött vagy a kitaszított szabad. Az egyéni szabadság tökéletesen összefér a közösség iránti teljes elkötelezettséggel, a nevelési és az életformák állami meghatározásával. A görög csak a zsarnokságban nem érezte magát szabadnak. A túrranisz elválasztja a polgárt az államtól, s ez a kettészakadás a görög szabadság halála. „A derék törvényhozónak az a föladata, hogy megfigyelje, miként válhatnak a városállamok, a különféle természetű emberek és mindennemű közösség a helyes élet és a nekik elérhető boldogság részeseivé” [54]. A városállam szabadságában, autonómiájában az autarkeia fogalom tükröződik: a városállam célja és föladata saját boldogulása. A görögök szemében a városállam közössége a legfőbb érték s a boldogság forrása, az egyén a közösséggel azonosulva találja meg saját boldogságát: „szükségképpen ugyanazon életet kell a legjobbnak tartanunk minden emberre külön-külön, a városállamra és az emberek közösségére is”. *Arisztotelész* az isteni autarkeiával magyarázza a városállam öncélúságát és önállóságát, „mely a maga belső ügyeivel foglalkozik s ezt az elzárkózott életet tűzte ki célul”. Ez az autonómia pozitív érték: „különb en nehezen mondhatnók az isten és az egész világ helyzetét tökéletesnek, mert hiszen ezeknek nincsenek a maguk sajátos tevékenységén kívüleső tetteik” [55].

Egészen másféle, egyetlen más kultúra szabadságfogalmához sem hasonlítható szabadságot hirdet a *zsidó-keresztény kinyilatkoztatás*.

Isten szabadsága nem öncélú, nem autark, nem marad meg önmagában, hanem kilép magából, s előzetes minta vagy nyersanyag nélkül, teljesen kötetlenül teremt. A teremtés és a szabadság ilyen összefüggése egészen új és feltétlenül eredeti gondolat. Isten szabadsága abszolút kezdet, uralmát az teszi jogossá, hogy létüket is tőle kapják teremtményei. A teremtett világ semmiképpen sem szükségszerű következménye Isten létének és lényegének; de nemcsak a teremtés ilyen, hanem a *megváltás* is. Az emberi bukás – az Istenben való beteljesülés helyett önmagát választó egzisztenciális döntés – szintén olyan eredeti gondolat, amely meg sem fordulhatott görög fejben. A bukás után olyan egészen új lehetőséggel ajándékozza meg Isten az embert, amely nem következethet ki sem a teremtésből, sem Isten eddigi tetteiből. Isten szabadsága az ember egzisztenciális szabadságához fordul; felszólítja, hogy Istenben keresse és találja meg saját magát. Isten ezt a lehe-

töséget Izraelnek ajánlja fel először, akit érdemeire való tekintet nélkül választott (Ézsau és Jákob!), és az Újszövetség az egész emberiséget megajándékozta vele. Isten ajánlata teszi lehetővé a történelmet mint az ember esszenciális szabadságának a döntését. Az ember Isten partnere, aki az abszolút isteni igények és segítőségek folytonosságára igenlő vagy tagadó választ adhat.

Az emberi szabadság – bár feltétlen – kétféleképpen is véges: egyrészt rá van utalva Isten szabadságára mint arra a „valamire”, amelyre válaszolhat; másrészt történetileg mindig megtagadta az engedelmisséget, mindig kudarcba fulladt. Már a történelem hajnalán elbukik az emberi szabadság, s nem képes saját erejéből kiemelkedni a bukásból. Az Ószövetségben a törvény segít az emberen, az Újszövetségben Isten maga: személyesen áll az ember mellé Jézus Krisztusban. Isten ajánlatát csak a kegyelem segítségével képes befogadni az ember: az elveszített szabadságot az isteni szabadság segítségével nyerhetjük vissza. Ebből három fontos következmény fakad:

Elsősorban az, hogy a szabadság teljes realizálásához hozzátartozik a vallási dimenzió is: az emberi szabadság rácsorol a kegyelem gyógyító erejére. Az akarat megsebeztségének tudata (vulneratio) megóvja a keresztényt a szabadság utópiáitól, és ez különbözteti meg a legélesebben a keresztény szabadságot a liberális humanizmus szabadságeszményeitől.

A kegyelem és a szabadság viszonyának elemzésében mélyreható különbségek vannak a kereszténységen belül is. A katolikus értelmezésben a szabadság megsebesült ugyan (libertas vulnerata), de nem szűnt meg teljesen, szemben a protestáns értelmezéssel (libertas destructa). Isten segítő akaratának és kegyelmének szétválasztása megoldhatatlan feladat elé állította a teológusokat. Ha Isten segítségével nem hozza magával a segítség elfogadhatóságának a feltételeit is, akkor szükség van előzetes kegyelemre (gratia praeveniens), amely lehetővé teszi azt a szabad döntést (gratia sanans, efficax), amellyel elfogadjuk Isten segítségét, és amellyel kitartunk a szabadon választott üdvösség és szentség (gratia sanctificans) mellett. Az előzetes kegyelmet érdemeinkre való tekintet nélkül kapjuk Isten kifürkészhetetlen akaratából (Ró 9,18). Itt jelentkezik a predestináció misztériuma: az ember bűnös akarata (seruum arbitrium) nem képes magától kiszabadulni a szolgaságból, hanem csak Isten felszabadító kegyelmének erejéből válik szabad-

dá (liberum arbitrium). A kegyelmek megkülönböztetése és megsokszorozása nem oldja meg, hanem csak messzebbre viszi a problémát. Kegyelem és szabadság egyenes arányban áll egymással: minél közelebb vagyunk Istenhez, annál szabadabbak vagyunk. Ezzel a közelséggel Jézus Krisztusban kivétel nélkül minden embert megajándékozott Isten.

Az istenközelségben élő ember Isten gyermekének a szabadságát kapja meg, mondja *Szent Pál*. A szabadság hiánya a bűn, a szabad ember az, aki Istennel él. A szabadságnak s önmagunk birtoklásának az ára az, hogy átadjuk magunkat Istennek; különben cselekedeteink és tetteink foglyai maradunk. Aki egészen átadja magát Istennek, az egészen vissza is kapja magát tőle; így érvényes *Szent Agoston* mondása: Szeress, és tégy amit akarsz! Az Istent szerető emberen nem külső törvény uralkodik, hiszen akarata egysül Isten akaratával. Aki igazán szeret, az felszabadul, s nem zár ki szeretetéből senkit.

A későbbi szabadságeszmények – a reneszánszig – a görög vagy a keresztény szabadságeszményre, vagy a kettő szintézisére vezethetők vissza.

A *sztoikusok* megszüntetik a görög szabadságfogalom politikai jellegét. A szabadság legfontosabb jegye az „apatheia” (érzéketlenség), a szenvedélyektől való mentesség és az „ataraxia” a megingathatatlan belső lelki nyugalom. Az autarkeia a világtól való elszakadás, az ember legbenső, szellemi középpontjába való visszavonulás. Ez a felfogás – bár erősen hatott a keresztény aszkézisre – a szellem történetiségének, a világba való kilépés és visszatérés szükségességének a teljes félreértése.

Aquinoi Szent Tamás nagyvonalú szintézisben egyesíti a különböző szabadságfogalmakat. A különféle mozgásfajtákból építi föl a létezők különféle tartományait. Az élettelen dolgok mozgásánál tökéletesebb a növények organikus-spontán mozgása, s ennél is tökéletesebb az állatok mozgása ösztönös céljuk felé. Az ember az egyetlen világi létező, aki a cél felé történő spontán kilépés után vissza is tér magához. A létezők hierarchiájában az ember az első, akit kitüntet a „reditio completa in se ipsum”. Az angyalok nem szorulnak rá arra, hogy kilépjenek magukból, Isten önmagában valósága pedig nem eredmény, hanem előzetes elidegenedés nélküli „autark körmozgás”. A teremtmény Isten egészen szabadon lép ki magából. Saját képére alkotja teremtményeit. Ez a kép a Lo-

gosz „verbum per quod omnia facta sunt”. A szenttamási intellektualizmus szerint az akaratnál és a cselekvésnél magasabb rendű a megismerés: Isten önismerete – a Fiú – irányítja Isten cselekvését. A megismerés szabadsága fölülmúlja a cselekvés szabadságát. *Szent Tamással* ellentétben *Scotus* voluntarizmusa az akaratnak tulajdonítja az elsőbbséget. Isten szabadsága „potentia absoluta”; a Teremtőt nem köti semmi, ennél fogva a teremtés nem tükrözi szükségképpen az isteni lényeket. A teremtett világ kontingenciájából pusztán arra a tényre következtethetünk, hogy a világ Isten akaratának köszönheti létét. Az esszenciák rendjét és összefüggéseit, a természeti törvényt a világ nem szükségszerű, csak tényleges rendje váltja föl. A világ nem örök lényegi összefüggéseket fejez ki, hanem csak azt, hogy létesült. Ezért mondható később *Luther* felfogásában, hogy a „kurva ész” nem tudja a kozmosz rendjéből kihámozni Isten akaratát, csak a kinyilatkoztatást elfogadó hit képes erre. A voluntarizmus szükségképpen tagadja a természeti törvények felismerhetőségét. Az intellektualizmus szerint felismerhető a – az ember történetiségének és analóg fogalmának megfelelően dinamikusan és analógiásan felfogott – természetjog, helyesebben az emberi személy méltóságát biztosító jog.

A reneszánsz utáni, *szekularizált* szabadságfogalmak egyfelől nem mondhatók már kereszténynek, másfelől nem is teljesen „pogányok”, nem szakadhatnak el másfélezer év keresztény történelmétől. A keresztény szabadságot szekularizált-immanens módon értelmezik. *Descartes* „*Meditationes de prima philosophia*” c. művének negyedik elmélkedésében a tévedést a bűnre vezeti vissza: végtelen és abszolút akaratunk mértéktelenségére, amellyel az áthágja megismerésünk határait, s olyan abszolút tudásra törekszik, amely nem illeti meg az embert. Míg a pogány *Szókratész* a hibás cselekedeteket a téves megismerésre vezette vissza, addig *Descartes* a tévedéseket az eredeti bűn helytelen egzisztenciális döntésének tudja be. A marxi hamis tudatformák is a helytelen praxis következményei.

Az angolszász filozófia a negatív szabadságot, a „mindenki harca mindenki ellen” határtalan egoizmusát választja kiindulásként. Ez a szabadság önmagát korlátozza az állam szabad és észszerű megállapodásával.

A szabadság nagyvonalú filozófiáját építi föl *Kant*. A cselekvő akarat nem tárgyi, tudományosan nem megismerhető szabadsága a

„tisztelet” vagy a „kötelesség” apriori érzelmében saját maga törvényhozójaként és céljaként éli át magát. Az akarat magára az akaratra, a szabadság magára a szabadságra irányul. A törvény igazi tisztelete csak akkor lehetséges, ha nem idegen akarat kényszeríti ránk, hanem mi magunk hozzuk. A szabadság az emberrel magával (!) van adva, az ember „magánvalósága”, s mint ilyen nincs alárendelve a világ oksági összefüggéseinek. *Fichte* tovább megy, s a ténytől (Tatsache) megkülönbözteti az önmagát végrehajtó tettet (Tathandlung). Az önmagát végrehajtó tett realizálja a cselekvés transzcendentális feltételét, a tiszta akaratot, amely az ember és a világ lényege. A tiszta akaratban megismerjük, hogy nem a térben-időben érzékelhető világ a legvégső realitás. A kultúra célja földi paradicsom, ez azonban nem elégíti ki *Fichtet*. Milyen élet lenne ott? „Csak ennék, csak innék, azért hogy újból megéhezzem és újból megszomjazzam, és ismét ehessem és ismét ihassam mindaddig, amíg elnyel a lábaim alatt felnyíló sírverem, s én magam is a talaj eledele leszek. Magamhoz hasonló lényeket nemzenék, hogy ők is ehessenek és ihassanak és meghaljanak, és magukhoz hasonló utódokat hagyjanak hátra, akik ugyanazt teszik majd, amit már én is tettem. Mire való ez a folytonosan önmagába visszatérő kör? Mire való ez az önmagát szüntelenül elnyelő szörny, arra, hogy újból szülhesse magát, s azért szülje magát, hogy újból elnyelhesse?” [56].

Hegel a világtörténelmet a magához térő akarat történetének tekinti. A természetnek és a világnak kiszolgáltató szabadság az abszolút tudásban, az öntudat és a világtudat azonosságában, tér magához. Az egyének a világszellem eszközei. A „fenntartó” egyéneket az önérték vezeti, a „világtörténelmi” egyének a történelmi szükségszerűséget egyéni céljukká teszik. A világszellem szabadsága azonban népek és egyének millióinak a feláldozását követeli meg.

Marx bírálja *Hegelt*, hogy az elidegenülés megszüntetése nem reális, hanem eszmei, a megbékélés a megismerő folyamatban történik. Az ember lényege reálisan csak a természet társadalmi meghódításában valósulhat meg. Az osztály nélküli társadalomban szabad az ember, lényege, tevékenysége és egzisztenciája azonos. E szabadság elsősorban az emberi nemet illeti meg, mert csak ez képes a természet átalakítására. Az emberi nem szabadsága teszi lehetővé az egyéni szabadságot.

2.4. AZ EMBERI LÉT ÉS A HATALOM

2.4.1. A hatalom fenomenológiája

A hatalom akarása az egyik legjellemzőbb emberi tulajdonság. A pusztulásra szánt élőlények alapvető törekvése a fennmaradás és túlélés. A hatalom akarása azonban több, mint életösztön. Az élniakarás ösztönével az állatok is rendelkeznek; állatpszichológusok szerint az állatok között is folyik hatalmi küzdelem. Néha megdöbbenően hasonlít az állati viselkedés az emberihez; a győzelemért folyik a küzdelem: nemcsak a pusztta fennmaradásért, hanem azért, mert a győztes több a legyőzöttnél. *K. Lorenz* megfigyelte, hogy a csókák „nagyfőnöke” soha nem bántja a rangban mélyen alatta lévőket, nagyon ingerült azonban a közvetlen utána következővel. A tojók a hímek rangjából részesülnek. *Lorenz* legnagyobb meglepetésére egy kicsiny és gyöngye testalkatú, alacsonyrangú „csóka-hölgy” ismételten megfélemlítette a telep addigi főnökét, akit az egyik fiatal hím csak nemrég utasított a második helyre. *Lorenz* nem értette, hogy a régi főnök miért hunyászkodik meg a rangban mélyen alatta lévő bakfis előtt. A magyarázat: a csóka-hölgyet eljegyezte magának az új vezető, s automatikusan részesült völegénye rangjából. Az igazán meglepő az volt – írja *Lorenz* –, hogy a fiatal tojó néhány nap leforgása alatt pontosan tudta, mit engedhet meg magának. Nyoma sem volt benne a magasrangúak előkelő türelmének, minden alkalmat felhasznált a „törlesztésre”, s azonnal tettlegességre vetemedett. Egészen közönségesen viselkedett [57]. *Lorenz* nem ruházza fel a madarakat emberi tulajdonságokkal: a csókák viselkedése a telep, a faj fennmaradását célozza. Ennek ellenére sem térhetünk ki a megállapítás elől, hogy az emberi viselkedés gyökerei az élet fejlődéstörténetének a mélyére nyúlnak. Nagy segítség az élethez, ha ezeket éppúgy meg tudjuk mosolyogni, mint a madarakat.

A hatalom akarása a hasonlóság ellenére sem azonosítható az állatok életösztönével. A hasonlóságnál jelentősebb a különbözőség, s az emberi törekvés a hatalomra nem az állattal való hasonlóságnak, hanem a különbségnek a kritériuma, éppen annak, hogy az ember fölülmúlja az állatot. Az embert életének vitális alapja arra készteti, hogy megvédje és biztosítsa életét. De ez még nem

minden. A hatalom akarása nemcsak az élet fenntartására, hanem szabad alakítására: érvényesülésre irányul.

Mit értünk hatalmon? *Guardini* [58] szerint a hatalom nem azonos az erővel. Bár nagy ereje van, mégsem beszélünk a járvány, a szélvihar vagy az oroszán hatalmáról. Az erőből vagy az energiából akkor lesz hatalom, ha felismeri a tudat, ha rendelkezhet vele és saját szolgálatába állíthatja. A hatalomhoz – az erőn kívül – hozzátartozik a személyes kezdeményezés is. A természet, a vér, a föld „erőit és hatalmait” csak a mitikus tudat tekinti valódi hatalomnak. Nem beszélhetünk azonban az eszmék hatalmáról? Legfeljebb átvitt értelemben, ha konkrét személyek hatalmi eszközként használják fel az eszméket. Az eszmének önmagában legfeljebb ereje van, de nem hatalma. A hatalom föltételezi az emberi szellem spontaneitását; azt, hogy kilépünk a világ determinált oksági összefüggéseiből, és fölébük kerekedve rendelkezünk velük. A hatalom nem egyértelműen meghatározott, a cselekvő személy állítja bele a maga választotta összefüggésekbe. A Nap energiája a növényben szükségszerűen alakul át biológiai hatássá (növekedés, anyagcsere, mozgás stb.). Az eszközben rejlő erők a kézműves rendelkezésére állnak, ő szabja meg, hogy mire fordítja őket, s milyen hatást hoz létre velük.

A természeti erők közömbösek aziránt, hogy építésre vagy rombolásra, nemes vagy aljas célra használják őket. A hatalomnak az ember ad értelmet, az ember felelős a hatalom értelméért. A hatalomtól elválaszthatatlan az emberi felelősség. Nem felelünk a természet energiáiért önmagukban; de felelősek vagyunk azért, hogy mit teszünk, vagy mit nem teszünk velük. Nem mondhatjuk: „a természet így rendezte be”, vagy „ez ellentmond a természet akaratának”. Az ilyen és efféle kijelentések értelem nélküliek. A természet nem „akar” semmit, a természetnek szoros értelemben nincs „törvénye”. Szabatosan csak ennyit mondhatunk a természetről: „ebben az összefüggésben, ez meg ez várható”. Minden egyéb líra, mítosz, esetleg tudatos antropomorfizmus. Legfeljebb azt mondhatjuk – ezt azonban csak nagyon óvatosan tehetjük –, hogy a természetet teremtő Isten ezt meg ezt akarja. Ilyenképpen még a természet erőiért is vállalja valaki a felelősséget.

Néha úgy összekuszálódik az emberi élet, hogy nem vállal senki felelősséget semmiért. Ha nincs senki, aki felelne a kérdésre: ki tette? – akkor a hatalom gyakorlása természeti szükségszerűség-

nek tűnik, bár nem az, hiszen a zsarnokok ellen is fellázadhatunk. A hatalom önmagában közömbös, sem nem jó, sem nem rossz: attól nyeri értékét és értelmét, aki él vele. Ha nem él hatalmával az ember, ha nem fordítja meghatározott célra, ha nem akar valamit, akkor nem történik semmi, illetve a megszokások, megcementeződött eszmék, sztereotípek, az összefüggés nélküli impulzusok, véletlen ötletek, a próba-szerencse vállalkozások halmozából káosz keletkezik.

Nagy veszélyt jelent a hatalom, ha nem erkölcsileg elkötelezett ember rendelkezik vele. Még nagyobb a veszély, ha mindenegyreszerve ellenőriz egy másik szerv, ha mindenegyres hatóságot felülvizsgál a szomszéd hatóság, s így kivétel nélkül mindegyik szerv vagy hatóság felmentve érzi magát, vagy kibújik a felelősség alól. A felelőtlen hatalom megfoghatatlanná válik, s ez az anonim hatalom könnyen ölthet olyan formát, amilyent a kinyilatkoztatás démoninak mond. Ha a cselekvő – személy szerint – nem felelős, ha a cselekvő nem ellenőrzi tudatosan a cselekedetet, ha az nem belőle indul ki, hanem csak átmegy rajta, sajátos űr lesz a cselekvőben: nincs az az érzése, hogy ő az, aki cselekszik, cselekedete nem az övé, tehát nem is felelős érte. S ugyanígy van a többiekkel is. Ha mindenki csak egy szeme a láncnak, akkor az a benyomás támad, hogy egyáltalán nincs „valaki”, aki cselekszik, hanem valami megfoghatatlan, mindenki elől kitérő, senkinek nem felelő meghatározatlan arc és név nélküli hatalom vagy parancs cselekszik. Mivel ez a megfoghatatlan valami szükségszerűnek tűnik, az egyén nem térhet ki előle: „parancsra teszi” a legszörnyűbb embertelenséget (Auschwitz és a többi koncentrációs tábor). Az anonim hatalom elferdíti az embernek Istenhez fűződő kapcsolatait is [59].

A hatalom *egyetemes* – mondja *Guardini*. Ha az embernek van hatalma, s a hatalom gyakorlása kielégülést jelent, akkor az nem korlátozódik létének egyik vagy másik területére, hanem kiterjed minden tetteire és állapotára, még arra is, amely – úgy tűnik – éppen ellentétes a hatalommal. Kézenfekvő, hogy a cselekvés és alkotás, a birtoklás és élvezet a hatalom tudatát kelti az emberben. Hasonlóképpen minden olyan tevékenység, amelyben közvetlenül hatékony a vitalitás. Természetesen áll ez a megismerésre és a tudásra is. A tudás nemcsak hatalmat biztosít az embernek a megismert dolgok és összefüggések fölött, hanem „hatalmi tudássá” is válhat. A „hatalmi tudás” ősi formája a mágia: bizonyos cseleke-

detek saját – vélt vagy valódi – hatalmuknál fogva közvetlen természeti hatást hoznak létre. A mágiában az emberi szabadság (s nem a természettudomány) közvetlenül (s nem a szabadság testi-tervezési közvetítésével) természeti hatásokat (gyógyulás stb.) szándékol. A mágia az így értelmezett emberi hatalom elmélete és gyakorlata [60]. Az igazi „hatalmi tudás” megakadályozza az embereket abban, hogy hozzájussanak az élethez elengedhetetlenül szükséges információkhoz, s azokat keveseknek tartja fenn.

A hatalom érzete annyira általános, hogy még olyan állapotban is felkelhető, amely ellentétes a hatalommal. A szenvedés, gyöngeség, tehetetlenség az erőtlenség ellensúlyaként különleges hatalmi érzetet válthat ki. A frusztrált egyén, akinek nincs elég siker-élménye azzal vigasztalja magát kudarcaiban és sikertelenségeiben, hogy neki éppen azért nem sikerült az élet, mert sokkal értékesebb azoknál, akik sikereket értek el. *Fromm* szerint a frusztrációk ilyen csoportos kompenzációja hozza létre a fajgyűlölet különféle változatait [61].

A hatalom tudata és akarása egészen általános jellegű tehát, nélküle nem valósítható meg az emberi egzisztencia. Így érthető, hogy nemcsak azok gyakorolják a hatalmat, akiket *Machiavelli* a hatalom használatára akart tanítani, s akik enélkül is gyakorolják és használják hatalmukat. A hatalom akarása minden egyes ember jellemző sajátossága. Mindenkinek vannak irigyei, s mindenki irigykedik valakire. Az emberi együttélés egyben mindig rivalizálás, amely hatással van a politikai és gazdasági életre, befolyásolja a tudományos kutatást, s nagy szerepet játszik az emberi élet minden területén. A „vetélkedők” népszerűsége is alátámasztja ezt a megállapítást. *Max Planck* [62] írja önéletrajzában, hogy az új belátásokat és felfedezéseket csak a tanszékek birtokosainak a halála után fogadja el a tudományos világ. A politikusok és a művészek különösen esendők ezen a téren, de nem marad messze mögöttük némely tudós vagy menedzser sem. Meglepő – a pszichológusoknak persze egyáltalán nem –, hogy milyen éles a rivalizálás orvosok, ügyvédek és papok között, tehát olyanok között, akik életüket a másik ember szolgálatába állítják. A papok egyik legáltalánosabb hibája az „invidia clericalis”: „Az irigység specifikus formája jön létre és lesz gyakori ott, ahol egzisztenciális meghatározó a tekintély és a publicitás egyenlőtlen (pl. hierarchikus) eloszlása” [63]. Különösen feszült a vetélytársak viszonya

ott, ahol bizonyos csoportok eleve nem juthatnak a tulajdonképpeni hatalomhoz, hanem második és harmadik hellyel kell beérniük: fejedelmi udvarokban, minisztériumokban, püspöki udvarokban. Úgy tűnik, hogy ezeken a helyeken nem a hatalomért folyik a küzdelem, hiszen a vetélytársak feladata csak beszámolás és tájékoztatás. A tájékoztatással annyira manipulálható azonban a hatalom birtokosa, hogy a hatalom ténylegesen a tanácsadók kezébe siklik át. A „szürke eminenciások” arra törekednek, hogy – ha már kifele meg is kell őrizniük alárendelt szerepüket – a harmadik helyről a másodikra, sőt ténylegesen az első helyre kerüljenek [64].

2.4.2. A hatalom akarása

Az individuális pszichológia a hatalom akarását tekinti az emberi pszüché középpontjának. *Nietzsche* – aki mélyebben lát s ezért egyoldalúbb következtetéseket von le mint a pszichológusok – a hatalom akarásával értelmezi az embert és a világot. A hatalom akarása nem pszichológiai, hanem ontológiai alapelv.

A létezők létre-irányultsága következtében a világi lét és a hatalom akarása voltaképpen egybeesik; a létezők alapvető törekvése magára a létre irányul. De akkor miért beszélünk hatalomról ahelyett, hogy létről beszélnénk? A hatalom szorosán véve nem a léttel, hanem a lét növelésével és fokozásával azonos, olyan többetre irányul, amely megvédi a létezők létét a tér- és időbeli változásokkal, az emberi kérdéssel és tevékenységgel szemben. A hatalom legalsó lépcsőfoka a lét „tartóssága” vagy „tartama”; a lét külső változásokkal szemben tart ki önmagában. A második fokozaton az eltérés lehetősége magában a létezőben van; s a hatalom a lét aktív megőrzése az önmagától való elidegenüléssel szemben. A tulajdonképpeni hatalom nemcsak megőrizni, hanem átengedni is képes magát, de úgy, hogy miközben más lesz, megőrzi az önmagával való egységét és azonosságát. Ez a hatalom a másikat hatalmazza föl a létre és a tevékenységre, a felhatalmazásnak nem jogi, hanem ontológiai-teremtői értelmében. Minden ami van, s ahogyan van a lét létrehozó hatalmának, mindenhatóságának köszönheti létét. A mindenhatóság nem gondolható el létezőként, hanem a létezőket teljesen felülmúló s magában rejtő abszolút szabad kezdetként. A létezőket az eredményezi, hogy a minden-

ható kezdet nem ragaszkodik feltétlenül sajátmagához; átengedi magát másnak, akit éppen ez az átengedés hoz létre, úgy azonban, hogy sajátmaga átengedése közben sem szűnik meg azonossága sajátmagával. A létezők nemcsak létüket köszönik ennek az átengedésnek, hanem azt is, hogy a véges létező is képes megközelíteni a másikat, s átengedni a hatalmát úgy, hogy a másik hatalmát növelve sem szűnik meg azonossága önmagával. A hatalom és a szeretet lényegében véve tehát fedi egymást: a mindenhatóság szeretet, s a teremtet világban is a szeretet növelő és érlelő ereje valósítja meg legtökéletesebben a hatalmat.

Ebből kitűnik, hogy a hatalom akarása nem azonosítható az önzéssel. Az önzés nem ismeri fel a másik ember jelentőségét saját léte számára, mert görcsösen csak magába fordul. A hatalom akarása mélyebb, mint a pszichológiai érvényesülési törekvés vagy hatalmi vágy, hiszen ez a látszattal is megelégszik. A hatalom akarása nem kompenzálásra, hanem valódi fölényre törekszik. *Hegel* az úr és a szolga példáján ábrázolja ezt a fölényt mint létmódot: az úr a szolgában és szolgálatában *egyedi*, magáért való létének felsőbbségét szemléli [65]. „A szolgálval szemben álló úr még nem volt igazán szabad; mert a másikban még nem mindenképpen önmagát szemlélte. Csak a szolga szabaddá válásával válik tehát az úr is teljesen szabaddá” [66].

A lét fölénye – amelyről *Hegel* beszél – történelmileg a gyengébb leigázásához és kizsákmányolásához, s az ellentétek dialektikus megszüntetéséhez vezet – mondja *Marx*. A szolgából úr lesz, a kizsákmányolt munkásosztály forradalma történelmi szükség-szerűség. *Schopenhauer* szerint a hatalom akarása a dolgok lényege: „mindenegyének és az egésznek legbenső magva”. A *Schopenhaueri* vak, irracionális akarat, amit nem irányít az értelem fénye, szükségképpen boldogtalan. Az egoizmus megszüntetése szüntethetné csak meg a boldogtalanságot, de az akarat megtagadása maga is akarat. Az egyedi ember nem képes megtagadni azt az akaratot, amelyből akarata fakad; az akarat (a világ, az ember) legbensőjében megosztott és kettészakadt. Ebből a megosztott akaratból fejlesztette ki *Nietzsche* a hatalom filozófiáját: az önmagát megalkotó ember filozófiáját helyezte szembe az abszolút igazság filozófiájával. A hatalom akarását *Sartre* gondolta végig: miközben megköveteli a relatív ember abszolút szabadságát, végülis kénytelen azt kétségbe vonni.

Az ember nem teljesen független, nem abszolút szabad. Léte eltervezése és megvalósítása közben kikerülhetetlenül beleütközik azokba a határokba, amiket ember nem léphet át. De éppen a határélmény – az a körülmény hogy az ember átéli határait és korlátait – mutatja azt, hogy az ember túllép ténylegességén és az őt környező világon. Ebben a túllépésben mutatkozik meg az emberi lét a hatalom akarásaként a másik emberrel és a világgal szemben. Az emberi hatalom helyzetenként változó, a konkrét helytől és időtől függő tartalommal bír, gyakran látszathatalom: nem biztos, hogy valóban az a ház ura, akinek kulcsa van hozzá. S kikerülhetetlen az emberi hatalom végső határa, a halál.

Az a feladatunk, hogy hatalomra törő akaratunkat a másik ember szolgálatába állítsuk. Nem eszköz a másik ember, hogy vele vagy általa megszerezzük a hatalmat, hanem személy, akivel személyes kapcsolatot kell létesítenünk, hogy eljussunk az „egymással való meghatározott azonosságuk szemléletéhez”. Így lesz a hatalom akarásából az a törekvés, hogy a másikban megtaláljuk önmagunkat s beteljesüljön életünk. A hatalom akarása erre a beteljesült emberségre mutat, nem a hatalom tagadásaként – ez egyszerűen lehetetlen –, hanem a hatalomnak a másik ember javára való fordításaként. „Ezen általános szabadság állapotában, ha *magamra* reflektálódok, közvetlenül a másikra reflektálódok, s megfordítva, ha a másikra vonatkoztatom magamat, közvetlenül önmagamra vonatkoztatom magamat” – írja Hegel [67].

Ez az értelme a társadalmi hatalomnak is. Ezen egyesek vagy kis csoportok akaratát értjük, amely a közös életre irányul. A társadalmi akarat akkor mondható hatalomnak, ha sikerül keresztülvinnie szándékát. A társadalmi hatalom tekintély vagy erőszak. A tekintély (*auctoritas*) szó a latin *augere*: növelni, erősíteni, érlelni igéből származik, s definíciójánál fogva a többiek szabad beleegyezésével érvényesített akarat. Az erőszak közvetlenül határozza meg a külső világot, befejezett tények elé állítja az embereket, akiknek nincs többé választásuk. A tekintély – amint neve is mutatja – nem fojtja el, hanem növeli a többiek akaratát és szabadságát. A tekintély azonban nehezen határolható el az erőszaktól, az erőszak lehetősége hozzátartozik a tekintélyhez, s soha nem küszöbölhető ki teljesen. Az erőszak – egészen alapvetően – már a testi egzisztenciával adva van. A mások akaratára ható és azt meghatározó tekintélynek összhangban kell lennie az ember

és a világ alapvető struktúráival, csak így valósulhat meg az emberi együttlét hatékony rendje.

Minél közelebb kerülnek egymáshoz az emberek, annál nagyobb a veszély, hogy az erősebb leigazza a gyöngébbet. Lehetőség nyílik azonban arra is, hogy veszélyes közellétük miatt valódi együttműködés alakuljon ki a társadalomban. A szabad társulás és együttműködés esélyeit a jogosan kötelező kételkedés mellett sem becsülhetjük le. A hatalom akarása fölött áll az önzetlen szeretet követelménye, amit egyesek elfogadnak (bár többnyire csak elméletben), mások kétkedve néznek (talán még csodálják is), megint mások nem tartják ebbe a világba valónak, s egyesek kifejezetten elvetnek. Az emberiség élete mégis a szeretettől függ. Hogy az emberiség végül is elpusztítja-e önmagát (a technikai lehetőségek már megvannak hozzá), vagy egymásra talál a közös emberi feladatban, az attól függ, hogy a szeretet mellett vagy ellen dönt-e. A hatalom óriási mérvű felhalmozódása néhány ember kezében pusztulással fenyegeti az egész emberiséget. A katasztrófát kirobbanthatja egyetlen ember, aki az ellenőrző központokban elveszti uralmát az idegei fölött, vagy ha a tűzparancsot automatikusan kiadó radar-komputer berendezés hibásan működik.

A hatalom növekedésével együttjáró veszélyt csak a szeretet növekedése háríthatja el, a „józan ész” és egyéb hasznossági megfontolások egyedül nem nyújtanak kellő biztonságot. Jézus nem véletlenül halt meg a kereszten. A kereszténység – amennyiben valóban az – nem tagadhatja meg a keresztet. Az Istenember halála nemcsak a pogányoknak, hanem kivétel nélkül mindenkinek paradoxon, amit folytonosan meggyaláz és kigúnyol az emberi történelem, a keresztény történelem és minden egyes keresztény életének a története; nem elméleti megfontolásokkal, hanem azzal a gyakorlatával, amely a hatalmon kívül nem ismer semmi mást. Aki nem zárkózik el tudatosan a keresztények gyakorlatának megítélése elől, aki ismeri az egyházi tekintély és a keresztény „hivók” gyakorlatát, az nem csodálkozik azon, hogy a kereszténység elveszítette átütő erejét, s a mai társadalom peremére szorult. A hatalom is megváltásra szorul, s a hatalom megváltása a kereszttel: a feltétlen szeretet Jézus halálában elfogadja akaratának feladását az Atya akaratába, hogy Jézus feltámadásában Jézus feltétlen hatalmaként nyilvánítsa ki.

A hatalom teológiaiilag is jelentős, a vallási tudatban kezdettől

fogva Isten egyik jellemző tulajdonsága. S ez vonatkozik a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásra is. A teremtés lehetősége Isten hatalma. Izrael kiválasztása és történeti irányítása ékes bizonyysága Isten hatalmának. Jézus Isten országát és uralmát hirdeti, a feltámadt Krisztus az Úr: az isteni hatalom társbirtokosa. Az az új felismerés, hogy Isten a szeretet, Isten tulajdonképpeni hatalmát, hatalmának legbensejét nyilatkoztatja ki.

Az emberi társadalomban a helyes viszony a hatalomhoz alapvető jelentőségű. A keresztények hite, hogy nemcsak földi polgárok (*Fil* 3,20), hogy Krisztus az Úr, akinek megadatott minden hatalom az égben és a földön (*Mt* 28,18), s hogy újra eljön hatalomban és dicsőségben beteljesíteni Isten országát, elébe vág annak, hogy a vagyon és a hatalom megszerzése vagy a tőlük való függés maradéktalanul lefoglalja a hívőt. Jézus hűséges követői hiszik és gyakorolják, hogy a kereszt viszonylagosítja a hatalmat. A hatalom relativizálása nem jelenti azonban a – földi életben nélkülözhetetlen – hatalom (*Róm* 13,1) megvetését. A keresztényeknek is kell vállalniuk és alkalmazniuk másokért való felelősségből. Akinek azonban hatalma van, az éljen úgy, mintha nem volna (vö.: *1 Kor* 7,29).

2.5. AZ EMBER HALÁLOS LÉTE

2.5.1. A biológia válasza

Kilenc hónap kell az ember kialakulásához, de egy nap is elég, hogy megöljük, én pedig azt mondom – olvasható „Az ember sorsa” befejező oldalain [68] –, hogy nem kilenc hónap, hanem ötven év akarata és lemondása hozza létre az embert, s ezután már csak arra való, hogy meghaljon. E keserű kijelentés az élet értelmét vonja kétségbe: ha értelmetlen a halál, akkor értelmetlen az élet is. A halál nem tekinthető egyszerűen az utolsó életjelenséggnek. Aki azt mondja, hogy minden élő rászolgál a halálra, talán nem is gondol arra, hogy éppen Mefisztófelész bölcsességét idézi: „denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht” (Faust, 1340). Így pusztán a biológiai faj példányaként értelmeznénk az embert.

Ha az ember halála – élete utolsó megnyilvánulásaként – nem különbözik az élőlények halálától, akkor miképpen állítható, hogy az emberi élet minőségében más, mint az állatok élete? Ha pedig az ember élete nem érthető egyedül a biológia nézőpontjából, akkor halála sem merő biológiai tény, és filozófiai-teológiai értelmezést igényel. Előbb azonban kérdezzük meg a biológiát.

Az Arizona állambeli Phoenix város orvosi laboratóriumában 1967 eleje óta őrzik *Dr. James H. Bedford* mélyhűtött testét. A professzort a klinikai halál beálltakor hűtötték le. Azt remélte, hogy – ha felfedezik a rák gyógy módját – életre keltik és meggyógyítják. Ez a remény ma még vágyálom. Igaz, hogy néhány melegvérű állat testhőmérséklete a téli álomban alig haladja meg a fagypontot, a halaké és a békáké lecsökkenhet 0 fokig, szervezetük károsodása nélkül. Némelyik rovarnak az sem árt, ha sejtfolyadéka kikristályosodik. A nagy téli araszoló kőkeményre fagyott bábjaiból fejlődik csak ki a pillangó. A magasabbrendű élőlények mélyhűtése azonban még megoldatlan probléma.

Sokkal jobban dacolnak az idővel, ha lehülés helyett kiszáradnak az élőlények. Az ázsiai teknőcön élősködő pióca (*Ozobranchus*) testsúlya 80 százalékát is elveszítheti. A papírzacskóba gyűjtött, repülőgépen elszállított, hűtőszekrényben tárolt, lencsényire összezugorodott piócák kellő nedességhez jutva visszanyerik eredeti nagyságukat, s mintha mi sem történt volna, folytatják életüket. *Dombrowski* német kutató a perm korszakból származó, 200 millió éves, kiszáradt kőbaktériumokat keltett életre. Két angol kutatónak néhány évvel ezelőtt sikerült egy szúnyogfajta lárváit kiszáritania, +100 fokra hevítene és -270 fokra lehűtenie: a lárvák kellő nedvesség adagolása után folytatták abbamaradt életüket. Ha a vizet kivonjuk a szervezetből, az – egyébként folyamatnak tartott – élet a szárazanyag térbeli elrendeződésére korlátozódik. Az életműködés felfüggesztésekor szünetel a biológiai idő, a lapangó élet végnélkülinek tekinthető. De ez nem oldja meg a halál problémáját. A várható maximális élettartam elmúltával feltartóztathatatlanok a halálhoz vezető visszafordíthatatlan folyamatok. A lehülés, a kiszáradás késleltetheti a biológiai folyamatokat az órával mért időhöz viszonyítva, előbb vagy utóbb azonban minden élő eljut a halál küszöbéhez. A vízibolhák várható biológiai életkora 47 millió szívverés. A jól tápláltak szíve gyorsan ver, hama-

rább peregr le életük, éhezve néhány héttel tovább élnek. Az ember biológiai életkora 2–3 milliárd szívdobbanás.

Nem éles határvonal, széles határsáv választja el az életet a haláltól. A szívatültetések etikai problémái abból erednek, hogy nagyon nehéz megállapítani a biológiai halál időpontját. Az agyvelő oxigén-ellátásának megszűnte után néhány perccel beáll az agyi halál, bár a szívműködés hosszabb ideig fenntartható. Hamburgi orvosok kétnapos szünet után ismét észlelték a beteg – nem halt? – agyának elektromos tevékenységét. Japán kutatók kétszáznapos mélyhűtés után felmelegített macska-agy normális elektromos tevékenységét mérték: az agysejtek még éltek. A téli álomban a hörcsög agyának hőmérséklete 10 C fokra – a többi emlősre halálos hőmérsékletre – hűl le, szíve pedig percenként egyet ver. Néhány hónap múltán – biológiailag talán csak néhány órát öregedve – abbamaradt pszichikai életműködéseit is tökéletesen folytatja. Elgondolható, hogy sikerül lelassítanunk, vagy korlátlan ideig felfüggeszteni az emberi életfolyamatokat is. Ha a hűtéssel áttörjük az időfalat – a szellemi funkciók károsodása nélkül –, akkor a biológia elérte a mai tudásunk szerint elérhető: a halál elhalasztását, vagy helyesebben az élet korlátlan idejű felfüggesztését.

Mindebből nem a halálra, hanem az életre derül fény. Az élet nem azonos a szervezet biokémiai reakcióival, mert a biokémiai folyamatok már az élet következményei – írja *J. Illies*, a Max Planck intézet kutatója [69]. Mivel a fizikai-kémiai reakciók megszüntével – a hűtőszekrényben – is fennmarad a képesség az életre; nem a folyamatokban, hanem a folyamatok struktúrájában rejlik az élet tudományos titka. Ezt a struktúrát, mintát vagy elrendeződést őrzi hűtött állapotban is az élő anyag, mint a viasz a pecsétnyomó rajzát. Miért változik át testünk fényűző mintája, az élet, a halál filléres struktúrájává? Az időben miért kell elszenvednünk azt, ami elől csak a biológiai időn kívüli mélyhűtött dermedtségbe menekülhetünk? Szabatosabban: miért öregszünk? Az ember – bár biológiai teljesítőképesége egyébként lemarad az állatoké mögött, s agyvelejének szervezettsége a legmagasabb – az átlagos életkort tekintve elől jár az emlősök osztályában. A ma várható legmagasabb emberi életkor 117 esztendő; de a Föld három milliárd lakója közül csak egy reménykedhetik abban, hogy valóban el is éri. Mindannyiúnkra érvényes azonban, hogy harmincadik életévünk után erősen csökken fennmaradásunk valószínűsége. A halál va-

lőszinűsége nyolc évenként megkétszereződik, s körülbelül 70 esztendőskorban már nagyobb az élet valószínűségénél. Mivel magyarázható ez? Az anyagcsere statisztikus jellegével. Még a legegyszerűbb gép is elkopik egyszer, hát még a jóval bonyolultabb szervezet. A halál magyarázata az, hogy nincs magyarázata; hogy nincs – s az anyagra érvényes törvényeket tekintve nem is lehet – olyan ok, amely kiküszöbölné a statisztikus folyamatokat árnyék-ként kísérő „véletleneket”: az idegsejtek kopását, a salaklerakódást, a sejtek életműködését gátló anyagok felhalmozódását. A halál „oka” tehát az, hogy a véletlenek fölemészti az élet okát.

Ha ez a fajta öregedés elodázható is megfelelő életmóddal és gyógyszerekkel, a halál másik „okára” elképzelni sem tudjuk a gyógyszert. A magzat szívéből kivett sejttelepek nem növekednek vég nélkül. A magzati sejtek legfeljebb 40–50, a felnőtt ember szívének sejtjei csak húsz osztódásra képesek. Az egysejtű papucsállatkák (*Paramaecium*) optimális körülmények között ivartalanul, egyszerű osztódással szaporodnak. Életük – elvben – sohasem szűnik meg; az egyed nem oszlik fel, nem múlik ki, hanem két új individuumban folytatódik. Az emberi sejtek életképessége eleve korlátozott. Várható élettartamuk minden egyes osztódással csökken; ugyanakkor azonban csak az osztódás teszi lehetővé az ember aktív életét: a vérsejt például csak négy hétig él. Szöveteink hasonlítanak a fogyasztói társadalom termékeire: gyors kopásuk teszi lehetővé a gazdasági élet termék- és áruforgalmát. Sejtjeink is hamar elkopnak, ezt a kopást ellensúlyozza az anyag- és energiaforgalom, ezzel azonban együttjár az öregedés és a halál.

Van kivétel is. Az ivarsejtek korlátlanul osztódnak. A nemzedékek végeláthatatlan sora az ivarsejtek és az örökítő anyag osztódásának szakadatlan láncolata. Sejtjeink információt tároló egységei, a kromoszómák egyidősek az emberiséggel. A kromoszómák osztódását nem szakította meg a halál. Az ivarsejtek korlátlan osztódóképessége azonban nem segít az egyed problémáján. Nem az egyén él tovább gyermekeiben, hanem az élet megy tovább bennük. A faj élete nem oldja meg az egyed halálának kérdését. Az ivarsejtek kromoszómái korlátlanul reprodukálják önmagukat, a többi sejt kromoszóma-állománya azonban kevés replikációra képes; amint *Rembrandt* „Százforintos lap”-járól is csak az első levonatok hibátlanok. Ezért titokzatos, hogy miként oldják meg az ivarsejtek hibátlan másolatok készítésének a feladatát nemzedékek ezreiben

úgy, hogy a hibátlan másolatok az evolúció szinte észrevétlen változásait is tartalmazzák. Az ivarsejtek töretlen életüket a szexualitásnak köszönhetik: annak, hogy megtermékenyüléskor két különböző individuum kromoszómái egyesülnek. Az egyedek különbözősége és sokfélesége biztosítja a kromoszómák állandóságát, de hogy miként, azt nem tudjuk. Csak azt tudjuk, hogy a sokféleségnek és a változásoknak köszönhető az élet.

A mesterséges szövettenyészetekben előfordul, hogy a szokásos 46 kromoszóma helyett 50–350 kromoszómájuk is van a sejteknek. Ezek az elfajzott sejtek korlátlanul osztódnak: halhatatlanok. Fertőző betegségük bármikor kiváltható az SV-40 majomvírus befecskendezésével. Az emberi sejtek beteges halhatatlanságával egyidőben fedezték fel a potenciálisan halhatatlan amőbák spontán halál-eseteit: az osztódás egy idő után megszűnik, az egyedek szétesnek és felbomlanak. Ez a mutáció öröklődik, megfertőzi a következő generációt is. A halandóság az amőbák, a halhatatlanság az emberi sejtek fertőző betegsége. Az ember azonban csak a halandóságot örökli. A halál az élet bére. A biológia nem tud többet. Nem képes megmondani, hogy mit jelent a halál az egyénnek: testvérünk-e vagy halálos ellenségünk. Az ember nemcsak a biológiai faj példánya. „A biológia nézőpontjából az embernek nemcsak a lényegét nem lehet megérteni, hanem még szervezetének sajátosságait sem” [70]. Halála sem érthető meg biológiai szempontból; az ember halála elsődrendű filozófiai probléma.

2.5.2. A halál filozófiai értelmezése

Sokan tagadják ezt. Mivel az emberek nem tudják megszüntetni a halált, igyekeznek nem gondolni rá – mondja *Pascal*. Az élők tulajdonképpen nem hisznek a halálban, bár ez a legbiztosabb életükben. A hétköznapi élet tagadja a halál problematikus voltát – írja *Jaspers* [71]. Filozófusok is vélekednek így. *Epikurosz* meg akarja szabadítani az embereket a halálfélelemtől. Úgy véli, hogy ez a boldog élet titka: „Szokjál hozzá a gondolathoz, hogy a halál semmit sem jelent számunkra, mert minden jó és minden rossz az érzékelésben van, a halál pedig az érzékelés megszűnése. Az a helyes felismerés, hogy a halál semmit sem jelent számunkra, a halandó életet azért teszi örömdetessé, mert nem tételez fel a halál

után végtelen időt, hanem elveszi a halhatatlanság utáni vágyat. A halál tehát nem érinti sem az élőket, sem a holtakat, mivel az élőknél nincs jelen, a halottak pedig már nincsenek" (*Epikurosz levele Menoikeuszhoz*). *Epikurosz* kortársa, *Hegesziász* is azt vallotta, hogy minden jó és minden rossz az érzékelésben van. Olyan boldogtalanná vált felfogásában, hogy folyvást az öngyilkosságra buzdított (peiszithanatosz). Végül is *Ptolemaiosz Lagu* (325–285) kénytelen rendőri úton betiltani az öngyilkosság propagandáját. *Epikurosz* legmodernebb követője, *Sartre*: a halálban mások zsákmánya leszünk, legalább addig próbáljunk boldogan élni és nem törődni a halállal. Csak az a bökkenő, hogy képtelenek vagyunk nem törődni a halállal; valamiképpen mindig „itt van”, erőszakkal elfojtott gondolata százszorosán megbosszulja magát életünkben.

Másként értelmezi a halált *Platón*. „Az igazi bölcsek valósággal készülnek a halálra, s a halál minden ember között rájuk nézve a legkevésbé félelmetes” [72]. A halál „feloldozza a lelket a test bilincseiből”, s ha a lélek tiszta – ha bölcsességre és belátásra törekedett –, akkor „a magához hasonlóan láthatatlanhoz, istenihez, halhatatlanhoz és bölcshez költözik, ahová megérkezve boldogság lesz az osztályrésze, mert megszabadul tévelygéseitől, gyarlóságaitól. félelmeitől és zabolátlan vágyaitól, s minden más emberi bajoktól, s amint a beavatottak mondják, azután már valósággal az istenek közösségében él”.

A fiatal kereszténységre rendkívül hatottak *Platón* eszméi. „Nem kell-e inkább halálnak, mint életnek mondanunk a halandók életét?” – kérdi *Szent Ágoston* [73]. A platonizáló gondolkodás csak részben fedi Jézus szavát: „Mindaz, aki belém vetett hittel él, nem hal meg sohasem” (*Jn* 11,26). *Szent Tamás* megkísérli – a kinyilatkoztatás súlya alatt –, hogy a platóni lélek-szubsztancia fogalmát összeolvassza az arisztotelészi *entelekheia* fogalommal. Így – miközben vallja a lélek halhatatlanságát – hangsúlyozza, hogy mielőtt fogva a testre van rendelve. Az anyaghoz kötött *entelekheia* nem volt elhelyezhető az örök élet platóni modelljében. Az eretnekséggel is vádolt *Tamás* tanait a viennei zsinat (1312) veszi védelmébe: a szellemi lélek valóban, szubsztanciálisan és mielőtt fogva az emberi test formája (Dz. 481).

A halál kérdése ezután lekerült a filozófia napirendjéről. A haláltánc-énekekben jelentkezik azonban mélységesen emberi problé-

mája. A barokk pozitívan értelmezi: a halál megérleli az embert. A felvilágosodás hátat fordít a halálnak, *Goethe* ismét az élet beteljesülésének tekinti: „Aki 75 éves, az lehetetlen, hogy ne gondoljon olykor a halálra. Engem nem nyugtalanít ez a gondolat, mert szilárd meggyőződésem, hogy szellemünk elpusztíthatatlan valóság.” A romantikának központi témája, s igen nagy szerepet játszik *Nietzsche* gondolkodásában. A freudi halál-ösztön és a spengleri irracionális halálvágy a romantika utóhatása. *Rilke* egész költészetét átszövi a halál problémája. „Malte Laurids Brigge feljegyzései” című művében kifejti, hogy a szeretett ember halálakor saját halálunk realitását éljük át [74]. Jóval korábban *Szent Ágoston* így ír gyermekkori barátja elvesztésekor: „Szörnyű fájdalom sötétsége borult a lelkemre. Minden, de minden a halálra emlékeztet. Otthonom gyötrelm lett nekem... Nagy talány lettem önmagamnak. Kérdeztem lelkemet, miért szomorú, miért búsít engem annyira, de nem tudott válaszolni” [75]. *Rilke* a nem tulajdonképpeni haláltól – amely készületlenül éri az embert – megkülönbözteti a tulajdonképpeni halált: ebben önmagát valósítja meg az ember az elidegenült világban.

Rilke gondolatai – *Scheler* közvetítésével – termékeny talajra hullottak *Heidegger* filozófiájában. Az „ittlét” (az ember tudatos léte) a halállal szemközt valósul meg. A halál nemcsak eljövendő, s egyszer pontot tesz életünkre, hanem az ittlét árnyékaként elválaszthatatlan létünkötől. Leghűségesebb kísérőnk: már akkor kezünk meghalni, amikor megszületünk. Az életben mindig jelenlévő halál váltja ki a *szorongást*: nem közvetlen veszély, hanem megsemmisülésünk tudata. A halál az egyetlen kikerülhetetlen az emberi életben. A halál színe előtt való lét az ember *tulajdonképpeni létformája* (életmódja, tevékenysége), mert ez nem *léphető át*, szemben a többi létezési formával. Ennek az életnek alapvető vonása a gondoskodás és szervezés. *Heidegger* nem konkrét dologról, hanem magáról a létről való *gondoskodást* ért ezen. A halál *heideggeri választása* nem a létezés megszüntetését, hanem az élet olyan tervét jelenti, amely számol a halállal: a folytonosan ittlelvővel, a végső döntés és választás lehetőségével.

Heidegger nem a halál *gondolatára*, hanem állandó *jelenlétére* akar figyelmeztetni. Az embernek – világot alakító és a jövőbe tekintő lényként – figyelembe kell vennie a halál tényét, és alkalmazkodnia kell hozzá. Állást kell foglalnia a halállal megbélyegzett

létével kapcsolatosan. Megteheti, hogy gondolkodásában kitér végessége elől. Megtörténhet, hogy valódi szabadsággal fordul el a halál gondolatától; ennek száműzése azonban – az élet erejének túlhangsúlyozása – álcázott pesszimizmus. Az a szemlélet, amely voltaképpen meghalásnak tekinti az életet, természetesen éppen olyan egyoldalú, mint amelyik el akarja felejteni a halált. A halál nem elegendő kritériuma az élet és a jövő alakításának. Sokat vét ezen a téren az a keresztény igehirdetés is, amely csak a halál felől látja az életet, s erre hivatkozva akarja felhívni az embert léte alapvető döntésére. Az igazi probléma azonban nem az élet és a halál, hanem a szeretet és a halál konfliktusa. Nem az számít, hogy én meghalok, hanem hogy az hal meg, akit szeretek [76]. Nem az élet értéktelensége, hanem értéke mutat túl önmagán.

Hogy a halált befogadjuk gondolkodásunkba és tetteinkbe, az nem jelenti, hogy megbarátkozunk vele. A halál sohasem válik annyira otthonossá életünkben, hogy megszűnnék a halálfélelem. *Bloch* szerint ugyan eljön az idő, amikor az egyéni tudat azonosul a közösségi tudattal, és a társadalom örök élete kárpótolja az egyént haláláért [77]. E kijelentésnek azonban aligha van igazságtartalma, hiszen – éppen *Bloch* felfogásában – az igazság kritériuma a társadalmi gyakorlat, s ez még egyáltalán nem igazolta *Bloch* jóslatát. A szorongásban – mondja *Heidegger* – az ittlét a semmivel kerül szembe. A semmi átjárja életünket; ha komolyan vesszük az életet, nem térhetünk ki a semmi elől, amelybe az bele van ágyazva. De nem azonos a semmi igenlése az értelmesség tagadásával? S miért éljünk tovább, ha életünk értelmetlenségbe torkollik? Miért kell az élet elviselésén túl az élet értelmetlenségét – nemcsak elviselnünk, hanem – igenelnünk is? A megsemmisülés tudata az ember alapvető állapota, a szorongásban feltáruló „hogyléte”. A szorongásnak nincs akkora jelentősége az életben, amint *Heidegger* véli, bár a halállal szemközti létünk egyik alkotóeleme, hiszen a halál nem választható le az emberről. Feladatunk, hogy meglássuk és megoldjuk a világban-való-lét és a halállal-szemközti-lét feszültségét. Megtehetjük, hogy lemondunk a feladat megoldásáról, s a tulajdonképpeni létből átsiklunk a nem-tulajdonképpeni létbe, az illúzióba. De megtehetjük azt is, hogy a megsemmisülés értelme felől kérdezősködünk: a szorongásban jelentkező megsemmisülésnek elegendő magyarázata-e a világban-való-lét, vagy éppen a *semi* utal a világon túli létre?

2.5.3. Örökkévalóságunk története

A biológiai életfolyamatok megszűnése után is megmaradhat az élet lehetősége: az életfolyamatok elrendeződése vagy mintája. Nem tételezhető fel valami hasonló a lelki életéről is? A lelki élet – a tudat – sem azonos a tudattartalmak és folyamatok összegével. E folyamatok apriori struktúrája, formája, elrendeződése is fennmarad a tudati folyamatok megszűntével. Mivel az emberi tudat alapvető struktúrája létre-irányultsága – ezt mondjuk szellemnek –, mivel a szellem aktualitása maga a lét, és a lét a semmi szöges elentéte, azért nem semmisülhet meg a létre támaszkodó szellem a világban-való-lét megszűntével. Miért gondolnánk, hogy a szellem csak „objektív szellemként”, alkotásaiban marad fenn? Az emberek szellemi energiája nem alakul át maradéktalanul objektív szellemmé. Milyen alapon állítható, hogy a maradék megsemmisül a halálban, hogy a szellemi energiára nem érvényes az energiamegmaradás törvénye? Azért talán, mert a szellem halálon túli megmaradása nem mutatható ki természettudományos módszerekkel? *Casear* becsvágya, *Newton* tűnődése, *Bartók* ihlete annyit sem módosított anyagcseréjükön, mint néhány baktérium. Miért kellene feltételeznünk, hogy a halálban megsemmisül az a roppant szellemi energia, amely az élőben sem mérhető fizikai-kémiai úton?

A halál magába zárja létünk minden titkát: az az emberi kérdés, amelyre Istennek kell válaszolnia. A halál nem „csak úgy”, többek között történik az emberrel, hanem az *ember örökkévalósága történik meg benne* – mondja *Rahner* [78]. A halál az egész embert éri. Az ember a természet és a személy egysége. Ezen azt érti *Rahner*, hogy egyrészt a szabad választást megelőző adottságok határozzák meg létünket, másrészt szabadon döntünk magunkról, és végérvényesen azzá leszünk, amiként szabadságunkban értelmeztük magunkat. A halál természeti és személyi esemény. Míg a biológia tulajdonképpen nem ismeri a halál „okát”, addig a keresztény értelmezésben a halál kétségbevonhatatlan egyetemességének az emberiség erkölcsi katasztrófája az oka (*Róm* 5). Ebből arra kell következtetnünk, hogy a halál a jövőben is elkerülhetetlen.

A keresztény gondolkodás platonizáló változatában a halál a test és a lélek szétválása. *Rahnert* nem elégíti ki ez a meghatározás, mert nem fejezi ki, hogy az egész embert éri a halál. Az ember nem

két önálló létező (test + lélek) összetétele. A test már a lélek műve; a test a lélek lehetősége, a lélek a test aktualitása. Test és lélek annyira egy, hogy e két reálisan különböző valóságból egységes harmadik: az ember jön létre, aki egyik sem a kettő közül. A test és a lélek egyesülésében eltűnik a különbségük, külön-külön nem is tapasztalhatók meg, legfeljebb kikövetkeztethetők. A lélek „természete” testi léte. A lélek a testben bontakozik ki, bár testünk – egyelőre – nem fejezi ki tökéletesen lelkünket. Minden, ami kifejeződik a testben, eredetileg – originaliter et quodammodo implicite – a lélekben van – tanítja *Szent Tamás*. A halál tehát nem két létező szétesése, nem egy ház lebontása, hanem két szerető elszakadása. A tested a hitvesed – caro tua, coniux tua – mondja *Szent Ágoston* is [79]. Mivel a halál a konkrét létezőt semmisíti meg, bensőleg érinti a lelket is: kiszolgáltatja a pusztulásnak, anélkül, hogy egészen megszüntetné.

Ha a lélek a test aktualitása, akkor kapcsolatban kell lennie azaz az átfogó egésszel – a világgal –, amelynek a test része. Ha a lélek elszakadása anyagi testétől – *Szent Tamás* szerint – *nem természetes* [80], akkor nem szűnhet meg, hanem más alakot ölt a halálban az anyagi világhoz való viszonya. Nem a tér-idő összefüggés egyetlen pontjával, hanem a világ egységes anyagi alapjával kerül kapcsolatba. A halál nem szünteti meg a lélek esszenciális anyagi vonatkozásait, nem tartja távol az anyaggal való érintkezéstől. A halálban a lélek mélyebb kapcsolatba kerül az anyaggal, nem lesz akozmikus – mint *Platón* gondolta –, hanem inkább megnyílik a kozmosz előtt; behatol a föld méhébe (*Mt 12,40*) vagy az anyag szívébe (*Teilhard de Chardin*). A partikuláris test határainak a megszűnése megnyitja a lelket a mindenség előtt.

A halálban születik meg véglegesen az ember. A szülési fájdalmak erőszakosan tolják ki a magzatot a méh védelméből – és szükségéből – a világ tágasságára. A védettség megszűnése egyben teljes kiszolgáltatottságot eredményez. Valami hasonló történik a halálban is. A lélek elveszíti a test védelmét, kiszolgáltatott helyzetbe kerül, egyúttal azonban új világ nyílik meg előtte. Nemcsak testében, hanem az egész világban lesz jelen. Talán ezzel magyarázhatók egyes parapszichológiai jelenségek is. A halál nem az emberi lét vége, nemcsak átmenet az egyik létformából a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete. A teremtet világ az ember testén keresztül személyl érelődik, s a halálon át a világ is eljut betelje-

süléséhez; nem lineárisan, hanem dialektikusan: a pusztuláson át teljesíti be teremtményeit Isten. Megszüntette-megőrizve emeli fel magához az embert és az emberen keresztül a világot. Egyrészt tehetetlenül vagyunk kiszolgáltatva a halálnak, másrészt az emberi halál a személy beteljesülése és szabad tette. A halál személyes tett, amelyben teljesen megvalósul szabadságunk s egészen kivilágosodik értelmünk. Külsőleg az emberi személy pusztulása, bensőleg önmagunk aktív megvalósítása: az élet beérése, életünk természetnek betakarítása, személyes birtokba vétele a külső letörés és pusztulás közben. A halál a személy legtokéletesebb belső aktivitása és az ember legradikálisabb tehetetlensége egyben. Az emberi egység miatt a halál két elemét nem oszthatjuk meg egyszerűen a test és a lélek között, mert ezzel megszüntetnénk az emberi halál tulajdonképpeni mivoltát.

A halál alapvetően *kétértelmű*. Nem dönthető el, hogy a halálban beérő élet a személy eddig leplezett ürességét takarja-e, vagy hogy a halálban mutatkozó sivár pusztaság az igazi bőség külső látszata-e csupán. A halált beburkoló kétértelműség miatt a halál éppen úgy lehet a bűn és a büntetés kifejezése – sőt a bűn tetőpontja: az igazi halálos bűn –, mint az élet delelője, a legvégső személyes tett, amelyben eddigi szétszórtságát egybegyűjti és hívő bizalommal Isten felfoghatatlan Titkának adja át az ember. Ezért mondhatjuk, hogy a halál mindig *itt van* életünkben. Nem esik egybe az orvosi *exitus* időpontjával, hiszen a halál végülis azonos az ember szabadságának egész történetével, amely végérvényessé teszi a személyt.

Ezt a rahneri gondolatot fejleszti tovább Boros [81]. Azt állítja, hogy a halálban valósul meg a személy végső döntése (*optio finalis*) sajátmagáról, a világról és Istenről. Boros abból indul ki, hogy a személy meghalás közben tér magához. Transzcendentális akaratunk, a *Blondel*-féle *akaró akarat* mindig túlnyúlik az *akart akarat*on, s magára a létre irányul. Ezt az „excesszust” csak akkor hozhatja be teljesen az akaró akarat, amikor meghal az ember, csak akkor éri utól magát, amikor közvetlenül a lét teljessége elé kerül. De nemcsak az akarat, hanem az értelem excesszusa is eléri célját. Az ítéletben megvalósuló értelmi megismerés lehetőségének a föltétele a lét *elővétele*. Ez földi életünkben mindig töredékes. Amikor meghalunk, tetté válik szellemünk végtelen vágya; kivilágosodik létre-utaltságunk s egészen magunkhoz térünk. A világ és a lét közvetlenségében önmagunk közvetlensége is megvalósul. Egé-

szen biztosan – de nem közvetlenül – megismerjük Isten létét is, mivel mind a kozmosz, mind önmagunk legbenső magva Istenre való irányulás. Így jöhet létre a lét teljes világosságában a szeretet végső döntése: amikor meghalunk, egészen kiszolgáltatjuk és maradéktalanul átadhatjuk magunkat az isteni szeretet misztériumának.

A kikerülhetetlen halál – mond *Rahner* – bensőleg határozza meg létünket; megadja tevékenységünknek – a visszavonhatatlanul elmúló alkalmaknak és döntéseknek – a súlyát. Amint a bűn a személy teljes csődje a lelkiismeretben jelentkező abszolút igénnyel szemben, a halál is az emberi végesség kifejezője. De éppen ennek a végességnek a megjelenése a halálfélelemben és szorongásban mutatja azt, hogy az élet messze meghaladja a halált. A szorongás annak a szorongásnak a kifejezése, hogy sikerül-e életünk alapvető döntését – sajátmagunkról, a világról, Istenről – befoglalnunk a végső döntésbe, amely azt végérvényessé teszi; hiszen a halálban válik leginkább kérdésessé, hogy tudunk-e döntenı magunkról. Ha saját erőnkönkből akarjuk megoldani, ha autonóm módon akarjuk értelmezni, akkor halálunk az emberi lázadás megismétlése és végleges kifejezése. Ha nem magunkból értelmezzük, és ha elsajátítjuk Krisztus engedelmisségét (*Fil 2,8*), akkor az üdvösség eszköze és az örök élet szentsége kivétel nélkül mindenkinek: a pusztulás engedelmes elfogadása és átélése a megvalósult beteljesülés.

IRODALOM

- [1] K. Lorenz: Salamon király gyűrűje, Budapest 1970. 102. o.
- [2] W. Büchel: Stimmen der Zeit 96 (1971) 330. o.
- [3] K. Lorenz: i. m. 102. o.
- [4] P. Berger, Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1969. 39. o.
- [5] P. Berger: i. m. 46. o.
- [6] F. K. Mayr: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 4. k. 695–708. o.
- [7] Platón: Szümposzion, 203. a.
- [8] G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. K. Löwith, M. Riedel: G. W. F. Hegel Studienausgabe in 3 Bänden, Frankfurt 1968. 2. k. 181–182. o.

- [9] *Diels*: i. m. 10. fr.
- [10] *Diels*: i. m. 8,38. fr.
- [11] *G. Siewerth*: Philosophie der Sprache, Einsiedeln 1962. 78. o.
- [12] *Aquinói Szent Tamás*: Summa Contra Gentiles IV, 11.
- [13] *L. Wittgenstein*: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1960. § 241.
- [14] *Vö.*: *Platón*: Az állam, Budapest 1968. 215. o.
- [15] *W. V. Humboldt*: Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes, Bonn, Hannover, Hamburg 1960.
- [16] *M. Heidegger*: Sein und Zeit, Tübingen 1963. § 34.
- [17] *A. Gehlen*: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950. 79. o.
- [18] *A. Gehlen*: i. m. 81. o.
- [19] *A. Gehlen*: i. m. 26. o.
- [20] *E. Husserl*: Erfahrung und Urteil, Hamburg 1954.
- [21] *M. Heidegger*: Sein und Zeit, Tübingen 1963. 52. o.
- [22] *M. Scheler*: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928., Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929.
- [23] *G. Haeflner*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 4. k. 1300–1312. o.
- [24] *H. Diels*: i. m. 1. fr.
- [25] *Platón*: Gorgiasz, 507 e–508 a.
- [26] *Platón*: Timaios, 92 e.
- [27] *Arisztotelész*: Metaphysica XII, 7, 1072 b.
- [28] *Arisztotelész*: Nikomachosi Etika VI, 7.
- [29] *Szent Agoston*: Enarrationes in Ps 148.
- [30] *Szent Agoston*: Enchiridion 23.
- [31] *Szent Agoston*: Confessiones, I. 1,1.
- [32] *Szent Agoston*: Soliloquia, I. 2,7.
- [33] *Platón*: Theaitetos, 155.
- [34] *Szent Agoston*: Confessiones, XIII. 13,14.
- [35] *Szent Agoston*: i. m. X. 6. 9.
- [36] *K. Löwith*: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche, Göttingen 1967.
- [37] *Vö.*: *Illies*: Wissenschaft als Heilserwartung, Hamburg 1969.; *P. Overhage*: Experiment Menschheit, Frankfurt am Main 1968.
- [38] *F. Nietzsche*: Die fröhliche Wissenschaft, N. 18. Friedrich Nietzsche Werke in zwei Bänden, Leipzig 1930. 1. k. 256. o.
- [39] *R. Schubert-Soldern*: Philosophie des Lebendigen, Graz, Salzburg, Wien 1951. 228–238. o.
- [40] *A. Gehlen*: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950. 31. o.
- [41] *A. Gehlen*: i. m. 57. o.
- [42] *A. Portmann*: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951. 62. o.

- [43] *M. Müller*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1968. 2. k. 77 – 95. o.
- [44] *Arisztotelész*: Metaphysica XII, 9, 1074 b.
- [45] *Aquinói Szent Tamás*: Summa contra Gentiles II 68; Summa theologia I q. 88 a. 2 ad 1 q.
- [46] *B. Lonergan*: Insight. A Study of human Understanding, London, New York, Toronto 1958. 621. o.
- [47] *M. Müller*: Sacramentum Mundi, Freiburg, Basel, Wien, 2. k. 83 –88. o.
- [48] *R. Guardini*: Lebendiger Geist, Zürich 1950. 36. o.
- [49] Például: *Aquinói Szent Tamás*: Summa theologia I q. 14 a. 2 ad 1; I. q. 84 a. 7; In Metaphysicam prooemium.
- [50] *K. Marx, F. Engels* Művei, Budapest 1957 –1969. 4. k. 460. o.
- [51] Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 298. o.
- [52] *K. Marx*: A tőke, Budapest 1967. 1–3. k. 3. k. 786. o. és *Lukács Gy.*: Utam Marxhoz, Budapest 1971. 548. és 549. o.
- [53] *K. Marx*: A német ideológia, Budapest 1952. 34. o.
- [54] *Arisztotelész*: Politika, 1325 a.
- [55] *Arisztotelész*: i. m. 1325 b és a továbbiak.
- [56] *I. G. Fichtes* sämtliche Werke, 1845–46. 2. k. 266. o.
- [57] *K. Lorenz*: Salamon király gyűrűje, Budapest 1970. 53 –99. o.
- [58] *R. Guardini*: Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1952. 12 –22. o.
- [59] Vö.: Kafka regényeivel: A per, A kastély.
- [60] *J. Splett*: Sacramentum Mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 3. k. 318–322. o.
- [61] *E. Fromm*: Das Menschliche in uns, Konstanz 1968. 24. o.
- [62] *M. Planck*: Scientific Autobiography and Other Papers, New York 1949. 33. o.
- [63] *J. Höfer, K. Rahner*: Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg 1963. 8. k. 870. o.
- [64] *K. O. v. Aretin*: Hochland 61(1969) 51 –60. o.
- [65] *G. W. F. Hegel*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája, Budapest 1968. 220. o.
- [66] *Hegel*: i. m. 221. o.
- [67] *Hegel*: i. m. 223. o.
- [68] *A. Malraux*: Az ember sorsa, Budapest 1969.
- [69] *J. Illies*: Wissenschaft als Heilserwartung, Hamburg 1969. 9 –40. o. A felsorolt példák is könyvéből valók.
- [70] Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 78. o.
- [71] *K. Jaspers*: Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1967. 150. o.
- [72] *Platón*: Phaidón, 67 e.
- [73] *Szent Agoston*: De civitate Dei XII. 10.
- [74] *R. M. Rilke*: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Leipzig 1931. 25 –27. o.
- [75] *Szent Agoston*: Confessiones IV, 4.
- [76] *G. Marcel*: Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1959. 287. o.

- [77] *E. Bloch: Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959. 2. k. 807. o.
- [78] *K. Rahner: Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958. A halált mint az emberi örökkévalóság történetét Rahner nyomán mutatjuk be, akinek halál-teológiájára észrevehetően hatott Heidegger filozófiája.
- [79] *Szent Agoston: Enarrationes in Ps 143.*
- [80] *Aquinói Szent Tamás: Summa theologica I q. 89 a. 1.*
- [81] *L. Boros: Mysterium mortis*, Olten 1962. 19–93. o.

3. AZ EMBER TÖRTÉNELMI LÉTE

3.1. AZ EMBER TÖRTÉNELMISÉGE

3.1.1. Fogalmi megközelítés

Az ember klasszikus definíciójának szembeötlő egyoldalúsága, hogy nem veszi figyelembe az ember történelmiségét. Az „animal rationale” meghatározás nem fejezi ki, hogy az ember történelmileg kialakuló, cselekvő s közben önmagát megvalósító lény.

Az értelmező szótár szerint a *történelem* nagyobb közösségekben előforduló jelentősebb események egymást követő sorozata. A *történet* megtörtént vagy kitalált események sorozata szóban vagy írásban előadva. *Történelmi*-nek a történelem részét tevő, történelmileg kialakult és fennálló emlékeket, hatásokat, kategóriákat, korszakokat mondunk. A *történeti*-ség az esemény valós voltára utal, arra, hogy a szóban forgó személy valóban élt és működött [1].

A latin *historia* (storia, histoire, history) a görög hisztorein: ismerni, kutatni igéből származik, és elsősorban a történelemtudományt vagy történetírást jelenti. A német *Geschichte* és a magyar történelem eredetileg az egyes eseményt (casus), majd az események sorozatát jelenti. A felvilágosodás korában magába olvasztja a historia jelentését is, mégis inkább az egységes és átfogó történésre emlékeztet, mint az események kutatására és leírására.

Az így értelmezett történelem alkotja a történelmi ember tér-időbeli világát: életterét és életrendjét. A történelem szabja meg léte alkatát. Az ember a múlt és a jövő – az őt megelőző, előzetesen meghatározó, egyúttal azonban előle megvont múlt és a kinnlevő, eljövendő, gondoskodást igénylő és gondot okozó jövő – között áll, s csak így: a szabadság és az elvégzettetés feszültségében valósítja meg létét és magát. Következésképpen történelmének és

történelmiségének is történelmileg ébred tudatára, történelmével összekülönbözve vállalja és fogadja el azt. Szellemi lényként csak történelmét felfogva rendelkezhet történelmével (ebben rejlik a historia és történelem egysége), történelemfelfogásának is van azonban története, amely maga is annak az egységes történelemnek a mozzanata, amelyben megvalósul az ember történelmisége.

Történelmisége miatt az emberrel kezdődik és végződik a történelem. Ezért nem beszélhetünk szorosan véve történelem előtti vagy történelem nélküli népekről és kultúrákról. A történelem időben játszódik le, ugyanakkor azonban túllép az időn: a természetnek a szó szoros értelmében nincs történelme. A történelem feltetelezi a gondolkozó alanyt, aki valamennyire rendelkezik az idővel, új hatásokat és létesítményeket idéz elő és reflektál történelmére. Ez a reflexió sohasem teljes, soha nem tudjuk megismerni és átlátni valamennyi történelmi előzményünket. A történelem ezért az embert meghatározó sors: ami a múltban történt, az hat a jelenben és előre mutat a jövőbe.

Az ember bele van ágyazva a történelmi összefüggésekbe, amelyekre nemcsak reagál mint az állat környezetére, hanem történelmileg különböző módon veszi át és vállalja el. Ezt csak úgy teheti, ha belebocsátkozik a történelembe és szabadon, de nem önkényesen át is alakítja azt. Szabadon, mert az emberi cselekvés nem valamiféle hiposztatizált – önállóan létező – történelem („a történelem eldöntötte” vagy „a történelem bebizonyította”) működése, de nem önkényesen, mert a döntés nem absztrakt, hanem konkrét: csak valamely „világon” belül lehetséges. Ez a világ (a választás lehetőségét tevő meghatározások) nem sztatikus vonatkoztatási rendszer, hanem állandóan változó intézményei és struktúrái folytán maga is történelem. Következésképpen a történelmi összefüggések a személyes döntések és a mindenkorai történelmi világ szövődékének az eredői. A hegymászás eseménye például az egyik korban az emberi dölyf és gög (hübrisz) megnyilatkozása, a másik korban hétköznapi esemény. A történelmi meghatározás és emberi szabadság együttesen teszi a történelmet: a jövő nem vezethető le teljesen a múltból, nem következik szükségképpen az előzményekből. Nevetséges apróságok, véletlen esetek döntő tényezőkké válhatnak egyének, népek, kultúrák történetében.

3.1.2. A történelemfelfogás változásai

A történelem adva van az emberrel, de nincs adva vele együtt történelemfelfogása. A történelem előtti idöket nem az jellemzi elsősorban, hogy *számunkra* nem örököltette meg írásban az eseményeit (nem állnak a „történelem fényében”), hanem az, hogy a *maga számára* sem rögzítette írásban az eseményeket. A történelem előtti kor hagyománya a nép eredetét és jövőjét megjelenítő, örök visszatérést hirdető mítosz. A történelmi korban felcserélhetetlen nevek és évszámok törlik fel a mítoszt, bár tovább él az emberek gondolkodásában. Az archaikus felfogásban a történelem nem fejlődés, hanem hanyatlás. Kezdetben volt a paradicsom. A bűn az, ami nem archetipikus, ami – mert személyes és egyszeri – nem vezethető vissza a kezdetre. A profán időt szüntetik meg az újévi szertartások. Az idő természetes elhasználódását jelzi az év utolsó napjainak kultikus zürzavara: kicsapongások és a társadalmi rend felborulása. A rend helyreállítása megjeleníti a teremtetést, a kezdeti tökéletességet. Ismét „abban az időben” élnek, amikor paradicsom volt. Ezt jelképezi az újjáélesztett tűz, a lárma és a zajongás. A mítosz visszanézés közben nem kockáztat semmit, hiszen biztos a megújulás. A mítosz optimista, mert nem pusztul el visszavonhatatlanul semmi; pesszimista, mert kikerülhetetlen a kozmikus tél, bár ez sem az utolsó szó. Az örök visszatérés igazi mondanivalója a lét romolhatatlansága. A kör visszatérése önmagába a világ minőségi jegye. A mitikus gondolkodás horizontjának tettei (még az olyan fontos tettek is, amelyek például a földművelés vagy az alapvető társadalmi intézmények kialakulásához vezettek) mások, mint a tudatosan reflektált történelemből eredő és e történelem *folytatására* irányuló tettek. Az ember nemcsak tudatosan alakítja, hanem maga mögött is hagyja történelmét, s az ebben kifejezésre jutó történelemfelfogás alapítja meg a történelmet [2].

A történelem mitikus értelmezését váltja föl a „historia”. *Cicero* szerint *Hérodotosz* (484–425) a történelem atyja, aki a történelem alaptörvényét a korlátai között élő és korlátait szétfeszítő ember összekülönbözésében látja. Az isteneket sértő emberi nagyság – függetlenül attól, hogy valamilyen személyes bűn is hozzájárult-e – mindig magára vonja az istenek haragját. *Thuküdidész* (456–396) az érdekellentétekkel magyarázza a történelmet, *Polübiosz* (201–120) földrajzi, klimatikus és egyéb személytelen tényezők és

a személyes okok összefonódását látja a történelemben. *Tacitus* (55–120) kora bírálatként írja történelmét. A zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban a világtörténelem a szövetség előtörténete. Az idők végén a szövetség egybeesik a világtörténelemmel. Bűn, büntetés, megbocsátás, hűség, beteljesülés e történelemfelfogás kategóriái. A fiatal kereszténység Jézusban látja beteljesülni a messiási ígéreteket; majd később Jézust az – Adámtól a parúziáig terjedő – üdvtörténelem csúcspontjának tekinti. *Szent Ágoston* az Isten országának és a földi országnak az ellentétével magyarázza a történelmet. Ez a megkülönböztetés nem fedi az állam és az egyház megkülönböztetését; mind a kettő állhat bármelyik oldalon. Végül azonban a jó győz a rosszon, Isten a sátán felett. A reneszánsz fölfedezi a fejlődést, ez lép a gondviselés helyébe. A felvilágosodás hangsúlyozza a történelem fontosságát, az értelem egyetemes történelmét kutatják azonban az egyes történelmi korszakok és képződmények önértéke helyett. A modern történelmi gondolkodás előfutára *G. B. Vico* (1668–1744), akit kora nem értett meg.

Az ókori és középkori történelemfelfogást az *objektív történelmi gondolkodás* jellemzi. A kor általános objektív gondolkodási formájának megfelelően a történelem is *tárgya* (objektuma) volt a filozófiai-teológiai reflektálásnak. Tárgyként gondolkodtak a történelemről: a történelem menetét írták le, a folyamatok struktúráit állapították meg, korszakokat különböztettek meg, a történelem eredetét és irányát, célját és értelmét kutatták. A történelemfelfogás alanya azonban kívül maradt a történelmen. Történelemföltre helyet foglalt el, ahonnt áttekinthette és értékelhette a történelmi menetet, de nem reflektált saját gondolkodásának történelmi föltételeire és meghatározottságára. Sajátmaga történelmisége nem jelentett számára problémát. *Kant* még egészen történelmietlenül teszi föl a megismerés lehetőségének a kérdését: figyelmen kívül hagyja a megismerő szubjektum történelmi előzményeinek problémáját.

A szubjektív történelmi gondolkodás kialakulása *Hegelnek* köszönhető. Felveti a megismerő alany történelmiségét; átlátja a tudat valamennyi lépcsőfokának történelmi függőségét: lemaradását és felülmúlhatóságát. *Hegel* kulcsszava a szellem. Az egyesek a népszellem szolgálatában állnak, a népszellem magának a szellemnek – amit *Hegel* világszellemnek tart – az önkifejtése. Mindenegyik képződménynek megvan a maga sajátos önértéke, de nem önálló

szervezetként, hanem a világszellem történelmének megszüntetve-megőrzött mozzanataként. „A világtörténelem a szabadság tudatában való haladás – olyan haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk” [3]. A haladás célja az abszolút tudás, amelybe önmagától szabadítja fel magát valamennyi individuum. *Hegel* érdeme, hogy rámutatott az emberi ismeret történelmiségére. Az abszolút tudás azonban – amely fölülmúlja és maga mögött hagyja a történelmi függőségeket és föltételeket – megvalósíthatatlan. Még a dialektikus közvetítés sem szüntetheti meg a történelmi függést, a világszellem vagy abszolút szellem pedig *Hegel* föltevése. Történelemfelfogásában az emberi szabadság és a történelem puszta eszmévé oszlik föl, nem fogható fel önmagában.

A hegeli gondolat következményeként és ellentétéként kialakuló „történelmi tudat” – *Ranke, Droysen, Dilthey* – alakítja ki a historizmust, amely azon a jogos követelményen túlmenően, hogy a dolgokat, eszméket, jelenségeket történelmi keletkezésükben, kialakulásukban és fennállásukban kell vizsgálnunk, azt is hirdeti, hogy a jelenségek, eszmék, ismeretek kizárólag történelmi képződmények. A *historizmus* egyfelől megszilárdítja tudásunkat, hogy az egyedi és személyes az egyedfeletti összefüggésekben gyökerezik, s a jelent visszavezeti a múlt erőire, másfelől megdönti az „örök” igazságokat: az egyházi-vallási előírásokat, az ész örök elveit, s a történelem objektív törvényeit is. A történelem teljes historizálása magát a történelmet is megszünteti: egymástól független szituációk leírására korlátozza a történelemtudományt, s ezzel lehetetlenné teszi a történelmi folyamat belső összefüggéseinek a megértését. A *historizmus* – abszolút történelmiségként – önellentmondás, mert tagadja a történelem folyamatosságát. A *historizmus* felbecsülhetetlen értéke azonban, hogy a földi berendezkedéseket abszolútizáló ideológiák állandó kiigazítójaként és a történelem viszonylagosítójaként megakadályozza, hogy ezeket tekintsük abszolút értéknek.

A *historizmus* problémájában még mindig az újkori gondolkodás szubjektum-objektum sémája kísért. *Heidegger* megpróbálja az ember történelmiségét úgy értelmezni, hogy az alany és tárgy átfogó egységből magyarázza a történelmi eseményeket. Az alany és tárgy előzetes egysége éppen nem teszi reménytelenül viszonylagossá megismerésünket, hanem történelmileg tárja föl az igazságot. Nemcsak az ember világi léte, hanem maga a lét is történel-

mi. A történelmileg megnyilatkozó és elrejtező létnek köszönhetjük világ- és létfelfogásunk horizontját, amely a lét végzéseként (Geschick des Seins) jelenik meg életünkben.

Heidegger gondolatát fejleszti tovább Gadamer: léttörténés helyett *hatás-történelmi* elvről beszél. A történelmi esemény hatással van a történelem további menetére; nemcsak hatását, hanem értelmét is kifejti, és történelmi hagyománnyá alakul át. Történelmi hagyományként átmegy a következő nemzedék értelmi világába s alakítja a megismerő alanyt. Az igazi történelmi gondolkodás kritériuma, hogy saját történelmiségét is elgondolja [4].

3.1.3. A történelmiség struktúrái

Nem légüres térben születünk. Az élet anyagi alapjaiban egybefonódik az egész emberiség. Előzetesen meghatározott történelmi helyzetben, adott társadalomban, eleve meghatározott kultúrában és szokásokban, a többi emberrel való találkozás révén válunk emberré. Az ember akkor éri utol magát, ha megvalósítja – történelmének alapját és célját alkotó – mivoltát. Az ember konkrét mivolta *a kezdet*, amely megszabja szabadságának a lehetőségeit és *a vég*, amelyről gondoskodnia kell, amit el kell érnie. „Adottságai” és „feladatai” együtt teszik az ember konkrét lényegét. Az adottság és a feladat között dialektikus a kapcsolat, a kettő nem fedi tökéletesen egymást. Mivoltának egységéből és különbözőségéből fakad, hogy az ember nem autark; nem elég önmagának, nem ura tökéletesen önmagának.

Az ember nem ura önmagának, nem rendelkezik saját kezdetével, nem írhatja elő magának saját adottságait, nem választhatja meg, hogy hol és kitől szülessen és milyen tulajdonságokkal jöjjön a világra. Ezen túlmenően azonban feladatát sem teljesítheti saját erejéből – bár *neki* kell azt végrehajtania –, mert adottságai írják elő feladatát, s a feladat teljesítésére való adottságaival is csak kezdetlegesen rendelkezik. Többé kell válnia, önmagát kell felülmúlnia ahhoz, hogy eljusson önmagához. Mivel senki sem adhatja azt, amije nincs – s az embernek mégis adnia kell –, léte dinamikájának egyfelől egészen bensőségesen kell magához az emberhez tartoznia (hogy felülmúlhassa magát), másfelől mégsem lehet alkotórésze ez a dinamika, hiszen ember, mielőtt még teljesítené fe-

ladatát, sőt az teszi létét, hogy e feladat elé állították: éppen e teljesítendő feladat a léte.

Az emberi egzisztencia sajátos struktúrája időbelisége. A meghatározott történelmi helyzetét és adottságait átélő ember a múltat tapasztalja meg saját *mi-voltában*: *mi-voltát* annak köszönheti, ami volt. A múlt nem tűnik el nyomtalanul, hanem *mi-voltként* hat tovább a jelenben. A múlt a jelen alapjaként – amellyel nem rendelkezhetünk – és a jövő lehetőségeként van jelen: a jövőre irányuló szabadságunkat a múlt határozza meg. A szabadság elengedhetetlen föltétele a meghatározottságok elfogadása (negatív szabadságfogalom!): ilyenformán igényli a múlt, hogy a jövőt megnyitó feladatként vállaljuk. Követelményként jelenik meg a jelenben a jövő, amit teljesítenünk és megvalósítanunk kell, de felülmúlja teljesítő képességünket, s ezért minden fáradozásunk ellenére is ajándékként kell elfogadnunk. A jövő kinnlevőségként jelentkezik. A múlt és a jövő sajátos létmódjából következően a szabadság a megvontan-megőrzött múlt és a megjelent-en-kinnlévő jövő egységeként éli át a jelent. Mind a múlt mind a jövő kettős jellege teszi lehetővé a különféle emberi viselkedéseket velük kapcsolatosan.

Megteheti az ember, hogy tiltakozva elfojtsa vagy szabadon vállalja a múltat: emlékezve megjelenítse. Az emlékezés a hagyomány közvetítette közvetlenségben valósul meg. E közvetlenség nem torzítja el, hanem megláttatja az egyéni és az egyénfeletti múlt eredeti valóságát, amely éppen így lesz feladattá: helyeselnünk kell, vagy önkritikusan elkövetelnünk tőle. A történelmi szükségszerűség nemcsak azt jelenti, hogy a megtörténtet nem tehetjük meg nem történtté, hanem azt is, hogy a lét nem lehet itt a-mi-volt nélkül: az ember nem tervezheti el magát történelmétől függetlenül, nem indulhat ki elvont lényegfogalomból. A történelmi szükségszerűség harmadszor azt jelenti, hogy a visszaemlékezés, a visszafordulás a múltra mindenegyes alkalommal új alakot ölt, s csak így őrzi meg azonosságát önmagával. A történelmi visszaemlékezés nem önkényes visszanyúlás: nem történelemfeletti, semleges alany emlékezik vissza az elmúlt múltra – amint a historizmus véli –, hanem a múltat magában őrző alany, akinek *mi-volta* az, ami volt. Az, ami *volt* éppen ezért nem írható le mindig ugyanúgy; csak úgy őrizheti meg azonosságát, ha alkalmazkodik a mindenkori új körülményekhez és helyzetekhez. A hagyomány nem téglá, amit vál-

tozatlanul ad át egyik nemzedék a másiknak, hanem élet, amit újonnan valósít meg mindenegybes nemzedék. A hermeneutikai probléma egyidős a kereszténységgel – írja Ricoeur [5]. A hagyomány relativitása nem tévesztendő össze a relativizmussal: a múlt és a jelen vonatkozásában valósul meg a történelem azonossága és folytonossága. Az, ami volt számtalan módon fejezheti ki magát a jelen különböző óráiban, számtalan új nézet születik ennek következtében; e különféle nézetek mind hozzátartoznak a hagyomány „hatás-történelméhez”. Az események jövője hozzátartozik az eseményekhez, amennyiben azok kifejtik történelmi hatásukat és értelmüket; nem automatikusan, hanem a következő nemzedék szabadságán keresztül. A történelmiség nemcsak hagyomány, legalább annyira hozzátartoznak a múltból nem kikövetkeztethető új kezdeményezések és fordulatok, új döntések és választások, amelyek belenyúlnek a történelem menetébe s megváltoztatják a történelmi szituációt. A jövő lehetősége azonban a múltban gyökerezik, a történelmiség éppen azt jelenti, hogy nem adatik meg számunkra a jelen tiszta kezdete, nem az abszolút nulla pontról indul életünk.

A múltat megvonva-megőrizve, a jövőt mint elérkezőt és kinnlévőt kell elfogadnunk; a jövőről való gondoskodás nem gond, hanem remény. A jövővel nem pusztán a múlt, hanem a múlt beteljesülésének az igénye érkezik el. A jövőbe vetett remény teszi lehetővé az elkülönülést a tényleges múlttól; a múltnak bűnbánatban vagy forradalomban való átvételét. A jövő múltbeli eredetének a tagadása az utópia és a permanens forradalom téveszméjét, az eredet igazi jövőbeliségének a tagadása a restaurációt, a konzervativizmust vagy a reakciósságot szüli. A helyes magatartás a jelenben: engedelmisség az elérkezett-megőrzötttel szemben, és belső nyugalom a megvont-kinnlevő adományai iránt. Az engedelmisség és nyugalom egysége kiküszöböli mind a jelent feláldozó aktivizmus, mind a felelőtlen eszteticizmus veszélyét [6].

A jövő visszautal a múltra, a jelenbeli kezdet indítja el a jövőt. Azzal a kezdettel sem rendelkezünk tökéletesen, amit mi magunk idézünk elő, s mégis folyton-folyvást új kezdetet teremtünk. Megfontolatlanul vagy tudatosan, ünnepélyesen vagy lemondóan, tompa tengődéssel, vagy életigenléssel. Reményteltjesen, vagy reménytelenül. Istenre vagy a semmire tekintve. Vagy teljesen közömbösen várva arra, hogy még eléldégélünk egy darabig. Mindenképpen új kezdetet teremtünk, amit később vállalunk. De amit mi magunk

kezdtünk el, sincs a hatalmunkban. Amit elindítottunk, néha kicsúszik ellenőrzésünk alól. Vagy felülkerekedik rajtunk: a hibás kapcsolás életünkbe kerülhet. Állandóan fenyegető veszély, hogy felülkerekedik rajtunk a technika vagy a háború, tökéletes pusztító erejével és technikájával. Előfordulhat, hogy képtelenek vagyunk megfékezni az általunk megidézett szellemeket. A kezdet mindig veszélyes. Az új kezdet nem kerülhető el, ezért állandó a veszély. Nem tehetjük meg nem törtéنتé azt, amit tettünk. Legfeljebb néha azt, amit csak elkezdtünk. A kezdet azonban ilyenkor is megtörtént. Nem fordulhatunk vissza. Csak előre mehetünk: a jövő határozza meg életünket. A jövőtől elválaszthatatlan a történelem ígérete és a halál. Mindkettő hozzátartozik. Az ember történelmi léte halálos lét. S mégis állandóan újra eltervezi jövőjét és szabadságát. A szabadság olyan erős, hogy túléli a halált. Erre épül a remény [7]. A halálon túli jövő azonban teljességgel ajándék, nem saját alkotásunk és művünk. De mégis emiatt emelkedik túl az emberi szabadság saját történelmén. Az ember nemcsak halálra szánt létező, remélheti halhatatlanságát. A halhatatlanság nem menti meg azonban a halálban eljövendő pusztulásától.

3.1.4. A lét történelmisége

Az ember történelmiségéből kiviláglik, hogy az ember nemcsak önmagához, hanem a többi emberhez (szituáció, történelmi óra), s nemcsak a többi emberhez, hanem a léthez is viszonyul. Az emberi közösség nem független az igától és a jótól, tehát a léttől. Az emberi viszonyok változása maga után vonja a létviszony átalakulását is.

A történelemhez hozzátartozik a reflektálás a történelemre, s – mivel ez csak a történelemtől való elkülönülésben és a létre irányuló transzcendenciában lehetséges – a transzcendencia is. A történelmiség alkotó mozzanata a feltétlenül irányuló transzcendencia. A történelemtől való tudás és a történelmiség csak azért lehetséges, mert abszolút tudás hordozza. Az ember nem rendelkezik az abszolút tudásról, hanem az abszolútum rendelkezik vele ebben a tudásban. Az ember abszolút tudása az átfogó Titokra való abszolút ráutaltsága.

Ez a tudás nem tisztán elméleti aktus, hanem a személy alap-

vető döntése és megnyílása: az abszolút tudást azzal ragadjuk meg, hogy engedjük magunkat megragadni általa. Így ez a tudás is történelmi szabadság-esemény: a történelem és a filozófia – n int erre az alapvető állásfoglalásra való reflexió – maga is történelmi és szabadság-esemény. A metafizika tehát mindig meghatározott horizonton belül valósul meg: ez a horizont történelmi, vagyis nem irányíthatja az ember.

A történelmi eseményt a metafizikai horizont előzetes megértése értelmezi, a történelmi esemény azonban – hatalmával és jelentőségével arányosan – meghatározza és alakítja a megértés horizontját. Ahol az abszolút Titok konkrét történelmi eseményként megközelíti a történelmet, s létrehozza elfogadhatóságát a történelmi egzisztencia abszolút nyíltságában, ott – elfogadhatóságának történelmi-kulturális előzményeit megszüntetve-megőrizve magába emeli, s – egyesül az abszolút a történelmivel. Ezen a történelmi ponton az abszolút nem határtalan ráutaltságként, hanem felülmúlhatatlan beteljesülésként jelenik meg a történelmi egzisztenciában.

E felülmúlhatatlan beteljesülés előtt is képes azonban a gondolkodás arra, hogy kimondja a különböző rész-történelmek történelmi-történelemfeletti egységét. Történelemfeletti a logikai törvények és a természeti törvények tilalmi. Ezek az elvonatkoztatások azonban éppoly kevésbé teszik a lét, az igazság, a jóság lényegét, mint az ember absztrakt fogalma az embert. A lét (az igazság, a jóság) konkrét valóságához hozzátartozik a létnek, a jóságnak, igazságnak az ember részéről való felismerése is. Amennyiben ez a megismerés történelmi, annyiban (a „cognitum et cognoscens in actu sunt idem” axióma értelmében) a lét, a jó, az igaz ugyancsak történelmi.

Megismerésünk történelmét a hagyományos lényeg-metafizika is ismeri, élesen elválasztja azonban fogalmaink történelmiségét a létől, igaztól és jótól. Maga a lét nem történelmi. Amíg a relativizmus a fogalom tartalmát (a létet, az igazat, a jót) tagadja, addig a „történelmi ontológia” arra törekszik, hogy nem az ember alkotásaként, hanem a lét „rendeléseként” értelmezze ezeket a fogalmakat, főként mivel a lét itt még nem mint „esse subsistens” értendő, hanem azt a valóságot jelenti, amely az „esse commune” alapja. De az abszolút Titokra vonatkoztatva is van értelme a lét történelmiségéről beszélnünk: a „történelmi óra” nem attól függ, aki fut és igyekszik, hanem a történelem Urától, aki éppen törté-

nelemfelettségénél fogva a történelem megalapítója, s ebben az értelemben történelminek mondható Transzcendenciája annyira immanens a történelemben, hogy a megtestesülés – bár emberileg nem gondolható ki, mindig csoda és botrány – nem lehetetlenség, hanem a Teremtő és a teremtmény közös lehetőségének (túlcsorduló) beteljesülése: nemcsak a történelem tetőpontjaként, hanem a történelem, a történelmiség és a teremtés összefoglalásaként. „Tudtunkra adta ugyanis jóságos tetszése szerint akarátának titkát, amellyel elhatározta, hogy az idők teljességével Krisztusban mint főben foglaljon össze mindent, ami mennyben és földön van” (Ef 1,10).

A történelmiség nemcsak az emberi végesség pecsétje, az emberi azonosság hiányának átélése, a semmis és semmisítő magáértvalóság (pour soi) fájdalma, s végképpen nem a magához térő abszolútum fájdalmas útja (Hegel), hanem az emberi méltóság bélyege: jel, hogy szólították szabadságát, hogy személy, hogy az egyetlen lehetősége annak, hogy Isten nemcsak másban, hanem másért lehessen, belső életfolyamatát kiáramoltathassa, ezzel értelmet és egységet vigyen és megteremthesse a sokaságot.

A történelmiség fogalma visszatér a történelemhez. A történelmiség a történelem lehetőségeként mutatkozott meg, struktúráként, amelynek tartalmát és értelmét a konkrét történelem teszi.

3.1.5. Történelmiség és történelem

A történelmiség értelmét a történelemben kell keresnünk. A történelem értelmét nem adja meg az örök visszatérés gondolata, sem a pusztán lineáris modell, amely a múltat mint egészen elmúltat értelmezi. Az individuumhoz és a tisztán individuális döntéshez való visszavonulás sem elégséges magyarázat. A lemondás a kérdésről nem oldja meg a kérdést, de az sem, hogy az „értelme” abban áll, hogy értelmet „adjunk” az értelmetlennek. Az értelmet nem adhatjuk, hanem csak várhatjuk: *sensus non est inferendus, sed efferendus* [8].

Természetesen igaz az, hogy az értelmet nem teoretikusan, hanem praktikusán fogjuk fel. Az értelem megtapasztalásának is hozzá kell járulnia az értelem megalkotásához. Megismerés és döntés annyira átjárja itt egymást, hogy egyfelől nem lehetséges

a racionális bizonyítás, másfelől azonban a végzés nem irracionális, hanem az értelmet saját fényében tapasztalja meg. A történelem értelmének megtalálása is történelmi esemény, amelyre érvényesek a történelmiség struktúrái. A történelem értelme is megvontan-megőrizve és kinnlevően jelenik meg. Áll ez az egyéni történelemre (az életre) éppúgy, mint a korszakok történelmére és az egész történelemre. A történelem egysége is történelmileg tér magához, és ugyanaz a dialektikus struktúra jellemzi, mint a történelem értelmét.

Következésképpen a történelem értelmét az emlékezés és a remény kétirányú mozgásában tapasztalhatjuk csak meg. Különösen Jézus gyülekezete: Jézus halálára és feltámadására emlékezve „amíg el nem jön”; a reménynek és Krisztus eljövetelének a feszültségében éli át a történelem értelmét.

Az üdv bizonyossága nem szünteti meg a történelmet, hanem felszabadítja és eljuttatja saját magához. A történelem értelmének a bizonyossága szabadítja fel az embert történelmi cselekvésre, s a hit és a remény bizonyosságaként egyenesen megköveteli cselekvésünket, mivel az értelmet, amivel megajándékoznak, szabadságunkkal kell elsajátítanunk és teljesen megvalósítanunk.

Ílymódon a levezethetetlen (a személyes döntésekből eredő) történelem nemcsak beteljesíti, hanem át is alakítja a történelmiséget. A történelmiség átalakításában történelmivé válik maga a történelem is: mindig azonos marad magával, de éppoly kevésbé ugyanaz, amint az ember és az emberi történelem azonossága sem jelenti, hogy az ember mindig ugyanaz.

Az azonosság nem egyenlőség. A historizmus a kategoriális egyenlőség hiánya – a korlátos osztályokba tartozó létezők egyenlőtlensége – miatt tagadja a történelem transzcendentális egységét és azonosságát. A történelmi ontológia megkísérli a történelem transzcendentális azonosságának és kategoriális különbözőségének egységét megragadni azzal, hogy a transzcendentalitást nem történelmietlen egyenlőségnek, hanem történelmi azonosságnak gondolja el. Nemcsak azért mond le az azonosság és különbözőség tiszta megkülönböztetéséről, mert az *számunkra* nem elérhető, hanem azért, mert *magában véve* sincs meg. A valóság magva nem egyértelmű, hanem analóg; szabadságának önmagához való viszonya. Ennek a szabadság-viszonynak a jele a történelem és a történelmiség azonossága és különbözősége.

3.2. AZ EMBER ELŐTÖRTÉNETE

3.2.1. A biológiai fejlődés

Evolúción vagy *törzstejlődés*en azt a hatalmas folyamatot érti a biológia, amely az élet folyamatosságának (csirapálya) megszakítása nélkül, a földtörténet különböző korszakaiban az élőlények újabb és újabb formáit hozta létre. A biológia fejlődéssel magyarázza a fajok természetes rendszerét: az élőlények egyidejű és egymásutáni hasonlóságát és különbözőségét. Mivel a fejlődésről közvetlen tapasztalatunk nincs, ezért szigorúan véve csak *fejlődésméletről* beszélhetünk, noha a tudósok ma már ténynek tekintik az evolúciót. „Kora tudományával lépést tartó biológusnak nem áll jogában, hogy ne legyen evolucionista, hacsak nem tudja másképpen is megmagyarázni a tényeket” [9]. A magyarázatra szoruló tények azok, hogy kezdetben az élet nagyon kevés és nagyon egyszerű változatának van nyoma, a földtörténet folyamán egyre több és bonyolultabb faj jelenik meg, miközben a régebbi formák kipusztulnak és újabb, bár hasonló formáknak adnak helyet. A fejlődésméleten kívül el sem gondolható olyan tudományos elmélet, amely megmagyarázhatná a tapasztalt tényeket, az élőlények természetes rendszerét. A *fejlődés* nem azonos az élőlények egyedi növekedésével és kibontakozásával, hanem nemzedékek hosszú során, évmilliók alatt bonyolultabb és egyszersmind egységesebb organikus képződmények kialakulása. Az evolúciót *három tényre* alapozzák: az élet megszakítatlan folyamatosságára (az élet kialakulása óta élő csak élőtől származik), a vérrokonok alapvető hasonlóságára (homológia), harmadszor pedig arra, hogy az élőlények megjelenése és örökletes alapja (fenotípus és genotípus) öröklődő változások (mutációk) miatt átalakul. Ezeket a közvetlen bizonyítékokat számos közvetett bizonyíték erősíti meg. Az egybefonódó és egymást kölcsönösen kiegészítő morfológiai, embriológiai, fiziológiai, földrajzi és kronológiai bizonyítékokat alátámasztják az őskori leletek. Az organikus képződmények a kambriumban (600 millió évvel ezelőtt) hirtelenül számos változatban jelennek meg. A bonyolult szervezettségű gerinctelen állatok nem vezethetők vissza egyszerűbb formákra, mivel a prekambriumból gyakorlatilag nincs őslénytani leletünk. A földtörténet valamennyi kö-

vetkező rétegeből megszámlálhatatlanul sok és leírhatatlanul változatos lelet került elő. A leletek számának és változatosságának kieméríthetetlen bősége és gazdagsága az élő anyag roppant mérvű alakuló és változó képességére utal.

A fejlődés *periodikus*, nem folyamatos, irányuló és építő – írja Overhage [10]. A törzsek egyszer csak „explozív” fázisba kerülnek. A törzs alaprajza rendkívül felgyorsult fejlődés útján számos szervezeti típusra tagolódik; a harmadkor elején például az emlősök törzse 25 rendre, s ezek 206 családra. A különféle életmódoknak (húsevők, növényevők, rovarévők, futók, ugrók, mászók stb.) az alaprajzban rejlő lehetőségei megvalósulnak. Az ezt követő sokkal hosszabb és nyugalmasabb periódusban a fejlődés fokozatos, egyre inkább specializálódik, gyakran egyes szervek – vagy a test – óriásira nőnek, a családok nemekre és fajokra bomlanak. A fejlődés végén rendszerint összezsugorodnak vagy megszakadhatnak a fejlődési sorok. A gerincesek törzsén ezek a szétágazások, explozív fázisok 80 millió évenként következnek egymásután. A minden egyes állatcsoportban különböző időpontban jelentkező radiáció (szétágazás) és virágzás szakaszaitól függetlenül néhány geológiai korszak átmeneti periódusában is erősen megváltozik a növény és állatvilág. Ilyenkor az egész világon elterjedt szárazföldi és vízi állatok különféle törzseihez tartozó állatcsoportok nagy része eltűnik, más csoportok összezsugorodnak néhány maradékra, mások zavartalanul élnek át a korfordulót, megint mások ekkor jelennek meg vagy ilyenkor kezdődik virágkoruk. A kréta és a harmadkor fordulóján kipusztulnak az óriáshüllők, s később már csak néhány nyomorúságos maradványuk tengeti életét. A törzsfelődés a különféle állattani csoportokban nem egyenletesen megy végbe: gyorsabb és lassabb, egyenletes és ugrásszerű szakaszok váltakoznak. A kiterjedést, haladást, egyensúlyi állapotot a kipusztulás követi. A tömeges pusztulás miatt összeszűkül a törzs, néha azonban újabb robbanás és virágzás következik.

Az élőlények fejlődésének második sajátossága, hogy *a fejlődés nem folyamatos*. Ezen nem azt értjük, hogy megszakad az élet folyamatossága, hanem hogy a magasabb rendszertani csoportok ugrásszerűen jönnek létre. A magasabbrendű (méhlepényes) emlősök 25 rendje hirtelenül, gyökér nélkül jelenik meg a harmadkor elején. A különböző típusok annál inkább hasonlítanak egymásra, minél inkább megközelítik a feltételezett közös őst; a tí-

pusok régebbi képviselői jobban hasonlítanak mint a fiatalabbak, valós összeköttetés, genetikai kapcsolat azonban egyetlen esetben sem állapítható meg. A valódi átmeneti formák hiánya minden nagyobb állattani vagy növénytani csoport kialakulására érvényes egyetemes jelenség. A biológusok a „kezdet üres teréről” vagy „az eredet fehér foltjáról” (*Teilhard de Chardin*) beszélnek. A néhány „fixista” megkövetelte valódi átmeneti formák valószínűen ellentmondanak az evolúció mivoltának. Minden kezdet rendkívül törékeny: amíg az állattani csoport fiatal, addig ingadoznak jellegzetességei is. Aránylag kevés egyedből áll, s ezek is gyorsan változnak. Így nagyon kicsiny a valószínűsége, hogy valódi átmeneti formák kerüljenek elő. „Egy élő ág összekötő kapcsa a térben is, időben is igen kis különbségeket, kiterjedést és ellenállást képvisel” [11].

A fejlődés harmadik jellegzetessége az *irányítottsága*. Ezen nem egyenesvonalú célratörést kell értenünk (a fejlődés nem az ideák világában eleve meghatározott fajok felé halad), hanem tájékozódást, amelyhez hozzátartozik a próbálkozás, a kísérletezés és a tévedés. A fejlődés irányát az angol „trend” fogalommal jelzik, s bizonyos uralkodó hajlamot, törekvést és tendenciát értenek rajta. A fejlődéstan „parádés lova” érzékelteti leginkább ezt az irányt. A rókanagyságú és talpon járó „eohippus”-tól az „orohippus”, a „epihippus”, „mesohippus”, „miohippus”, „parahippus”, „meryhippus” és „pliohippus”-on át a mai „equus”-ig aránylag egyenes vonal vezet. Folyamatosan alakul át a lombevő fogazat füevő fogazattá, a négyujjú láb egyujjú és ugróképes patás lábbá, a hüllőszerű agy a többi agyrészeket szinte teljesen elfedő nagyaggyá. A trendek rendszerint párhuzamosan lépnek fel, s egymástól függetlenül több vonalon valósulnak meg, esetleg nagy időközökben is. Némelykor túlzott specializálódást eredményeznek, ami a test vagy egyes szervek (pl. agancs) óriási méreteiben is jelentkezik. Mivel a törzsféjlődés nem fordítható vissza (irreverzibilis), a specializálódás egyre jobban szűkíti a további fejlődés és átalakulás lehetőségét. Vagy egyáltalán nem alakulhat ki az erősen specializált formából új forma, vagy csak kerülő úton. Még eldöntetlen kérdés, hogy a specializálódással együtt jár-e az állattani csoport degenerálódása és elöregedése. Elméletben mindenképpen erre kell következtetnünk, hiszen a fejlődés – a változó körülmé-

nyekhez való alkalmazkodás – biztosítja az élet fennmaradását, s az alkalmazkodásra képtelen élőlények kipusztulnak.

A fejlődés negyedik vonása *építő* jellege. Ezen organikus struktúrák kialakulását, megőrzését, kombinálását, integrálását, továbbfejlesztését vagy lebontását értjük. A struktúráképződés nem néhány ágon, hanem számtalan vonalon, valamennyi rendszertani szinten végbement. Ennek köszönhető a növény- és állatvilág roppant formagazdagsága és változatossága, állandó továbbfejlődése és alakulása minden elgondolható úton és módon, amely az élő szervezetek áttekinthetetlen gazdagságát és bőségét eredményezte. E rendkívül gazdag és változatos világon belül azonban – amint a növények és állatok természetes rendszere bizonyítja – rend és lépcsőzetes tagolódás, hierarchikus felépítés uralkodik. Előrehaladottabb és ősi csoportok különíthetők el, a szűkebb egységek átfogóbb kategóriákba sorolhatók: a fajok a nemek, ezek a családok, a családok a rendek és így tovább kategóriáiba. Ez azt bizonyítja, hogy az élőlények történetében mind az alapterven belüli, mind pedig azon túlemelkedő fejlődésről és tökéletesedésről beszélhetünk. Például az állcsont nélküli halak (agnatha) szervezeti szintjén felülemelkedő, alsó állkapoccsal (placoderma) rendelkező halak, majd az igazi halak, a kétéltűek, a hüllők és az emlősök egyre emelkedő szervezetségéről. Ezt a jelenséget „biológiai fölemelkedésnek”, „fölfejlődésnek” stb. szokták mondani, bár nem található meg valamennyi törzsön belül. A gerincesek törzsében a biológiai fölemelkedés kritériuma a differenciálódás és egyben integráció, valamint a környezettől való függetlenség és az individuális önállóság növekedése. Ez utóbbi főként az idegrendszer, különösképpen pedig az agyvelő kialakulásának köszönhető, amelytől nem választható el az állat bensőségességének, pszichikumának és tudatának a növekedése. A biológiai fölemelkedés annál magasabb, minél tökéletesebb az élőlény egysége és önállósága (individuum). A legfelső lépcsőn az ember áll, aki szabadsága és szellemisége folytán nemcsak egyed, hanem önmagát birtokló személy.

A fejlődés tényezőit és oksági kapcsolatait még nem ismerjük teljesen. A fejlődés fönt leírt jelenségei mind megannyi nyitott kérdést jelentenek. Korunkban nem figyelhetők meg sem makromutációk sem a mikromutációk összegeződésai a kiválasztódás és izoláció hatására, amelyek betekintést nyújthatnának a törzsfej-

lődés átalakulásainak, a szervezeti alaptervek s a többi sikeres találmány létrejöttének titkaiba. A fajon belüli kísérleti eredmények – főként a genetika – extrapolálása a fajokon túlra nem több munkahipotézisnél. Ugyancsak munkahipotézis a makromutáció: az örökítő anyag ugrásszerű és alapvető átrendeződése. Az újból és újból felvázolt családfák sem tekinthetők véglegesnek, hanem a kutatás mindenkori állását tükrözik: érzékeltetik a feltételezett reális-történeti összefüggéseket a különféle csoportok között; az újabb leletek azonban bármikor megváltoztathatják a részleteket. A klasszikus „családfa”, amelynek „törzséből” erednek a különböző „ágak” míg a törzs egyre magasabbra emelkedik, mélyrehatóan átalakult, s egyre inkább helyet ad a párhuzamosan fejlődő fő törzseknek, amelyek azonban már a kambrium legalsó rétegében strukturálisan különböznek, egymásmellett nőttek, s a fejlődés a párhuzamos törzsek meglepően konzervatív alapstruktúráin belül ment végbe. A halak, kétélűek és hüllők eddigi rendszertani osztályai önálló törzsek (polyfiletikus fejlődés) fejlődési fokozatai. A családfa képét inkább a bokor vagy a cserje váltja föl, de ebből is az tűnik ki, hogy a szervezetek fejlődtek [12].

A biológiai evolucionizmus jogosultsága nem vitatható. A fejlődés az utolsó évszázad egyik legtermékenyebb tudományos gondolata, egységes és összefüggő (koherens) képbe rendezi a legváltozatosabb biológiai adatokat. Az élővilág fejlődéstani értelmezése óriási mértékben lendítette előre a tudományt, s értékes szempontokat nyújt a többi élőtlől minőségében különböző élőlény, az ember megértéséhez is. A történelmiség, a kultúra, a társadalom, az erkölcs és a vallás jellegzetesen emberi jelenségei azonban meghaladják a biológia illetékességét, s nem magyarázhatók biológiai szempontokkal. A fejlődéstudomány itt legfeljebb bizonyos analógiákkal, gondolkozási modellekkel szolgálhat.

3.2.2. *A hominizáció*

A fejlődéstudomány szerint az ember jellegzetes testi és lelki tulajdonságai a harmadkor mélyére nyúló folyamatos átalakulások sorozatának köszönhetőek. Az emberréválásnak vagy hominizációnak mondott folyamat során alakult ki az egyenes járás, következőképpen szabaddá váltak a mellső végtagok, rendkívül meg-

nagyobbodott az agykoponya és megkisebbedett az arckoponya. Ezzel párhuzamosan létrejöttek az ember szellemi tulajdonságai, a gondolkodás, a nyelv, a döntési szabadság, a társadalmi intézmények és a kultúra. A hominizáció nemcsak a megjelenés és viselkedés hasonlóságát kutatja, hanem az ember kialakulásának a tényezőit is keresi. Az alaktani leírason túlmenően azok megmagyarázására, megokolására is törekszik.

Az ember alaktanilag kétségkívül emlősszerű, a magasabbrendű főemlősökkel, az emberszerű majmokkal (antropoideákkal) rokon vonásokkal rendelkezik. Következésképpen az ember eredetét sokáig zoológiai kérdésnek, az embert a zoológiai csoportok egyikének tekintették. A hominizáció azonban nem egy fejlettebb és bonyolultabb emlősszerű kialakulása. A tagadhatatlan rokonság s a különféle közvetítő ásatag formák – elsősorban az asztralopithekuszok – megtalálása ellenére is az a probléma, hogy alapvetően új típusú, nyelvvel és szellemi képességekkel rendelkező élőlény az ember, aki történelmiségénél és kultúrájánál fogva messze az állati fölé emelkedik. Időközben a biológiában is tudatosult, hogy a humanum a maga nemében egyedülálló és páratlan. A biológiai kutatás kiterjed a viselkedési formákra, amelyekkel egész új tudomány, az etológia foglalkozik. Az emberi és állati viselkedés hasonlóságának és megegyezésének a kutatása – mint általában bármely természettudományos összehasonlítás – nem jelenti emberképünk biologizálását, hanem az emberben és az állatban közös organikus struktúrák és viselkedések világának kikutatását. Az összehasonlításból nemcsak az derül ki, hogy az ember testi jegyei és viselkedési formái közül melyek hasonlítanak az állatokéihoz – esetleg vezethetők le ezekből –, hanem az is, hogy melyek nem vezethetők le az állati viselkedésből. Az állati-természetes hatások kimutatásával mintegy bekerítjük azt, ami szellemi az emberi viselkedésben. Így megállapítható, hogy milyen evolutív hatékonyság és oksági dinamizmus tulajdonítható a szervezeteknek mint másodlagos okoknak (*causae secundae*), s elébe vágunk annak, hogy a kellenél hamarabb vagy fölöslegesen hivatkozzunk nem természeti tényezőkre, sőt az első okra. A naiv tudomány (*Linné, Newton*) és a teológia közös tévedése, hogy Istent természettudományos magyarázó elvnek tekinti, holott Isten – aki *Szent Tamás* szerint a másodlagos okokon keresztül fejti ki hatását a világban – csak a lét

és az érthetőség végső közös feltételeként vonható be a világ magyarázatába.

A természettudomány különféle szakterületein (paleontológia, paleantropológia, primatológia, anatómia, morfológia, fiziológia, genetika, etológia) végzett évtizedes kutatás és értelmezés legfontosabb eredményei *Overhage* [13] szerint:

Az ember és bizonyos ásatag főemlősök közötti *alaktani határ elmosódóban van*. A dél-afrikai és kelet-afrikai ausztralopithecusok (*Australopithecus*, *Paranthropus*, *Zinjanthropus*) fölfedezése óta nincs olyan egyértelmű alaktani kritérium, amellyel megvonható lenne a határ az állat és az ember között. Az ausztralopithecusok már felegyenesedtek, kezük szabaddá vált, fogazatuk erősen hominid, koponyájuk azonban még aránylag kicsi, az arckoponya előreáll (prognathia). Az olduvá-i szakadéokban talált „*Homo habilis*” leletek pedig teljesen elmosás az ember és az állat közti morfológiai határt. Az ásatásokból előkerülő leletek gyarapodásával a „*Rubicon cérébrale*”, a koponyakapacitás határa is elkeskenyedik: a jávai „*Homo erectus*” koponyaürmérete 775–815 ccm; a „*Homo habilis*” 680–700 ccm; *Australopithecinae* 480–530 ccm. Minden jel arra mutat, hogy a szellemi nem vésődik bele annyira az emberi megjelenésbe, hogy alaktanilag kimutatható lenne a test emberi volta.

Az állatok, főként a *főemlősök viselkedésének* számos vonása megtalálható az *emberi viselkedésben* is, s az emlősök közös felépítésében rejlő pszichikai lehetőségekre vezethető vissza. Valamennyi gerinces – az embert is beleértve – közös idegéletteni struktúrája alapján megállapítható viselkedésük közös és osztályonként változó mintája. Ilyen „történelmi tulajdonság és teljesítmény” az állatok „praktikus intelligenciája”: érzékelhető összefüggések megragadása, alakészlelés fogalomelőtti vagy „szenzorikus absztrakció”-val, „a tapasztalatok nem artikulált átvitele”, a motorikus rendszertől elválasztott „a képzelet terében folytatott tevékenység”, kíváncsi magatartás összekapcsolva a tárgyak próbálgatásával, objektíváló összekülönböztetés a környezettel, tanulási képesség, tapasztalatok szerzése és értékelése, a nemi különbségen alapuló szociális tagolódás, familiarizmus, területfoglalás, ritmikus érzelem, komponáló és transzponáló készség, kvantitatív szimbólumokkal való érintkezés és így tovább. A szellemi viselkedésnek ezek az alapkészségei vagy föltételei a morfológiai határvonal eltűnésé-

vel együttvéve alátámasztják a feltevést, hogy az emberi test korábbi főemlősökből fejlődött ki. Az ember besorolása az organizmusok világába nemcsak az emberben és állatban közöset érteti meg, hanem az ember megjelenésének az idejét is – a földtörténet pleisztocén vagy jégkorszakában –, valamint azt is, hogy az ember miért rendelkezik emlősszerű testi szerkezettel. A korábbi főemlősök mind alaktani, mind viselkedéstani szempontból a „hominizációra irányuló, emberelőtti (prehominid) lépcsőként” vagy „az embert testileg és lelkileg eltervező és megsejtő lényekként” foghatók fel. Ezek alapján átfogó egységként értelmezhető az élők világa, amelyben ugyanazok az alapelvek érvényesek.

A mennyiségi összefüggés ellenére vagy mellett kiemelendő a *minőségi diszkontinuitás*, a folytonosság hiánya. Az állati intelligencia és az emberi szellem minőségileg különbözik egymástól. Eddig még egyetlen esetben sem sikerült az ember szellemi tevékenységét, elvont-fogalmi gondolkodását, reflex belátását és ítéletét állati intelligenciából vagy „belátásos állati cselekvésből”, valódi fogalmi számolását „megnevezetlen számolásból”, tudatos tanulását és a tanultak szándékolt közlését az állat tanulóképességéből folyamatos és összefüggő evolúcióval levezetni. Állandóan beleütközünk a minőségi diszkontinuitásba, amikor megkíséreljük rekonstruálni a kultúrával nem rendelkező lény átalakulását kulturális és társadalmi lénnyé: emberré. Az ember kulturális viselkedésének egyetlen formáját sem határozza meg *teljesen* a természet, s így egyetlen emberi viselkedési forma sem vezethető vissza *teljesen* az állatok szociális szférájára. Az állatok kifejező hangjából lehetetlen olyan folyamatos sort képezni, amely elvezetne az emberi beszédhez. Áthidalhatatlan szakadék tátong az állatok nem tudatos és spontán hangulatnyilvánításai és az ember tudatosan ellenőrzött kommunikációja, az állatokkal veleszületett néhány hangalak és az ember tudatos szóalkotása és szavaival való rendelkezése között. Ezen a ponton „óriási ugrás” van, vagy „a fejlődés roppant lépése”. *Pavlov* ide helyezi el „második jelzőrendszerét”, a „jelzések jelzését”, amely új elvet vezet be a nagyagy féltekéinek működésébe. Mások „az átcsapódás pontjáról” beszélnek, s ezt követően „a lelki élet megszilárdulásáról” vagy „állapotváltozásról”: teljesen új tulajdonságok megjelenéséről az élet fejlődésének folyamán. Mindezek a megfogalmazások az emberi és az állati viselkedés diszkontinuitását emelik ki, azt, hogy bár az ember vi-

selkedését az állatéból kell levezetnünk, mégsem vezethetjük le tökéletesen abból.

Mivel az ember őseként feltételezett főemlős az ismeretlenség homályában vész el a harmadkor legmélyén, s ebből a korból nagyon gyér számban vannak leleteink a főemlősökről, *képtelenség megrajzolni a hominizáció összefüggő vonalát* a harmadkor mélyéről föl egészen a jégkorszakbeli emberig. Szinte biztosra vehető, hogy az ember az emberszabású majmoktól (Pongidae) függetlenül, önálló törzsön fejlődött. Az egész harmadkorban egyetlen főemlős („*Oreopithecus*”) található – a miocén és pliocén korszak fordulóján –, amely néhány hominidaszerű jeggyl rendelkezik, de ennek ellenére sem sorolható abba a törzsfejlődési vonalba, amely közvetlenül az emberhez visz. Az *Oreopithecus* a hominizáció elvetélt kísérlete – írja *Boné* [14] –, amely utódok nélkül halt ki. Valamennyi többi harmadkori lelet emberszabású majomszerű (Pongidae), s mint ilyen, nem jöhet szóba az ember föltételezett őseként. A kutatók nem jutnak tovább a hominidák családjánál (*Australopithecus*, *Paranthropus*, *Pithecanthropus*, *Homo*) és a jégkorszaknál. Az ausztralopithekuszok nem lehetnek az ember közvetlen ősei; meglehetősen későn lépnek föl (majdnem egyidőben az emberrel), s legfeljebb az ember őseinek modelljeiként jöhetnek számításba. Alkalmasabb erre a célra a „*Homo habilis*” (koponyaürméret 680–700 ccm), amely az ausztralopithekuszokkal egyidőben élt a kelet-afrikai olduvái szakadéokban. A közelében nem formatartó kavicskultúrát találtak [15]. A „*Homo habilis*” a hominizáció folyamatának döntő szakasza. Még nem ismerjük egészen biztosan azokat a tényezőket, amelyek testét emberivé alakították. Nem tudjuk rekonstruálni a testi struktúrák harmonikus átalakulását, még kevésbé ismerjük a pszichikai törzsfejlődés állomásait, mivel az ásatási leletekből aligha következtethetünk viselkedési formákra. Az erre irányuló hipotéziseknek még nem sikerült áthidalniok a pszichikai diszkontinuitást.

Az ember belegyökerezése a természetbe – az élőlények fejlődése a kezdetleges formáktól egészen az emberig – a természet legnagyobb s a teremtető Istenhez legméltóbb jelensége. A hominizáció ténye független attól, hogy a természettudomány még nem ismeri minden részletében és nem tudja maradéktalanul megokolni grandiózus folyamatát. Feltehetően schasem éri el a biológia ezt a célt, amelyre azonban állandóan törekednie kell: filozófiai-teológiai

szempontból nézve a természettudomány nem képes teljesen megmagyarázni a hominizációt. A hominizáció során minőségi különbség, metafizikai értelemben vett új faj jelenik meg, s ezt lehetetlen természettudományos módszerekkel tökéletesen megmagyarázni.

3.2.3. A fejlődés filozófiai értelmezése

A filozófiai értelmezés *föltételezi* a hominizáció tényét – amint azt a természettudomány tanítja –, mert filozófiai érvekkel sem megcáfolni, sem bebizonyítani nem tudja a fejlődést – írja *Rahner* [16].

3.2.3.1. A világ anyagi-szellemi egysége

Ha figyelembe vesszük azt, hogy a véges világi létező lényegében létesülő és változó, hogy „az egész” nincs itt egyszerre, hanem csak egymásután, és ha feltételezzük, hogy az egész világ egy célra és beteljesülésre irányul, akkor a fejlődést tekinthetjük valamenyny – Istentől különböző, és az emberi tapasztalat horizontján belül elhelyezhető – létező legegységesebb meghatározó jellemzőjének. Ebben az esetben a fejlődést olyan tágon és analóg értelemben megkülönböztetetten kell tekintenünk, mint a létesülés fogalmát. Előnyösebb a fejlődés fogalmát használnunk, mert ez a fogalom nem az anyag örökkévalóságát, hanem a folyamat kezdetét és végcélját foglalja magába [17].

Mivel a fejlődő világban minőségi (lényegi) különbségek vannak [18], a lényegükben különböző létezők fejlődése is lényegében különböző: a természet története, a szellem története, a személy története, a társadalom történelme és az üdvtörténelem fejlődésében lényegi különbségek állapíthatók meg. Veszedelmes tévedés lenne azt gondolnunk, hogy a biológiai fejlődés kategóriáit azonos értelemben vihetjük át az ember fejlődésére, a tulajdonképpeni történelemre, s ezt kellőképpen magyarázhatnánk a biológiával. Téves és tudománytalan (teológiaiilag pedig „eretnek”) lenne az az evolucionizmus, amely természettudományi-módszertani határain túllepve és saját módszerét és szempontjait extrapolálva állítaná, hogy a tapasztalati világon belül egyáltalán nincs valódi minőségi kü-

lönbség, tehát az ember teljesen az ember előtti világ terméke és nem az isteni teremtes különleges eredménye. A teremtes különleges eredményén nem valami különös-mitikus isteni közbelépést kell értenünk, hanem azt, hogy az ember kitüntető tulajdonsága Isten-közvetlensége. Következésképpen az ember – szellemisége és szabadsága miatt – nemcsak a fizikai-biológiai szféra mozzanata, hanem az emberi lét kialakulásának és értelmének a föltétele a világba beleoltott transzcendens-isteni okság dinamikája.

Az élet nem vezethető vissza hiánytalanul a nem-élő világra. Az emberelőtti élet nem szellemi, hanem anyagi; az élő és az élettelen anyag között minőségi (lényegi) a különbség. A minőségi különbség kiderül abból, hogy egyedül fizikai-kémiai szempontból nem magyarázható meg kellőképpen az élő anyag. Az élet nem helyezi hatályon kívül, hanem megszüntetve-megőrizve magába emeli az élettelen anyagot. Így az anyagi világ egységében valódi minőségi különbség jön létre élő és nem élő között [19].

Ezeket előre bocsátva és hangsúlyozva jogosan beszélhetünk a világ egységéről és fejlődéséről. Az anyag és a szellem nemcsak egymással szembenálló idegen, hanem egymáshoz tartozó valóság is. Kölcsönös vonatkozásuk nem azonos tartalmat, hanem azonos viszonyt jelent, amely másképpen valósul meg a lét különböző szintjein. Sokan úgy vélik, hogy minden további nélkül tudják, hogy mi az anyag, és csak másodlagosan, nagy nehézségek árán fedezik fel a szellemet – mondja *Rahner* [20]. Ezért sohasem biztosak abban, hogy az, amit így felfedeztek nem vezethető-e vissza hiánytalanul az anyagra. Aki azt állítja, hogy csak anyag létezik, amely szerinte az egyetlen valóság, attól meg kell kérdeznünk, mit ért anyagon. Ha az érzéki megismerés tárgyait mondja anyagnak, akkor nem az anyagról, hanem különböző egyedi tapasztalatairól beszél, és nem válaszol arra, hogy milyen jögon foglalja ezeket egy fogalom egységébe. Aki pedig kijelenti, hogy anyag mindaz, ami objektíven létezik, az nem tesz mást, mint az anyag szóval jelöli a létezőt. Bár önmagában nem téves ez az állítás, mégis zavaró, mert visszacsempészheti azt a föltevést, miszerint csak az érzékelhető létezik. Míg tehát az anyag egyáltalán nem határozható meg közvetlenül, addig az emberi megismerés magában foglalja – s transzcendentális módszerrel belőle kielemezhetjük – a szellem ismeretét. Az ember önmagában éli át, hogy mi a szellem és mi az anyag. A szellem az a valóság, amely önbirtoklása által önmagánál

van és az egész létre nyitott. Az ember annyiban szellem, amennyiben tudatosan birtokolja és egyszersmind a lét végtelen horizontjában ragadja meg magát. Ebből határozható meg az anyag: az a valóság, amely nem nyitott az egész létre. Abból, hogy az anyagot csak a szellem felől határozhatjuk meg, következik az is, hogy az anyagnak a szellem irányába, sőt szellemmé történő fejlődése nem belső ellentmondás. Az anyag és szellem különbözősége lehetőségének a föltétele előzetes egységük. Az előbbiekből következik az is, hogy – legalábbis az emberben – az anyag a szellem megvalósulása lehetőségének a föltétele, az ember történelmi és társadalmi létének a tere. Anyagnak és szellemnek nemcsak eredete – Isten transzcendens teremtése –, hanem célja is közös: a beteljesülés az Isten országában. Az anyag „története” a szellem lehetővé tételének a „története”, s a Logosz megtestesülésében, valamint a világnak a test föltámadásában való megdicsőülésében éri el tetőpontját: a teremtet szellem beteljesülését Istenben.

A világ anyagi és szellemi egysége az evolúció egységes történeteként értelmezhető. Az evolúció a létező önmagát felülmúló létesülése: a véges létező saját tevékenysége által növekedik létében. Ez a létbeli növekedés nem elmélet vagy hipotézis, hanem tapasztalati tény, amely független a biológiai fejlődésméletről vagy a hominizációtól. Megismerésünk is világon belüli esemény. A megismerésben mindig valódi léttöbblet jön létre, a megismerő saját tevékenységével önmagát múlja fölül. Az önmagát fölülmuló létező (akár anyagi, akár szellemi) első pillanatban ellentmondásnak tesz: a kevesebb önmagától nem lehet több. Az apória – amely egyébként az arisztotelészi-szenttamási „természet” fogalomban is burkoltan megvan – csak Isten transzcendens együttműködésével és fenntartó tevékenységével oldható föl. A véges, teremtet ok azért tud önmagánál többet létrehozni, mert a világfölötti isteni okság a világot belülről elérve eleve megadja teremtményének az önfelülmúlás lehetőségét. A transzcendens okság immanens hatását azonban helyesen kell értenünk. Isten nem azonosítható a fejlődő teremtménnyel, az isteni okság nem válhat a teremtmény alkotóelemévé, mégis a tevékeny teremtményen át működve „fokozza fel” annak tevékenységét úgy, hogy valóban önmagától hozza létre léttöbbletét. A teremtmény nem azért képes önmagát felülmúlni, mert a világon – és így a működő teremtményen – kívüli erő „beleenyúl” a világba, hanem mert a teremtmény Isten „mása”, amely-

lyel saját erejét közli Isten anélkül, hogy megszűnne isteni volta. A teremtmény valóban elnyeri a saját működéséhez szükséges isteni erőt, de ez nem megy át a teremtmény „tulajdonába”: nem rendelkezik az abszolút léttel, hanem a Teremtő abszolút szabadsága rendelkezik vele. A teremtés éppen azt jelenti, hogy Isten valódi léttel és valódi tevékenységgel ajándékozza meg teremtményét. Ez a teljesen szabad ajándékozás az a föltétel, amely lehetővé teszi, hogy a létesülő teremtmény valóban többé váljon és pedig úgy, hogy saját aktiv tevékenységével hozza létre – s ne csak passzívan befogadja – a többletet. Ez a magyarázata annak, hogy az ontológiai kevesebből több válhat anélkül, hogy Istennek az élettelen és az élő, az állat vagy az ember „közé” kellene lépnie. Isten sohasem „lép közbe” és sohasem működik „kivülről”, nem egy ok a többi evilági ok között, aki az evilági okságok láncolatában lévő „hézagokat” kitölti.

3.2.3.2. A fejlődés ontológiai elemzése

A világ egységénél és különbözőségénél fogva az evolúció jellemző kategóriái a növekedő bonyolultság, bensőségesség, különbség és az egész világra való megnyitottság növekedése, az irányítottság és a visszafordíthatatlanság. Így a szabadsággal és az Istenre irányuló transzcendenciával rendelkező ember látszik a fölfejlődő világ céljának. Mivel az ember anyagi, anyagiséga az egész világ anyagi egységének (az „erőtér”-nek) a mozzanata s önmagát manipulálhatja (pszichikai és erkölcsi, evilági és túlvilági szempontból), teljesen jogosan mondható, hogy a világ az emberben tér magához, és az emberen át léte alapjával, Istennel közvetlenül találkozik.

Mivel Isten ingyenes kegyelme – Isten önközlése – eleve hozzátartozik ehhez a konkrét világhoz – nem a világ elvont „természetéhez” –, a világ fejlődésének legbenső dinamikája Isten országa. A természet- és világtörténelemből ott lesz üdvtörténet, ahol az az emberhez tér, aki természetfölötti célja tudatában történelmileg objektíválja ezt. Az Omega pont valóban Krisztus, akiben a teremtett anyag, a véges szellem és az isteni Logosz – aki mindent fenn tart – egyesül, és ez az egység a történelemben megjelenik.

A fejlődés teljes, ontológiai okságának a kérdésére különféle-

képpen kell válaszolnunk – mondja *Rahner* [21] – aszerint, hogy az „új” vagy a „több” milyen viszonyban van evilági előzményeivel. Ha új szubsztancia jelenik meg, vagy magasabbrendű lény – ha szám szerint új szubsztancia jön létre, vagy olyan lény, amelynek tulajdonságai nem tekinthetők az eredetét meghatározó adottságok pusztán tér-időbeli módosulatának, tehát ontológiailag nem vezethető vissza a megelőző alacsonyabb valóságra –, akkor egészen másként kell válaszolnunk, mint amikor az „új” csak a már meglévő előzményeknek tér-időbeli új összetalálkozása lenne. Az első értelemben vett kérdés az ember egyedi- és törzsfejlődésénél jelentkezik, valószínű, hogy találkozunk vele ott is, ahol az anyagi világ átmegy a bioszférába. A bioszférán belül – bár tagadhatatlan az állatok és a növények lényegi különbsége – csak akkor jelentkeznék ez a kérdés, ha föltételeznénk, hogy az állatok a növényekből fejlődnek.

Ahol valóban valami új jelenik meg, ami lényegesen több evilági eredeténél, annak létesítő oka valóban felülmúlja önmagát: többet ad annál, mint amennyivel rendelkezik. A metafizikai oksági elv szerint a létezők csak az abszolút lét erejéből képesek önmagukat felülmúlni. Az abszolút lét a világi létezők „legbenseje” vagy „legmélye”, egyúttal azonban végtelen távolságban áll „fölköztük”, abszolút különbözik tőlük. *Szent Ágoston* mondása Isten és ember viszonyáról (intimior intimo meo et superior summo meo) egyetemesíthető és általánosítható valamennyi valóban fejlődő lényre. Az abszolút lét nemcsak sztatikus-mozdulatlan léttel ajándékozza meg a létezőket, hanem aktivitással is: Isten nemcsak a létező mozgulatlan állapotát, hanem tevékenységét is teremti, hordozza, létben tartja. Az aktivitás nemcsak megvalósítja, hanem felül is múlja a létező mivoltát. Az „új” a „léttöbblet” evilági eredetének, egyszerűs mind Isten transzcendens kauzalitásának köszönheti létrejöttét. A szellem transzcendentális tapasztalatában közvetlenül adva van ez a dialektika. Az abszolút lét – az emberi szellem aszimptotikus (sohasem elért) célja – a túlparton, a véges szellem mozgásának túldalán áll s abszolút különbözik tőle, mégis a szellem mozgásának legbenső lendítő ereje; a szellem létesülésének ontológiai mozgását hordozza, a szellem előtt megnyitja a lét horizontját, amely nem tárgy, és amelyre nem a saját erejéből irányul a megismerő alany. Itt közvetlenül megtapasztalható a létezők ontológiája, önmaguk felülmúlása.

Ezek alapján a fejlődés nem jelenthet súlyos ontológiai nehézséget. Evilági eredet és lényegi-ontológiai különbség az eredetet adó ok és az eredmény között, nem zárják ki, hanem feltételezik egymást. A különféle ontológiai különbségeknek (az anyag tér-időbeli átcsoportosulásának, térváltozásoknak, azonos replikációknak, nem lényegbevágó de maradandó változásoknak, lényegi változásoknak) megfelelően, végpontja szerint különféleképpen nevezhetjük a fejlődés dinamikáját lehetővé tevő isteni közreműködést. Isten teremő közbelépéséről ott beszélhetünk csak, ahol valami lényegi új keletkezik. De ez a teremő belenyúlás nem kívülről járul hozzá a már megteremtett és fenntartott világhoz, nem a passzív létezőhöz fűz hozzá valami újat, hanem a létező aktív önfelülmúlását hozza létre. Mivel valamennyi fejlődésben ontológiailag szükséges az isteni dinamika (akkor is, ha ez nem tárgya a természettudománynak), nem égető kérdés az, hogy hol mülja fölül magát lényegileg a teremtmény és hol nem. Biztos, hogy így van ez az ember ontogenezisében és filogenezisében. Ez az ismeret döntő az ember önértelmezésében, és közvetlenül átélhető a megismerő és szabad alany transzcendentális tapasztalatában. Így tudja magáról az ember, hogy a világ terméke és Isten teremtménye egyben. Ezt figyelembe véve, méltányolva az ember igazi és valódi ontológiai egységét (anyag és szellem nem két önálló dolog, hanem egyetlen létező alkotórészei), méltányolva a szülők aktív nemzőtevékenységét (embert és nem csak biológiai élőlényt hívnak életre) fenntartással mondhatjuk csak, hogy Isten nem evolúcióval teremti a lelket, de az evolúció hozza létre a testet: mindkét ok ugyanarra az egy emberre vonatkozik, mert nem egymásmellett, hanem egymáson át hatékonyak. A különböző okok egybefonódását az teszi lehetővé, hogy nem két különféle s egymást kölcsönösen kizáró evilági ok működik itt: a teremtményi tevékenység transzcendens ontológiai mélysége az isteni okság.

3.2.3.3. *A bioszféra egysége*

A fejlődés tényének föltételezése maga után vonja a bioszféra időbeli egységét. Az élet fejlődéstörténete az élőlények reális-genetikus összefüggését, az élő világ egységét jelenti, amely az anyagi világ egészen nyugszik.

Az élet fejlődéstani értelmezése felveti a bioszféra ontológiai egységének a kérdését. Az anyagvilág ontológiai egységét a skolasztikus filozófia a „materia prima” fogalmával biztosítja. A materia prima önmagában nem megsokszorozható valóság, tapasztalataink sem sokszorozzák meg, mivel az anyagi sokaság tér-időbeli szétszóródásának a lehetősége, s a sokaságot mindig megelőzi az egység. A materia prima ontológiai elve annak az „erőternek”, amit a fizika valamennyi egyedi jelenség hordozójaként félig megtapasztal, félig föltételez. A tér-idő ontológiai egységéből részesül a bioszféra is. A bioszféra egységesítő alapja – amely nem a kölcsönhatások utólagos eredménye – az anyagi világ egységes, anyagi, tér-időbeli folyamatossága.

Vajon a bioszféra időbeli egysége (folyamatossága) valamilyen térbeli (kvázi-szubsztanciális) egységre utal-e?

Megsokszorozódik-e – mind specifikusan mind individuálisan – az élőlények szubsztanciális formája, az élőlények tér-időbeli alkotának az oka? (E megfontolásból természetesen kikapcsolandó az emberi személy!) A nem-tudományos tapasztalat és a skolasztikus természetbölcselet szerint valamennyi individuum önálló szubsztanciális formával rendelkezik. A tudományosan rendszerezett tapasztalás előtt azonban egészen más kép tárul föl. Gyakran elmosódnak a biológiai individuumok közti határok: a bujtvány és az anyanövény kapcsolata; több növény és állat közti folyamatos átmenet; a csírasejtek a szülők szervezetén belül és kívül stb. A látszatra óriási tér-időbeli és megjelenési különbségek (hernyó-báb-pillangó) nem lényegiek, s nagyon különböző alakzatok ugyanarra a szubsztanciális alapra vezethetők vissza. Az élőlények tér-időbeli „optikai” pluralitásából nem következik ontológiai pluralitásuk. Az élők – esetlegesen – egy vagy közös szubsztanciális formájának nincs szüksége – a fizikai „erőteren” túlmenően – valódi fizikai folyamatosságra mint az egy szubsztanciális forma alapjára. Ugyanez áll az élők alaki antagonizmusára is, mivel az általában szubsztanciális egységnek vett élőlényen belül is vannak „önálló” szervek.

Ezek alapján – mondja *Rahner* [22] – talán helyesebb (mert egyszerűbb), ha a bioszférában csak egy szubsztanciális formát veszünk fel. Az egész bioszféra közös szubsztanciális alapja a tér-időbeli módosulások és alakváltozások lehetőségének kimeríthetetlen bőségével rendelkeznek. E lehetőségek tér-időbeli megvalósulása a

fizikai anyag külső (aposteriori) föltételeitől, illetve azoknak belső szabályozásától függ. Ez a nézet az élők egységéről jobban megfelelné a fizikai felfogásnak, amely a „specifikusan” különböző fizikai testeket a közös és azonos „anyag” tér-időbeli variációira vezeti vissza. Világosabban kitűnnék így a bioszféra és a nooszféra ontológiai különbsége is. Csak ebben az utóbbiban beszélhetnénk akkor szubsztanciálisan különböző individuumokról, akik már nem lennének az alapjában véve egy bioszféra pusztán tér-időbeli módosulatai és változatai.

3.2.3.4. Az ember a fejlődő bioszférában

Ha az ember a bioszférából fejlődött, akkor még most is beletartozik, bár fejlődésével maga mögött hagyta. Úgy tartozik a bioszférához, mint a bioszféra fejlődésének célja, akiben a bioszféra és az anyagi világ önmagát múlja felül. Az ember a világnak a világban gyökerező egy darabja; egyszersmind minden egyes emberben az egész világ tér magához.

Az ember belegyökerezése az anyagi világba, régi kérdéseket vet föl új formában. Ha az ember a bioszférából ered, akkor ennek szubsztanciális formáiból, vagy a szubsztanciális formából mennyi van az emberben? A tradicionális magyarázat, hogy a szellemi lélek a szenzitív és vegetatív működéseknek is az elve, nem zárja ki az alacsonyabb formák felhasználását és a magasabb célra irányítását. Erre utalnak az embert „túlélő szövetek”, az embrionális fejlődés rendellenességei stb.

Az előbbieket alapján érthető az a kérdés is, hogy vajon a bioszféra fejlődése folytatódik-e az emberben, vagy pedig az ember – szellemi lelke miatt – már elérte végleges megjelenését? Bár az ember lényege – a lét végtelenségére nyitott szelleme – nem múlhat fölül, s a megtestesülésben az ember elérte lehetőségeinek a csúcát, ez mégsem zárja ki a bioszféra fejlődésének további történetét az emberben. Az ember történelmisége eszerint nemcsak szellemi-kulturális fejlődésére vonatkoznék, hanem testi alakulására is, amit részben maga is irányíthat. A rasszok kialakulása és keveredése az ember további testi fejlődésének empirikus bizonyítéka. Elgondolható, hogy kellő erkölcsi érettséggel és az emberi méltóság tiszteletben tartásával maga vegye kézbe az ember további testi fejlődését.

3.3. A TÖRTÉNELMI HALADÁS

3.3.1. A haladást fogalom megközelítése

A haladás fogalma a történelmi tudat egy része. Az áthagyományozott társadalmi rend megőrzésének (tradíció) és elutasításának (revolúció) feszültségéből ered a haladás. Az egyéni életben a nemzedékek szembenállását, a társadalmi-politikai életben új társadalmi berendezkedések kialakulását eredményezi. Óvakodnunk kell a régi vagy az új alternatívájának túlzott leegyszerűsítésétől. Egyfelől ez az alternatíva nem átfogóan jelentkezik, hanem inkább részletkérdésekben, s a különböző részletkérdésekre egymástól – viszonylagosan – független válaszok adhatók. Elgondolható tehát, hogy az egyik kérdésben haladó, a másikban pedig konzervatív valaki. Másfelől a múlt vállalásában mindig megtalálható valamilyen „forradalmi” elem, s fordítva: a forradalom (az egyén életében a bánat) is megőriz vagy újra elnyer valamit a már meglévő érvényes értékekből; a szakítás és a folyamatosság mindkét válaszban dialektikus egységet alkot.

A hagyomány a társadalom történelmileg kialakult szellemi, kulturális, technikai világa, rendező elve. A haladás a tudományos ismeretek felhalmozódását, a társadalom átalakítását lehetővé tevő új technikai találmányoknak s az új termelési viszonyoknak köszönhető. A régi és az új alternatívája nincs meg mindig egyformán, s nem egyformán tudatosul a különböző társadalmakban. Bár az ember történelmiségével együttjár a haladás, a haladásra való reflexió a történelmi tudat kialakulásától függ, s a haladás fogalma nem választható el az emberiség fogalmától. Haladásról csak akkor beszélhetünk, ha a családi és a társadalmi réteg egységén túlmenően, a nép s az egész emberiség egységét figyelembe vesszük. A haladás a totalitásra s nem az egyénre vonatkozik, az „emberiség” fogalma nélkül a haladás fogalma sem gondolható el – írja *Adorno* [23].

A haladás nem azonos a régebbi értelemben vett fejlődéssel. Régebben fejlődésen azt a törvényszerűen végbemenő kibontakozást értették, amelyben valamely „természet” eléri célját (entelekheia). A korai kereszténység ilyen értelemben beszélt az üdv történet fejlődéséről az összüléstől kezdve a Krisztusban beteljesült kinyilat-

koztatáson át a végső beteljesülésig. „A haladás nem az, aminek általában tartják az emberek, s haragra gerjednek, ha nem következik be. A haladás közvetlenül nem kényelem, nem jobblét, nem béke. Nem nyugalom. Nem is erény. Lényegében véve a haladás erő, minden erő legveszedelmesebbike” [24]. A haladás nem olyan egyenesirányú és fokozatosan kibontakozó fejlődés, amelynek a német idealizmus vagy a korai marxizmus is tartotta. A haladás a jövőre irányul, nem tagadja azonban az entrópiát, az összeomlást, nem hagyja figyelmen kívül a születés elkerülhetetlen következményét: a halált, tudja, hogy a pusztulás fenyegeti valamennyi létezőt. A haladás semmit sem mond a világegyetem végső sorsáról; arról, hogy teljes összeomlás, vagy abszolút jövő vár-e a világra; hangsúlyozza azonban, hogy a negatív kép nem teljes. Azt mondja, hogy a világ gyökere a létezők feltörő dinamikája. Bár e felemelkedés nem kiszámítható, s nem kapcsolja ki a zsákutcát és a letörést, az *egész* mégis halad előre a teljesebb és tökéletesebb felé. A fejlődés egyre bonyolultabb feladatok teljesítésére képes fajokat hoz létre; a történelemben egyre jobban kibontakozik valamennyi értékalkotó emberi tevékenység lehetőségének alapfeltétele, az *emberi szabadság*. A haladás iránya nem jelenti azt, hogy a fejlődés az ideák világában öröktől meghatározott cél felé halad, mert konkrét úton megy előre, s így tág tere nyílik a kísérletezésnek és a próbálkozásnak.

A haladás kritériuma az emberi szabadság növekedése. A haladás az egyre bonyolultabbá váló emberi életfeladat vállalása és megoldása, s az ember egyre teljesebb kibontakozása. „Ha csak mítosz a haladás, vagyis ha egy feladat előtt állva ezt mondhatjuk: Ugyan mire jó ez? – akkor lehanyaglik erőfeszítésünk, s bukásában magával rántja az egész fejlődést, az egészet, mert mi vagyunk ez a fejlődés” [25].

3.3.2. Történelmi áttekintés

A haladást elsőként a sztoikus filozófusok tudatosítják. A sztoikus bölcs kozmopolita: ugyanazok a jogok illetik meg valamennyi embert. Az ember vagy bölcs, vagy balga, vagy haladó (prokoptón). Az epikureizmus a félelemtől és embertelenségtől való megszabadulásban látta a haladást, amely a természet mélyebb megismeré-

sének köszönhető. A haladást állandóan veszélyeztetik azonban a társadalmi-politikai katasztrófák. A zsidó-keresztény kinyilatkoztatásnak köszönhető az eszkatológiai remény, Isten eljövendő országának ígérete.

Az Isten országának közeli eljövételéből kiábrándult kereszténység életében továbbra is hatékony ez a remény. Egyfelől – *Szent Agoston* közvetítésével – a remény Isten láthatatlan országára irányul, amely csak az idők végén nyilatkozik meg, másfelől átalakul az eszkatológiai remény a jelen látható rendjébe. A reményből teológiai tudomány, egyházi hierarchia, keresztény birodalom lesz, s ez elutasítja az evilági célok vagy jövő eltervezését (Chiliazmus, Joachim a Fiore).

A haladás a „lényeg-fogalom” megszűntével (nominalizmus) és a reneszánsz új világfelfogása után (tudományos kutatás és felfedezések) lesz történelmi erő. A „civitas Dei” mellé vagy helyébe a politikai utópia (*Morus, Campanella*) lép. Az utópia (ou toposz = nem hely) a kor bírálatát és a jövő eltervezését egyesíti magában. A fellendülő politika- és tudományelmélet (*Roger Bacon* és *Francis Bacon*) is aláhúzza a haladás gondolatának fontosságát.

A felvilágosodás korában a gondviselés helyébe a haladás lép (*Herder, Kant, Condorcet*), s a német idealizmus hatására a 19. század jelszava lesz belőle. „A világtörténet a haladás a szabadság tudatában – az a haladás, amelyet szükségszerűségében kell megismernünk” [26]. A marxizmus hangsúlyozza, hogy nem automatikus a haladás, s legfőbb kritériumának a termelőerők fejlődését tekinti [27].

A két világháború megerősíteni látszott a haladás ellenfeleinek álláspontját: elismerik a haladást a tudomány és technika területén, de a társadalmi viszonyokat és a kultúrát illetően tagadják. A haladást optimista illúzióknak mondják, a történelmi fejlődést pedig a szociális változás fogalmával cserélik föl. Ugyanakkor azonban a haladás helyeslői is joggal hivatkozhatnak a második világháborút követő óriási technikai-társadalmi fejlődésre. *Horkheimer, Adorno* és *Bloch* szembefordul a történelmi körforgás (*Splengler, Toynbee, Sorokin*) pesszimista elméletével. A strukturalisták „belefáradtak a történelembe”, mások ugyancsak a történelem tagadásaként a görög és a mitikus gondolkodást újítyák föl [28].

A teológiában *Newman* hirdette először a haladás gondolatát, eszméit azonban háttérbe szorította *Teilhard de Chardin* nagyszerű

víziója. Ő képviseli leghatározottabban a katolikus gondolkodók közül a haladást. Míg az egyházi tanítóhivatal kezdetben tartózkodóan viselkedett a haladással szemben, a II. vatikáni zsinat kritikával ugyan, de értékeli a haladást. „A Szentírás az évszázados tapasztalattal összhangban arra tanítja az emberiséget családját, hogy az emberi haladás nagy jó ugyan az ember számára, de nagy kísértéssel is jár. Ez az oka, hogy a világ még mindig nem az igazi testvériség színtere, sőt ez idő szerint az emberiség nagyra nőtt hatalma épp az emberi nemet fenyegeti már pusztulással.” A zsinat szerint „a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országa növekedésétől, ez a haladás annyiban mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat az emberi társadalom külön rendjének megalkotásához” [29].

3.3.3. A történelem haladása

A haladás és a hanyatlás – bár nem önálló „lényege” a történelmi fejlődésnek – nem választható el az adott történelmi helyzettől. „A haladás fogalma csakis meghatározott történelmi folyamatra vagy jelenségre alkalmazva értelmezhető, mindenkor valamihez viszonyítva” [30]. A polgári szociológusok többnyire a társadalmi tudat szférájában keresik a haladás kritériumát: hogy elégedettebbnek, boldogabbnak stb. érzi-e magát az ember a történelmi változás során. Azok az emberi célok, törekvések és eszmények azonban, amelyek fényében a történelmi fejlődést értékeljük, a történelem során maguk is változnak. Felmerül tehát a kérdés, hogy a haladás kritériumaiban milyen haladás ment végbe, s ezt mihez viszonyítjuk? A marxista felfogás a haladás legáltalánosabb kritériumának azt tekinti, hogy a társadalom milyen mértékben lett úrrá a természet elemi erőin, és milyen mértékben szabadult fel a spontán társadalmi erők uralma, a szociális-politikai egyenlőtlenség és az emberek szellemi elmaradottsága alól. Bár ezzel a kritériummal lényegében egyetértünk, mégis kérdéses, hogy ezt a kritériumot milyen vonatkoztatási rendszer segítségével határozták meg?

Vitathatatlan a *gazdasági élet* haladása a kőkorszakbeli primitív kultúrától a második ipari forradalomig. A természettudomány ókori megalapozását csak az újkorban követte – a keresztény eszme hatásaként – a természettudomány technikai alkalmazása. A

természettudomány fejlődése, a technikai forradalom s az ezt követő társadalmi-politikai átalakulás hordozza a reális haladást. E haladással együttjáró szörnyű emberi megpróbáltatások – háborúk, forradalmak, letörések és zsákutcák – a társadalmi haladás növekedési kríziseiként értelmezhetők.

A természettudomány és a technika haladása maga után vonta a jog haladását is. A törzsi berendezkedést felváltotta a magasabbrendű kultúrák szibolikus joga, ezt a történelmi vallások jogfelfogása s a filozófia etikai természettörvénye. Az isteni, természeti és pozitív jog dialektikája az újkori alkotmányos állami berendezkedéshez vezetett. A természettudomány fejlődése mellett a haladás másik döntő tényezője vagy alapja az újkori állam és jogfelfogás.

A *szellemi haladás* kezdetben összefügg a vallási és a jogi haladással, majd önállóan megy előre.

Tagadhatatlan az *etikai haladás*. Az ember alapvetően etikai lény, akinek mindig választania kell jó és rossz között. Az erkölcsi haladás egyfelől abban áll, hogy az emberhez méltó élet minél tágabb körű biztosítása (szabadság, emberi jogok stb.) lehetővé teszi a valóban szabad emberi választást, az etikai cselekvést. Másfelől tagadhatatlan a haladás az etikai reflexió területén: felismerjük az erkölcsi rendszerek társadalmi függőségét, árnyaltabban közelítjük meg a jó és a rossz fogalmát, a történelmi tapasztalás új erkölcsi értékeit (például jogot a munkához, a természeti erők kihasználását, a javak igazságos elosztását, az emberi jogokat stb.) tudatosít, s a társadalmi tudat és erkölcsi felfogás egyre inkább elismeri és kötelezőnek tartja ezeket az erkölcsi értékeket. Az erkölcsi fejlődés nem jelenti azonban azt, hogy automatikusan megszűnik a rossz választásának a lehetősége. Mivel az ember alapvetően erkölcsi lény, azért a jó és a rossz maradandó konfliktusával kell számolnunk. A haladás nem automatikus történés, hanem az emberi élet egyre teljesebb kibontakoztatásának és egyben veszélyeztetettségének a növekvő lehetősége.

Milyen haladásról beszélhetünk a *filozófiában*? Ha a filozófián az emberi élet lehetséges alapterveinek a felvázolását értjük, akkor nehezen mondhatjuk, hogy a mai filozófia lényegében véve meghaladta a régit. Ha azonban a filozófiát – elsősorban nem ismereteket nyújtó, hanem – a helyes ismeretszerzés tudományának tekintjük, akkor a filozófia az emberi tudás folytonosan előrehaladó és

önmagát korrigáló folyamatának részeként vagy inkább kereteként tagadhatatlanul halad előre.

Legnehezebben állapítható meg a *haladás a művészetben*: önmagában egyik művészi stílus sem „haladóbb” a másiknál. A tudomány és a gazdasági élet haladása nem marad azonban hatástalan a művészet területén sem, s a későbbi művészet – ha nem is „nagyobb”, de mindenképpen – gazdagabb a korábnál. A művészet haladásán – a technika nyújtotta lehetőségek kiaknázásán túl – talán azt kell értenünk, hogy a művészi „megoldás” új stílusa az emberiség mindenkori történelmi helyzetének megfelelően felkeltse az emberi „csodálkozást”.

Vallási téren is van *haladás*. Tagadhatatlan a keresztény dogmafejlődés, s az egyházi intézmények fejlődése. A szekularizáció is beletartozik a vallási haladásba, mivel hozzájárul a világ helyesen értelmezett felszabeditásához és a vallásos hit elmélyüléséhez. Az utolsó ezer esztendő kereszténységét a vallás „külsővé-válása” társadalmi-kulturális objektíválódása jellemezte, míg a mai vallásosság a „belsővé-válás”, a személyes meggyőződés és elkötelezettség irányába halad.

Az emberi élet különböző részterületein megállapítható haladás nem kapcsolja ki a haladással együttjáró megrázkódtatásokat. A szövőgépek feltalálása kezdetben munkanélküliséghez és nyomorhoz vezetett Angliában, mert a takácsok legnagyobb része nem képpezte át magát, s nem tudott új foglalkozás után nézni. A biológiai tudományok óriási haladása azzal a veszéllyel jár, hogy a „biológiai pokolgép” felrobbantja az emberiséget. A biológia haladása nemcsak az életkor jelentős mérvű meghosszabbítását, a rák és elmebajok kiküszöbölését, memória befecskendezést és memória megsokszorosítást tesz lehetővé, hanem „klónozott” emberek, félig ember félig állat, kimérák kitenyésztését is. Az intelligencia mesterséges növelése és a memória befecskendezés pedig még jobban elmélyíti a gazdagabb és szegényebb országok közti szakadékot stb. [31]. Az, hogy a haladás az egyiknek előnyt, a másiknak hátrányt jelent, nem szól a haladás ellen.

Ugyanígy nem szól a haladás ellen, hogy a haladással elért „több” bizonyos szempontból egyre „kevesebb”. Minél gyorsabb a haladás üteme, annál érezhetőbb a „kevesebb”, mert a haladás nemcsak a múlttal fordul szembe, hanem célját sem éri utól soha. Az emberi haladás a cél végnélküli megközelítése, hiszen a célba-

érés megszüntetné a mozgást. Mivel a haladás legbenső gyökere az ember korlátlan tudásvágya – szellemisége –, az elért és megvalósított célok újabb lehetőségeket nyitnak meg, amelyek újabb célok felé lendítik az embereket. Helyesen állapította meg *Teilhard de Chardin*, hogy a haladás veszedelmes erő. A veszély sem szól azonban a haladás ellen, mert az ember létéről nem választható le a veszély lehetősége. Ha a haladás kritériuma az ember növekvő szabadsága, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy a haladás növekvő veszéllyel is jár. Sokféle veszély sorolható fel: kényelmesség, konzervativizmus, bizonyos társadalmi helyzet ideologizálása, vagy türelmetlenség, történelmi gyökértelenség, „progresszizmus”, a növekvő hatalommal való visszaélés, lemondás és cinizmus. Ugyanakkor tagadhatatlanul halad előre a tárgyilagosság, tolerancia, bátorság és felelősségtudat, találékonyság és emberi összetartás. A valódi fejlődéshez, mint az ember történelmi szabadságának a növekedéséhez mindkettő hozzátartozik: a veszély és az erkölcsi felelősség növekedése. A veszély és a felelősség mindenkor hozzátartozott az ember történelmi-társadalmi szituációjához. A haladás egyre jobban kielezi ezt az ellentétet, s ezáltal visszahat a társadalomra. A keresztény remény „eszkatológiai fenntartása” – amely a nélkülözhetetlen emberi erőfeszítések mellett sem egyedül az embertől, hanem Istentől várja a végső beteljesülést – megajándékozza a hívőt a haladáshoz szükséges bátorsággal és felelősséggel. E remény sem biztosítja azonban automatikusan a cél elérését, nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy az emberiség önmagát pusztítva visszahagyja a kökorszak kulturális szintjére, vagy – gyilkos önmanipulációval – még mélyebbre: abba az emberalatti szférába, ahonnan egykor elindult a fejlődése [32].

IRODALOM

- [1] A magyar nyelv értelmező szótára, M. T. A. Nyelvtudományi Intézet, Budapest 1962. 6. k. 787–789. o. Az egész fejezethez lásd: *A. Darlap, J. Splett: Sacramentum mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1968. 2. k. 290–304. o.
- [2] *Cl. Lévi-Strauss: Strukturale Anthropologie*, Frankfurt am Main 1969. 226–254. o.

- [3] G. F. W. *Hegel*: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966. 43. o. *Philosophie der Weltgeschichte*, I. 40. o.
- [4] H. G. *Gadamer*: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965. 283. o.
- [5] P. *Ricoeur*: *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris 1969. 373. o.
- [6] *Lukács Gy.*: *Művészet és társadalom*, Budapest 1969. 72–84. o.
- [7] Vö.: P. *Ricoeur*: i. m. 393–415. o.
- [8] E. *Betti*: *Allgemeine Auslegungslehre als Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967. 218. o.
- [9] G. *Vanderbroek*: *Essais sur Dieu, l'homme et l'Univers*, Paris 1953. 144. o.
- [10] P. *Overhage*: *Die Evolution des Lebendigen – Das Phaenomen*, Freiburg, Basel, Wien 1963. 36–219. o.
- [11] P. *Teilhard de Chardin*: *Az emberi jelenség*, Washington 1968. 128. o.
- [12] P. *Overhage*: i. m. 220–248. o.
- [13] P. *Overhage*, K. *Rahner*: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg, Basel, Wien 1961. 91–358. o.
- [14] E. L. *Boné*: *Mérleg* 7 (1971) 67–68. o.
- [15] E. L. *Boné*: i. m. 58. o.
- [16] K. *Rahner*: *Sacramentum mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1967. 1. k. 1251–1262. o.
- [17] *Nyíri T.*: *Teológia* 3 (1969) 93–99. o.
- [18] *Nyíri T.*: *Vigília* 32 (1967) 4. o.
- [19] *Nyíri T.*: *Vigília* 32 (1967) 1–9. o.
- [20] P. *Overhage*, K. *Rahner*: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg, 1966. 43–78. o.
- [21] K. *Rahner*: *Sacramentum mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1967. 1. k. 1257. o.
- [22] K. *Rahner*: i. m. 1257. o.
- [23] Th. W. *Adorno*: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964. 30–48. o.
- [24] P. *Teilhard de Chardin*: *Die Zukunft des Menschen*, Freiburg 1963. 33. o.
- [25] P. *Teilhard de Chardin*: *Az emberi jelenség*, Washington 1968. 265. o.
- [26] G. F. W. *Hegel*: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966. 43. o.
- [27] *Filozófiai Kislexikon*, Budapest 1970. 320–322. o.
- [28] J. *Splett*: *Sacramentum mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1968. 2. k. 51–54. o.
- [29] *Lelekipásztori rendelkezés az egyházzól a mai világban*, Budapest 1967. 37. p., 39. p. 53–76. p.
- [30] *Filozófiai Kislexikon*, Budapest 1970. 321. o.
- [31] G. R. *Taylor*: *Biológiai pokolgép*, Budapest 1970. 134. o., 163. o., és vö.: K. *Steinbuch*: *Falsch programmiert*, Stuttgart 1967.
- [32] K. *Rahner*: *Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln* 1967. 8. k. 260–321. o.

4. AZ EMBER TÁRSADALMI ÉS SZEMÉLYES LÉTE

4.1. A TÁRSADALMI LÉT

4.1.1. Az individualizmus ideológiája

A haladás önmagában kétértékű valóság, a benne rejlő veszélyeket csak az egész emberiség összefogása győzheti le. „A világ kiútja, a jövő kapui, az ember-fölöttibe jutás nem néhány kiváltságosnak, nem is minden nép közt kiválasztott népnek nyílnak meg! Ezek az ajtók csak mindenkinek együttes nyomására engednek majd, olyan irányban, ahol mindenki együtt összekapcsolódhat és eléri beteljesedését a Föld lelki megújulásával, egy olyan megfiatalodásban, melynek immár pontosan meg kell rajzolnunk vonalait, és amelynek pszichés valóságértékéről kell elmélkednünk” [1].

Az emberiség jövője az emberi társulás, összetartás, egyetértés mértékétől függ. Nem is olyan régen még az *individualizmus* illúziójában éltünk. Az individualista gondolkodás a társadalomtól vagy a közösségtől elszigetelt egyedet tekintette a tulajdonképpeni embernek, a többi embertől való függetlenségben látta a személy kibontakozásának az útját. Az egyedi ember volt az etikai, politikai, antropológiai gondolkodás célja és kritériuma. Az individualizmus metafizikai téren azt jelentette, hogy az egyedi megelőzi az általánost: csak az egyedi ismerhető meg és csak ez létezik valóságosan; az egyetemes vagy közös elvonatkoztatás csupán.

Az *ideológia fogalma* nem határozható meg egyértelműen. Marxista szerzők az általuk bírált és helytelenített gondolatrendszereket mondják ideológiának, néha azonban a marxista gondolatrendszert is. Egészen általánosan: *ideológián az emberi életet szabályozó és irányító eszmék rendszerét értjük. Az eszmerendszer akkor igaz, ha az ember valódi életét tükrözi vissza. Az emberek valódi életétől nem választható el azonban az érdek sem. Az eszmék a társa-*

dalmi-gazdasági viszonyoktól is függenek; még a látszatra gazdaságfeletti eszméket is gyakran egyéni és gazdasági érdekek fedik át. Irányítják az eszmék megfogalmazását, sőt sokszor az eszmék magvát alkotják. Társadalmi egyenlőtlenség esetében a társadalomban uralkodó eszmék a kiváltságosak érdekeit tükrözik, a fennálló társadalmi rend megszilárdítását célozzák, amelyhez ugyanezek az eszmék szolgálnak elvi alapul [2].

A visszaélés az eszmékkal olyan régi, mint maga az emberiség, az új csak az ideológia-fogalom és a reflektálás a visszaélésekre. Az eszmerendszer követője általában nem tudatosítja, hogy az eszme igazságtartalma helyett voltaképpen egyéni vagy csoportérdeket keresi. Az ideológia követője rendszerint jóhiszemű, meg van győződve nézetének igazságáról.

Az individualizmus ideológiája két formában jelentkezik: gyakorlati életmódban vagy elméleti világnézetben.

A *gyakorlati individualizmus* megmutatkozik abban, ahogyan valaki autót vezet, villamosra felszáll, munkáját végzi vagy sorban áll a vásárlásnál. Az *elméleti individualizmus* reflektálás a másik emberrel és a közösséggel való viszonyra. Ez a reflexió nemcsak a tudományban, hanem a művészetben és az irodalomban is kifejeződhet, s rendkívüli mértékben befolyásolja a gazdasági életet. Mivel az emberi gondolkodás – bármennyire teremtfői is – csak a környező világra képes reflektálni (az első autók motorral meghajtott lovaskocsik voltak) a társadalom eszményi-normatív rendje a tényleges társadalmi helyzetet tükrözi, bár a kettő között tagadhatatlan a feszültség. Hajlunk azonban arra, hogy eszméinket és ideáljainkat – amelyek mindig relatívak is – abszolút értékkel és érvényességgel ruházzuk fel. S ennek akkor is ki vagyunk téve, amikor társadalmi ideológiákra reflektálunk. Még az ideológia leleplezése sem mentes az ideológiától. Nincsenek vegytiszta eszmék, s veszedelmes illúzió lenne azt hinnünk, hogy vegytisztán, teljesen ideológia-mentesen gondolkodhatunk. Nem is az a fontos, hogy *egészen* tiszta-objektív gondolkodást próbáljunk kialakítani magunkban, hanem hogy állandóan reflektáljunk gondolkodásunk szubjektív-ideológiai elemeire. Az önmagát abszolút értéknek tekintő gondolkodást fenyegeti leginkább az ideológia veszélye.

A *filozófiai individualizmus* atyja R. Descartes [3]. A gondolkodó én-re (cogito ergo sum) épülő filozófia szubjektivizmusának antropológiai következménye az egyedi ember és az *én* jelentőségének el-

túlzása. Az individualizmus *Fichte*, *Kierkegaard* és *Nietzsche* filozófiájában, valamint az egzisztencializmusban válik teljessé. *Sartre* egyenesen kijelenti: „a másik a pokol”.

J. Locke államelméleti individualizmusa az egyéni szabadság ideológiája. Az egyén természetes állapota a „tökéletes szabadság”. Ezen azt érti, hogy az egyén teljesen a maga ura, hogy mindenkítői függetlenül rendelkezhet személyével és vagyonával. Az egyéni szabadság egyetlen korlátja a másik egyén szabadsága. Az állam az egyénekért van; legfőbb feladata az egyének magántulajdonának a biztosítása. Az egyének védelmében, az állami túlkapások ellen kétféle főhatalmat: törvényhozó és végrehajtó hatalmat különböztet meg. *Locke* az ember természetes állapotára hivatkozott, de csak korának életét és törekvéseit vetítette vissza a múltba. Föltételezte, hogy a szabadságukban egymástól elszigetelt egyedek képesek voltak életük fenntartására, hogy kellő tapasztalattal rendelkeztek a természeti törvény felismeréséhez, holott az ember csak igen hosszú és fáradságos fejlődés során, s a társadalom segítségével vált kultúrlénnyé. *Locke* filozófiája kitűnő példa az ideológiai gondolkodásra. Államelmélete a feltörekvő polgárság és a polgári szabadságjogok ideológiai megalapozása. A nélkülözhetetlen egyéni szabadság kivívása és megvédése érdekében teljesen megfelelkezik az emberi lét társadalmi oldaláról.

Hasonlóképpen gondolkodott *Rousseau* is [4]. Az erkölcsi kritérium a megegyezés a természettel. A kis közösségeket (család) a nagy közösség rontja meg: az anyák nem táplálhatják maguk a gyermekeiket, az apákat annyira lefoglalja a közügyek intézése, hogy nem nevelhetik gyermekeiket. A társadalmi intézmények csak annyiban jók, amennyiben megegyeznek a természettel. *Rousseau* naturalizmusa szélsőséges individualizmus. A természetes ember saját magára épülő és saját magáért fennálló lény; teljesen magára hagyatkozik s tökéletes egész alkot, amely csak magára és a magához hasonlókra vonatkozik. A *polgár* ezzel szemben a közösségre irányul, következésképpen az egyes ember nem egyénként, hanem a közösség részeként értelmezi magát, modern kifejezéssel élve: elveszti azonosságát. *Rousseau* nevelési elveinek megfelelően Émile csak a „*Robinson Crusoe*”-t olvashatja, mert ebből megtanulja, miképpen lehet a társadalomtól függetlenül élni. *Rousseau* számára – egyéni nehézségeinek kivetítéseként – a személy legnagyobb veszedelme a társadalom.

Az individualizmus legveszedelmesebb formája a *gazdasági liberalizmus*. Már *Locke* is hirdette, *Adam Smith* azonban gazdasági elvvé tette, hogy a gazdasági élet állami szabályozása nem egyeztethető össze az egyéni szabadsággal. (A gazdasági individualizmus az élet anyagi alapjait veszélyezteti, s ezen át az emberi élet valamennyi területére kihat.) *Smith* [5] arra a helyes felismerésre épít, hogy a gazdasági haladás a termelékenységnek, ez pedig a munkamegosztásnak köszönhető. A munkamegosztás alapja az emberek igénye a „csereére”. Az árucseré alapvető emberi tulajdonság; senki nem tapasztalta, hogy a kutyák kicserélték volna egymás között a csontokat. Néha az ember viselkedik úgy, mint a kutya: alázatosan körülhízelgi azt, akitől vár valamit. Többre megyünk azonban, ha a hízelgés helyett a másik önértékére hivatkozunk. A csere értelme, hogy mindketten jól járnak. A csere mozgatórugója nem a másik jóakarata, hanem önértéke; a jóakaratra csak a koldus épít. A teljes értékű ember a másik önértékére hivatkozik. A csere-rendszert és az emberi kapcsolatokat az egoizmus szabályozza; az egyéni érdek a gazdasági élet középpontja. (Az egészben az a legfurcsább, hogy mindezt egy keresztény mondja, aki még teológiai előadásokat is tartott az egyetemen.) *Smith* az önértéket abból a hajlamból vezeti le, hogy az emberek javítani akarják életfeltételeiket s ennek érdekében takarékoskodnak. Emberképe nagyjából megfelel a fenomenológia és az egzisztencializmus emberképének, azzal a különbséggel, hogy az emberi lét eltervezésének gazdasági oldalát hangsúlyozza. *Smith* takarékoságról, *Heidegger* szervezésről és gondoskodásról beszél. *Smith* – bár bizonyos belső ellenkezéssel – a „homo oeconomicus” emberkép megalkotója. „Az ártatlan emberre legnagyobb szégyen a csőd sorcsapása.” Mivel valamennyien javítani akarunk helyzetünkön, kézenfekvő, hogy teljesen bízunk az egyénben: ha mindenkinek biztosítjuk sorsa megjavításának az esélyét, akkor virul az egész ország. A jólétet nem az egyének, hanem az állam veszélyezteti, a kormányok rengeteg olyan embert fizetnek, akik nem termelnek: hivatalnokok, katonák, papok stb. A hivatalnokokra kidobott pénzt az egyéni takarékosság kompenzálja. Anglia jóléte nem a hivatalnokoknak, hanem a takarékos polgároknak köszönhető. Az állam feladata az *egyéni szabadságjogok* védelme, nincs joga azonban a gazdasági életet ellenőrizni. A gazdasági individualizmus olyan gyümölcsöző, hogy nemcsak az egyén, hanem a közösség jólétét is biztosítja. *Smith* gazdaságelmélete sem

mentes az ideológiától; gondolkodását nemcsak a gazdasági élet objektív elemzése, hanem a feltörő polgári réteg érdekeinek a védelme is irányítja. Az ő megfontolásaira épül a kapitalista ideológia, amely szerint a gazdasági fellendülés egyetlen forrása a magánkezdeményezés, s az állam legfeljebb a fék szerepét töltheti be. *Smith* nem láthatta meg, hogy az általa hirdetett egoizmus milyen szörnyű katasztrófákba döntötte az emberiséget.

Az individualista életérzés és gondolkodási forma a vallásos életben is jelentkezett. Míg a Szentírás az örök boldogságot közösségi valóságnak mondja „Isten városában”, amelynek Napja maga Isten, addig a középkorban az örök boldogság főként a léleknek és Istennek a kapcsolata. A test börtönéből kiszabadult lélek élete Isten látása. A feltámadást, a lélek újraegyesülését a testtel csak mellékes, akcidentális boldogságnak tekintették. Az emberi létnek ez az individualista módon elgondolt beteljesülése nyomot hagyott a földi élet értékelésében is. Az ember legfontosabb feladata individuális lelkének a megmentése, s ennek következtében Isten népének szentírási egysége meglehetősen háttérbe szorult. A középkori kereszténység azonban még nem mondható individualistának, már csak *Szent Agoston* hatása miatt sem, aki az emberi egzisztenciát társadalmi létnek tekintette. A hagyomány óriási tekintélye sem kedvezett az individualista („eredeti”) gondolkodásnak, s a középkori ember meg volt győződve arról, hogy Istennel csak az egyházon belül találkozhat. Az individualizmus a protestantizmussal kezdődik: a kapcsolat Istennel egyéni és nem közösségi, mindenkinek magának kell megtalálnia a Szentírás igazságát. Az individualizmus a katolikus gyakorlatba is bekerült. A protestantizmussal szemben a katolicizmus az akarat szabadságát, s az egyéni erőfeszítés jelentőségét hangsúlyozta: az egyéni aszkézisre és nem a közösség nevelő erejére helyezték a súlyt. Közben az egyház kívül rekedt az újkori világon, a vallásos élet egyre inkább „magánügy” lett. A kapitalista vállalkozó magánéletében volt csak katolikus, az üzleti életben éppen úgy kihasználta munkásait, mintha sohasem hallott volna a szeretet parancsáról. A fiatal *Engelset* például éppen a vallási és társadalmi gyakorlat ellentmondásai térítették el a hittől. A vallási individualizmus kutatta, hogy mi az, amit még megtehet az egyén. A magántulajdont ugyanolyan „szentnek” tartotta a morálteológia is, mint *Hugo Grotius* vagy *Adam Smith*, és nem reflektált a tulajdon társadalmi funkciójára. A gyarmatosítás

ellen egy keresztény sem emelte fel szavát, s a puritán Amerikában a XIX. század közepéig virágzott a rabszolgaság. Az etika nem reflektált arra, hogy szabadságunk relatív: az abszolút egyéni szabadság elvonatkoztatás csupán, mert bár felelősek vagyunk tetteinkért, azok nem függetlenek attól a társadalomtól, amelyben élünk. Téves felfogás, hogy a piszkos világban is lehet „tisztá lélekkel” (*Sartre*) élnünk; a piszkos világban az egyén is bepiszkolódik: gyilkosok köz cinkos aki néma (*Babits M.*). Ebből a tévedésből ered az a nézet, hogy az egyén nem segíthet a társadalmi bajokon, azokért senki sem felelős. Mindez a társadalmi determinizmus útját egyengeti: hogy a rossz bizonyos formái a természettől vagy a gonosztól vannak. A vallási individualizmus oda vezethet, hogy az emberi élet értelmét egyedül az élet egyéni eltervezése és egyéni beteljesülése nyújtja. Ez azonban nem a teljes igazság, bár az olyan cselekvés, amely nem irányul valamiképpen erre a végső célra, erkölcsileg rossz. Életünknek célt és tartalmat ad a társadalom is. A gyermek eszik és iszik, játszik és nevet anélkül, hogy ezek értelmét keresné, s mégis környezete értelme szerint él. Ugyanígy vannak a felnőttek is. Lehetetlen mindazt az értéket, célt és értelmet, amit életünk tartalmaz tudatosan vállalunk; az emberek nagy része nem tudja a miértet, és mégis „értelmesen” él, még az is, aki kifejezetten tagadja az ember transzcendens célját, de ennek megfelelően él. Az is élhet értelmesen, aki nem egyénileg tervezi el életét. Az individualizmus káprázatában élők csak az egyéni üdvösséget tartották szem előtt. Ezzel magyarázható, hogy elvakultak általános életvitelük erkölcsitelensége előtt s elvakultságukban fel sem fogták általános életvitelük erkölcsitelenségét. Akik hivatalból hirdetik a szeretetet, egyéni üdvösségük miatt felmentve érzik magukat a legegyszerűbb emberiesség alól is, s hogy az egyéni alázat milyen jól megfér az osztálygöggel: az egyénileg (esetleg) valóban alázatos szerzetes természetesnek veszi, hogy meglett emberek kezét csókoljanak neki. Mindez rengeteget ártott az egyháznak. *Voltaire* óta nem egyesek visszaéléseit, hanem egész csoportok vagy az egész egyház magatartását bírálják [6]. A mai embert nem az érdekli, hogy miként élhet egyénileg tisztán a romlott világban, hanem miként javíthat a világ állapotán. Hiába hirdeti *Kempis Tamás*, a világtól mégsem menekülhetünk el: amíg kell ágy, amiben alszunk és kenyér, amit eszünk, addig illúzió arról beszélnünk, hogy nem a világban élünk.

Az individualizmus uralkodott gondolkodásunk valamennyi területén, anélkül, hogy reflektáltunk volna rá. Az individualizmus önmagában is ellentmondásos, hiszen éppúgy hozzátartozik a hivatkozás az értelemre, lelkiismeretre, egyéni szabadságra, mint a teljes vagy részleges irracionizmus (*Kierkegaard, Nietzsche*), a szembe fordulás a hagyománnyal és az intézményekkel.

Az individualizmus ellentéte a *kollektivizmus*. Amennyiben a kollektivizmus az emberi lét társadalmi oldalát hangsúlyozza, helyes és szükséges, de ha azt állítja, hogy az ember egyedül és kizárólag a társadalom függvénye, maga is ideológiává válik. Az individualizmus ellentétéként az emberi társadalmat veszélyeztető abszolút egyéni kötetlenséggel szemben a XIX. században *Proudhon, Owen, Engels* és *List* a társadalmat tekinti az ember abszolút meghatározójának, s az embert a társadalom termékének. Az individualizmus lebontása fokozatosan ment végbe a szellemi, biológiai és materialista kollektivizmusban. A német idealizmus hatására a nemzet az isteni eszme közvetlen kifejezőjeként értelmezte magát, s nemzeti kollektivummá vált. Az idealista kollektivizmusban az egyén csak átmeneti stádiuma a népszellem mozgásának, nincs egyéni önállósága és felelőssége. A társadalom az élet sötét alapja lett (biológiai kollektivizmus: nemzeti szocializmus). A kommunista kollektivizmus „a társadalom és az egyén között olyan viszonyt tételez fel, amelyben a társadalom egészének fejlődése kedvező feltételeket teremt az egyén fejlődése számára, az egyén fejlődése pedig az egész társadalom haladásának feltétele” [7]. A kommunista kollektivizmus célja a szabad társadalmi szolidaritás, ez azonban csak az osztály nélküli társadalomban valósulhat meg. A cél elérésének útja szocialista kollektívák képzése. „A kollektíva gondoskodik az emberről, szükségleteinek a kielégítéséről, az egyén erőinek és tehetségének teljes kibontakoztatásáról” [8].

E „tudatos” kollektivizmus ellentéte a kapitalista országok nem tudatos kollektivizmusa, amennyiben itt az egyének általában nem tudatosan illeszkednek bele a kollektívába, hanem tudat alatti mechanizmusaik révén zsákmányává válnak (a reklámnak vagy a politikai propagandának). Míg a szocialista kollektívák célja az egyetemes kollektíva kialakítása, addig a nyugati világ kollektívái kaotikus harcban állnak egymással. Nyugodtan beszélhetünk valamennyi kollektíva harcáról valamennyi kollektíva ellen, amely voltaképpen az individualizmus kollektivista radikalizálása.

A kollektivizmus keresztény alternatívája a *szolidarizmus*; a „felelőtlen beleszólás” és a „beleszólás nélküli felelősség” kétféle lehetőségével szemben a „*felelős beleszólást*” hirdeti. Ebben a felfogásban nem abszolút sem az egyén, sem a társadalom, hanem a mindkettőt felülmúló személyes Isten. Isten felszólítása szabadítja meg az egyént önmagától és a társadalomtól, s teszi szabaddá a társadalom szolgálatára. A kollektivizmus kísértése, hogy átvállalja az egyéni döntés súlyát, s így a végtelen-isteni védettség látszatát kelti a kollektíván belül.

4.1.2. A társadalom az emberben

A társadalom az embereknek a kölcsönös egyéni cselekvések rendszerén át integrált önálló és öntörvényű egésze. Az egyéni cselekvéseknek az intézményesítés, hagyomány, szerep, igazolás, normák, értékek és elvárások biztosította rendszerezettsége és az ebbe a rendszerbe való integráltság adja meg azt a vonatkoztatási rendszert, amit társadalomnak mondunk. Mivel e vonatkoztatási rendszer szabad embereket határoz meg úgy, hogy azok a meghatározás ellenére is szabadok maradnak, a társadalom nem gondolható el mechanikus vagy organikus modellek szerint. A társadalom – az emberek közti eredeti közvetítésként – egyformán elsődlegesen alkotja az egyént és az egyének kvázi-természetszerű közvetítettségét másokkal. Mivel a társadalom a közvetítést és az emberek közvetítettségét jelenti, eleve lehetetlen örök érvényű *tartalmi* definíciót alkotni a társadalomról. A definíció a közvetített (ember) és közvetítettsége (társadalom) közti elvi közvetítésként (a társadalmi folyamat tudatosításaként) maga is mozzanata annak, amit meg akar határozni. Következésképpen visszahatva módosítja azt, amire a definíció irányul, s mivel a személyek közvetítettsége csak tudatos lehet, átmegy magába a társadalmi folyamatba, amit már csak újabb szellemi erőfeszítéssel sajátíthatunk el, vagy határozhatunk meg [9].

Az ember minden tekintetben társadalmi lény. Az egyén felelőségét és szabadságát a társadalom közvetíti, az egyén a társadalom segítségével fejleszti ki magát: a társadalom az ember „második természete”.

Az ember biológiai kifejlődése – legalábbis bizonyos határig –

nem személyes műve. Bár az ember léte az anyaméhben kezdődik, élete története csak szabadságával indul el, amikor kézbe veszi sor-sát és eltervezi életét. Nem magunknak köszönhetjük, hogy van szemünk, de látni meg kell tanulnunk. Biológiai szükségleteink velünk születnek, de a táplálékfelvétel módja vagy mennyisége tőlünk függ. Vannak olyan tevékenységeink, amiket nem kell megtanulnunk, mások pedig hosszú tanulási folyamat eredményei. Az alapvető biológiai szükségletek kielégítésének is sajátos, társadalmakként változó stílusa van; a természeti és a társadalmi kölcsönösen átjárja egymást. Az ember szervezete is társadalmi termék – írja *Berger* és *Luckmann* [10].

Igen sok olyan tevékenységet végzünk, amely természetszerűen társas, amely a másik ember nélkül meg sem valósítható. De van olyan tevékenység is, amit az ember egyedül végez, s a kulturált otthonban mindenkinek van saját szobája. A magánélet azonban csak illúzió. Azért borotválkozunk naponta, mert a társadalom megköveteli tőlünk, nem is szólva arról, hogy a készülék is társadalmi tevékenység terméke. Az egyedül végzett tevékenységet is a társadalomban tanuljuk meg. Ebből a szempontból nézve nincs az emberi életnek olyan területe, amely ne állna kapcsolatban más emberekkel. Nemcsak a többiekkel együtt végzett cselekvés társadalmi, hanem az is, amit a társadalomtól tanultunk, vagy másokra való tekintettel végzünk. S ha néha feltétlenül egyedül akarunk maradni, valamiképpen ez a vágy is a többiekre utal; az egyedüllét is társadalmi jelenség.

Első pillanatban úgy látszik, hogy a gondolkodás az egyéni élet belső szentélyében történik, valójában azonban gondolkodásunkban még jobban függünk a társadalomtól, mint külső-testi viselkedésünkben. „A *Homo sapiens* mindig és ugyanolyan mértékben *Homo socius* is” [11]. Már érzékelésünk is társadalmilag meghatározott. Másoktól tanulunk meg látni; azt, hogy mit vegyünk észre és mit hanyagoljunk el. A társadalmi dimenzió az egész emberi létet áthatja, az emberi lét azonban nem azonos ezzel a dimenzióval. Az ember teljesen társadalmi lény, de nemcsak ez, hanem személy is: szabad és felelős egzisztencia.

A gondolkodás társadalmi volta ellen szólna az, hogy az ítéletalkotásban nem a többiek befolyása, hanem a belátott evidencia irányít. Lehet, hogy mások fordították figyelmünket a problémára, ez azonban csak másodrangú kérdés: a tudomány alapja az egyéni

helyes ítélet. A társadalmi kötöttségek csak kívülről érintik ezt, de magában nem. Az egész tudományos képzés arra irányul, hogy önálló kutatásra és ítéletalkotásra képesítsen. Hasonlóképpen érvelhetnénk a művészet területéről. Az emberek nagy részét meg kell tanítani a szépre, s csak az az igazi művész, aki maga fedezi fel, hozza létre a szépet. Mert a művészet területén még ritkább az önállóság, mint a tudományban, azért kevés az igazi művész, aki valóban eredeti és önálló. De ugyanez mondható el az erkölcsi értékekről is. A történelem tanúsága szerint a tömeg vélt értékeknek hódolt, s csak keveseknek adatott meg az erkölcsi tisztán látás képessége. Őket azonban rendszerint üldözte a társadalom. Valódi személyiség is csak az, aki önálló ítéletalkotásra képes, aki elsajátította, magáévá tette az értékeket. Legfeljebb gondolataink anyaga függ a társadalmi környezettől, de ott, ahol igazán mi magunk vagyunk, fölül emelkedünk a társadalmon. Máskülönben fel kellene áldoznunk személyes voltunkat. Az igazi alkotók és teremtmények fölülte állnak a társadalomnak. A zseniális alkotás mindig valami új, ami nem vezethető vissza társadalmi-történelmi előzményeire. S az ember legelső és legfontosabb műalkotása ő maga: élete, személyisége. Ezért maradunk végül is mindig egyedül. Van bennünk valami, ami nem sorolható a társadalmiság kategóriájába; megismételhetetlen, egyedülálló személy minden ember.

Az előbbi ellenvetések az individualizmus ideológiájának hamis tételeiből indulnak ki. Az emberi tevékenység társadalmi jellege nem azt jelenti, hogy az egyén egzisztenciája legbensejében is a többi ember függvénye. A társadalom nem feltétlenül determinálja az egyént: a vita során kialakult helyes belátást éppen annyira köszönhetem a másoknak, mint magamnak. Az emberi lét társadalmiságán azt értjük, hogy valamennyi cselekvésünknek van társadalmi vonatkozása, hogy senki sem sziget, hogy az emberi lét csak a társadalomban valósulhat meg, ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom teljesen determinálja a személyt. A társadalom és az egyén kapcsolata dialektikus: egyik sem gondolható el, egyik sem valósítható meg a másik nélkül, bár az egyik nem azonos a másikkal. Amilyen mértékben az egyén a társadalom terméke, ugyanúgy a társadalom az egyének alkotása.

Az ember – világi léte miatt – *másra utalt lény*. Ezen azt értjük, hogy egzisztenciánkat embertársainknak köszönhetjük, segítségük nélkül önmagunkat sem valósíthatjuk meg. Bár az emberi transz-

cendencia felülmúlja a világot, mégis aki imádkozni akar, az az emberi nyelvből kölcsönzi hozzá a szavakat, aki a liturgiában Istent imádja, a föld gyümölcsével teszi.

Az ember világi léte azt jelenti, hogy valamennyi tevékenységünk a világban játszódik le és rászorul a kellőképpen elrendezett világra. Nyilvánvaló ez az emberi munka esetében, de így van az érzékeléssel, valamint a testi-lelki igények kielégítésével is. Szükségleteink, törekvéseink és érzelmeink annak a konkrét világnak megfelelően fejlődnek ki, amelyben élünk. A szükségletek kielégítésének a feltétele olyan világ, amelyben a szükségletek kielégítésének megfelelő rendje van. Csak azért tudjuk, hogy mire vágyunk és mit kívánunk, mert megfelelően elrendezett világban élünk. A kiegyensúlyozott környezet biztosítja a gyermek kiegyensúlyozott fejlődését. A gyermek a társadalomnak köszönheti azonosságát. Az azonosság annyi, mint meghatározott helyet kapni a világban. Aki elsajátítja azonosságát, az magáévá teszi a világot is, amelyre azonossága utalja. Saját azonosságunknak és a társadalmi világnak a szubjektív elsajátítása a külső világ belsővé válását létrehozó egyetlen folyamat két oldala csupán – mondja *Berger* és *Luckmann* [12]. Értelmesen elrendezett emberi egzisztencia csak értelmesen elrendezett világban lehetséges. A világ értelmes elrendezését azonban másoknak köszönhetjük: a társadalomnak, hogy ilyen világba születünk bele. Az emberi egzisztencia alapvetően másokra van utalva. Az ember miközben megvalósítja magát a világban, megvalósítja világát is. A mai technika az ember megszokott lehetőségei közé tartozik. A technika kialakulása azonban évszázados emberi együttműködés eredménye. A technika nem valósulhatott meg természettudomány nélkül, a természettudomány pedig emberi nyelv nélkül, amely közösségi alkotás. Életünk valamennyi megnyilvánulása – egy csésze tea vajaskenyérrel – hihetetlenül összetett és egymásra hangolt társadalmi-történelmi együttműködésre épül. Az emberi cselekvések olyan elrendezett világot tételeznek föl, amit másoktól veszünk át. Minden egyes nemzedék az öt megelőző nemzedék kulturális örökségéből él.

Kultúrán környezetünk átalakítását, az így létrehozott értékek áthagyományozását és elsajátítást értjük. Nemcsak a lírai költő, hanem a szenesember is kultúrát alkot. A kulturális lét az ember társadalmiságának egyik legfontosabb összetevője, élő valóságként a meglévő kultúra átvételéből és továbbfejlesztéséből áll. Az ember

és a kultúra viszonya dialektikus: az ember a kultúra alkotója és a kultúra hozza létre az embert. A kultúra lényegében társadalmi mű: az emberi társadalom alkotja meg és csak a társadalomban sajtítható el. Az ember társadalmi léte egyúttal kulturális lét is.

Az ember közösségi lény. Nemcsak azért vagyunk ráutalva a többi emberre, mert a kultúrát nekik köszönhetjük s csak mások segítségével sajátíthatjuk el, hanem azért is, mert a másikkal való találkozás önmagában is érték. Ahhoz, hogy emberek legyünk, nemcsak a másik ember szolgálatára, hanem magára a másik emberre is szükségünk van. Az emberi közösség olyan érték, amelyben valamennyi érték kibontakozhat. A közös étkezés teszi emberivé a táplálékfelvételt, s fejezi ki és valósítja meg az emberek kölcsönös szeretetét. Az emberi kommunikáció, véleménycsere és eszmecsere hihetetlen mértékben megtermékenyíti a gondolkodást. A művészi alkotás is kommunikációra irányul. Az ünnep elgondolhatatlan közösség nélkül. Az ünnep nem funkcionális hasznót hajtó, hanem öncélú egyúttlét; az ünneppel kifejtett fényűzés a lét bőségét tudatosítja. Egyedül nem tudunk örülni, nemcsak a bánatot, hanem az örömet is meg akarjuk osztani. A megosztott öröm kétszeres öröm, a megosztott bánat fele annyira fáj. A különféle emberi értékek csak a közösségben érvényesülnek igazán. A közösség önérték, s mint a napfény, nem halványítja el, hanem ragyogóvá teszi a többi értéket is. Aki szeret egy másik embert, annak ragyog az egész világ. Az ember világi léte *Marx* szerint azt jelenti, hogy az ember rászorul a világra, szüksége van a többi létezőre. Leginkább azonban a másik emberre szorul rá, a másik emberre van szüksége. E rászorultság nem jelentheti azt, hogy eszközként használjuk a másik embert, hanem hogy gondozzuk és ápoljuk, mint életünk legnagyobb értékét. A valódi emberi találkozás kölcsönösségében a *másik* beteljesülése közvetíti a *beteljesülést*. Egység és személyi önállóság egyenes arányban áll egymással. Kölcsönösen rászorulunk a másik szolgálatára, még inkább azonban magára a másakra. Az életbölcseesség elsősorban a találkozás művészete, enélkül nem sikerül az életünk.

Rászorultságunk következtében egzisztenciánk beteljesülése „süritett történelem”, az emberi élet nagyon hosszú és közös kifejtésének az eredménye. Közös történelmünk nélkül rendkívül szegényesek lennének gondolataink és érzelmeink, törekvéseink és vágyaink. Mai technikánk és civilizációnk az egész emberiség alkotóerejét fe-

jezi ki. Minden egyes gondolatunk vagy tettünk elődeink előzetes tetteire és gondolataira épül. Nem elég azonban, hogy őseink áthagyományozzák kultúrájukat, szükségünk van emberekre, akik bevezetnek minket ebbe a kultúrába. Ezen túlmenően – rászorultságunk következtében – életünk beteljesülését egyedül a másik emberben találhatjuk meg. Ebből kiderül létünk gyökeresen társadalmi jellege: a közösség az emberi élet alapértéke, mert az emberi lét társadalmi lét. A másik nélkül semmire sem megyünk s megsemmisülünk; az életnek nincs értelme és jelentősége számunkra. A magány nem gyarapítja, hanem megszünteti emberi egzisztenciánkat, megfosztja valódi emberi értékétől.

Az ember másokért élő lény. Abból, hogy létünkben egymásra szorulunk, következik, hogy egymásért is vagyunk. A másokért való létezés mutatkozik meg a munka világában. Életünk minden pillanatában mások munkájának termékét használjuk, s valamilyen módon tevékenyen működünk közre a közös munkában. A munkát mindig másokért is végezzük, többet termelünk, mint amennyire egyénileg szükségünk van. Nem ok nélkül emlegetjük olyan gyakran a szolgáltatás kifejezést, állandóan szolgáljuk egymást. Többnyire nem ismerjük személyesen azt, akinek termelünk, a társadalmi elismerés kárpótól azonban a személyes köszönet helyett. Az ember munkája révén lesz „valaki”, a társadalom elismert és megbecsült tagja. Munkájával válik nélkülözhetetlenné nemcsak a művész vagy tudós, hanem a takarítóasszony és az utcaseprő is. Anyagi elismerés helyett – különösen férfiak számára – fontosabb a karrier: teljesítményük fontosságának elismerése és tudata. A „munka” gyakran jóval kevesebbet keres, mint a lángos sütő [13]. Aki „valamire vitte” az életben, az munkájával másokat szolgált. Ez nem jelenti azt, hogy a társadalmi elismerés mindig helyesen működik, vagy hogy nem szorul irányításra. Előfordul, hogy a teljesítmény valódi értékét nem ismerik el, ez azonban nem változtat azon, hogy az ember csak akkor „valaki”, ha elismeri a társadalom. Az egészséges társadalmat az jellemzi, hogy az alkotás, a munka önértéke és a társadalmi értékrendszer közelít egymáshoz. A társadalmi igazolás szükséges a teljesítmény belső értékének elismeréséhez is: a társadalom elismerése és támogatása nélkül önmagunk értékében is kételkedünk. Nem tudunk bízni magunkban, ha mások nem bíznak bennünk. Létünk csak akkor tűnik értékesnek, ha mások is értékesnek tartják. Az emberi lét egyik legnagyobb tragédiája,

ha azt kell tapasztaltatnia valakinek, hogy senkinek sincs rá szüksége, hogy teljesen fölösleges. Életünknek úgy van értelme, ha mások bíznak bennünk, ha másoknak jelentünk valamit. Létünknek értelméhez hozzátartozik, hogy értelmet adjon mások létének (vö.: József Attila: Gyermekké tettél).

Mindez nem érinti a személy abszolút értékét. Abból, hogy a személy nem használható eszközként, nem következik, hogy vonatkozások nélküli üres térben áll. Minél gazdagabbak a személy társadalmi vonatkozásai, annál értékesebb a személy is. Éppen a valódi kapcsolatok őrzik meg attól, hogy a „dicsőség rabszolgája” legyen, vagy hogy igazi belső értékek helyett megelégedjék látszattal és illúziókkal. Csak abból a gyermekből lesz kiegyensúlyozott felnőtt, akinek örülnek, akit szeretettel vesznek körül, akire büszkék. Ha a gyermek észleli, hogy örülnek neki, akkor kellő önbizalomra tesz szert, s nem fut majd később hiú dicsőség után. Ezért kellenek a baráti kapcsolatok is, ezért van szükségünk olyan emberekre, akik valóban értékelik jelenlétünket. Nem elég, ha csak „felebaráti szeretetből” segítenek rajtunk: csak akkor találjuk meg magunkat, ha nem kötelességből szeretnek és értékelnek. Rászorulunk arra, hogy a másik ránk szoruljon. Életemnek akkor van értelme, ha van, aki feltétel nélkül elfogad, ha az ő életének az én életem ad tartalmat. Az emberi élet tartalma az, hogy a másik ember életének a tartalma legyen.

Aki fölöslegesnek érzi magát, az ráerőszakolja jelenlétét a másokra, a másik visszaretten a tolakodástól, s ez elmélyíti a fölöslegesség érzetét. Ebből az ördögi körből nagyon nehéz kiszabadulnunk. Gyógyítás helyett a megelőzés a megoldás. E bénító fölöslegesség-érzetet pótolja a feltűnés keresése is: amikor valaki nevetésges teljesítményekkel igyekszik kivívni magának a társadalmi elismerést. Ide sorolható a hatalom akarása is: akinek hatalma van, az félelmet kelthet, s mások félelme látszólag növeli önértékét és önbizalmát. Ebből a helytelen érvényesülési ösztönből fakad a „klerikalizmus” is: az Isten iránti tiszteletnek az ember szolgálatába való állítása. A másokért való léttel függ össze, hogy mindenkinek van társadalmi „szerepe”, amely értékes mindaddig, amíg az ember nem lesz „szerepjátszó”.

4.1.3. Társadalmi determinizmus és szabadság

Az egész emberi létet átható és meghatározó társadalmiság felismerése a társadalmi determinizmus vagy szociologizmus eszméjéhez vezetett. A *szociologizmus* – mint a historizmus ikertestvére – a személyt a csoport függvényeként értelmezi és a kultúrát a társadalomra vezeti vissza. Ilyenformán *teljes relativizmust hirdet*: nincs abszolút igazság, a jó és a rossz, az igaz és a hamis a különféle csoportok életétől és berendezkedésétől függ.

1. Az *emberi viselkedés* koherens mintái (az esztétikai, az intellektuális, a drámai minta) nem a személyre, hanem a *csoportra jellemzők*. Az egyén a csoport képviselőjeként a csoport sajátos normáit (céljait, előírásait) realizálja. A csoportba beleszülető gyermek a szocializálódás (nevelés) folyamatában a csoport eszményképeit sajátítja el, s a csoport viselkedésével azonosul. A csoport normái az élet legszemélyesebb területein – például a szerelemben – is meghatározzák az emberek viselkedését. E meghatározások nélkül lehetetlenné válna a társadalmi gyakorlat, amely bizonyos elvárásokra, törvények és szabályok betartására épül. A csoport óriási vonzóerővel rendelkezik, s az egyén alig képes elszakadni tőle; ha szembefordul csoportjával, akkor is a csoport tagjaként viselkedik.

Hajlunk arra, hogy a csoport élet- és gondolkodásmódját „természetesnek” tekintsük. Még testünk is alkalmazkodik a csoport étkezési stb. szokásaihoz. A látszólag megmagyarázhatatlan honvágy az elsődleges szükséglet kielégítésének megváltozott módjából ered. Egyéni létünket teljesen átjárja a csoport. A viszonylagosan zárt csoporton belül élő emberek saját világukat és kultúrájukat természetesnek tartják, s képtelenek reflektálni arra, hogy mindezt a csoportnak köszönhetik. A Szentírás jahvista forrása például a paradicsomi életet a sumér-asszír-babilonai kultúra szerinti életnek tartja. A világban felismert rend és értelmi összefüggés sem választható el a csoport életmódjától. A társadalmi dimenzió áthatja viselkedésünket és világunkat, amely jórészt viselkedésünknek köszönhető. Maga az értelmi élet is alá van vetve a társadalmi hatásnak, bár éppen ezen a téren fogadjuk el legkevésbé. A görög filozófiában az igaz és a lét fölcserélhető fogalmak, ami természetesen nem kapcsolja ki a lét – s következésképp az igazság – történelmi-társadalmi közvetítettségét. A naiv filozófia azonban nem reflektál gondolkodásunk történelmi föltételeire, bár *Platón* és

Arisztotelész tisztában volt azzal, hogy az igazság nem található meg egyedül, vita és párbeszéd nélkül. Az igazság megtalálásának társadalmi-történelmi föltételei is vannak, amelyek az ismeretek megfogalmazásába is belejátszanak.

A társadalmi determinizmus – szociologizmus – *hívei* megismerésünk struktúráit és tudásunk tartalmát a társadalmi viszonyokból vezetik le. *L. Gumplowicz* szerint a „legnagyobb tévedés azt hinnünk, hogy az ember gondolkodik. Mert ami az emberben gondolkodik, az egyáltalán nem ő, hanem szociális közössége: gondolkodásának forrása nem benne van, hanem szociális környezetében, amelyben él, a szociális légkörben, amelyben lélegzik, s nem gondolkodhat másként, mint az szükségképpen következik az agyában összpontosuló környezeti hatásokból” [14]. A szociális determinizmus az ismeret teljes relativitásához, a historizmussal azonos szociologizmushoz vezet. A szociologizmus szerint még a matematikai „igazság” is függ a hozzá vezető úttól. Más gondolkodási rendszer más matematikai igazsághoz jutott volna, mint a miénk [15]. Ugyanez állna a természettudományra is. A tudományok rendszerén belül szükségképpen fakad az előzményekből a következmény: a tudományok alapja azonban nem szükségszerű megfontolás, hanem a társadalmanként változó tényleges társadalmi helyzet. Ékes bizonyítéka ennek a nyelv, amely teljes egészében társadalmi alkotás, tehát adott viszonyokat tükröz, amely nélkül azonban képtelenek lennénk tudományt üzni. Ha elpusztulna a tudomány nyelve, akkor vele együtt semmisülne meg a tudomány is. A szociologizmus szerint a társadalmi lét hiánytalanul meghatározza a tudatot, az ítéletek látszólagos evidenciája nem az embertől független összefüggések, hanem a társadalmi összefüggések belátására épül, amelyekre azonban az ítéletben már nem reflektálunk. Így érthetők meg a világnézeti különbségek is. Aki katolikus környezetben születik az katolikusnak, aki protestáns környezetben születik az protestánsnak vallja magát az „objektív igazság” nevében. Abszolút igazságról nem beszélhetünk, hanem csupán a csoport tantételeiről (groupdoctrin), amelyek a csoport életmódjával függenek össze. Az uralkodó tan a csoport praxisának elméleti igazolása. Azt hisszük, hogy egyéni meggyőződésből beszélünk, pedig csak a csoport nyelvét vesszük át és a többiek véleményét hajtogatjuk. Abban az illúzióban élünk, hogy objektíven ítéljük meg a világot és az életet, pedig csak a csoport nézeteinek a kifejezői va-

gyunk. Természetesen igazolni és megvédeni is tudjuk a nézeteinket, ez azonban mit sem változtat azon, hogy a csoport gondolkodásának a magyarázói vagyunk. Ugyanez áll az erkölcsi meggyőződésre, az értékelésre és a politikai meggyőződésre is. Nem önállóan döntünk, hanem a csoportgondolkodás gondolkodó kifejezői vagyunk.

Nem is tehetünk másképp, hiszen lehetetlen, hogy reflektáljunk gondolkodásunk valamennyi előzményére. Állást kell foglalnunk, döntenünk kell, mielőtt még megalapozott döntésre vagy állásfoglalásra képesek lennénk. Így nem mi döntünk, hanem a csoport döntött helyettünk. A vélt személyes szempont voltaképpen a csoport szempontja, amelytől nem merünk eltávolodni. A csoport az ember élettere, otthona, amely védelmet jelent és megnyugvást nyújt. A csoporton kívül magányosnak érezzük magunkat. Megtörténhet, hogy kétely ébred bennünk csoportunk tanaival szemben, de hamar eloszlatjuk azt, mert nem tudunk egyedül maradni véleményünkkel. A csoport tagjait rendkívül erős érzelmi szálak fűzik egybe, a „mi” érzése szinte önálló szubsztanciává teszi a csoportot (*Gumpłowicz.*) A csoport álláspontját mindenképpen meg akarjuk őrizni. Látszólag racionális magatartást akarunk kialakítani, voltaképpen azonban csak a már meglévő magatartást motiváljuk. Valamennyi megfontolásunkat az az apriori ítélet irányítja, hogy a csoport véleménye mindenképpen fenntartandó. Ebből fakad az ideológia veszélye. A vallási csoporthoz való tartozást a kiválasztottság jeleként értelmezzük, a szakítást a csoporttal Istennel való szakításnak érezzük, a másként gondolkodót rossznak tartjuk. Mindez természetesen nem vallásos előjellel is megvalósulhat.

A szociologizmus a személyt teljes egészében a csoport függvényének, az igazságot pedig viszonylagosnak tekinti. „Ha azonban a relativitás (történelmi, szociológiai vagy bármi egyéb) átfogó kategóriájába tartozik minden, akkor csaknem eredeti egyszerűségében vetődik fel újból az igazság kérdése. Ha tudjuk, hogy valamennyi állításunk tudományosan megismerhető társadalmi-történelmi folyamatoktól függ, akkor melyik állítás igaz és melyik hamis? Nem térhetünk ki többé e kérdés elől, amint nem térhetünk vissza az általános relativizálás előtti ártatlan kérdésfeltevésekhez sem” [16]. Ha mást nem, akkor legalább azt meg kell kérdeznünk, hogy mennyi az igazságtartalma a szociologizmusnak, s képviselői milyen alapon kívánják meg, hogy igaznak tartsuk álláspontjukat.

Vagy méginkább: ha tudásunk a csoporttól függ és valamennyien valamilyen csoporthoz tartozunk, akkor miként tehetünk szert arra a csoport feletti álláspontra, ahonnét reflektálhattunk magára a csoportra?

Bár sok szociológus szembefordul a szociologizmussal – mert ez is egy fajtájú filozófia, és a szociológia nem keverhető össze a filozófiával –, valójában mégis a társadalmi determinizmus elmélete határozza meg tudatunkat, s tudásunk relativ voltát vallják. Ez a relativizmus pedig – a társadalmi determinizmusban rejlő igazság miatt – rendkívüli mértékben befolyásolja a mai közgondolkodást.

2. A szociologizmus figyelmen kívül hagyja, hogy az egyén és a társadalom (csoport) kapcsolata *dialektikus*, hogy az egyén és a társadalom egy közös valóság két oldala, vagy helyesebben két gyűjtőpontja. „A társadalom emberi termék. A társadalom objektív valóság. Az ember társadalmi termék” [17].

A társadalom az ember műve. Az ember termékeny kulturális tevékenysége hozta létre és tartja fenn a társadalmat. Ha megváltozik vagy megszűnik a társadalmi intézmények alapját alkotó emberi tevékenység „mintája”, akkor megváltozik vagy megszűnik az intézmény is. Az ember teremti meg és tartja fenn a világot, amelyben él. Testi tevékenységével *megváltoztatja*, szellemi tevékenységével *értelmezi* világát: a nyelvet, a mítoszt, a ritust, a csáládót, a törzset, az államot. A társadalmi intézmény az emberi gondolkodás *külsővé válása* (externalised human meaning). A szociális-kulturális környezetünk, az „emberi világ”, a társadalmi rend, amelyben élünk az ember közösségi műve: közös emberi cselekvés hozza létre és tartja fenn.

Az ember a társadalom terméke. A meghatározatlanul elkülönülő *egyed* a társadalomban lesz személy: kulturális környezetének hatása alakítja ki személyiségét. Az ember kora gyermek-ségétől fogva azonosul környezeté társadalmi realitásával. „A nevelés nem egyéb, mint állandó törekvés a gyermeket olyan látás-, érzés- és cselekvésmódhoz juttatni, amelyre önként nem tud szert tenni. Az élet első percétől kezdve arra kényszerítjük, hogy bizonyos órában egyék, igyék és aludják; tisztaságra, csöndre és engedelmességre kényszerítjük. Ha később ez a kényszer megszűnik, ez onnan van, hogy szokásoknak, belső indítékoknak adott helyt, amelyek fölöslegessé teszik, de nem helyettesítik, mert belőle jöttek létre” [18]. A társadalmi valóság (viselkedés- és gondolkodási

formák, nyelv, elvárások és értékelések) behatol a gyermek tudatába és élete struktúrájaként beépül lelki életébe. Gondolatai és elképzelései, érzelmei és tevékenysége az embert létrehozó kultúra normái és magátólértetődőségei szerint rendeződnek el. A társadalomtól függ az egyén magatartása és tevékenysége. A társadalmi elvárásokhoz (normák) és értékekhez (magátólértetődőség) való alkalmazkodás hiánya nemcsak gyökértelenné és jelentéktelenné teszi az embert, hanem fönnyaradását is veszélyezteti (bűnözők kivégzése stb.). Az ember gyökerestül társadalmi lény: a társadalom nemcsak hasznos külső eszköz számára, hanem a társadalmi berendezkedés elsajátítása, *belsővé válása* teszi személlyé. Jó példa erre a nyelv. A nyelv a társadalomnak köszönheti létét s fejlődését, és meghatározza az egyén gondolkodási formáit, tudának tartalmát és érzelmvilágát.

Nem feledkezhethetünk meg a *társadalom és az egyén dialektikus viszonyáról*. A társadalom nem tehetetlen passzív dologként, pusztán „befogadóként” alakítja az embert; a szocializálódás folyamatában visszahat az ember a társadalomra és alakítja is azt. Miközben az egyik nemzedék átveszi a másiktól, meg is változtatja a társadalmi valóságot. Az érett személy pedig a társadalmi folyamat aktív résztvevőjeként tudatosan is képes megváltoztatni a társadalmat. A bevett társadalmi formáktól való elhajlás lehetőségének gazdag forrását közvetíti maga a társadalom. Nagy történelmi múltra visszatekintő társadalmak kulturális öröksége olyan elemeket is magába zár, amelyek ütköznek a társadalomban uralkodó nézetekkel és szellemmel.

Az *igazság nem tévesztendő össze a társadalmi jóváhagyással*. A „tudás” vagy az „igazság” szociológiai elemzése – hogy egy adott társadalom mit tart tudásnak és valóságnak – nem kapcsolja ki, hanem zárójelbe teszi az igazság és valóság filozófiai vizsgálatát. Az asztrológia magátólértetődő volt a babiloni társadalomban, de nem volt igaz, legfeljebb csak korlátozott szociológiai értelemben. A modern társadalom hozzájárulása megerősíti és jóváhagyja a csillagászat tételeit, de egyedül ez a jóváhagyás csak viszonylagos érvényességet biztosít. A mai tudomány legtöbb tételéhez nem járul hozzá az ausztráliai bennszülöttek társadalma, ez azonban nem cáfolja meg a tudomány állításait.

A szociologizmus jogosan figyelmeztet a megismerő alany történelmi-társadalmi előfeltételeire, s helyesen mutat rá az ismeretel-

méleti autonómia tarthatatlanságára. Joggal hangsúlyozza, hogy az egyedi és személyes az egyed feletti összefüggésekben gyökerezik, s óvatosságra int a társadalom- és történelem fölötti „örök igazságokkal” szemben. A tudás és megismerés szociologizálása azonban – teljes relativizmusként – önellentmondás. Az emberi megismerésnek nemcsak történelmi-társadalmi, hanem transzcendentális előfeltételei is vannak, s ez utóbbiak teszik lehetővé a tudásunk történelmi-társadalmi előfeltételeire való reflexiót, s ennek következtében az emberi tudás önmagát javító és folytonosan előrehaladó mozgását.

3. *A társadalmi szükségszerűség nem szünteti meg az egyén szabadságát*, amint ezt a társadalmi determinizmus állítja. „Az egyéni élet nem teljes egészében társadalmi” [19]. Az emberi szabadság nem abszolút szabad, a szükségszerűség nem abszolút szükségszerű. Az emberi szabadság nem abszolút. Bár az ember részben rendelkezik önmagával és a világ bizonyos részével, mégis függ a világtól és a többi létezőtől. Ezeknek köszönheti, hogy kifejlesztheti önmagát és képességeit. Kapcsolatok, vonatkozások, összeköttetések nélkül teljesen elszigetelten a semmiben állna az ember, és maga is semmi lenne. Minél gazdagabbak a társadalmi-történelmi-világi vonatkozások, minél több kötelék fűzi az embert a többi emberhez és létezőhöz, annál tökéletesebb a szabadsága is. Minél összetettebb az emberi társadalom, minél bonyolultabb történelmi-társadalmi vonatkozások szövedékében élünk, annál tökéletesebben valósíthatjuk meg uralmunkat a világ fölött, s annál több az egyéni szabadságunk is. Az aránylag kevés történelmi múlttal rendelkező primitív társadalmakban a legkevésbé szabad az egyén, pedig ezekben a társadalmakban fűzi a legkevesebb szál egymáshoz az embereket. A primitív népeknél rendkívül csekély az uralkodó társadalmi elvárásoktól és szokásoktól való eltérés lehetősége. Az egyszerű társadalom nem tűrheti meg a társadalmi elhajlást, mert a legkisebb eltérés is a társadalom fennmaradását veszélyezteti. A fejlett és bonyolult társadalmakban az egyéni viselkedés jóval kevésbé veszélyezteti a társadalom működését. Tehát a társadalmi függőség és szükségszerűség egyenes arányban áll az egyéni szabadsággal.

A társadalmi szükségszerűség és szabadság viszonyát jól érzékelteti a nyelv. Minél tökéletesebben bírja valaki a nyelvet, annál árnyaltabban és választékosabban fejezheti ki mondanivalóját, annál inkább kifejezésre jut írásában vagy beszédében szellemének sza-

badsga. Ugyanakkor kénytelen alkalmazkodni a nyelvi szükségszerűségekhez. Be kell tartania a nyelvtani szabályokat, alkalmazkodnia kell az élő nyelvhasználathoz, a korában uralkodó filozófiai-társadalmi nézetekhez és társadalmi magától értetődőségekhez. Minél inkább alkalmazkodik az író e nyelvi szükségszerűségekhez, annál szabadabban fejezheti ki mondanivalóját. A szükségszerűség és a szabadság egyenes arányban van egymással. Mint *Durkheim* írja, hazájában senkit sem kényszerítenek arra, hogy franciául beszéljen, de ha meg akarja értetni magát, akkor a francia nyelvet kell használnia. Az ember világi létéből következően az emberi szabadság a pozitív és a negatív szabadságfogalom között áll. Az ember alá van vetve a világ és a társadalom objektív törvényeinek. Világfeletti uralma és szabadsága abban rejlik, hogy a törvényekhez alkalmazkodva a maga céljára fordíthatja azokat. Ilyen értelemben mondja *Hegel* és *Marx*, hogy a történelmi szükségszerűséghez való alkalmazkodás a legteljesebb emberi szabadság.

A *társadalmi szükségszerűség* – filozófiailag – nem apodiktikus, hanem *asszertorikus*. Az első olyan szükségszerűséget értünk, amely nem lehet, hogy ne legyen. A második azt jelenti, hogy ami egyszer – történetesen, ténylegesen, az előzményekből fakadó szükségszerűséggel – megvalósult, arról szükségképpen kell állítanunk, hogy van. Az asszertorikus szükségszerűség az ítéletre vonatkozik, s olyan szükségszerű tényállást, összefüggést stb. jelent, amely bizonyos *főltételek bekövetkezése esetén* valósul meg. A társadalmi „szükségszerűség” az utóbbiak közé sorolható. Vannak, akik éppen ezért szükségszerűség helyett „ténylegességet” (Faktizitát) mondanak (*Kwant, Mannheim, Heidegger*). E megkülönböztetés rendkívül fontos a marxizmus megértéséhez is, mivel a marxista filozófia alaptémája a szükségszerűség és a szabadság az emberi egzisztenciában. *Marx* alapgondolata az ember világi léte, az ember közlekedése és anyagcseréje a világgal, a világ emberi használata. Az emberi egzisztencia alapfőltétele a világ hasznosítása az ember számára. A világ hasznosítása a munka, amely életünk alapja és középpontja, mert ettől függ minden egyéb az emberi életben. A munka nemcsak kielégíti, hanem növeli is az emberi szükségleteket, s ebből ered a történelem. Következésképp a történelmet a termelőerők határozzák meg. Az emberi szükségletek és a termelőerők összefüggése olyan „társadalmi tény” (*Durkheim*), amely tudományosan vizsgálható. *Marx* hangsúlyozza, hogy csak a szabad ember képes

dolgozni, ugyanakkor azonban a gazdasági életnek objektív-szükségyszerű összefüggései vannak. Az ember hozza létre a termelőeszközöket és alakítja ki a termelési viszonyokat, mindebben azonban függ a már előzetesen alakított és kulturált világtól. A világ megművelésének mindenkori állása teszi lehetővé a munkát és új termelőeszközök létrehozását, egyúttal azonban a műveltség állása megszabja és korlátozza is az ember lehetőségeit. A modern termelőeszközök kialakítására csak a múlt században nyílt lehetőség, a kőkorszakban még csak nem is gondolhattak ilyesmire. Verne a múlt század végén már „gondolhatott” a Hold-utazásra, de még éppen száz esztendő kellett hozzá, hogy megvalósulhasson az álom. A termelőeszközök fejlődése bizonyos értelemben kiszámítható, következőképpen előre mondható a történelem menete is. A marxista filozófia legfontosabb feladatának tekinti a történelem kiszámítható alapvonásainak a meghatározását. Ilyen alapon állította *Marx*, hogy a kapitalista korszak gazdasági rendszere ellentmondásban áll az új termelőeszközökkel, s ebből az ellentmondásból posztulálta a forradalom szükségszerűségét. Az a tény, hogy az első szocialista forradalom nem fejlett kapitalista országban következett be, a történelmi-társadalmi szükségszerűség asszertorikus jellegére utal: egy történelmi-társadalmi esemény bekövetkezése rendkívül sok föltétel megvalósulásától függ. E föltételek közé sorolandó – többek között – az emberi szabadság is. „A fejlődés szükségszerűsége – írja *Lukács* – mindig külső és belső véletleneken keresztül érvényesül” [20].

A marxizmus érdeme a társadalmi szükségszerűség kiemelése. A gazdasági helyzet, a termelőerők és a termelési viszonyok megszabják a történelem általános irányát. Általános tájékozódást és irányt határoznak meg, amely alól senki nem vonhatja ki magát. Ugyanakkor azonban ezen a tájékozódáson vagy általános irányvételen belül igen tág tere nyílik az emberi szabadságnak. „Helytelen volna azonban a társadalmi jelenség lényegének és a jelenséget megjelenítő emberi magatartásoknak a mechanikus azonosítása” – írja *Kulcsár. Molnár Erikre* hivatkozva a marxista szociológia egyik fontos felismeréseként vonja le a következtetést „hogy a társadalom jelenségeinek lényeges vonásai az azokat megvalósító konkrét emberi magatartásokban statisztikai valószínűséggel jutnak kifejezésre” [21].

4. A társadalmi tények annak köszönhetik kényszerítő erejüket s a szükségszerűség látszatát, hogy „magától értetődőnek” tűnnek.

A legtöbben azt tartják *realisnak*, amit elfogad és jóváhagy a társadalom egésze. A hétköznapi élet világa magától értetődő. Ez a *magától értetődőség* onnét ered, hogy a társadalom egésze osztja és ezzel megerősíti a hétköznapi élet értékeit, nézeteit és szokásait. A társadalmi intézmények és a társadalmi tevékenységek feltételezik és megerősítik azt, amit a társadalom *realisnak* tart. Ez a „tudás” vagy „realitás” a legtöbb ember számára vitán fölül áll; nehezen vonható kétségbe, mert nagyon nehezen reflektálható. „Átveszszük és ápoljuk őket, mert egyszerre az együttességnek és a századoknak a művei lévén, sajátos tekintélyt öltenek magukra, a nevelés pedig megtanított bennünket arra, hogy elismerjük és tiszteljük őket” [22]. Mindaz, ami kívülesik ezen a társadalmilag osztott, megerősített és jóváhagyott tudáson, nem rendelkezik a *realitás* színezetével. Amihez nem járul hozzá a társadalom, az nem látszik megbízhatónak, nem kelti a valóság benyomását. Az a *kétségtelen valóság*, amit általánosan megerősít a társadalmi hozzájárulás. Ezzel szemben a magánvélemény nehezen megfogható, testetlen elképzelés. Tudásunk társadalmi alapja, a társadalmi tapasztalat az elfogadhatóság infrastruktúrája, vagy „a plauzibilitás struktúrája” (*Berger*), mert a szociális hozzájárulás teszi elfogadhatóvá vagy hihetővé, azaz plauzibilissé a különböző nézeteket. A valóságról alkotott egyéni felfogásnak társadalmi alapokra és folyamatokra van szüksége – mondja *Berger és Luckmann*. „Csak úgy őrizheti meg az ember katolikus hitét, ha kapcsolatban marad a katolikus egyházzal, . . .” [23]. Az adott kultúrákban uralkodó nézeteket maszszív plauzibilitás struktúrák támasztják alá, s a „magától értetődőség minőségét” kölcsönzik nekik. Az uralkodó nézetektől elhajló vélemények társadalmi alapja keskeny és törékeny. Következésképp az ilyen vélemény állandóan veszélyeztetett, kérdéses, vitatott még annak a tudatában is, aki elfogadja és igaznak tartja.

A *társadalmi magától értetődőség* kényszerítő erejű mindaddig, amíg az ember nem reflektál rá. A modern társadalom számunkra éppen olyan „magától értetődő”, mint a primitiveknek az övéké. Az emberi gondolkodás sohasem nélkülözheti a rutin és sablon komfortját, amely nemcsak felszabadítja, hanem meg is kötözi gondolatainkat. Egyre gyakrabban halljuk, hogy napjainkban megszűnnek a magától értetődőségek. Ebben annyi az igaz, hogy a régi

magától értetődőségek újaknak adják át helyüket. A filozófiai antropológiának éppen az lenne egyik legfontosabb feladata, hogy reflektáljon ezekre a magától értetődőségekre.

A természettudományos reflexió lehetővé tette a természet fölötti uralmat. A társadalomtudományi reflexió egyre fokozódó mértékben szabadít fel a társadalmi kényszer és elidegenülés alól. A gazdasági élet törvényeinek ismerete – a gazdasági szükségszerűség felismerése – lehetővé teszi, hogy az emberiség elkerülje azokat a gazdasági válságokat, amelyek még századunk elején is (az utolsó 1931-ben volt) oly gyakoriak voltak. A gazdasági recesszió és expanzió előjeleinek az ismerete elháríthatja a kríziseket. A gondolkodási formák tanulmányozása lehetővé teszi tudásunk társadalmi és társadalomfölötti tartalmának megkülönböztetését. A legobjektívebbnek tűnő tudományos nézet is meghatározott társadalmi helyzet jegyeit viseli magán, másrészt még a nyelvnek is vannak társadalmilag le nem vezethető struktúrái [24]. A nyelv – közelebből a beszélgetés – a társadalmi valóság legfőbb biztosítója: a nyelv a társadalomnak, a társadalom a nyelvnek köszönheti kialakulását és fennmaradását. Amiről nem beszél az ember, az lassan elveszíti valóság jellegét [25].

A társadalmi szükségszerűség kényszere alóli felszabadulás mutatkozik meg a *tervezésben*. A technika, az ember világlefetti uralmának racionális megszervezése, nemcsak a természet, hanem a társadalom „meghódítását” is lehetővé teszi. A társadalmi tények (szokások, elvárások, értékelések stb.) mindig is az embernek köszönhetőek létüket. Régebben azonban szinte teljesen kicsúsztak a tudatos ellenőrzés alól, míg napjainkban egyre inkább az ember maga *tervezi* el magát: egyéni létét és a társadalmat is (szaporodás, ipartervezés, várostervezés stb.). A tervezés annál könnyebb, minél közelebb áll az emberhez: a világban-való-létező saját léteire reflektálva – léte külső oldalát, a világot – könnyebben átvilágítja és könnyebben tervezi, mint léte belső oldalát, önmagát. Az ember világi lététől elválaszthatatlan nyelvi léte. Míg a gazdasági élet és a technikai fejlődés eltervezhető, addig a nyelv fejlődését aligha lehet racionális-tudományos módon előrébb vinnünk. Bármennyire is feltárjuk nyelvi létünk törvényeit, a nyelv konkrét fejlődését az élet spontán erejére kell bízunk. Maguk a nyelvanalitikusok látták be a „metanyelv” kialakításának a lehetetlenségét: az élő nyelv nem gondolható el nyelvjátékok nélkül. A tervezéssel kapcsolatban nem

feledkezhetünk meg arról, hogy az emberi lét maradéktalanul nem tervezhető meg, mert lehetetlen reflektálnunk létünk valamennyi előzményére, és mindig számolnunk kell a szabadsággal is. A tervezésből mindig kimarad valami, s ezek felhalmozódása súlyos problémát jelent.

A tudományos reflexió a társadalomra óriási mértékben *felgyorsítja a társadalmi változások ütemét*. A társadalmi változás üteme nem egyenlő az élet valamennyi területén. A hírközlő eszközök például sokkal gyorsabban fejlődnek, mint az emberi kapcsolatok. A technikai és a gazdasági élet területén olyan berendezéseket alkotunk, amelyek egyre sürgetőbbé teszik a szocializálódást, nagyobb közösségek kialakulását. Szinte törvényszerűnek tűnik azonban a változásokban az „időkülönbözet”. Nem vagyunk képesek egyenlő ütemű fejlődésre valamennyi irányban. A technika rohamos fejlődésének az ára a „kulturális lemaradás” (cultural lag) a kultúra többi, főként szellemi (vallási-erkölcsi stb.) területén. Ez utóbbi ismét arra mutat, hogy a világban-való-létező léte benső oldalára nehezebben képes reflektálni, s időbe telik, amíg alkalmazkodik a saját maga által teremtett új helyzethez. A kultúrpeszimizistáknak, a „mai” erkölcsök bírálóinak, a konzervatív keresztényeknek nem szabad megfélekedezniük erről a társadalmi jelenségről. Baljóslatok és panaszok helyett e jelenség mélyebb okait és összefüggéseit kellene vizsgálniuk, hogy társadalmi létünk eddig még felderítetlen rétegeire is reflektálhassunk.

A társadalom – bár meghatározza – nem determinálja az embert: a személy nem a csoport gondolkodásának a kifejezője csupán, s a társadalmi szükségszerűség nem szünteti meg a szabadságot.

4.1.4. Társadalom és személy

Az individualizmus az egyén irányából magyarázza az emberi lét társadalmi dimenzióját, a társadalmi determinizmus pedig az egyént tekinti a társadalom függvényének. Mindkét nézet fölhordhatatlannak tartja a személy és a társadalom ellentétét, holott a személy és a társadalom nem két egymást kizáró, hanem kölcsönösen föltételező valóság. Az emberi egzisztencia mindkettőt *magában* foglalja, a személy és a társadalom egységében és különbözőségé-

ben valósítja meg magát. Létünk társadalmi dimenziója nélkül elgondolhatatlan a személy: a társadalmi lét gazdagsága és bősége egyenes arányban áll a személyes lét kibontakozásával és beteljesülésével. A társadalom feladata a személy kibontakoztatása.

1. Mivel a társadalom a személyekből áll és a személy benső összetevője a társadalmi volta, azért nem a „személyi” és a „társadalmi”, hanem az *egyén* és a társadalmi *szervezetek* között lehetséges az ellentét. A társadalmi szervezetek nem azonosíthatók létünk társadalmi összetevőjével. A nyelv, az életmód, a szokások és az értékek, amelyeknek személyes létünk gazdagsága köszönhető, nem azonosak a társadalmi szervezetekkel (család, egyház, állam stb.). A közös társadalmi lét összekapcsolja az embereket: akik ugyanazt a nyelvet beszélik természetesen érintkeznek egymással, életközösséget alkotnak. Primitív körülmények között ezeknek a közösségeknek nincs szükségük bonyolult szervezeti formákra. A társadalmi lét gazdagodása maga után vonja azonban a közösségi élet megszervezésének a szükségességét is. Intenzív gazdasági élet nem valósítható meg a csere törvényes szabályozása nélkül: a magasabban szervezett társadalmakban kialakul a tulajdon, az öröklés, a házasság stb. intézménye. A tudás növekedésével szükségessé válik a tudás szervezett átadása az iskolákban, amelyek később az egyéni teljesítmény elbírálására szolgáló intézménnyé is válnak. A szervezetek és intézmények célja a társadalmi lét előmozdítása és közvetítése az egyének számára.

A társadalmi szervezet nem cél, hanem eszköz egy meghatározott cél elérésére. A közös társadalmi valóságból nem lesz mindig, szükségképpen közös szervezet. A reneszánsz Olaszországban gazdag közös társadalmi valóságot hozott létre, mégsem alakult ki az egységes olasz állam. Az osztrák császárság jól szervezett egység volt anélkül, hogy igazi életközösség lett volna e szervezet alapja. Amikor az egyén és a társadalom viszonyáról beszélnek, általában az egyén és a társadalmi szervezet jogilag meghatározható kapcsolatára gondolnak. Ez a kapcsolat nem azonos az emberi egzisztencia személyi és társadalmi dimenziójának a viszonyával. Az ember társadalmi léte nem ismerhető fel és nem határozható meg olyan könnyen, mint a társadalmi szervezet, amelyhez az ember tartozik. A társadalmi lét ennek ellenére a személyek létének közös alapja, amelynek gazdagságából és bőségéből mindannyian részesülnek. A társadalmi lét a személy és a szervezet közös alapja.

2. A társadalom a *személyekben* valósul meg. Addig maradnak fön­n a szokások, amíg az egyének a szokásoknak megfelelően visel­kednek. A nyelv addig él, amíg beszél­ik. A tudomány is azoknak az embereknek köszönheti létét, akik tudással rendelkeznek. A ze­ne is csak addig létezik, amíg vannak emberek, akik muzsikálnak, énekelnek vagy zenét hallgatnak. Még az olyan kézzelfogható tár­sadalmi tények is, mint a lakóházak vagy az eszközök, csak akkor valóságosak, ha az emberek laknak bennük, vagy kézbe fogják azo­kat. A társadalom aktualizálja az embert, az ember pedig a társa­dalmat. Az embertől elvonatkoztatva nem létezik a tudomány, a matematika vagy a kultúra. Nemcsak általában a kultúrában, ha­nem a tudományban is rengeteg olyan „magától értetődőség” van, amit kritika nélkül veszünk át: átvesszük a terminológiát, a mód­szert, a problémákat. Aki nem hajlandó átvenni ezeket a magától értetődőségeket, az nem képes a tudományt művelni. Nem tudunk valamennyi előzményünkre reflektálni, mindent nem tudunk racio­nálisan feldolgozni. Ha egynémely „magától értetődőséget” kétség­be is vonunk, csak úgy tehetjük ezt, hogy közben a többi magától értetődőre támaszkodunk. A szokások, hiedelmek, használati tár­gyak, szerszámok és eszközök esetében méginkább látszik, hogy nem tudunk reflektálni mindenre.

Általában nem tudatosan aktualizáljuk a társadalmi valóságot. A gyermek – miközben játszik és beszél – átveszi és fenntartja kör­nyezetének valóságát anélkül, hogy reflektáltan tudná, hogy mit cselekszik. Nem tudunk sem mindenre, sem állandóan reflektálni. Bár nem mondhatunk le a reflektálásról, a totális reflexió elérhe­tetlen eszmény, és éppen ezért nem is mondható emberi követel­ménynek. Bele kell törődnünk abba, hogy egyéniségünket nemcsak tudatos szabadságunk, hanem rendkívül sok nem tudatos, nem fel­ismert társadalmi tényező alakítja. Az emberek nem tudatos alaku­lása vagy alakítása (manipuláció) az ember lényegéhez tartozik, ez azonban nem jelenti azt, hogy a manipulációnak nincsenek erkölcsi korlátai, hogy nem kell a manipuláció megszüntetésére töreked­nünk; bár ezt a célt valószínűleg sohasem érhetjük el. Van amikor egészen tudatosan döntünk – például egy hagyomány átvételéről vagy elutasításáról –, más esetekben azonban döntéseink nem reflektált magától értetődőségekre épülnek. S ezt nem kerülhetjük el; ha másért nem, hát akkor időhiány miatt. Nincs elég időnk arra, hogy éljünk is, meg reflektáljunk is. Valójában nincs is mindig

szükségünk erre. Amikor két fiatalember megtanul táncolni, értelmesen viselkedik, s maradéktalanul megragadják tevékenységük értelmét anélkül, hogy a tánc értelméről kérdezősködnének, hogy a táncra reflektálnának. Egyedül nem tudjuk kialakítani, másoktól vesszük át az emberi viselkedés értelmes mintáit.

Nem azt jelenti ez, hogy szabadságunk csak illúzió, hogy életünket nem tartjuk kézben, hogy történelmi-társadalmi sorsunk határozza meg létünket? Meghatározás helyett inkább *lehetőségről* kellene beszélnünk: a társadalmi lét adottságai és tényei teszik lehetővé a személy kialakulását, a személy pedig élővé teszi a társadalmi adottságokat. Az öltözködést, étkezési szokásokat, a köszönést, a nyelvet illetően a társadalom majdnem determinálja a személyt: a gyermek szükségképpen azonosul a szokásokkal. Az átvétel mégsem szükségszerű, mert minden gyermek a maga módján veszi át a társadalmi szokásokat, elvárásokat és eszményképeket. A tudományos és a művészi életben a társadalom nem meghatározó, hanem inkább a reflexióra és személyes állásfoglalásra felszólító. A társadalomnak mindenképpen az a szerepe, hogy a személyt hozzásegítse egzisztenciája megvalósításához és kibontakoztatásához. A szervezetek és intézmények azonban hajlanak arra, hogy a személyek szabadságának a biztosítása helyett elnyomó struktúrákkal elsősorban önmaguk fenntartására irányuljanak. Nem öncélú semmiféle szervezet vagy intézmény – az egyház sem –, nem az a feladata, hogy önmagát tartsa fenn. S ez nemcsak társadalomtudományi, hanem teológiai szempontból is helytálló. A valláskritikának sokszor igaza van, amikor elnyomó tendenciákkal vádolja az egyházi struktúrákat. De hasonló a helyzet az iskolarendszerrel is: a sok érték és hasznos tudásanyag mellett rendkívül sok felesleges nehezékkal terheli a diákokat.

A marxi társadalomkritika érdeme, hogy rámutatott a társadalom elnyomó, represszív struktúráira. A rabszolgaság, a feudalizmus, a korai kapitalizmus idején a társadalmi javak, a kulturális értékek csak keveseknek voltak hozzáférhetők. Emberek tömegei emberhez méltatlan körülmények között éltek, s – ami a legkülönösebb – közvetlen fizikai kényszer alkalmazása nélkül is beletrődtek sorsukba. A nyílt és brutális kényszert a társadalmi rend, a szokások, magától értetődőségek pótolták. Egyszerűen nem jutott eszükbe az embereknek, hogy másképp is élhetnének. Az uralkodó rétegek is meg voltak győződve arról, hogy az elnyomó társadalmi

struktúra jó, hasznos, esetleg szent, amit mindenképpen fönn kell tartani. Ez a *strukturális erőszak* sokféleképpen magyarázható, de semmiképpen sem helyeselhető. A társadalomnak nincs joga kiválasztani az áldozati bárányokat – amint azt *Sartre* mondja – akiket feláldoznak a többiekért. *Marx* hívta fel a figyelmet arra, hogy a strukturális erőszak és elnyomás megszüntethető, hogy a társadalmi javakat kivétel nélkül mindenkinek hozzáférhetővé kell tenni, hogy nem az alamizsna, hanem a javak igazságos elosztása teszi lehetővé az emberhez méltó életet.

3. Amíg a társadalmat a szükség és szegénység általánosan jellemzi, addig elkerülhetetlen az éhínség, szegénység és szűkölködés. Megfelelő szállítóeszközök hiányában katasztrófális következményei voltak például a szárazságnak. A kézműves ipar képtelen volt eleget termelni, a társadalmi termelés javaiból csak kevesen részesültek. A legutóbbi évtizedekben gyökeresen megváltozott a helyzet, s ma már elvileg kivétel nélkül mindenki részesülhetne a föld javaiból. A *mai technika* képes a föld valamennyi lakóját ellátni a létfontosságú javakkal. Ma már nem osztálytulajdon a tudomány, mindenki számára megnyílik a tudomány felé vezető út. Gazdasági érdek, hogy a kevés kiválasztott helyett minél többen részesüljenek a műveltségből. Az iparban és a gazdasági életben egyre növekszik az értelmiségiek iránti kereslet, a társadalom jóléte egyenes arányban áll az általános műveltségi szinttel. Jól példázzák ezt a különféle olcsó zsebkönyvek. Régebben a díszesen kötött könyv drága vagyontárgy volt, ma hétköznapi használati cikk. Hasonló tapasztalható a művészetben is. A lehető legszélesebb körrel igyekeznek megismertetni az értékes művészi alkotásokat, többek között természetesen azért is, mert a hanglemezipar stb. érdeke is ezt kívánja meg. A tömeges turizmus korszakában élünk. Míg régebben az utazás a kivételesek luxusa volt, addig ma tömegjelenség s társadalmi támogatásban részesül, mert társadalmi érdek az egyének látókörének a bővülése. A világ javai elvileg elérhetők mindenki számára. Nélkülözhetetlen csereeszköz a pénz, s társadalmi érdek a megfelelő bérek biztosítása. Társadalombiztosítás gondoskodik az öregekről, rokkantakról és betegekről, s ez már nem jótékonyosság, hanem hozzátartozik az emberi jogokhoz. Ugyanakkor még mindig nem részesül mindenki egyformán a társadalmi javakból és a jólétből. Még mindig sok az olyan munka, amely nem fér meg az emberi méltósággal; a munkahelyek gyakran nem teszik lehetővé a fe-

lelősségteljes munkát, még mindig túlságosan sok a testi munka, amely meggátolja a szellemi képességek kibontakozását. A gazdasági élet struktúrái még mindig nagyon sok személyt szolgáltatnak ki lélekölő munkának, a lakásviszonyok a jelenlegi világméretű lakáshiány miatt még mindig nem megfelelőek. Az emberiség tekintélyes része nem él emberhez méltó életet a fejlett országokban sem.

Amint az ókorban a rabszolga, a középkorban a jobbágy nem volt képes változtatni helyzetén, ma is vannak olyanok, akiknek a társadalom határozza meg sorsát. Mivel minden munkahelyet be kell tölteni, a tehetségesebbek jutnak a jobb munkahelyekhez és a kevésbé tehetségeseeknek meg kell elégedniük a legrosszabbul fizetett munkával. A mai társadalom még mindig sokak sorsát megpecsételi, s ezen csak az általános életszínvonal emelésével, automatizálással, strukturális változásokkal segíthetünk.

4. E néhány megfontolásból is kiviláglik a *társadalomkritika* szükségessége. A társadalomkritika – mint minden kritika – önálló személyeket tételez fel. A kritika legmagasabb formája az ítéletben megfogalmazott és kimondott bírálóat, de kritika az emberek kellemetlen közérzete is, vagy folytonos köhécselése, izgése-mozgása a prédikáció alatt. A megfogalmazott kritika akkor talál meghallgatásra, ha az általános kellemetlen közérzet jut benne kifejezésre.

A kritika a társadalmi haladás föltétele. A világát és önmagát eltervező és megvalósító ember – miközben javítani akar helyzetén – bírálja a fennálló társadalmi viszonyokat. Az európai kultúra óriási eredményei annak a kritikai gondolkodásnak köszönhetők, amelyre a kereszténység szabadította fel az embert. A haladás föltételezi a kritikus gondolkodást, amely mindig személyes tett. A kollektív bírálóat – amennyiben nem pusztá szajkózás – egyéni ítéletek megegyezésének köszönhető. Mivel a társadalmi mozgás nem természeti folyamat, nem mechanikusan megy végbe, gondolkodó embereknek köszönhető, akik gondolataikat megfogalmazták és kifejezték. A kritikus érzék növelése az egész társadalom javát szolgálja; a kritika elnyomása konzervativizmushoz, a társadalom megmerevedéséhez vezet. A társadalom vezetőinek egyik legfontosabb feladata a kritikai gondolkodás előmozdítása és biztosítása. Ezen a téren azonban – különösen az egyházban – még mindig igen nagy a lemaradás.

A kritika nem felelőtlen és megalapozatlan kritizálás. A kritika tudományosan megalapozott, sőt, a tudomány önmagában is kriti-

kus funkciót tölt be. Éppen a kritikus szellem gyorsította föl olyan hallatlan mértékben a tudomány és a társadalmi haladás ütemét, korunk óriási ütemű fejlődése annak köszönhető, hogy még egy korban sem virágzott ennyire a kritikus gondolkodás. Egyetlen társadalmi csoport sem engedheti meg magának – főként az egyház nem – hogy elhallgattassa a kritikai hangokat. A személy és a társadalom dialektikus viszonyából következően a személynek felelősséggel kell átvennie és vállalnia az elődök kulturális örökségét. A felelős átvétel azonban csak kritikus lehet. Valójában mindig is így volt, mert a társadalom állandóan változott, ami arra mutat, hogy az egyik nemzedék mindig kritikusan vette át a másik nemzedék örökségét, legfeljebb nem reflektált a kritikára. A társadalmi változások felgyorsulása annak köszönhető, hogy korunkban reflektálunk a kultúra kritikai átvételére.

Rendkívüli mértékben akadályozza az egészséges kritikát, ha a társadalmi viszonyokat a kelletténél jobban motiváljuk, vagy olyan értékekre hivatkozunk, amiket már ténylegesen nem oszt a társadalom. Mivel a vallási értékek esnek a legnagyobb súllyal a latba, különösen alkalmasak arra, hogy a társadalom haszonélvezői velük motiválják egyéni érdekeiket. Az égvilágon mindenre felhasználták már a vallási értékeket; jelenleg vallási értékekre hivatkozva igazolják Dél-Afrikában a feketék elnyomását. A történelem rendkívüli óvatosságra int az úgynevezett keresztény államelmélettel és társadalomelméletekkel szemben. Az igazi vallásos meggyőződés és a vallási értékek olyan mélyen gyökereznek az emberben, hogy ezekből az alapelvekből szinte lehetetlen konkrét politikai döntéseket levezetni. A keresztény ember – alapvető vallásos magatartása miatt – helyteleníti és elítéli a gazdag és a szegény országok hátrányos megkülönböztetését, s vallási lelkiismerete készteti arra, hogy igyekezzék megszüntetni ezt a visszaélést. Ebből a belátásból azonban nem vezethető le, hogy milyen úton és módon lehet igazán segíteni a fejlődő országokon. Mivel a politika a gyakorlati lehetőségek tudománya és művészete, azért nagyon kérdéses a vallási alapokra épülő politikai pártok létjogosultsága. A keresztény pártok ténylegesen mindig a fennálló társadalmi rendet védelmezték, s vallási értékekre hivatkozva megnehezítették a társadalom bírálatát. Az egyházon belül is megfigyelhető a túlértékelés: úgy állítanak be bizonyos kortól függő berendezéseket és intézményeket, mintha azokon dölne el az egész hit és vallás. Az egyházi szokások

túlértékelése s a kritikus szellem bénítása a kereszténység utáni ateizmus egyik oka.

Mivel a társadalmi élet minden területén találkoztunk ilyen túlértékeléssel, mivel az erkölcsi alapelvekből nagyon ritkán vezethető le a konkrét társadalmi-politikai cselekvés, mivel az erkölcs őrei egyúttal mindig a régi rendet is védelmezték, politikai téren egyre inkább elharapódzott a pozitivista beállítottság. A második világháború embertelenségei azonban újból felhívták az emberek figyelmét, hogy a politikai-társadalmi életben is szükség van erkölcsi normákra. Míg az általános etikai alapelvekből csak az vezethető le, hogy adott esetben mit nem szabad tennünk (hogy tilos a népirtás, tilos az elnyomás), az Evangélium eredeti üzenete – az emberi méltóságról és felelősségről – pozitív módon is hozzájárulhat a politikai erkölcs kifejlesztéséhez, amely nem valósulhat meg egészséges kritikus gondolkodás nélkül.

5. Az individualizmus az egyéni függetlenség ábrándjából indult ki, pedig már az első kiejtett szavaink elárulják hovatarozásunkat. Aki ismeri a különböző csoportok véleményeit egy bizonyos kérdésről, már néhány mondat után tudja, hogy mit várhat a következőkben. A személyi álláspont a csoport álláspontjának egyéni formája. Csak az lehet új és meglepő, amint valaki előadja álláspontját, de az nem, amit képvisel. A társadalmi intézmény külsővé vált emberi gondolkodás. A műveltség pedig belsővé vált társadalmi berendezkedés. Mivel minden egyes ember különböző csoportokhoz tartozik, előfordul, hogy homlokegyenest ellenkező álláspontokat vall magáénak, esetleg teljes jóhiszeműséggel. Megtörténhet, hogy őszintén és becsületesen képviseli vallási csoportjának álláspontját, a felebaráti szeretetet, a gazdasági életben azonban a legtisztább individualizmust hirdeti és gyakorolja. A gondolkodó ember, aki igyekszik reflektálni saját magára, néha rájön, hogy éveken keresztül belső ellentmondásban élt, a különböző csoportok nézetei között lehetetlen volt a közvetítés.

Ezek ellenére sem mondhatunk le a *perszonalizmus* eszméjéről, már csak azért sem, mert aki a személyt a társadalom függvényének tekinti, az magát a társadalmat is megszünteti, hiszen társadalmi mozgás és fejlődés csak a társadalmi valóság kritikai átvétele útján lehetséges, kritikára pedig csak a személy képes. Korunk rohamos fejlődése föltételezi a bírálatot, ez pedig a személyt. Valamennyi csoportot a maga fenntartására irányuló igyekezet vezeti.

Saját kultúráját és nézeteit igyekszik közölni az utódokkal. E jogos törekvés nélkülözhetetlen kiigazítója, hogy – amennyire egyáltalán lehetséges – a kultúra átvétele személyes mű legyen. Az elődök joga és kötelessége kultúrájuk és vallásuk átadása az utódoknak, hiszen a maga erejéből senki nem képes létrehozni vagy elsajátítani a vallást és a kultúrát. Irreális és naiv elképzelés a fiatalemberre bízni, hogy maga válassza meg vallását: senki nem képes saját maga dönteni világnézetéről vagy vallásáról. Akivel a társadalmom nem közöl bizonyos fajta világnézetet, annak később nem is lesz világnézete; hacsak ez a tény maga nem lesz világnézet, de annak is a legrosszabb fajtája. Ugyanakkor azonban nem követelhető meg, hogy a személy föltétlenül ossza a csoport nézetét. A személy igazi és valódi kezdet, nemcsak a társadalom következménye, hanem meg is előzi azt. Az emberi személy nemcsak „világ előtti”, hanem „társadalom előtti” annak ellenére, hogy nem független a társadalomtól. Éppen társadalmi volta teszi lehetővé társadalom-előttiségét: minél gazdagabb a társadalmi valóság, amit átveszünk, annál tágabb tere nyílik a személyes állásfoglalásnak és választásnak. A személy önállósága rászorul a társadalomra, a társadalom segíti hozzá, hogy önállóan valósítsa meg magát. Minél tökéletesebb a társadalmi támogatás, annál tökéletesebb a személyes önállóság.

A személy önállósága nem jelenti azt, hogy a társadalmi intézmények átvétele közben képes arról dönteni, hogy vállalja-e vagy elutasítsa azokat. Senki nem dönthet arról, hogy vállalja-e vagy elutasítsa-e anyanyelvét, ha másért nem, hát akkor azért, mert ezen kívül nem ismer más nyelvet. A tanuló nem dönthet arról, hogy helyesli-e a tananyagot, amit közölnek vele. Előbb belenövünk a társadalmi szokásokba, s csak később utasíthatjuk el azokat. A csoport abból a meggyőződésből él, hogy társadalmi berendezkedése, élete, értelmi világa érték, bízik saját kultúrájának erejében és valódiságában. Önbizalom nélkül nem maradhatna fenn. A társadalom életében azonban mindig keveredik az igaz és a téves, az érték és a talmi. Ebben rejlik a társadalmi kritika lehetőségének objektív föltétele, s ezért szükséges, hogy a csoport kritikus szellemre nevelje tagjait: a kultúra átadásával együtt kell járnia a bírálat lehetőségének. Miközben bevezetünk valakit társadalmi rendünkbe, nagyvonalúan biztosítanunk kell azt is, hogy kifejezhesse elégedetlenségét, nemtetszését, kellemetlen vagy kényelmetlen közérzetét a fenn-

álló társadalommal szemben. A nemtetszést nem szabad árulásnak tekintenünk, szem előtt kell tartanunk azt a lehetőséget, hogy társadalmi létünkben sem minden arany, ami fénylik. Ha hosszabb időn keresztül nem jól dolgozik egy egész osztály, akkor lehet, hogy az osztály rossz, de az is lehet, hogy a tananyag nem alkalmazkodik a viszonyokhoz, vagy nem jól adja elő a tanár. Hogy bizonyos vallási szokások kimennek a divatból, az magyarázható az emberek materialista-ateista beállítottságával, azzal, hogy magasabb értékek iránt nincs érzékük, de az is lehet, hogy ezek a divatjamúlt gyakorlatok ma már nem fejeznek ki valódi vallási meggyőződést. Röviden: a társadalmi valóságot tovább kell adnunk, hogy lehetővé váljon az emberi élet, ugyanakkor azonban biztosítanunk kell, hogy az emberek kifejezhessék elégedetlenségüket is, hogy lehetővé váljon a társadalom fejlődése, a társadalmi élet. A csoport önbizalmának olyan erősnek kell lennie, hogy teret engedhessen a kételynek is. Az erkölcs, az érték és a szabadság egymást kölcsönösen feltételező fogalmak. Az erkölcsi élet alapértéke a szabadság: *csak szabadon lehetünk erkölcsösek, csak így valósíthatjuk meg az erkölcsi értékeket*. Ha az erkölcsi értékeket a kellenél túlzottabban motiválják a különböző törvények, előírások és szabályok, akkor nincs biztosítva az embernek az értékre irányuló alapvetően szabad magatartása. Amíg nem tudunk elkülönülni az értéktől, addig nem is tudjuk megvalósítani.

4.1.5. Társadalmi szemlélet

1. *Az emberi egzisztencia társadalmisága* nem azonos az intézményesített közösségekkel. A társadalom nem nélkülözheti a családot és a házasságot, az államot, az egyházat, mert ezek teszik lehetővé az emberek társadalmi együttélését. A férfi, a nő és a gyermek összetartozása természeti meghatározottság is. A családi kötelék nem merül ki azonban a természeti és személyi kötelékekben. A család élete intézményesítésre szorul. Intézményen egészen általánosan azt a módot értjük, ahogyan bizonyos dolgokat teszünk [26]. A család természetes egységét a házasság intézménye teszi társadalmi egységgé. Az emberi egzisztencia társadalmisága azonban sokkal mélyebb, mint az intézményesített kötelékben való élet. Az intézmény az ember társadalmi életének koronként és kultúrákként

változó módja, míg a társadalmiság elválaszthatatlan az embertől. Az intézmény fogalmát nagyon sokféleképpen határozzák meg a szociológiában, de szinte valamennyi meghatározásnak közös vonása, hogy az intézmény a társadalmi tevékenységre vonatkozó normák világosan körülírt összessége. Az intézményt *A. Gehlen* az állatok ösztönével veti össze, mivel az intézmény szállítja a társadalomban kívánatos sablont, közös mintát, melyről levonható az egyéni cselekvés képe. „Az egészben az a trükk”, hogy az egyén számára ez a sablon tűnik az egyedül lehetséges magatartásnak. Az ösztön és az intézmény különbsége megvilágítható egy példával. A macskát nem kell tanítani az egérfogásra, annak minden egyes mozzanata kódolva van az agyában. Ha meglát egy egeret, a látvány kiváltja a reflexek sorozatát, vagy mitikusan szólva „megszólal az ösztön”. Gondoljunk ellentétként egy szerelmespárra a nyári holdfényben. Az „ösztönön” kívül más hang is megszólal a fiatalemberben: vedd el feleségül, házasodjatok össze. S ez a „belső parancsszó” általában erősebb a macskákkal, kakasokkal, krokodilokkal közös „ösztön” hangjánál. A macskában a „természet” kódolta az egérfogást, az emberben a társadalom (*Marx* szerint a „második természet”) ültette el a felhívást a házasságra. Ha a macska gondolkodni tudna, belátná, hogy nincs más választása, a jólnevelt fiatalember is azt hiszi, hogy nincs más választása, mint egynejtű házasságot kötni, holott a macska ösztöne valóban természeti meghatározás, az egynejtű házasság azonban társadalmi intézmény, a családi életnek nem egyedül lehetséges módja – írja *Berger* [27].

Az intézmény hajlik arra, hogy öncélúnak tekintse magát, hogy az ember társadalmi létét azonosítsa annak történelmileg közvetített, intézményesített módjával. Az intézmény és a személy között éppen ezért lehetséges az összeütközés és a feszültség, míg az ember személyes léte nem kerülhet összeütközésbe társadalmi létével. A személyiségünket tevő értékeket közösen birtokoljuk a többiekkel. Az enyém nem csak az enyém, az egyéni az egyénfeletti-ben gyökerezik, a személyes lét termőtalaja a társadalmi lét. A tudás az emberi egzisztencia lényeges része. Tudásomra semmiképpen sem mondhatom, hogy az csak az enyém. A tudás közös világából a személyek egyéni képességeik és lehetőségeik szerint részesülnek. A legkiválóbb tudósban is a közös tudás éri el tető-

pontját. Egyesek irigykednek, a közösség azonban büszke rá, hiszen nagyságából az egész közösség részesül.

A tulajdon a közös javak bírásának intézményesített formája. A tulajdon jogi viszony, ez pedig mivoltánál fogva közösségi jelenség. Ha feltételeznénk egy – a társadalomtól teljesen elszigetelt – egyedet, amely egyébként nem lehetséges, akkor tulajdonról sem beszélünk. Nemcsak a személyi tulajdon, hanem még a magántulajdon is az emberi lét társadalmi voltában gyökerezik. Létünk társadalmi volta nemcsak azt jelenti, hogy többé-kevésbé kapcsolatban állunk a többi emberrel, hanem azt, hogy a többiekkel együtt közösen birtokoljuk, hogy közösen részesülünk a társadalmi valóság gazdagságából és értékeiből. Saját magunkban megtaláljuk a többieket is, mert az teszi lényegünket, ami a többiek lényege is.

A társadalmi valóság védelmére, előmozdítására, átadására valók a társadalmi intézmények. Az intézménynek szolgálnia kell a társadalmat, nem szabad uralkodnia azon. Az intézmény nélkülözhetetlen, fennáll azonban ideologizálásának vagy mitizálásának a veszélye. Ez alól a kereszténység sem kivétel. A kereszténység intézményesített formája az egyház: törvényeivel, szabályaival, hitvallásával. Az intézményesítés nélküli kereszténység nem lenne krisztusi. Az egyházi intézmények szükségessége és krisztusi alapítása abból a tényből fakad, hogy Jézus a történelemben élt, tanított és működött. Az egyházi intézményre is áll azonban mindaz, ami a többire, hogy nem öncélú, hogy nem uralkodás, hanem szolgálat a célja és feladata, hogy az intézmény struktúrái történelmi képződmények, s ezért alá vannak vetve a történelmi változásnak. Mivel az intézményt mindig egyesek képviselik, megtörténhet, hogy az intézményesített közösség igazságtalanul és jogtalanul lép föl egyes személyekkel szemben, annál is inkább, mert minden személy egyéni módon képviseli és realizálja a közösség értékeit. Az intézmény mivoltából fakad, hogy mindig lemarad az élet mögött. Így érthető, hogy a keresztény valóság leghitelesebb realizálói is – *Assiszi Szent Ferenc, Loyolai Szent Ignác, Avilai Szent Teréz* stb. – ellentétbe kerültek az intézménnyel.

2. A nyugati filozófia legértékesebb hagyománya, hogy a *személy* sohasem eszköz, hanem *mindig cél*. Ez azt jelenti, hogy valamennyi érték a személyre irányul, a személy abszolút érték. Vannak azonban relatív vonásai is a személynek: a legnagyobb

társadalmi, erkölcsi és vallási elismerésben részesülnek azok, akik valami „magasabb” értékért áldozzák föl életüket. „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13). A személyes egzisztencia nem tekinthető tehát a legvégső értéknek, mert ha az lenne, akkor semmiért sem áldozhatnánk fel. De nem áldozható föl a személy sem a jövő, sem a keresztény örök élet kedvéért. A keresztény valóság egyik legdrágább értéke az ember örök életébe vetett reménye. Az örök életről szóló keresztény tanítást azonban a történelem folyamán nagyon gyakran úgy mutatták be, mintha földi életünk csupán az örök élet elnyerésének az eszköze lenne, életünk értelme pedig egyedül jövőbeli; az eljövendő örök élettől várjuk létünk értelmét, amit földi életünkkel kell „kiérdemelnünk”. Krisztus nemcsak az örök élet értelméről beszélt, követőinek azt ígéri, hogy ezen a világon százannyit kapnak mindazért, amit érte elhagynak, az örök életet pedig még ezen fölül (Mk 10,30). Aki az élet értelmét csak a jövőben keresi, föloldhatatlan ellentmondásba keveredik: lehetetlen az örök élet értelmében bízni annak, aki nem találja meg ennek az életnek az értelmét. Csak erről az életről szerezhetünk tapasztalatot, s ha nem tapasztaljuk meg ennek az életnek az értelmét, akkor képtelenség hinnünk az örök élet értelmében. Aki nem talál értelmet életében, az egyáltalán nem képes az élet értelmében hinni, az képtelen realizálni „az élet értelmének” a fogalmát. Az örök élet földi életünket megszüntetve-megőrizve teljesíti be: nem lenne értelme az élet megőrzésének, ha nem lenne értelme magának az életnek. Teljesen hiábavaló a jövő vagy az örökkévalóság értelméről beszélnünk, ha nem találunk értelmet a jelenben. Az élet értelmének kérdését ma kell megoldanunk. S nem oldja meg, hanem egy lépéssel odébb tolja a problémát az, aki csak a jövőtől vár megoldást. A jövő eljövendő léte nem választható teljesen el a múlt és a jelen lététől.

A jövőre való hivatkozás – megoldás helyett – kitér az élet értelmének a kérdése elől. Ugyanilyen kitérés lenne az is, ha egyedül a másik ember boldogítása adná meg létünk értelmét: mindenki eszköz lenne csupán a másik boldogsága számára. Természetesen egymásért vagyunk, s nélkül nem találhatjuk meg létünk értelmét, de mindenki a saját létének az értelmére talál rá akkor, amikor a másikért van. Egyikönk sem eszköz, hanem mindegyikönk cél, s az „öncélú” személyek együttléte és egymásban-való-léte teljesíti be életünket. Az eszköznek is van „értelme”, ha egy cél elérésére

szolgál. Ha azonban ennek a célnak magának nincs értelme, akkor a hozzávezető út sem értelmes. Amint a jövő nem tekinthető értelmesnek, ha értelmetlen a jelen, ugyanúgy nem mondható értelmesnek a másik ember léte, ha saját létünknek nincs értelme. Ebben az összefüggésben a hívő is magáévá teheti *Lukács György* megállapítását az emberről, „hogyan életét – az emberség társadalmi-történelmi fejlődésébe beágyazva – maga építse fel, és élete értelmét az életben, a saját életében maga találja meg” [28].

A lét értelmét nem adja, hanem várja és kapja az ember. Következik ez létünk szűkölködő struktúrájából, a lét szükségéből. *Marx* és *Sartre* szerint az embert szükségletei jellemzik. Szükségünk van levegőre, ételre és italra, szellemi javakra, mert nemcsak kenyérből él az ember, hanem igazságból és szabadságból is. Az anyagi és a szellemi annyira átjárja egymást az emberben, hogy a legmagasabbrendű szellemi igények kielégítését is összekötjük anyagi szükségleteinkkel, s a legközönségesebb anyagi szükségletek kielégítését is átformálja a szellem.

Az individualizmus az egyéni lét értelmét akarta biztosítani először, s azután kereste, hogy miként lehetségesek az emberi kapcsolatok. Az emberi élet értékeinek és értelmének közösségi jellege van. Minél szorosabb az együttműködés, annál tökéletesebben gondoskodhatunk az anyagi javakról, minél pontosabb a zenekar összhangja, annál tökéletesebb az előadás. Az „értelme” valami egész, amely különféle részek egységében és különbözőségében valósul meg. A műalkotás „értelme” a részek egységes elrendezése. Az értelem, az egész, a rend szorosan összetartozó fogalmak, s mindegyik a sokaságban megvalósuló egységre utal. Valaminek az értelmét akkor találjuk meg, amikor fenntartás nélkül mondjuk: igen, ennek így kell lennie! – mert nem merül föl több kérdés, amely kérdésessé tenné. Ez az „igen” csak úgy lehetséges azonban, ha az ember megegyezésre jut önmagával és világával, és ebben a megegyezésben és megbékélésben, létem és a lét azonosságában találom meg létem értelmét. Ez nem zárja ki azt, hogy mindenkinek magának kell megtalálnia léte értelmét, magának kell vállalnia magát és világát, ezt azonban csak a közösség tagjaként, másokkal együtt teheti.

3. Az anyagi jólét sem szorítkozhatik kevesekre, kis csoportra. Végleg elmúlt az az idő, amikor kevesen jólétben és bőségben élhettek, míg a tömeg szegény volt és szűkölködött. Aki ma szívén

viseli anyagi jólétét, annak gondoskodnia kell a többiek jólétéről is, *csak úgy gondoskodhatunk magunkról, ha gondoskodunk a többiekéről is.* A modern termelési módok és gazdasági élet csak akkor működik kifogástalanul, ha elegendő vásárlóerővel rendelkezik az egész lakosság, ha jólétben él mindenki.

Az emberi boldogsághoz nem elég azonban az anyagi jólét, szükséges a társadalmi elismerés is. A társadalmi elismerés, az érvényesülés általában a közösség érdekében végzett munkával arányos, s az elismerésnek csak egyik összetevője a megfelelő bér vagy fizetés. Főként a keresztény aszketika hatására sokáig hajlottunk arra, hogy az elismerést mellékesnek tekintsük, s úgy gondoltuk, hogy létünk értelmének megtalálása független ezektől a külsőségektől. Ma már világosan látjuk, hogy majdnem lehetetlen az úgynevezett belső értékeket elválasztani a társadalmi elismeréstől. Az érték elismerése átmegy magába az értékbe; előbb vagy utóbb elveszíti ragyogását az egyén számára is az olyan érték, amely nem részesül társadalmi elismerésben. A mai világban például azért olyan nehéz a hit, mert nem erősíti meg a vallási értékeket a társadalmi hozzájárulás. Aki nem talál elismerésre, az hamarosan elveszíti önbizalmát és képtelen hinni önmagában. Nem az elismerés teszi értékke az értéket, de ráirányítja a figyelmet, napfényre hozza és előtérbe helyezi. Az elismerés úgy növeli létünket mint a napfény a virágokat.

A társadalmi elismerés a társadalmi termelőmunkában kifejtett tevékenységgel arányos. A munka központi helyet tölt be, mert nemcsak a társadalmi elismerés, hanem a többi érték is kapcsolatban áll vele. A tudomány kiveszi részét a munkafolyamat megszervezéséből, egyre szorosabb a kapcsolat a modern munka és a művészet között: a művészek tekintélyes része foglalkozik ipari formák megtervezésével stb. Még a játék is helyet kap a munkában. A jó szerelő „játszik” az autóval vagy a motorral. Talán csak a vallási érték nincs kapcsolatban a modern munkafolyamattal, bár a másokért végzett munka Jézus szavai szerint önmagában, minden külön vallási motiválás nélkül is vallásos érték (Mt 25,31–46).

Ezek az értékek összefüggenek ugyan a munkával, egyben azonban fölül is múlják azt: a tudomány, a művészet, a vallás, a játék értékvilága éppen önállósága folytán tudja segíteni a munkát. Az antropológia egyik alapigazsága, hogy az emberi lét az értékek

megvalósítására irányul, az érték megvalósítása teszi értelmessé az emberi egzisztenciát. A világtól és a társadalomtól való elkülönülésben és elszigetelődésben elveszítjük középpontunkat: az énközpontú ember üressé és jelentéktelenné válik, megszűnik valódi személyiség lenni. A vallásos élet nagy mesterei és művészei régebben gyakran emlegették a „benső életet”. Ez a benső élet sem volt azonban énközpontú. A „lelki életet” élő ember is kilépett önmagából, és Istenben kereste létének középpontját. A mai ember kevésbé képes arra, hogy közvetlenül találkozzék Istennel; számára első sorban a másik ember közvetíti az Istennel való találkozás lehetőségét.

Az értékvilág, amit felépítünk, közösségi jellegű. A tudomány, a művészet, a játék világa közösségi mű; az egyén az értékek előzetesen meghatározott és történelmileg közvetített világába lép, s az értékeket megvalósítva ezt a közös világot építi tovább. A társadalom közös értékvilágához még a gyermekek és a betegek is hozzájárulhatnak, azok is, akik aktív cselekvésre nem képesek. A betegek és az elesettek hálája, köszönete, ragaszkodása olyan érték, amely valódi örömet okoz az orvosoknak és az ápolóknak. Az értékvilág közös építése sem eszköz azonban, amit alárendelhetünk individualitásunknak. Egyéniségünk és individualitásunk akkor érvényesül legjobban, amikor sikerül megfeledeknünk róla: az egyéniség a társadalmiságban tér magához. Az egyén meghatározatlan elkülönüléséből ki kell lépnünk, hogy társadalmi tevékenységgel valósítsuk meg magunkat és személyiségünket, s találjunk rá életünk értelmére. Nemcsak a világ, hanem a személy művelése is társadalmi mű; egyedül senkiből sem lesz személy, s csak a kölcsönösen egymásért való lét bontakoztatja ki az egyénekből a közös társadalmi értékvilágot. A társadalmi valóság gazdagsága csak a személyben lesz élő és hatékony, az egyén pedig csak a társadalmi valóság által válik személlyé. A társadalmi valóság a személyben létezik, a személy pedig a társadalmi valóságnak köszönheti létét. Minden emberben van olyan szigorúan vett egyéni, amely csak az övé, amely nem közölhető mással. A személyes egzisztencia gazdagsága és tartalma azonban – a tudás, a tudomány, a művészi érzék, értékfogalmaink, erkölcsiségünk; bár természetesen hozzánk tartozik és a mienk – közölhető és megosztható másokkal. Közölhetősége és megoszthatósága nélkül nem létezhetnék sem tudomány, sem művészet, sem erkölcs. A közös

tartalmat (az értékvilágot) mindenki egyéni módon birtokolja és valósítja meg.

A társadalmiságban, a kultúrában, a szokásokban és az elvárásokban megkülönböztethető a tényleges és az elvi társadalmi jelenség. Tényleges társadalmi jelenség az a mód, ahogyan jó reggelt kívánunk egymásnak, az a nyelv, amelyen beszélünk. Az igazság, az erkölcs, a vallás azonban nem ilyen tényleges, hanem elvi társadalmi jelenség. Ha egy kijelentés igaz, akkor azt jogosan nem vonhatja kétségbe senki; kivétel nélkül valamennyiünkre érvényes. Ha az emberi lét az értékek megvalósításában válik értelmessé, s az egyik legnagyobb érték az igazság, akkor a hazugság mindig és minden körülmény között erkölcstelen. Az elvi-társadalmi értékek interszubjektív értékek, amelyek mindenkire vonatkoznak, megvalósításuk és tiszteletük nélkül nem gondolható el valódi emberi beteljesülés. Kétségkívül vannak olyan társadalmi értékek, amelyek viszonylag függetlenek az adott korszak vagy társadalom fejlődési fokától, bár ezeket is történelmi-társadalmi közvetítéssel ismerjük fel. Minden társadalom vagy csoport ismeri a csoport tagjait kötelező értékeket, ezek biztosítják a csoport azonosságát. Szilárdan meghatározott értékek nélkül nem maradhat fenn semmiféle csoport. Közösén osztott világnézet, erkölcsi elvek, és megváltoztathatatlan értékek nélkül reménytelen vállalkozás a nevelés. A társadalom értékvilága természetesen változik a történelem folyamán, a társadalom azonban csak akkor marad fenn, ha ezek a változások a maradandó és állandó értékeket biztosítják és emelik ki.

A történelem során számos visszaélés történt ezekre az állandó és maradandó értékekre való hivatkozással. Az igazság nevében halálra ítélték embereket, mert kétségbe vonták a csoport igazságait, amelyek közül nyilvánvalóan nem volt mind egyformán igaz. A szeretet nevében kegyetlenül halálra kínoztak más meggyőződésű embereket, a házassági etika nevében földúlták és boldogtalanná tették a házasságokat. Ennek ellenére sem tagadható azonban, hogy vannak abszolút értékek: különben semmi körülmények között sem mondhatna egyetlen társadalom sem abszolút nemet egyes emberekre és viselkedésükre. Az abszolút nem föltételezi az abszolút igent: aki abszolút tagadja a maradandó értékeket, az tagadása lehetőségének a föltételeként implicite állítja az abszolút igazságot. Az abszolút értéket azonban soha nem birtokol-

juk abszolút módon. Az örök értékeket is történelmi-társadalmi föltételeitől függően valósítjuk meg. Ha el is fogadjuk az általánosan kötelező erkölcsi normákat, nem tekinthetünk el konkrét életformánk történelmi-társadalmi előzményeitől és függőségeitől. Ezért kell nagyon óvakodnunk attól, hogy – az abszolút értelmesség nevében – viselkedésünk abszolút értelmetlenné váljék: a zsarnokság és elnyomás különféle formáiban. Az emberek létük közös értelmében találják meg boldogságukat. Törekednünk kell tehát, hogy ezt az értelmet, ezeket az értékeket közöljük is velük. Felszólíthatjuk őket az értékek elfogadására, de nem kényszeríthetjük rájuk a magunk értékeit.

4. A társadalmi érték *társadalmi felelősséget* is ró az emberre. Az individualizmus szerint csak egyéni felelősség létezik, kollektív felelősség nincs. A társadalmi felelősség nem azonos a kollektív felelősséggel, és mégis közösségi.

Az egyéni felelősségre való hivatkozással nem oldható meg minden kérdés. Van olyan társadalom, amelyben gyakorlatilag nem fordul elő lopás, viszont más társadalmakban igen gyakori. Nyilván nem válaszolható meg ez a kérdés azzal, hogy az egyik társadalomban csupa becsületes ember él, a másikban pedig csupa tolvaj. Feltehető ugyanis a további kérdés: mi az oka ennek a különös társadalmi megoszlásnak? S ekkor már nem térhetünk ki a társadalmi felelősség elől. Van olyan társadalom, amelyben a becsületesség magától értetődő, ilyen a társadalom egész klímája, ez bent van a levegőben. Másutt pedig éppen ellenkezően van. Vannak piszkos városok, és vannak tiszta városok, ahol egyetlen cigarettacsutkát sem dobnak a járdára. Joggal beszélhetünk olyan közös atmoszféráról, amelyben bizonyos cselekedetek magától értetődők, mások pedig nem. Ezért a magától értetődőségért, ezért a közös atmoszféraért mindenki felelős, még ha különbözőképpen oszlik is meg a felelősség súlya. A hitleri Németországban társadalmi magától értetődősséggé vált, hogy a zsidók a német nép ellenségei, s a németek minden rosszat a zsidóknak köszönhetnek. Ki a felelős ezért a szellemi éghajlatért? Nyilván nemcsak azok, akik ügyes propagandával elterjesztették, hanem azok is, akik meggondolatlanul és kellő reflexió nélkül átvették és továbbadták ezt a gondolkodás- és beszédmódot. Az eszme vagy gondolat csak akkor válik magától értetődővé, ha a társadalom legnagyobb része elfogadja és osztja. Az a körülmény, hogy a hitleri Németországban többé-ke-

vésbé magától értetődőnek tarthatták az antiszemitizmust, arra utal, hogy a társadalom legnagyobb része hozzájárult és beleegyezett ezekbe a gondolatokba. Teljesen jogos tehát társadalmi felelősségről beszélnünk, ez azonban nem jelenti azt, hogy kivétel nélkül és mindenki egyformán felelős.

A közgondolkodás nemcsak igazat és értéket tartalmaz. Az igaz és az érték egybefonódik a hazuggal, tévedéssel és talmival. A társadalom a felelős azért, hogy mi lesz azokból, akik azonosulnak értékvilágával. A társadalom nem azonos az intézményesített szervezetekkel, általában azonban minden társadalom olyan intézményeket kap, amilyeneket megérdemel. Az intézményesített egységek vezetőit és képviselőit szintén a társadalom alakította, döntéseik és intézkedéseik messzemenően tükrözik a társadalomban uralkodó nézeteket és értékeket. Éppen azért nemcsak egyénként, hanem a társadalom tagjaiként is felelősek vagyunk, s olyan felelősséggel tartozunk, amit nem oszthatunk meg egymás között. Néha nem is vonható kétségbe ez a társadalmi felelősség. A boszorkányüldözés korában az egész társadalom – és nemcsak egyesek – volt felelős a közel másfél millió ártatlan ember haláláért. A múlt példái alapján kézenfekvőnek látszik, hogy a jelenben is közösen vagyunk felelősek különböző társadalmi visszaélésekért, s az egyéni lelkiismeret tisztasága nem ment fel senkit e közös felelősség terhe alól.

A társadalom-kritika és a kritika intézményesítése lenne az egyik leghatékonyabb eszköz mai társadalmi felelősségünk felismerésére. Az egészséges kétely, az úgynevezett abszohút értékű kijelentések iránti kötelező óvatosság, a társadalmi viszonylagosság széleskörű elismerése, a kritikus reflexió felvértezi az embert a kollektív magától értetődőségekkel szemben. Ha így gondolkodunk, akkor elővigyázatosabbak leszünk és sokkal óvatosabban állítjuk valami magától értetődőről, hogy abszolút érték. Természetesen nem valamennyi magától értetődőség helytelen. Magától értetődő, hogy a felnőtt nem játssza ki a fiatalkorút, s még sok ilyesféle van, amely nélkül lehetetlen volna az emberi élet. Ugyanakkor azonban újból és újból kritikusan kell reflektálnunk e magától értetődőségek valódi vagy vélt értékeire. Ez a kritika állandóan veszélyezteti a társadalom fennmaradását, egyben azonban a fennmaradás és a jövő legfontosabb biztosítója is.

4.2. AZ EMBER SZEMÉLYES LÉTE

4.2.1. Alapfogalmak és meghatározások

1. Az emberi lét egységét és azonosságát leginkább kifejező szó a személy. Csak az ember személy, az állat nem. A személy kifejezést története során sokféleképpen értelmezték. A latin „persona” eredete homályos. Valószínűleg nem a „personare”: áthangzani igéből és biztosan nem a „per se una” szavak összetételéből, hanem az etruszk „phersu” szóból ered, amely két álarcos ábrázolásának a fölrataként a görög „proszópon”, azaz álarc fordítása. Eredetileg a színészek álarcát, majd szerepét jelentette. A görög filozófia nem ismerte a személy fogalmát, ez *Tertullió*nál [29] fordul elő először, s a 3. és a 4. századi szentháromsági és krisztológiai vitáknak köszönheti kialakulását. A keresztény hittapasztalat fogalmi biztosítékaul szolgált: az egyetlen s önmagával feltétlenül azonos isteni természet három – viszonylagosságukban egymástól reálisan különböző – vonatkozásban áll fönn. Az egy Isten három személy; Jézus Krisztus egyetlen isteni személyében elválaszthatatlanul és összekeverhetetlenül egyesül az isteni és az emberi természet.

Az első definíció *Boëthius*nak (480–524) köszönhető: „Persona est naturae rationalis individua substantia”. *Szent Tamás* az „incommunicabilis” (közölhetetlen) jelzőt teszi hozzá [30]. *Szentviktóri Richárd* szerint: „Persona est intellectualis naturae incommunicabilis exsistentia” [31]. Ez a meghatározás nemcsak a teológiában, hanem az újkori filozófiában is sokáig érvényben marad. Személyen nem a „lényeket” vagy a „természetet”, hanem a szellemi természet egységes, azonos, osztatlan végrehajtását értik. A szellemi természettel rendelkező, önmagában fennálló, minden mástól különböző s önmagával azonos létezőt mondjuk személynek: „subsistens distinctum in natura rationali”. A személy öncélú s önmagával rendelkező, magánál levő valóság. E formális definíció tartalma a szellemi természet létteljességétől és szabadságának az erejétől függ. A személy arra a kérdésre felel, hogy ki az ember, a választ azonban döntően befolyásolja az ember mivoltáról alkotott előzetes felfogás.

A görög metafizikában az ember individuum; az általános és egyénfeletti szellemet a test anyagsága írja körül s teszi egyedivé, a nem példányává, amelyben az általános folyvást veszélyeztetett.

Az ember az általános „esete”, amelyből a halál szabadítja ki a szellemet alapvető egyetemességére, korlátlan teljességére, feltétlen isteniségére.

A *keresztény teológia* és antropológia szellemi látóhatára egészen más. Isten hívó szava felszólítja az embert a válaszádra s arra, hogy részesüljön élő valóságából. Az abszolút végtelen Isten s a véges-történelmi ember partnerek. A végtelen és a történelmi szabadság társas viszonya alkotja az embert s az emberi sorsközösséget. Az Istennel való társas viszony átélése nem szünteti meg az egyéni veszélyeztetettséget és végességet, hanem aláhúzza: a válaszadás előtt kitérni nem tudó szabadság maga dönt saját végleges valóságáról. A véges és egyedi ember így abszolút jelentőségű, olyan méltósága van, hogy az emberi szabadság – az üdvösség – biztosítása végett Isten ember lett. Ez a vallási tapasztalat az ókori értelmi horizontot kétszeresen szétfeszítő paradoxon: egyszer, hogy Isten – bár nem szűnik meg isteni lényege – fenntartás nélkül emberré lesz, másodszor, hogy a véges egyedi ember – bár továbbra is véges és egyedi – végtelen jelentőségre tesz szert az emberi sorsközösségben. Ez a vallási tapasztalat az alapja, s ez ösztönzi a személy – az önmagáról döntő és abszolút jelentőséggel rendelkező szellemi lény – fogalmának a kidolgozását. Ebben a látóhatárban jogos Istent is személynek mondanunk, annak ellenére, hogy végtelen és fölfoghatatlan Titok, jogos Isten és ember személyes viszonyáról, s az egyetlen isteni lényeg nem egyszeres, hanem többszörös személyes megvalósulásáról beszélünk.

A zsidó-keresztény vallási tapasztalat görög filozófiai fogalmakai történő kifejtése szükségképpen visszahat a görög gondolkodásra, és feltöri a görög filozófia értelmi látóhatárát. A keresztény gondolkodás nemcsak átveszi, hanem át is alakítja a felhasznált görög fogalmakat (fűszisz, ouszia, hüposztaszisz). A történelmi irányvételű zsidó-keresztény exodus-metafizika és a kozmocentrikus görög lét-metafizika találkozásának eleve várható következménye, hogy az így kialakuló személy fogalma nemcsak a világon belüli legmagasabb létező: az ember személyes léte „megelőzi” a világot, nem internálható a világi vonatkoztatási rendszerekbe. Az embert nem determinálja a lét és a lényeg, hanem mint lét és lényeg létezik; vagyis az ember, bár meghatározott, maga is meghatározza magát. Ezt fejezi ki az emberi individualitás (egyedül ő maga vállalhatja szabadságát) és átfogó egyetemesség (szellemiség), az immanen-

cia és transzcendencia formális lógika szerint ellentmondásos definíciójának az egysége. Az individualitás és szellemiség, az immanencia és transzcendencia (dialektikus) egységében az individualitás nem szünteti meg a szellem általánosságát, s az individualitást nem olvasztja magába maradéktalanul az átfogó totalitás: a személy a lét és a lényeg maradandó ontológiai különbségének a megvalósítása – írja *M. Müller és A. Halder* [32].

Az ember egészen kivételes egység: sem nem pusztán egyed, sem nem pusztán az integráló ontológiai-szellemi vagy ontikus-kollektív totalitás mozzanata, s feltétlen, nem evilági igénnyel találja magát szemben. A perszonalista gondolkodás tudatában van ennek az ellentmondásos egységnek és feltétlen követelménynek, s ott is figyelembe veszi, ahol kifejezetten nem említik a személyt és a személyességet.

A személy klasszikus definíciója, s a definíció alapjául szolgáló vallási tapasztalat nem teljes. A szubisztáláson, a fennálláson és a közölhetetlenségen kívül nem fejezi ki kellőképpen a személyes lét többi lényeges struktúráját: a történelmi-társadalmi cselekvést, a személyek közti társas viszonyt, amelyben – az isteni személy is – feltárja és a másiknak a tudtára adja magát. A perszonalista gondolkodás legfontosabb feladata napjainkban – az individualista és a kollektivistá felfogásokkal szemben – az ember, a társadalom és a történelem *személyes értelmezése*, s hogy rámutasson az individualizmus és a kollektivizmus egyoldalúságára.

2. Az újkori filozófia és a modern pszichológia elkülönült a személy klasszikus-metafizikai fogalmától. A klasszikus definíció **nem** veszítette el jelentőségét, de már nem tarthat jogos igényt az egyeduralomra. A klasszikus személyfogalmon kívül organikus, pszichikus, vitális, szellemi és vallási személyfogalmakat különböztethetünk meg. Nem hiányzik a különféle részletszemponatok egységesítésére irányuló törekvés sem, amely vagy a klasszikus személyfogalomból vagy pedig az egzisztencialista filozófiából indul ki [33].

Az *organikus személy-fogalom* az orvostudományon belüli ellentéteknek köszönheti létét, s a mechanikus szemléletet igyekszik meghaladni. A személyt az önfenntartás és önkifejtés különféle vitális céljaival rendelkező egésznek tekinti; a mechanizmus és a vitalizmus vitájában a vitalizmus mellé áll. Ebben az összefüggésben beszélnek „mély-személyről”, de nem a freudi tudatalattit, hanem a vegetatív idegrendszer működését értik ezen. A „kortiká-

lis személy” kifejezés az agykéreggel kapcsolatos funkciókat jelzi. Filozófiailag és pszichológiailag egyoldalú ez a személyfogalom, mert nem vesz tudomást az ember szellemi-lelki életéről. Tagadhatatlan azonban, hogy az orvostudomány ezekkel a definíciókkal saját előfeltételei alapján igyekszik megközelíteni az ember egységét.

A *pszichikai személy-fogalom* azért oly sokértelmű, mert a „lelki” és „pszichikai” kifejezéseket különféleképpen értelmezik a szerzők. A „lelki” olykor egészen szűk értelemben a „belső beállítottságot”, az érzelemvilágot, vagy a pszichikum szabad és felelős összetevőjét jelenti. Másrészt a „pszichikai” kifejezést sokkal szűkebb értelemben használják mint a „lélek” szót, s az egyéni belső világot értik ezen. Eltekintve az említett kiegyenlítetlenségektől, a pszichikai személy-fogalom joggal hangsúlyozza, hogy az átélés révén a pszichikum irányító működéssé válik. Ezzel együttjár azonban, hogy a pszichikai személy-fogalmat empirikusan, az átélés alapján határozzák meg, s ennek következtében az ontológiai személy-fogalom számos félreértésnek van kitéve. Tisztázatlan a „lelki” kapcsolata az „anyagival” és a „szellemivel”, bár a pszichikai személy-fogalom ontológiailag „semlegesnek” is felfogható. A pszichikai személy-fogalom nagy érdeme, hogy az ember lelki életét nem vezeti vissza teljesen organikus életére. Az emberi szubjektivitás és a környezet ellentéte nem alapozható meg organikusán, s nem hasonlítható össze az ember lelki életének átélése az állati étellel.

A *személy vitális fogalma* közel áll a pszichikai fogalomhoz, de az organikus személy-fogalom egyes mozzanatait is magába olvasztja. Hangsúlyozzák, hogy az önmagát irányítás specifikusan emberi képessége – amely már a csecsemő életének második felében jelentkezik – döntő a személyre nézve. *Ch. Bühler* [34] a „személy születéséről” beszél ebben az összefüggésben. Közel áll ehhez a felfogáshoz az a nézet is, amely szerint a cselekvésben rejlik a jellegzetesen „emberi”; az állatok ingerreakciói nem hasonlíthatók össze az önmagát további tevékenységre ingerlő emberi cselekvéssel. Az ösztönökre épülő személyfogalom „egyéni törekvésekre” osztja fel az ösztönöket, s ezekben látja a személy jellegzetességeit. E felfogást sajátos módon képviselte *Freud* [35]. Én-ösztönt és szexuális ösztönt különböztetett meg, később azonban az önfenntartás törekvéseit auto-erotizmussal magyarázta, azzal, hogy az ember szexuálisan magába szeret. Gyakorlatilag azonosította a szexuali-

tást az ösztönvilággal, s az ösztönrel magyarázta az emberi személyt. A kulturális, társadalmi, vallási törekvések szerint csupán ennek az ösztönös életnek a felépítményei.

Az általános pszichikai személy-fogalomtól megkülönböztetendő a *mélypszichológiai személy-fogalom*. A terminológiai zűrzavarból kiemelhető C. G. Jung terminológiája [36], amely az ember teljes lelki valóságának igyekszik megfelelni. A pszichét tudatos és nem tudatos összetevők alkotják. Az Ego a tudatos élet belső, a persona ennek külső főszereplője. Az Ego mélyén húzódik meg annak „árnyéka”, míg a persona mélyét az anima illetve animus foglalja el. A persona itt újból a „szerepet”: az anima a férfi szereplő lelke mélyén meghúzódó női, az animus a női lélek mélyén meghúzódó férfi képet vagy eszményt jelent.

A *személy szellemi fogalmát* képviseli Max Scheler és Nicolai Hartmann, ők végeredményben a metafizikai személy-fogalomra építenek [37]. A személy metafizikai-szellemi felfogása orvosoknál is megtalálható. V. E. Frankl a szellemi önállóságot hangsúlyozza a lelkivel szemben. Logoterápiás eljárása az igazság kiderítésében látja a lelki bajok gyógyulásának az orvosságát. Scheler, Hartmann és Frankl felfogása – bármennyire is rámutat az emberi egzisztencia nélkülözhetetlen oldalára, a szellemre – szintén egyoldalú és hiányos, mert nem reflektál a lélek, a szellem és az anyag összefüggésére és egységére az emberben. A „szellemi” személy-fogalom nem kerül el a dualizmus veszélyét, s így éppen azt mozditja elő, amit helytelenít: a vitális-ösztönös, sőt biológiai gondolkodást. Másrészt jogosan beszélhetünk a személy szellemi fogalmáról abban az értelemben, hogy a szellem az ember lényeges alkotórésze. Az ilyen személy-fogalomnak nem kell szükségszerűen dualistának vagy anyagot megvető spiritualistának lennie.

Vallási személy-fogalomról is beszélnek, bár lehet, hogy már a megnevezés is elhibázott. Ennek az irányzatnak a képviselői – Buber, Guardini, Tillich [38] – látják a filozófiai problémát is, s nem akarják kikapcsolni. A vallási személy-fogalomban Isten az eredeti személy, s az ember az, aki válaszol Isten hívására. Ezt a felfogást a kinyilatkoztatás támasztja alá, bár orvosi és pszichoterápiai oldalról is sokan jelentősnek tartják (v. Gebstättel [39]), mert az ember túlhalad ezen az életen, s nem érthető meg a benne rejlő örökkévaló nélkül. Másrészt a vallási személy-fogalom szükségszerű kapcsolatban áll a filozófiai személy-fogalommal. Arra a

kérdésre, hogy az ember mint egész miért és miként személy, nem felelhet a teológia a filozófia kirekesztésével.

Beszélhetünk *szociológiai személy-fogalomról* is. Az ember társadalmi lény, s társadalmisága éppen a helyesen értelmezett személyességében jut kifejezésre. A szerepelmélet szerint a társadalom grandiózus drámájában mindenkinek megvan a maga helye és szerepe, s ennek megfelelő álarcot visel, mint az ókori drámában. A személy szerepek repertoírja, amelyhez megfelelő azonosság tartozik. A személynek akkora a játéktere, ahány szerepet tud alakítani. Életrajza felfogható úgy is, mint folytonosan változó közönység előtti föllépések folyamata. Néha új kosztümre van szüksége, de mindig annak kell *lennie*, amit játszik. Találóan jegyzi meg ezzel kapcsolatban *Heller Agnes*: „A feudális társadalomban az úr nem játszotta az urat, az úr úr volt” [40]. A probléma az alakítás és azonosulás kettéválásából, a különféle alakítások összeütközéséből ered: a hű feleség találkozása a titkárnővel könnyen leránthatja a zsarnok főnök vagy férj álarcát [41]. A szociológiai személy-fogalom – bár sok szempontból megrövidíti a személy teljes valóságát – helyesen mutat rá a személy társadalmi vonatkozásaira. A szerep jelentőségéből nem következik azonban az, hogy a személy nem más, mint társadalmi szerepeinek az összessége, s lehántván ezeket róla a csupasz semmi maradna [42]. Személyes létünk lényeges eleme az együttlét és a világban-való-lét. A szociológiai személy-fogalom – bár sok szempontból megrövidíti a személy teljes valóságát – helyesen mutat rá arra, hogy az én-te viszony, az én és a te közti kommunikáció elsődleges, s nem utólag járul hozzá a kommunikáló alanyhoz.

3. E különféle fogalmak értékes szempontokra utalnak, egyben kitűnik a definíciók sokféleségéből, hogy *részletszempontok*, s a személy csak az emberi egzisztencia egészéből közelíthető meg, amelyben fontos szerepet játszik az ember organikus egésze, ösztönelete, vitális szférája, tudatalatti élete, valamint szellemi életének önállósága és eredeti kommunikálása. Az ember léte zárt de nem elzárt, történelmileg-nyelvileg közvetített és a létre irányul. E különféle dimenziók metszópontjában kiviláglik az ember személyes léte.

A személy zárt. Az ember testi-lelki egész. Eredeti élő spontaneitása elkülöníti a többi élőlénytől. A személy zárt egész. Annyiban zárt, amennyiben az ember személyes voltát nem közölheti

mással, nem lehet más alkotórésze. Ez nem jelenti azt, hogy a közösség elszigetelt egyedek összege csupán, vagy hogy az egyedi ember abszolút. Az ember – bár egyénfeletti összefüggésekben gyökerezik – szabad szellemi lény, dönt magáról, s nem vezethető vissza másra. Visszavezethetlenségét léte egységes egészének köszönheti. Nem ösztöneinek, nem érzelmeinek, nem akaratának, hanem a személyt jellemző átfogó egésznek, mai filozófiai nyelven az egzisztenciának. Ami az embert személlyé teszi, nem közelíthető meg maradéktalanul; valamiképpen ismert és meghitt, ugyanakkor azonban mint egész, idegen. Ezért nem definiálható tökéletesen a személy: az ember mindig több annál, amit önmagáról mondani képes.

A személy nyíltsága. A személy nem elzárt a másik személytől, zártsága a személy visszavezethetlensége magasabb egységre. Különösen *Kierkegaard* hangsúlyozta ezt *Hegellel* szemben, bár félreértette *Hegelt*, amikor a hegeli abszolút szellemet pusztán logikainak tekintette. A személy önmagánálvalósága nem szigeteli el a többiektől, sokkal inkább megnyitja feléjük. A *megnyíltság* lényegi alkotóeleme a személynek: hozzátartozik a kommunikáció, az érintkezés, a szó és a tekintetváltás. A személyes lét lekötelezettség és összeköttetés a személyek alkotta világgal, és odafordulás a te felé. A személy által elismert te több, mint a nem-én. A személyes lét az én-te viszonyban realizálódik, s ennek köszönhető, hogy a teoretikus gondolkodás gyakorlati gondolkodássá válik. A személy a gondolkodás és a cselekvés közös alapja, s ez nem valószínű, hogy az én-te viszony nélkül. Az ember gyökeresen nyílt a másik személy és a világ előtt. Az ember mint személy alakítja a világot, s mint személy kiválik a dolgok közül, bár továbbra is a dolgokra van utalva. Az ember nem tekinthető és nem kezelhető dologként, a személy sohasem tárgy. A személyes kapcsolat két személy, és nem személy és tárgy közötti kapcsolat.

A kommunikáció eszköze a *nyelv*. A személyes lét alakítja a nyelvet, s a nyelvben kifejeződik a személy szingularitása és megismételhetlensége. Nyelv, történelmiség és személyesség eredetien tartozik össze. A személytől elválaszthatatlan kommunikáció eszköze, a nyelv történelmileg valósul meg. A hagyomány eredetileg az emberlét történelmi-nyelvi kommunikációja. A személy azért történelmi, mert mint az emberi lét egésze egyúttal eredetien történés is. Ez a történés alakítja ki az ember testi-lelki egységét.

Az emberi lét átfogó egységét mint anyagi-szellemi egységet a személy igazolja és folytonosan újból realizálja. A személy történelmisége nem „relativizálja” teljesen az ember „lényegét”, az emberi lét állandó átalakítása az ember eredeti végességére és határait utal. A történelmiség ezért nem szünteti meg, hanem átvilágítja a személyt.

A személy nyílt a lét előtt, s létre utaltságában kiindulópont és középpont a világban. A személy létének legbenszejében függ a léttől. A lét, amelyre a személy rá van utalva, először a szellemi látóhatár, a megértés és a találkozás horizontja. Vajon ez a szellemi látóhatár több-e mint a gondolkodásban, cselekvésben és beszédben kialakuló történelmi lét? A személy az abszolút létre, a transzcendens valóságra utal. A transzcendencia túllépést, s fölülemelkedést jelent. A személy bizonyos értelemben mindig túllép amikor megközelíti a másik személyt. S ebben a túllépésben jelentkezik a felülemelkedés és fölemelkedés a léthez. A személy érintkezése a világgal és a másik személlyel azért lehetséges, mert a személyek különbözőségét megelőző elsődleges összetartozásra épül. Az anyag és a tudat különbözősége folytán ez az elsődleges egység csak maga a lét lehet, amely mind a szellemi, mind az anyagi lét lehetőségét magában rejt. Az ember így a világ közepe, mert a világi létezők között léte a legteljesebb. De nem a legvégső, mert létteljesége korlátozott. Nem mindenható és nem is válhat azzá. Az emberi nyíltságban – a világ és a másik személy számára – az embernek az átfogó lét előtti megnyíltsága jelenik meg.

4.2.2. *A személyes lét struktúrái*

A személy-fogalom tartalmi meghatározása a személy és a természet, a személy és a világ, a személy és a társadalom vonatkozásából világlik ki [43].

Személy és természet. Ha személyen az emberi természet szabad megvalósulásának a valóságát értjük, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ez a természet nem egyszerű, nem tisztán szellemi. Az ember mint szellemi lény a tér-idő összefüggés meghatározott pontjához kötött testi-anyagi lény is. Az emberi természet korlátozott, s szellemi-lelki képességeinek, testi vitalitásának, és anyagisá-

gának benső végessége vonja meg határait. Az összetett emberi természet különféle dimenziói s e dimenziók saját törvényei, anyagi és biológiai alkotóelemei s a belőlük eredő függőségei megelőzik a személy szabad önmegvalósítását: az előzetesen meghatározott természet nem korlátlan lehetősége a személynek. Ha meg akarjuk érteni az emberi természet szabad megvalósításának a valóságát (a személyt), akkor gondolnunk kell arra, hogy nem természeti, hanem történelmi valóságban ölt alakot a szabadság, hogy soha nem éri el a legfelső fokot, hogy soha nem rendelkezik hiánytalanul magával, soha nem integrálja teljesen a véges természetet a személybe. Az anyag ellenállása, a vitális működéscsk megtörtsége, a feledés, a tudat elől megvont szellemi-lelki élmények mind nehezítik, egyben azonban – a gyakorlat és a mulasztás által – növelik is a személy önmegvalósításának a terjedelmét és mélységét. A személyiség *terjedelmének fokokatai* vannak: a személyt kívülről érő hatások belsővé tételében vagy elhárításában, a sors személyes vállalásában vagy visszautasításában halad előre a személyes integráció. A személy megvalósulásának az intenzitásáról is beszélhetünk: a személy kialakulásában nem egyformán jelentős valamennyi tettünk és mulasztásunk. Némely tettünkbe egész valónkat beleadjuk, más – esetleg empirikusan ugyanolyan – tettekből pedig kispóroljuk magunkat. Időbeliségünk következtében soha nem hajthatjuk végre természetünket egyetlen aktusban, hanem cselekvéseink és mulasztásaink, aktivitásunk és passzivitásunk történelmi kibontakoztatásában. A személy soha nem hozza be teljesen magát: nem éri el, nem hajtja be, nem veszi véglegesen birtokába természetét, sem megismerésében, sem akarásában, sem cselekvésében. Az ember történelmisége a személy és a természet maradandó különbségében – amelytől szenved és amit meg akar szüntetni –, nem pedig természetének végességében gyökerezik.

Az emberi természet e különbség ellenére sem világon belüli individuum, amelyhez csak később járul a lehetséges személyes birtokbavétel. A természet öntörvényűsége, viszonylagosan önálló dimenziói és képességei ellenére, az emberi természetre eleve kiterjed a személy igénye, sőt ez az átfogó igény *a természet elsődleges alkotója is*. Bármennyire jogos az emberi valóság módszertani felparcellázása a tudományos antropológiai kutatás és a különböző emberi képességek, hajlamok vagy hiányok kiderítése érdekében, az egyes emberek nevelésében, kiképzésében, hivatás-

választásában, munkaképességének a megállapításában, mégsem fedkezhetünk meg a részterületek föloldhatatlan természetes kapcsolatáról, főként azonban az emberi természet és valamennyi képesség személyes minőségéről, arról, hogy az emberi természet – kivétel nélkül minden részét tekintve – a személy egységében és egészében áll fönn.

A „természetjog” sem az elvontan elgondolt emberi természetből fakad, hanem a személy alapvető jogaként abból vezethető le, hogy az emberi természetre eleve kiterjed a személyes igény. A természet a személy feladata attól függetlenül, hogy átháríthatatlan feladata teljesítésére képesnek mutatkozhatik-e, vagy hogy képes-e arra, hogy elfogadja vagy elutasítsa feladatát. Ebből az abszolút igényből fakad az egzisztáláshoz – legalábbis a létezés lehetőségéhez – való jog a meg nem születettek, az öregek és az elmebetegek számára is. Ebből ered valamennyi alapvető jog, ebből, s nem az ember elvont természetéből kell levezetnünk a pozitív jogot is. Az elvont emberi természet síkján az ember vagy elszigetelt individuum, aki harcot folytat mindenkivel, vagy pedig a kollektívum átmeneti tagja csupán, „animal sociale”, amely – ha így nézzük – elvben nem különbözik a természet-állam tagjaitól. Az emberi alapjogok és a pozitív jog a személy önmegvalósításának a valóságában gyökerezik, a társadalom személyeinek és csoportjainak sohasem egyformán betöltött, s mindig fokozatos létvalóságában. Az ember személyiségéből érthető és értelmezhető az embertársához és a közösséghez való viszonya is.

Személy és világ. A testi-lelki-szellemi élet egymást átfedő területei, az egy emberi természet vonatkozásban van az átfogó és tágabb értelemben vett „természettel”, a létezők összességével: anyagi-oksági kapcsolatban a többi létezővel, biológiai korrelációban „környezetével”, szellemi – valamennyi egyedén és saját környezetén túllépő s mindent magába foglaló – kommunikációban az egy világgal. Az ember testi lényként a történelemben és a kozmoszban lokalizálva, szellemének – az egész múltat, kozmikus távolságot és a jövőt utolérő – transzcendenciája miatt a mindenkori *történelmi világban van jelen*, amely az ember tulajdonképpen és sajátos „helye”. Mint az emberi természet, a világ is személyes feladat: nem későbbi konstrukció, hanem az ember személyes egzisztenciájának a – testi-lelki lényegéhez apriori alkotóként tartozó – közege. Az emberi lét történelmi megvalósulása az

ember „természetes adottságainak” a kibontakoztatása és a világ alakítása: a világ alakítása és az ember létének a megvalósítása elválaszthatatlanok. Az ember kapcsolata a világgal akkor *emberi*, ha elismeri a többi létező saját tárgyi törvényszerűségeit és dimenzióinak a jelentőségét: a tárgyi-dologi létező nemcsak az emberi élet fenntartására szolgáló eszköz, hanem saját helye és jelentősége van az egészben, bár a dolgok felhasználása az emberi élet fenntartásának és növelésének a céljára kikerülhetetlenül el is használja a dolgokat. A dolgok megbecsülése hozzátartozik az ember világi létéhez. Amint az élet fenntartása és növelése nem azonos az emberi lét megvalósításával, ugyanúgy nem merül ki a világ alakítása használati tárgyak és fogyasztási javak készítésében. A mű a „világ tükré”. A világ alakítása ott éri el tetőpontját, ahol szellemi transzcendenciáját követve az ember önmagát elhagyva kilép a legnagyobb „egészbé”, s a mű érthetően, szemléletesen és szimbolikusan reprezentálja a világot: a felfoghatóság és a közlés (a nyelv), az igazság (tudomány), a szépség (művészet), az ünnep, a tisztelet és imádat műve, a természetén (technika) és az embereken való uralkodás (állam) műve a közös célok megvalósítása érdekében. Csak e művek funkcionális szolgálatában (objektív kultúra) valósul meg és igazolódik az ember.

A külsővé-váltan magukra hagyott, élő eredetüktől elszigetelt művek a semmibe sülyednek, elveszítik értelmüket. Csak az állandó belsővé-válásban, az ember részéről történő visszavételben valóságok. Amint az emberi természet kibontakoztatása csak akkor valódi, ha integrálja a személyes lét, a világ alakítása csak akkor valóságos és maradandó, ha visszavesszük személyes forrásukba a műveket s az általuk reprezentált egészet; ha nem idegenként állnak szemben az emberrel. Az alakított egész visszavétele és elsajátítása, a világ rendjének és összeillesztésének beleilleszkedése a személy önmegvalósulásába a művelődés, a szubjektív kultúra. „Amit az ember a külsővé válás különböző formáiban az objektív valóságnak (önmaga és a hozzá hasonlóak valóságának is) átadott és benne elsüllyesztett, s aminek gondolat- és érzelmegzadtságát köszönheti, azt itt a szubjektum visszaveszi magába, és a világot mint az ember saját világát, mint elveszithetetlen tulajdonát éli át” [44]. A szellem kilépése az általános és egyetemes világba, megköveteli a szellem visszavételét is az önmagát művelő, mással nem pótolható és mástól nem képviselhető egyes szabadság immanenciájába, hogy

onnét újból kilépjen a világba. A világ alakításának és önmagunk megvalósításának a különböző oldalai, a kilépés és visszatérés (működés és művelődés: visszavétel) időben kibontakozó mozzanatai ugyanannak az egy történésnek: a személy történelmi megvalósulásának.

Amint a személy nem éri utol a feladatként elébe adott természetét – annak ellenére sem, hogy a személy megelőzi a természetet –, ugyanígy nem képes hiánytalanul egyszer s mindenkorra „behozni” a világot: véglegesen kialakítani, véglegesen elsajátítani és véglegesen előírni minden időre. A világ és a személy történelmileg maradandó különbözőségében gyökerezik a világmegértés és elsajátítás történelmisége: a hagyomány kimeríthetetlensége, a jelen eltűnése, a nem előrevételezhető jövő, a művelődés befejezhetetlen folyamata.

Személy és közösség. Az egyedülálló és magárahagyott egyes ember képtelen megvalósítani a világ és önmaga szabadságának a műveit. Erre csak a társadalom képes. Ugyanígy van a művek visszavételével, a művelődéssel is. Bármennyire az egyes személy által megvalósítandó felszabadulás a művelődés, nem nélkülözheti a történelmi-társadalmi hagyományt és a műveltség mindenkori alakját, amint fordítva is érvényes: az önmagát művelő és kialakító egyéni szabadság is meghatározza a társadalom jelenlegi és történelmi-jövőbeli alakját. A társadalmi élet nem a „természetes individuumok” mechanikus összege, eredménye, sem pedig egyesekre tagolódó önálló szervezet. Az emberhez méltó társadalmi élet valóságának biztosítása és megőrzése az egyesek szellemi-személyes életének biztosításától és megőrzésétől függ. Mivel a társadalmi élet az egyes személyek közös szellemi valósága, ezért amit az egyén tesz – akár életének legegységibb területén – kisebb vagy nagyobb mértékben jelentős a társadalom számára is, amint a „nyilvános” társadalmi cselekvés különféle fokban és mértékben jelentős az egyéni élet számára. Bár a közjó reálisan különbözik az egyesek javától – például a cselekvés különféle közvetlen célját tekintve –, nem lehet köztük elvi ellentét olyan értelemben, mintha a közjó bizonyos esetekben csak az egyén javának „az árán” valósulhatna meg, vagy fordítva. A közjó és az egyén java nem szűkíthető hasznossági szempontokra. A lemondás és az áldozat (például a hatalom vagy a szabadság egyéni terének korlátozása) nemcsak külső eszköz a lehető legnagyobb haszon elérésére, hanem az egyé-

ni és a közjó személyes megvalósításának benső, integráló mozzanata, feltéve, hogy a lemondás belülről végrehajtható és nem külső kényszer erőszakolja ki, hogy valóban „elvárható” és így igazán jogos. Elméleti-apriori úton sohasem dönthető el azonban, hogy meddig terjed az egyén java és hol kezdődik a közjó.

A társadalom külsővé vált emberi gondolkodás [45]. Nem az anyagi-oksági összefüggésekben, sem a biológiai szükségletekben s kölcsönös vonatkozásokban gyökerezik, hogy az ember társadalmi lény, hogy egyénként is csak közös realitásban tud egzisztálni, hanem az ember szellemiségében, történelmi nyíltságában a múlt, a jelen és a jövő előtt. A közös művek társadalmi teljesítését lehetővé tevő munkamegosztás tagjaként az egyén szükségképpen az őt igénylő funkciót végzi: a mű szolgálatában a társadalom funkcionáriusaként. Ugyanilyen szükségszerű azonban, hogy az egyén, a személy művelődésének a folyamatában, a megnyitott és realizált egyetemeset és egészet visszavegye önálló s a közös társadalmi valóságtól elkülönülő személyes szabadságába. A társadalmi teljesítmény folyamatába való maradéktalan funkcionális beilleszkedés a szakképzés és egyéb tényezők által impozáns szellemi műveket alkot. Ha azonban a funkcionális beilleszkedés megakadályozza a személy művelődését – hogy a személy elkülönülve visszavegye önmagát önmagába s a tőle elválaszthatatlan kritikát –, akkor nemcsak gátolja a személyes szabadságot, hanem akadályozza a társadalom fejlődését is. A társadalmi valóság fejlődését a valóság kritikus átvétele és visszavétele viszi előre.

Az egyre terjedő és totalitást igénylő társadalmi élet nem a szellem-ellenességgel vagy a szellem-nélküliséggel „fenyegeti” a személyt, hanem a szellem és annak egyetemessége „fenyegető”: ma a szellem legtávolabbi és legvégső lehetőségei is realizálódnak, s még sohasem volt ekkora veszélyben a személyes szabadságba való visszavétel, mint ma. A szellem legvégső lehetőségei: valamennyi megmagyarázhatatlan visszavezetése megmagyarázható alapjaira; valamennyi sokaság megszervezése a történelem és a természet csak szellemileg felfogható rendjébe (technokrácia), amelyen mint felfoghatón uralkodni is lehet.

Ezen a renden éppen azzal „uralkodunk”, hogy maradéktalanul beleilleszkedünk. Egyetlen közös feladattá vált valamennyi részfeladatunk. A megszervezhetőség összefüggésben áll a világ megszervezettségével. A haladás arra irányul, hogy mind minőségi

mind mennyiségi értelemben megszüntesse a „szigeteket”, hogy minden egy legyen: ugyanúgy összemosódnak a különféle gondolkodási és életterületek határai, mint az intimitás, a családiasság és a publicitás határai. Lassan eltűnik a lehetősége annak, hogy valaki maga alkosson, már elkezdődött az egyetemes „team-work”. Ez az egyetemes „team-work” a Goethe- és a Humboldt-féle „személyiség” végét jelenti. A közösség megszervezése, az egy világ közös rendje nélkül aligha biztosítható az emberiség fennmaradása. Ezen túlmenően azonban állandóan rá kell mutatnunk a technokráciának a világ megszervezésével együttjáró veszélyére, s nem mondhatunk le arról az elidegeníthetetlen feladatunkról, hogy biztosítsuk a személy méltóságát, ami a jövőben egészen biztosan más arculatú lesz, bár ma még legfeljebb csak a körvonalai bontakoznak.

A perszonalizmus (*Renouvier, Laberthonnière, Mounier, Buber* stb.) a személyiség védelmében ellene van a társadalom „totális” megszervezésének, de nem kívánja akadályozni a szociális forradalmat. Nem tekinti ellenfelének a szocializmust vagy a kommunizmust, azoktól világnézetileg – nem a társadalmi berendezkedés tekintetében – határolja el magát. Úgy tartja, hogy minden jószándékú emberrel dialógusba bocsátkozhat. A személy lényegét nem annyira magabazártságában, mint inkább a többi ember felé való megnyitottságában keresi. A személyiség fejlődésének elengedhetetlen feltétele érintkezési készsége. *Mounier* jelszava: perszonalista és közösségi. Az ember az a lény, akinek állandóan felül kell múlnia magát. De csak személyként válhat „több” emberré. Nem személytelen, elvont eszmék követésével, vagy a tömegbeolvadás felelőtlenségével. Az individualizmussal és a kollektívizmussal ellentétben a perszonalizmus eszménye a szabad (az elidegenülés különféle formái alól felszabadult) felelősségtudó személyek társas közössége. Az elszemélytelenítő dologi és személyi hatásokkal szemben az ember céljának kell tekintenünk a nyílt és tágas személyiségi előbbre jutást (*Mounier*). A továbbjutás optimizmust kíván meg, ezért nem kötődhet a személy idejétmúlt hagyományokhoz [46].

4.3. AZ EMBER TESTI-LELKI EGYSÉGE

4.3.1. A lélek fogalma

Ahány tudomány, annyiképpen használja a lélek kifejezést. Másrtereknek a léleken az orvosok, a pszichológusok, a filozófusok és a teológusok. Más értelemben használják a materialisták, az idealisták és a keresztények.

A szó eredete a mítosz homályában vész el: az élő és a holt test, valamint a mozdulatlanul alvó test és a mozgalmas álm különbségét hivatott megmagyarázni. Egy az i. e. 5. századból származó attikai amforán az elesett harcost elviszi a csatatérről a két testvér: a halál és az alvás, miközben a halott képmása, a lélek (eidolon) kiröppen a vitéz szájából [47]. A pszükhé, pneuma, anima, spiritus, atman, nefes, lélek szavak a lélegzésre utalnak, illetve ennek rendkívül finom hordozójára, a test sokkal durvább realitásával szemben [48]. A jeruzsálemi Talmud szerint a lélek három napig nem hagyja el a testet s megkísérli, hogy visszatérjen bele. Csak akkor távozik el, ha már megkezdődik a bomlás [49].

A lélek – az emberi önértelmezés kifejezéseként – az antropológia egyik *alaptfogalma*. A történelmileg változó és meghatározott emberfelfogáson belül azt az alkotóelemet jelenti, amelynek az emberi egzisztencia magát köszönheti. Ha a megismerés, a szabadság, a döntés, a felelősség az ember lényegét határozza meg, akkor az embernek nemcsak tudata és szabadsága *van*, hanem – miközben megvalósítja – *maga is* tudat és szabadság. Az emberi természet – mint az ember különböző megvalósulásainak az elve – elemi megvalósulás-történet: a lélek az emberi természet önmagának való adottságaként az alanyiség képessége. A lélek az ember szubsztanciális alkotórésze. Az ember az, amivé *teszi* magát, s valóban azzá *válhatott*, amivé tette magát. A személy kibontakozása a lélek történetének és önmegvalósulásának tekinthető [50].

A lélek egyedül még nem az ember (platonizmus, augusztianizmus, origenizmus), hanem az a lényegi alkotó (arisztotelizmus, tomizmus), amely által az ember transzcendenciáját mint természete megvalósulását fogja fel. A lélek aktualitása az anyag és a szellem metszőpontján áll. A lélek a test formájaként lényegi vonatkozásban áll anyagi alapjaival, s ez genetikai elsődlegességét tekintve is

a lélek élettere. Amennyiben a lélekben magához tér az anyagi világ – s nemcsak anyagiilag reflektálódik valami anyag, mint az állatban – szellemnek mondjuk. A szellemi lélek önálló jellegű, mégis meghatározza a lényegét (anyagi) eredete, amelynek individualitását köszönheti. *Szent Tamás* szerint: az individualitás elve a materia prima, a lélek mint szellem a test benső formája, és természeténél fogva halhatatlan.

A lélek „anyagi” eredetének köszönheti maradandó másra utaltságát. Mivel a lélekben az anyagi valóság felfogja, hogy másra utalt, ezért a lélek transzcendenciájában az egész valóságra jellemző transzcendencia jelenik meg. A lélek létrejötté az anyagi világ létrejöttét tükrözi.

A *lélek-fogalom története* megvilágítja az eddigieket. Az *Ószövegségben* a lélek (nefes, pszükhé) nem metafizikai elv, hanem egyszerűen eleven hús. A „nefes” maga az ember (*Gen* 2,7), amikor meghalt „holt lélek” (*Nm* 23,10), vagy „halott lelke” (*Nm* 6,6). A lélek élete közvetlenül Istentől ered (*Gn* 24,14). Az *Újszövegségben* a hús (szarksz) és a szellem (pneuma) nem egyszerűen a test és a lélek ellentétét jelenti – amelyek mint részek (a szóma és a pszükhé is) az egész helyett állnak –, hanem az egész embert: egyfelől a bukott embert (2*Kor* 7,5), másfelől a megváltó isteni erőt (*Ró* 8,1; 1*Kor* 1,26).

Másként gondolkoznak a *görögök*. Mivel az anyagot örökkévalónak, Istent Demiourgosznak tekintik, Isten valamennyi alkotása kettős: a változékonyság és a változatlanóság keveréke [51]. A lélek pedig hármas: értelmi (logisztikon), érzelmi (thümoidesz) és vágyódó (epithüméthikon). Mivel a vágyódó lélek az anyagi világra irányul, az erkölcsi feladat az anyag legyőzése (gnoszticizmus, manichaeizmus). A test a lélek börtöne, amelyből a szellem örök igazsága vezet ki a lelket. A lélek a világfeletti eszmék tiszta szemléletében elszakad a világtól és találja meg sajátmagát. Az ember *Platón* számára lélek, s mint ilyen, öröktől fogva azonos Istennel: halhatatlan, létében is megelőzi a világot, amelytől lényegében különbözik. Az arisztotelizmus problémája a tevékeny értelem (nousz poiétikosz; intellectus agens) és a befogadó értelem (nousz pathétikosz, intellectus possibilis) kapcsolata. *Averroës* és az őt követő magyarázók tagadják az individuális halhatatlanságot, mivel szerintük az alsóbbrendű – tulajdonképpen emberi – lélek meghal. A sztoicizmus kifinomult anyagnak tekinti a lelket a világ-

értelem keretén belül, *Plotinosz* pedig az isteni kiáramlásának (emanatio).

A korai kereszténység szembefordul az újplatonizmussal, *Justinus*, *Tatianus*, *Ireneus* és *Tertullianus* [52] szerint a lélek – mivel teremtmény – halandó, „corpus sui generis” (sajátos test), és örök élete Isten ajándéka. *Origenes*, *Nisszai Szent Gergely*, főként azonban *Szent Ágoston* hangsúlyozza, hogy a lélekben a szellem (mens) az isteni bölcsességből részesül. Az összekülönbözés a platonizmussal folytatódik a korai középkorban is. Az ágostoni irányzatban belül *Bonaventura* és a ferences teológia szerint a léleknek „szellemi anyaga” van. A platonizmust – legalább elvben – *Szent Tamás* számolja fel. A közkeletű materia-forma megkülönböztetésen túl alkalmazza a potentia-actus fogalompárt is. Megkülönbözteti a lényegét és a létet (essentia-esse), a lényegét és annak megvalósulását, végrehajtását. Az ember szubsztanciális lényegét (materia prima + forma substantialis) szellemi forma (intellectus) aktualizálja és tökéletesíti. A lét és a lényeg ontológiai különbségének figyelmen kívül hagyása miatt a későbbi gondolkodók nem tudnak szabadulni a test-lélek dualizmustól, képtelenek a kettősséget az egységben elgondolni. *Descartes* szerint a lélek (res cogitans) és a test (res extensa) között nincs igazi kapcsolat. *Spinoza* a lelket az isteni szubsztancia „attributumának” vagy „modus”-ának, *Leibniz* önmagában zárt monásznak, *Lessing* végtelen törekvésnek, *Kant* az abszolútum felfoghatatlanságának, *Fichte* abszolút cselekvésnek, *Hegel* az eszme önkifejlődésének, *Schelling* misztikus képességnek, *Nietzsche* a hatalom akarásának, *Freud* az Én és a fölöttes én különbségének, *Jaspers* egzisztencialitásnak, *Heidegger* „itt-létnek”, *Bloch* a jövő eredeti megvalósításának tekinti. E sokféle meghatározás különféle változata a kísérletnek, hogy megragadják a valóság alaptörvényét azzal, amit már nem léleknek mondanak az alanyban [53].

E kísérletek hatottak a keresztény teológiára is (tübingeni iskola, perszonalizmus, dialektikus teológia, transzcendentális teológia): a lélek – mint emberi szubjektivitás – az abszolútumra való képesség.

4.3.2. A szellem fogalma

A szellem a gondolkodás történetének egyik alapfogalma. A szellem történelmiségének és történetének figyelembe vétele nélkül nem érthető meg az a valóság, amit a szellem szó jelöl. Míg a lélek az egyedit, a szellem az általánost jelenti az emberben [54].

1. A szellem *filozófiai fogalma* a görög gondolkodásban alakult ki, a magyar szellem szónak azonban nincs görög megfelelője. A *pneuma* eredetileg légvonatot majd lélegzetet jelentett, átvitt értelemben az emberek közötti kapcsolatokat: „más szelek fújnak”; ebben az összefüggésben társadalmi légkört vagy szellemet. Költői-vallási összefüggésben inspirációt jelent. A filozófiában anyagközelsége miatt mindig másodrangú elv maradt [55]. A specifikusan görög-európai szellem-fogalom kialakulása a „nousz” szó jelentésváltozásához kötődik. *Anaxagorasz* szerint a „nousz” a világmindenség rendező elve, amit azonban megelőzött a lét és megismerés (noein: megérteni, felfogni) *parmenidészi* egysége. *Platónnál* a nousz előbb az időfölötti eszmék szemléletének a képessége, az idős *Platónnál* azonban a világértelem kozmikus potenciája. *Arisztotelész* a nousz-t tekinti az embert kitüntető *energeia*-nak (actus), amely – jellegzetesen emberi önmegvalósulásként – előremutat a későbbi „ratio”-ra mint a valóság önhatalmú emberi meghatározójára. *Arisztotelész* szerint a nousz kívülről (thürathen) járul az emberhez, s csak külsőséges-tárgyi kapcsolatban áll a léttel és Istennel. A szellem – az emberben és az ember fölött – így elszakad a világtól, s csak a tér-időtlen és mozdulatlan örökkévaló jelen előtt megnyíló valóságként értelmezi a későbbi metafizika.

Nagy hatással volt a szellem-fogalomra a kereszténység, bár nem szüntette meg a görög eredet befolyását. A szellem jelentésének mai bősége a keresztény és a görög gondolkodás teljesen soha nem sikerült szintézisének köszönhető. Az ágostoni *mens* (animus) nem egyszerűen a nousz, hanem mint „*acies mentis*” személyes-dinamikus érintkezési és találkozási pont Isten és ember között, bár a lét keresztény értelmezését nála átfedik a platóni „örök és változatlan ideák”. *Szent Tamás* a szellemet (*mens*, *spiritus*) individuális szubsztanciaként értelmezi: szellemen a szellemi lelket, a test formáját érti. A szellemet az *Arisztotelész*től átvett és egyben átértelmezett hylemorfizmus horizontjában magyarázza. Ezen az antropológiai szemléleten túlmenően a szellem helyet kap *Szent Tamás*

hierarchikus létmetafizikájában és keresztény teremtestanában. Lét és szellem fedik egymást – mégpedig teljes azonosságként – Istenben, míg az emberi szellem csak „bizonyos módon minden” (*quodammodo omnia*), mivel az emberi intellektus „*potens omnia facere et fieri*” [56]. A létezők csak a szellem horizontjában, csak az ember különleges lényegét alkotó „fényben” (*lumen*) érthetők. Az értelem fénye a „teremtetlen fényre” utal: ennek lenyomata (*impressio*), kinyilatkoztatása (*manifestatio*) és hasonlósága (*similitudo*) az emberben az intellektus fénye.

Az újkorban a szellem fogalmának fejlődésére a szubjektivizmus jellemző. A fogalom történelmi meggazdagodása sokrétű szóhasználatban fejeződik ki: „*res cogitans*” (*Descartes*), „monász” (*Leibniz*), „transzcendentális tudat” (*Kant*), „abszolút Én” (*Fichte*). A német idealizmus az egész szellemtörténetet akarja összefogni a lét és a szellem dialektikájában. *Hegel* számára szellem a legmagasabb fogalom, „az abszolútum legmagasabb definíciója” [57]. A szellem az egyedüli igaz valóság, az önmagával való szembeállítás és megbékélés folyamata, valamennyi ellentét dialektikus egysége.

Hegel kritikusan három irányban vezetik tovább a szellem értelmezését. *Kierkegaard*nál újból előtérbe kerül a bibliai-keresztény háttér, *Marx* a szellemet a természet tükörképének fogja fel, *Dilthey* a szellemi élet konkrét formáit önmagukban, a természettől különböző voltukban akarja megérteni (szellemtudomány).

2. *A szellem tartalmi kifejtése* az ember ősi élményéből indul ki: szellemnek mondjuk azt, ami az embert minden más létezőtől – történelmileg haladóan – megkülönbözteti. Az ember kitüntetett létező, egyedül ő tudja „kimondani a létet”. A lét kimondásában átéli transzcendenciáját: felülemelkedését valamennyi létezőn a lét felé. Az ember megnyíltsága a lét előtt teszi lehetővé számára azt a sajátos viszonyt önmagával, amely a többi létezővel szembeni távolságtartás és szabadság lehetőségének a föltétele.

A szellem – a lét korrelatív fogalmaként és a lét történelmiségének következtében – nem érthető meg a történelem és időfölötti lét segítségével. A lét nemcsak időfölötti állandó, hanem a történelmet és az értelmet megalapozó esemény is. A szellem a lét önközlése, az a középpont vagy tér, ahol az eseményként értelmezett lét önmagát, értelmét és föltétlen igényét közli. A szellem eredetileg a lét történelmi jelenléte önmagánál. A lét jelenléte

őnmagánál nyitja meg az ember számára az igazság és a szabadság terét, s teszi lehetővé az abszolút szellem, Isten megközelítését. Az abszolút szellem nem világ és történelemfölötti állandóan azonos őnmagánál valóság, hanem a létnek felfoghatatlan-személyes forrása, amelyre a véges szellem rá van utalva.

Az emberi szellem a végesség és végtelenség, függőség és fel-tétlenség, idő és örökkévalóság közvetlenségeként, vagyis isten-közvetlenségként értelmezhető. A szellem mint eredeti istenközvetlenség maga a történelmiség: az embernek időben megvalósuló viszonya őnmagához és a dolgokhoz. Az őnmagát közlő abszolút szellem (Isten) nem azonos az (emberi) szellem istenközvetlenségével: Isten önközlése és az ember istenközvetlensége (mint az isteni önközlés eredménye) nem a személytelen dialektikus folyamat két mozzanata, hanem a személyes abszolútum és a szellemi személy találkozása és közvetlensége.

Így kell értenünk azt, hogy az ember végtelenül felülmúlja őnmagát. Az ember legsajátja éppen nem az őnmagában kikerekedett szubjektivitás, hanem az őnmagát eleve felülmúló nyitottság: a magát történelmileg közlő létnek mint az abszolút Titoknak a megmutatkozása. A szellem a legmélyebb és a legmagasabb, az embert végtelenül felülmúló legsajátosabb tulajdonságunk. Az emberi szellem kétféleképpen valósítja meg magát: megismerésben és szeretetben, amelyek a szellem mélyéről, annak forrásából erednek, és kölcsönösen átjárják egymást. A megismerés az ismeret-tárgy belsővé tételére törekszik, míg a szeretetben kilép magából a szellem, s megközelíti a másikat. Az emberi szellem testben valósul meg, a test nemcsak külső eszköze a szellemnek, hanem kifejezése: a test a szellem külsővé válása, a szellem a test belsővé válása.

A szellem – a lét őnmagánál való jelenléte közvetlenségének az önközlése – elhanyagolhatatlan összefüggésben áll az anyagi világgal. Mivel a létén kívül nincs más, s a létén az egész valóság ér-tendő, mivel a szellem az anyagi dolgok közvetítésével valósul meg, azért a kozmosz eleve hozzátartozik a szellemhez mint annak meghosszabított testisége. Az a tény, hogy az emberi szellem a kozmosz fejlődésén belül lép föl, s hogy a kozmikus történelem megelőzi, nem jelenti sem azt, hogy az emberi szellem a kizáró-lagosan anyagi keletkezés immanens eredménye, sem azt, hogy a szellemtől idegen a kozmosz. Ha a szellem nem fogható föl tetsző-

leges evilági dologként, hanem mint a lét értelmet és történelmet nyitó önmagánál való jelenléte értelmezendő, akkor világos, hogy átfogja, mert értelmezi a természettörténetet. Ez az értelmezés nem külsőleges a természet számára, hiszen a kozmosz éppen ebben tér magához, ebben éri el tetőpontját. A természet – mondja *Rahner* [58] – alapjában véve szellemtörténet. A szellem nem fogható fel csak az anyagi világ termékének – mint a dialektikus-materializmus állítja –, a kozmosz és a szellem közös története csak a mindkettőt átfogó aktus, az isteni teremtés segítségével érthető.

4.3.3. A tudat fogalma

A tudat szó eredetileg valamiről – való – tudást, a latin *conscientia* kifejezést szószerint fordítva: valamivel együtt való tudást jelent. *Tartalmilag* azt értjük a tudaton, hogy a szellem életének nemcsak tárgyi tartalmáról, hanem az életéről magáról és ezen keresztül sajátmagáról is tud. A tudat a szellem magánál való jelenléte az ismerettárgy, a megismerő tevékenység közvetítése által. A szellem jelenléte magánál nemcsak az átélés pillanatában valósul meg, hanem az elmúlt élményre való emlékezésben (emlékezet), s a jövő elővételezésében is. A tudat nem két vagy több különböző megismerő tevékenység, hanem szellemi világosság: a szellem magánál való léte másnál való létében. A tudat azonosság: mégpedig nemcsak tárgyi azonosság önmagával, hanem azonosság mint azonosság más közvetítése által. A tudat azt jelenti, hogy a szellem miközben másnál van, magához tér, közvetlenül átéli a sajátmagával való azonosságot. A tudat magamagával, a világgal és a léttel való viszony. Hangsúlyoznunk kell a tudat *átélés* jellegét. A tudat nem befele tekintés, nem a megismerő tevékenység megismerése újabb megismerő tevékenységgel, a tudat nem az én, a lélek, a szellem – nevezzük, ahogyan akarjuk – megismerésére irányuló külön tevékenység, hanem egyszerű, egyenes, osztatlan közvetlen átélés, megélés, tapasztalás, a szellem jelenléte magánál, a szellem élete vagy az élő szellem. Végképp nem tévesztendő össze a reflexióval, a tudat visszafordulásával önmagára (vagy másra).

A tudatra való reflektálás [59] a *tudat különböző szintjeit* különbözteti meg: empirikus, intellektuális, racionális és erkölcsi tudatot. Az empirikus tudat az *érzékel*t tartalmaknak, az érzékelő tevékeny-

ségnek egyszerű *érzéki átélése*. Az intellektuális tudat a probléma, a kérdés, a megértés, a megfogalmazás, az intellektuális tevékenység átélése. A racionális tudat a megokolás és megmagyarázás, az ítéletalkotás, az állítás vagy tagadás, a lét kimondásának az átélése. Az erkölcsi tudat vagy racionális öntudat a lelkiismeret: a jó vagy rossz átélése. A tudat ennek ellenére egy. Egyfelől azért mert az érzékelés, megértés és ítéletalkotás egységes megismerési folyamattá olvad össze, másfelől mert *én* látok és hallok, kérdezek és fogalmazok, állítok vagy tagadok. Sőt, a tudat egysége a kézenfekvő, s a különböző szintek és mozzanatok elválasztása jár nehézséggel. Az emberi kapcsolatok megpróbáltatásainak legnagyobb része, a filozófiai-teológiai problémák pedig teljes egészükben a tudat különböző szintjeinek és mozzanatainak elégtelen megkülönböztetésére vezethetők vissza.

A tudat *különböző mozzanatai vagy tartalmai* között kell megemlítenünk az észlelést vagy észrevevést (a külső tapasztalást), az észlelés tudatosságát, a megismerőképeség ismeretét, végül a különböző megismerő tevékenységek és képességek egységes középontjának az *én*-nek az ismeretét. A megismerés szubjektív föltételeihez járulnak annak objektív föltételei is: a tárgyak és összefüggések, viszonyok és vonatkozások, amelyek nélkül a tárgyagnak nincs alakjuk és valóságuk: vonatkozások nélkül a semmiben állnának s maguk is semmik lennének. A tudat tartalmát alkotja még a tudat ontológiai megnyitottsága a lét, az igaz, a jó alapelvei előtt, amelyeknek a szubjektív és objektív mozzanatok egysége, különözösége és eredete köszönhető.

E reflektálás alapján a szellem ítéletet alkothat magamagának a megvalósításáról is. Az önmagától való eltávolodás lehetővé teszi saját tevékenységének a megfigyelését s meghatározását, megfigyelheti, hogy saját tevékenységei „találóak”-e, megegyeznek-e a tárggyal, amelyre irányulnak, megfelelnek-e az *én* szándékának és mivoltának, igazolják-e őket a lét és a megismerés alapelvei, amelyek teoretikusak és praktikusak egyben: az igazat éppúgy megkövetelik mint a jót. Skolasztikus nyelven: „habitus principiorum dicitur intellectus”, „est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis” [60]. A gyakorlati alapelv ismerete a „synderesis”, vagyis a lelkiismeret. A lét alaptörvényeinek a fényében az ember megelőzi magát és a dolgokat, s ezért szabad.

Szabadságunk jellemzőjeként a szellem annál inkább van magá-

nál, minél inkább másnál van, minél inkább benne van a másik mint másik, ő pedig mint ő a másikban van. Az ember mint végső-testi lény önmagában nem elég erős e feszültségteli egységhez. A tárgy túlereje ahelyett hogy növelné, elfedi – igézetével vagy fenyegetésével – a tevékenység, az én és az alapelvek jelenlétét. A tárgy túlereje növekedésének az arányában nem-tudatos átéléssé vagy megeléssé halványul a tudat. Hogy beszélhetünk-e állati tudatról vagy sem, az elsősorban terminológiai kérdés. Tárgyilag meglehetősen nehéz olyan tudatot elgondolnunk, amely fölötté áll a pusztá vegetatív tevékenységnek, de nem ön-tudat. Ez az oka, hogy éppen az állat van a legközelebb az emberhez, s egyben a legmesszebbre is tőle. Az ember érzéki tudata éppen az emberi személy egységénél fogva nem azonosítható az állati tudattal, amely tehát nem konstruálható meg úgy, hogy az emberi tudattól – gondolatban – leválasztjuk az értelmi-racionális öntudatot.

A teljes tudatosság nem jelenti azt, hogy egyformán világos a tudatban minden. A tudat meglehetősen szűk, s viszonylag keveset ragadhatunk meg teljes figyelemmel, tudatunk többi tartalma a tudatmező szélén, félárnyékban helyezkedik el. A tudat félárnyékban lévő tartalma akár tárgykent akár „horizontként” mással együtt tudott, s csak további reflexió segítségével vehető szemügyre. Még titokzatosabb a tudattalanul-tudott területe, az elfelejtés, az emlékezés és emlékezetbe idézés kérdése.

A tudat alapvető vonatkoztatási rendszerei tudatosan, de nem reflektáltan irányítják tudati tevékenységeinket. Nem tudattalanul, nem is ösztönösen, hanem értelmesen és okosan tesszük fel kérdéseinket. Az értelmes és okos kérdés pedig csak tudatos lehet. Tiszta, világos logikáról tesz tanúságot a kisgyermek legelső kérdése anélkül, hogy valaha is hallott volna a logikáról. Tudatosan, de megfogalmazatlanul használjuk a logika és a nyelvtan szabályait, esetleg úgy, hogy nem is tudnánk megfogalmazni azokat. Így tartozik tudatunkhoz Isten is, akiről minden másnál előbb tudunk. A szellem és Isten közti „életviszony” még abban is tudatos, aki ennek az életviszonynak világosságában úgy véli, hogy tagadnia kell Istent. A tudat struktúráit alkotó „előzetes ismeretek” tartalmát természetesen csak utólag határozhatjuk meg, mint a barátságot vagy a szeretetet, amelyről már akkor is tudunk – hiszen keressük – amikor még nincs részünk benne. A szellem – a lét előzetes ismerete, közvetlensége, az ember korlátlan tudásvágya vagy

transzcendenciája, a feltétlen a feltételesben – maga a tudat világossága, amely mindent megvilágít, de ő maga mindig visszavonul a teljes megfogalmazás és reflektálás elől.

Tudatunkra soha nem reflektálhatunk teljesen és hiánytalanul, mert ez a tevékenység is tudatbeli, s így újabb reflexiót igényelne. A reflexió egyben meg is változtatja azt, amire figyelmünk irányul, előzetes döntéseket vesz át, amelyek megelőzik és irányítják a reflexiót, s a döntés – amely mivoltánál fogva eredet – nem állítható soha tárgyként magunk elé. Nem a tudat közvetlen fényét – az igazság és jóság igazolását és normáját – vonjuk kétségbe, hanem éppen ellenkezőleg: azt állítjuk, hogy ezzel a fényvel nem rendelkezünk, hanem ő rendelkezik velünk; közvetlen felvillanása mértékadó, de nem áll rendelkezésünkre utólagos elszámolás céljából. Bármennyire is ebben a világosságban kell gondolkoznunk, élnünk, mégsem ajándékoz meg olyan reflektálhatóan abszolút biztonsággal, amelyre a személy átadása nélkül szert tehetnénk. Elméletileg is, gyakorlatilag is mindig ki van téve az ember annak, hogy „elfojtja” az igazságot (Ró 1,18), s sohasem lehetünk egészen biztosak afelől, hogy nem tesszük (Dz. 802).

Tudat és bizonyosság a jelszó, amit a *Descartes*-al kezdődő újkori gondolkodás fölé írhatunk. E gondolkodás egyre mélyebbre ás, hogy megtalálja a szellemi élet „megdönthetetlen alapját” (fundamentum inconcussum). Az újkori gondolkodás így akar megbirkózni azzal a feladattal, amit a kereszténység adott föl az objektív görög gondolkodásnak, amikor azt tanítja, hogy Isten személyesen és történelmileg ragadja meg az ember közepét (cor, mens, anima), s örökérvényű döntését és válaszát várja. Az emberi tudat különleges és kivételes helyzete, hogy az abszolútummal áll szemben. Ha nem látjuk a tudat és a szabadság legvégső fundamentumát, Isten felfoghatatlan titkát, akkor elvesz a tudat értelme és célja, s arra kényszerül az ember, hogy magával a tudattal alapozza meg a tudatot. A tudat megalapozásának újkori-szkeptikus módszere a racionalizmus és az empirizmus dilemmájához vezet, s a kanti dilemmába torkollik. *Kant* egyfelől a tudatot („Bewusstsein überhaupt”) tartja a megismerés lehetősége transzcendentális föltételének, másfelől a tudat végtelenségét és feltétlenségét csak formálisnak tekinti, aminek következtében a tudatot az érzékelés empirikus végnélkül-végtelen anyagára utalja, s így újból megfoszt-

ja keresett bizonyosságától. E megoldatlanságból a gyakorlati ész posztulátumai segítik ki valamelyest.

A német idealizmus megkísérli, hogy az anyagiságot is a tudatnak tulajdonítsa, s így valóban végtelenné és abszolúttá tegye. Míg az idős *Fichte* és *Schelling* eláll ettől a lehetetlen vállalkozástól, addig *Hegel* radikálisan keresztülviszi: a történelem (Istennek és a világnak a történelme) a tudat növekedésének a folyamata, amíg az eljut a teljes tudathoz [61], önmaga tökéletes ismeretéhez. *Hegel* ellenhatásaként alakul ki a „történelmi tudat” fogalma, amely a historizmussal relativizálja ismereteinket. Ennek következménye egyfelől a filozófiai konceptualizmus, amely csak a tudatról gondolkodik (újkantianizmus, logisztika), másfelől a tudatellenes lét-filozófia.

Napjainkban az ontológia ismét megkísérli helyreállítani a lét (az igaz, a jó) elsőbbségét a tudattal (bizonyosság, akarás, értékelés) szemben, nem történelmietlen esszencializmus módjára, hanem éppen a történelmiség átélése nyomán. S amint a modern pszichológia és pszichoterápia az emberi valóságot valami mélyebb eredet segítségével akarja megragadni, a történelmi ontológia úgy nézi az embert, mint aki a Feltétlennel nemcsak a tudatában vagy élete nem tudatos alapjában, hanem abban a személyes középpontban találkozódik, amelynek önmagában világos, bár nem reflektálható, kétségtelen de nem bizonyítható átéléséből a tudat és a szabadság önálló, de az abszolút alapra utalt valósága ered.

4.3.4. A test és a lélek kapcsolata

A tapasztalás közvetlen tárgya a test: mindig velünk van s lehetővé teszi, hogy az érzékek „útján” elérjük a világ különféle oldalait. Ugyanakkor – s ezt megelőzően – nemcsak teste *van* az embernek, hanem *maga is test:* a testi gyönyör és fájdalom az ember gyönyöre és fájdalma. A világ sem pusztán külső térként áll szemben a testtel, hanem a test meghosszabítása és kiterjesztése, amennyiben érzékeljük és (a követ éppúgy mint a másik testét) „lakjuk”. Bármennyire is különbözik tehát az én és a test, a test és a világ (az ember nem *csak* test), akkora az egységük is, hogy az ember keresztül-kasul *testi*, megtestesült, testet öltött lény [62].

E testiségben valósul meg a lelki-szellemi: tevékenységben és

műben aktualizálódik a szellemi-lelki *képesség*; lesz a gondolat és a szándék *lehetőségéből* valódi, testet öltött, hatékony és kezelhető gondolat és akarat. Az eszme csak akkor valódi, ha megtestesül. Egyben azonban éppen a testiség vonja meg az emberi önmegvalósulás határait: térben-időben körülírja, s bensőleg megakadályozza abban, hogy hiánytalanul kifejezze magát: a művészek, gondolkodók, szeretők nap nap után átéljük, hogy akaratuk testi ellenállásba ütközik, hogy a test elnyeli a kifejezés erejét s elhomályosítja tiszta transzparenciáját, átlátszóságát.

A mindennapi élet valamennyi történésein uralkodik e dialektikus törvény, de különösen megnyilvánul a jeles időkben: a szerelemben és a halálban. Létünknek ezeken a kitüntetett pontjain kézzelfogható kísértésként jelentkezik a test és a lélek feszültsége. Az egyik kísértés, hogy ne törekedjünk az egységre, s két elkülönült életet élünk, amelynek következtében megszűnik mindkét élet emberi jellege. A másik, hogy a kettő közül csak az egyikre szorítkozunk: szellemellenes testiségre, vagy testellenes szellemiségre (spiritualizmus), amelynek az a következménye, hogy akármelyiket is választjuk, az hamarosan átcsap a másik végletbe, és így saját magát szünteti meg. A harmadik kísértés a nem-dialektikus egységre irányul, akár az egyszerűen lelkileg igenelt testiségre (a lélek csupán valami a testben), akár a megkülönböztetés nélkül testet igenlő szellemiségre (*mens sana in corpore sano*). Mindkettő az első két kísértés hibás magatartásainak egyikéhez vezet. A test és a lélek dialektikus egységének és különbözőségének dinamikus egyensúlya, függő viszonya föloldhatatlan.

Ez az eldönthetatlenség jellemzi a *kérdés történetét*. A görög *tilozófiára* az orfikusok és a püthagóreusok ütötték rá a dualizmus bélyegét *Homérosszal* szemben, aki a szóma kifejezést csak a holttestre alkalmazta, s a halálon túli életet árnyéklétként értelmezte, amelynek nehézségeit Achilles bármelyik kubikos nehézségeivel szívesen fölcserélné. A klasszikus görög filozófiában a test a lélek börtöne, hajója, sírja (szóma-széma), amelytől csak a halál szabadítja meg a lelket (*Platón*). *Arisztotelész* a platóni akcidentális kapcsolattal szemben lényegi kapcsolatot tanít: a lélek a test szubsztanciális formája. A szellemi lélek halhatatlanságának és a testi lélek halandóságának a viszonyát azonban *Arisztotelész* sem oldja meg, s ezzel az ember eredeti egységének a kérdésére sem válaszol.

Az Ószövetségben nincs külön szó a testre. Az egész ember hús

(baszar) és az egész ember lélek (nefes). Mindkettő voltaképpen az életet jelenti. A halálban az egész ember elveszíti életét: a seóban senki sem gondol Istenre, sem Isten nem gondol az ottlevőkre (Zs 88). A későbbi zsidóság hellenista hatásra kezdi megkülönböztetni a testet és a lelket. Ekkor már a lélek továbbélését tanítják, s kifejlesztik a test feltámadásáról szóló tant.

Bár *Szent Pál* kifejezései nem egységesek s nem harmonizálhatók mindig, helytelen lenne szavait hellenista-gnósztikus módon értelmezni. A szarksz – Ádám utódainak bűnös és halandó állapota – nem azonosítható a szóma fogalmával, bár az ember elesettsége főként testében jut kifejezésre (1Kor 5,3; 7,15). Nem az a megváltás, hogy megszabadulunk testünktől, hanem, hogy halandó testünk átalakul pneumatikus testté (1Kor 15,36). Krisztus „azzal az erővel, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

A patrisztikában a fejlettebb görög gondolkodás, mégpedig annak platónikus változata uralkodik. *Arisztotelész* felfogása arab közvetítés révén *Szent Tamás* filozófiájában jut vezető szerephez. *Szent Tamás* szerint a szellemi lélek a test egyetlen (szubsztanciális) formája. Ezen azt érti, hogy a szellemi lélek nem egy már meglévő, organikus testhez járul, nem az ember egyik „részeként” áll szemben az ember másik részével, a testtel, hanem a létezők alapvető lehetőségeként értelmezett „materia prima” közegében jelenik meg és valósítja meg magát. A test már a lélek megjelenése és kifejezése az érzékelhető összefüggésekben. A test és a lélek dualizmusa nem tárgyi-ontikus (a test és a lélek nem két külön „dolog”), hanem ontológiai-aktuális: a test egészen a „lélek teste”, a lélek pedig mivoltánál fogva „testtel bíró” szellemi-halhatatlan, egyben maradandóan anyagi vonatkozásban álló valóság. A test és a lélek ugyanannak az egy konkrétumnak két, reálisán (nemcsak logikailag) különböző oldala, két tárgyilag különböző szempontból való megnevezése, a szellem és az anyag maradandó különbségének és egyben kölcsönös vonatkozásának fenntartása mellett.

A későbbi filozófiai fejlődés megfelelnek a test és a lélek ontológiai egységről és különbözőségéről, s ontikusan értelmezi azt. Ennek megfelelően vagy monista vagy dualista módon fogják fel a test-lélek kapcsolatot. Az újkori dualizmus *Descartes* műve. A test (res extensa) és a lélek (res cogitans) – bár teljesen különbözik – a tobozmirigy közvetítésével kölcsönhatásban áll egymással. Vol-

taképpen azonban Isten hidalja át a szakadékot, s ezt a gondolatot fejleszti tovább az occasionalizmus (*Malebranche*), valamint *Leibniz* (harmonia praestabilita). Az újabbkori vitalizmus visszatér a kölcsönhatás elméletehez (*Lotze, Becher*) anélkül, hogy az elmélet belső ellentmondásait megoldaná. A vitalizmus „rugalmas elszakadását” hosszú időn keresztül embriológiai érvekkel fedezte. A biotechnika [63] s az élet kibernetikai modellje ettől az utolsó érvtől is megfosztotta azonban a vitalizmust.

A monizmust *Spinoza* képviseli: a test és a lélek egyetlen valóság kétféle létmódja csupán. A *Flechner*-féle pszichofizikai paralelizmus szerint a test és a lélek ugyanannak a gömbhéjnak konvex és konkáv oldala. Amíg a spiritualizmus a testet az egyetlen valóság, a lélek „megjelenésének” fogja fel (*Berkeley, Wundt*), a materialista monizmus mirigyműködésként (*Vogt, Moleschott, Büchner*) értelmezi a lelket. „A dialektikus materializmus a pszichikumot a magasrendűen szervezett anyag sajátos tulajdonságának tekinteti, amely eszmei formában tükrözi a valóságot. Az anyag és a pszichikum ellentéte csak a filozófia alapkérdésen belül, azaz a lét és a tudat viszonyának kérdésen belül érvényes, mert az anyagtól függetlenül és rajta kívül pszichikum nem létezik” [64].

A test és a lélek viszonyának filozófiai elemzése abból indul ki, hogy az embernek nemcsak teste van, és az ember nem csak test. E kettős tagadás egysége a nyelv, ahol „egybeesik” a nyelvi gondolkodás s a „beszéd” testi megvalósulás: a beszéd a gondolkodás és az érzékiség egységes eseménye.

Amint az ember nem választható le teljesen testétől – ez a meghatározott ember csak ebben a testben (általa, vele és benne) létezik –, ugyanúgy nem emelkedik ki az alkotás és a szerelem lelkesedésében a testéből, s a halálban sem szakad szét egyszerűen a test és a lélek; mindig az egész embert éri, ami bármelyikkel is történik. Ebből fakad az alapvető emberi feladat, hogy vállalnia kell az embernek teljes testi-lelki mivoltát. Ez a feladat a test türelmes és aktív igenlését, valamint ugyancsak türelmes és aktív tagadását jelenti. A test türelmes és aktív igenlése és tagadása valósul meg a kultúrában és a művelődésben, az aszkézisben és a sportban. A testkultúra nem szorítkozik a testnevelésre, egészségápolásra, testgyakorlatokra, táncra és játékokra, hozzátartozik a szépségápolás és a ruházkodás, valamint valamennyi testi szükséglet kultúrája – kezdve a lélegzéstől a látásig és a hallásig –, beleértve a nemi

igény, az érzelmi élet és a szó kultúráját is. Az ember – többek között – abban is különbözik az állattól, hogy tudatosan kell kialakítania és kifejezésre juttatnia testét és testében önmagát. Az ember testében nyitva áll a környezete előtt, megközelíthető és elérhető (*Sartre*: megtekinthető), valamint megközelíthető (szenvedés), a test akadályozza önmaga kialakítását. Testében nyilvánul meg az ember magának és másoknak, a testben látható a láthatatlan lélek. Testben „ismeri” meg egymást a férfi és a nő (*Gen* 4,1), s ebből a teljes emberi találkozásból keletkezik az ember (nemzés). Testében kapcsolódik az ember a nála alacsonyabb valósághoz, testében jeleníkeznek a szükségletek és az ösztönök (erre mondja a Szentírás, hogy „por” az ember), ugyanakkor már a testében is (s nem csupán szellemében) meghaladja a bioszférát: az embernek „arca” és „tekintete”, „tartása” és „nyelve” van. A test az ember „ősi tette” – írja *Siewerth* [65], „reális szimbóluma” *Rahner* szerint [66], vagy amint *Welte* [67] mondja „lényegi közege”, amelyben az ember életét, itt-létét, jelenlétét valósítja meg – feltéve, hogy nem kifejezetten a testet (élvezet, hang), hanem lényegét (szeretet, dal) és saját valóságát akarja.

A régi rétegelmélettel szemben helyesebb a dimenziókban való gondolkodás: a test és a lélek dimenzióiban fejt ki magát a személy. A test egyedi szemléletét felváltja a közösségi és történelmi szemlélet, mivel ezek a dimenziók is hozzátartoznak a test egész valóságához, s ezek teszik teljesen a személy „arcává” és „valóságává” a testet, anélkül, hogy megszüntetnék az elrejtés és kifejezés maradandó feszültségét.

A test és a lélek kettős-egységének a teológiai értelmezése okozza a legnagyobb feszültséget. *Tertullian* szerint üdvösségünk a testen fordul meg: „caro salutis cardo” [68]. Isten Fia, a Logosz „hús” lesz. s valódi emberként mindhalálíg való engedelmessége váltja meg az embereket. Krisztus kegyelmének is „megtestesült” struktúrája van. Hogy a kegyelem – úgy tűnik – csak a lelket éri el, olyan állapotra utal, amelynek nem volna szabad lennie: az ember testi-lelki egységének és épségének elvesztésére. Az integritás hiánya miatt a bűn elsősorban a testben jelenik meg (*Szent Pál*), ugyanakkor azonban már most megváltott s arra hivatott testünk is, hogy a Szentlélek temploma legyen (1Kor 6,15; Kol 1,24; 1Kor 6,19), hogy részesüljön a feltámadás dicsőségéből. A testi megdicsőülés nemcsak testben végzett jótetteink bére, hanem a végleges-

sé vált s beteljesült tettek örökkévalósága. Krisztus megtestesülésének örök jelentősége van, hiszen a mi feltámadásunk átváltozás Krisztus dicsőséges testének hasonlatosságába (1Kor 15,49). S amint a test nyitja meg az embert a másik, a „te” előtt, amint a test lényegéhez tartozik a környezete, úgy ez méginkább érvényes a mennyországra, ahol minden kétértelműségtől és elhomályosulástól mentesen hozzátartozik a (szentek) közössége. Krisztus feltámadásából – aki „a holtak zsengéje” (1Kor 15,20) – értelemszerűen következik testvéreinek testi beteljesülése. A feltámadás „sorrendje” (1Kor 15,23) már most megköveteli e megdicsőülés – legalább részbeni megvalósulását (Mt 27,52; Ef 4,9; Mária mennybevétele). A test végleges megdicsőülése ezen a földön megmutatkozik az egyház *szentségi alakjában* és gyakorlatában (1Kor 12,27; Ef 1,23). Testünk megdicsőülése nem ér véget testünkkel: amint a test feltámadása nemcsak ráadás a lélek boldogságához, hanem a lélek örök boldogsága teste feltámadásában valósul meg, ugyanúgy ragadja meg a feltámadás a világot s változtatja át azt is a megtestesülés dicsőségébe, a minden különbséget megőrző és megszüntető pneumatikus egységbe, ahol Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28).

4.3.5. Az emberi egység megnyilvánulása

Az ember egységét és különbözőségét fejezi ki a *szív*. Az ember kettős-egysége nyilvánul meg a nyelvben. Mindig fogalmi szavakban gondolkodunk és nem szótlán fogalmakban. Legelvontabb szellemi tevékenységünket is testben, testi képekre, hangokra, jelekre utalva tudjuk csak megvalósítani. A szavak nagyon különböznek azonban egymástól. Vannak olyanok, amelyek megosztanak s vannak olyan szavak, amelyek egyesítenek – írja *Rahner* [69]. Vannak szavak, amelyek magyaráznak és feldarabolják az egészet, de vannak olyan szavak is, amelyek az egészet idézik meg. Vannak hasznos szavak, amelyek lehetővé teszik, hogy uralkodjunk a világon, s vannak olyan szavak, amelyek rajtunk uralkodnak. Vannak szavak, amelyek azért világosak, mert rettenetesen laposak, s vannak olyan szavak, amelyek azért nem világosak, mert kimondják a dolgok titkát. Ezekkel a szavakkal nem beszélünk valamiről, hanem kimondunk valamit: nem szakítanak ki egy darabot a valóságból,

hanem a valóságot hordozzák méhükben. Tőlük bölcssek leszünk, mert egybecseng bennük a sokaság. Ezek a szavak az „ősigék” (*Goethe*). Megidézik a valóságot, a realitást állítják eléink. Erőteljes szavak, mert még nem szakadtak el attól a valóságtól, amit jeleznek, mint a napfény sem választható el a naptól, amiből árad s amit jelez. Az ősigét nem definiálhatjuk ismertebb szavakkal, mivel nincs ami ismertebb lenne nála. Az emberek minden korban rájönnek arra, hogy van valami az emberben, amit csak a „szív” szóval fejezhetünk ki. Nem vezethető le, bár valamennyien átéljük valóságát. De nem is pusztá metafora. Példának okáért gondoljunk arra, hogy mit értett a „vízen” *Szent Ferenc*, s mit ért vízen a kémikus. Az egyiknek ősigé (tisztá hugunk), a másiknak haszonszó. A kémikus szájában a víz összezsugorodott s legalább felét elveszítette jelentésének.

Ilyen ősigé a „szív” [70]. Nem anatómiai tapasztalat terméke, nem költői alkotás, nem metafora, hanem ősigé. Nem definiálható más, ismertebb szavakkal, mert valami egészen „eredetit” jelent. Ezért fordul elő valamennyi nyelvben és kultúrkörben. A szív eredeti jelentésével találkozunk a Szentírásban, a görög-római, a mexikói, a germán és a román kultúrkörben s magyar nyelvünkben is. Ezzel a szóval sikerül felülemelkednünk a hétköznapi, lapos empirián, az anatómiai adatokon vagy a fiziológiai érzeteken, anélkül azonban, hogy absztrakciókba tévednénk, hogy szem elől tévesztelnénk a konkrét valóságot. Ebben a szóban saját konkrét emberi voltát, emberi egzisztenciájának a titkát mondja ki az ember, anélkül, hogy föloldaná és megszüntetné ezt a titkot. Ha az ember azt mondja, hogy szíve van, akkor a legfontosabbat mondja ki magáról.

Aki így beszél, az arra az egybenőtt (*concreo*) valóságra gondol, ami az ember: testben létező és világban való, aki tud magáról, nemcsak hús és vér, hanem testté formált anyag, amelyen átvilágít a szellem titokzatos esszenciája. Aki szívet mond, az a testben és lélekben összenőtt, azaz konkrét emberre gondol, akiben megkülönböztethető ugyan a test és a lélek, az anyag és a szellem, de nem választható el. A szív a legmélyebb termőtalaj, amelyből kinő az ember sokrétű valósága, és ahol még az ember valamennyi rétege és dimenziója, képessége, összetevője és tevékenysége oszthatatlan és elválaszthatatlan egységet alkot. Itt kapcsolódnak egymásba létünk eresztékei. Amint a fugában a különféle szólamokból lesz az egész, úgy egyesíti magában a szív az emberlét különféle szólamait.

A szív fogja egybe és szilárdítja meg a lélekben, szellemben, testben megvalósuló, szétáradó és kibontakozó emberi valóságot. A szív a csomópont, ahonnét minden ered s minden visszatér. A szív a személyes egység. A személy önmagánál levő (önmagáról tudó), önmagában levő (önmagában fennálló), öncélú és saját rendeltetésű létező. A személy önmagánál van. A szív olyan egységet jelent, amely önmagánál van, illetve azzal, hogy kiárad magából, vissza-kerül önmagához. A szív dönt magáról, a szív önmagát adja a szeretetben s ezzel visszajut önmagához. A szív egységéből ered minden az emberben, de ebbe az egységbe kell vissza is térnie mindennek. Ezen a ponton határos az ember titka az Isten titkával. Az ember, aki Istentől van és önmagából ered, ezen a ponton adhatja újra át magát Istennek, hogy végleg visszakapja magát Tőle; vagy saját ürességét választva végleg belezuhan magányosságába, amit kárhoznak mondunk. A szív nemcsak az ember sokaságát, hanem az emberek sokaságát is összefogja és egységesíti, s létük ki-merithetetlen mélységű alapjához, Istenhez kapcsolja. A szív az örökkévalóságon keresztül kulcsszó Isten és ember viszonyában. A szív az egyén, a többi ember és Isten egységes és különböző, ki-merithetetlen mélységű életének a titka.

A szív az ember egységét jelenti, azt a tevékeny, önmagát ajándékba kapott létezőt, aki önmagát fejezi ki tevékenységében s ezért legvégső soron ismeretlen is marad önmaga előtt éppenúgy, mint a többi ember előtt, mert kimondhatatlan nevét egyedül Isten ismeri. Az ember szíve mélyén dönt magáról, de ezt a döntést nem tudja soha egészen maga elé állítani, lemérni és meghatározni. A szívből indul ki és a külsőbb dimenziókban ölt testet döntése, de ezek a külső rétegek soha nem képesek teljesen megfelelni a szívnek, képtelenek arra, hogy ellenállás nélkül alkalmazkodjanak a szív döntéséhez. Az ember olyan lény, aki nem képes teljesen visszakerülni önmagához, mert szívének a mélye rejtve van még önmaga előtt is. Ezért tulajdonképpen csak az embernek van szíve. Az az Isten, aki *csak* Isten, aki a teljes örökkévalóságban birtokolja magát, akinek nem kell előbb kilépnie magából azért, hogy megtalálja magát, Ő maga az egység, kimondhatatlan intenzitással van önmagánál, szereti és ismeri magát. Azt a módot, amiként az ember részesül ebből az egységből, mondjuk szívnek. Szíve egyedül az embernek van. Az ember kilép magából s mindig csak a másban és a másiknál talál rá önmagára. Csak a Másiknál merülhet el sa-

játmagában, csak akkor juthat el önmaga mélyére, ha másnál van. Csak így egyesülhet saját eredetével és forrásával, saját egységével és maga-magával. A szív olyan forrás, amely valóban kiárad az idegen, a másik felé, s mindig a másikon át jut el önmagához, csak a másikon és a másiknál birtokolja önmagát. A szív egyben végtelen mélységű, hiszen az ember szíve Istentől ered. Ezért kimeríthetetlen, ezért soha nem unható meg, amikor a szív szól a másik szívhez: a szív hangjában az egész végtelenség mélysége dübörög.

A szív emberi szó. Az állatoknak nincs szívük, örökre idegenek egymásnak. Mindig csak a másikat ismerik meg, de ettől nem ébrednek önmaguk tudatára, örökre elfelejtik magukat. Ha az embernek az a feladata, hogy nevet adjon mindennek, hogy sajátmaga tudatos lényévé váltsa meg az idegent, hogy *hason-másává tegye* s az idegenből barát legyen (vö.: a görög kszenosz mindkét értelmét!), akkor önmagáról is csak ezekben a találkozásokban fog tudni, s amint önmagával találkozik hasonmásában, úgy jön rá e találkozásban sajátmagára, arra, hogy szíve van. Ebben a találkozásban ébred rá igazán a szívére, s akkor lesz igazán önmaga az ember, ha az ilyen találkozás után megkérdi: kié vagy szívem?

A szív olyan valóságot jelöl, amely azért illeti meg az embert, mert megtestesült szellem. Amikor szívet mondok, többre gondolkodom az emberi testnél, ennek a testnek egy részénél. A szív nem az izmos szervet jelöli, viszont nem is egyedül a lelket, hanem mindezt együtt. Van más ilyen kizárólagosan „emberi” szavunk: a fő, az arc, a kéz, vagy a Szentírásban a hús. Mert az ember testi, ezért a szív mindig magába zárja a testet is, de amikor szívet mondunk, nem a testi szívre gondolunk egyedül, sőt nemcsak arra, hogy ez a testi szív valami tulajdonképpeninek a szimbóluma csupán. A szív az ember belső középpontja, legbenső egysége, ahonnan szerteágazik a sokrétű emberi valóság: gyökér, amiből kihajtanak a különböző ágak, ahol az ember legeredetibben ő maga és ahol a legeredetibben dönt önmagáról és a többi személyhez való viszonyáról. A szív az ember középpontja, amely újra egyesíti magában az ember testben, lélekben és szellemben kibontakozó valóságát, a szív az a középpont, amely mintegy összefogja és összeerősíti az emberi pluralizmust, ide vezetnek a személyes élet útjai, ide folynak a vér folyamai, hogy ismét innét menjenek szerteszéjjel. Az ember mint egész, mint igazán ő maga, személyesen nem mondhat semmit, nem tehet semmit, ami nem ebből a középpontból szár-

maznék, amelyben egyben van az ember egész lénye. Minden egyéb üres, nem valóságos, s személyes értelemben lényegtelen.

Nyugati gondolkodásunk örökös kísértése, hogy felparcellázzuk ezt a szót, s megkülönböztessük az élettani szervet és átvitt jelentését. Amint nem tudjuk azonban életre kelteni azt, akit megöltünk, ugyanúgy nem tudjuk ismét létrehozni a szívet, ha egyszer darabjaira szedtük szét. Az ősigék mindig a megtestesült szellemről beszéinek, arról a szellemi valóságról, ami csak az anyagban lesz igazán saját maga, aminek teljességéhez hozzátartozik az anyag is, mert lényege a megjelenésében valósul meg. Testünk – vagyis ennek a tér-idő-élet összefüggésnek (amelybe bele vagyunk ágyazva) egy darabja – adja meg egyediségünket. A lélek teljesen átjárja a testet, a test pedig a lelket, s ha a lélek nem is szűnik meg a test felbomlásakor, nem létezik sem teste előtt, sem teste után az anyagtól függetlenül. Soha nem tapasztaljuk meg külön a lelket. Testünk élő test, és csak ezen az élő testen keresztül látható térben időben a lélek. Legmagasabb szellemi tevékenységünk is függ a testtől, szellemünk (potentia ad omnia) csak testén keresztül telítődik meg tartalommal. Ezért beszél a Krédó a test föltámadásáról, mint az ember végső céljáról és boldogságáról. Ezért beszélünk szívről és nemcsak a személy középpontjáról. A szív az egész ember: külső és belső, eredeti és eredmény, középpont és perem, rejtett és nyilvánvaló. A szív – és a szívvel jelzett dimenziók – nem mérhetők össze a test-lélek dimenziójával és megkülönböztetésével, főként nem az alsó és felső rétegek modelljével. A szív az ember konkrét egységét jelenti, amelyben minden testi és minden lelki egyszersmind.

A szív és a „személy centruma” – bár ez utóbbi metafizikailag sokkal világosabb – mégsem használható azonos értelemben. Természetes, hogy nem mindig írhatjuk körül annyira a világot, mint eddig tettük a szív jelentésének kifejtésével, s ilyenkor inkább a személy centruma kifejezést használjuk. Nem mondhatunk mindig szívet. Amikor metafizikai valóságról beszélünk úgyis mindig körbenjárunk: egyik szavunk világítja meg a másikat. De szükség van erre a körbenjárásra, mert így eszmélünk rá a szó erejére és hatalmára, s a végén ugyanazt mondjuk mint az elején, hogy a szív az szív, s mégis egészen más az íze, zenéje, hangulata, csengése a szónak az ilyen fáradságos körüljárás után. Természetesen egyszer át is kell élnie az embernek a szívet, mert aki nem tapasztalta meg

belülről szíve lobogását és elkeseredését, félelmét és örömét, aki nem: érezte kitágulni a szívét, s akinek nem szorította össze a szívét a keserűség, akinek szíve sohasem vergődött a hiábavalóság vasmarkában, aki nem szorongott életében, az sohasem tudja mit jelent ez a szó, akármennyit hall is róla.

Lehet, hogy mindez nem elég világos és egyszerű, de éppen így mondja ki a valóságot. A valóság sohasem teljes egyszerűség, hanem mindig a sokrétűségben, sokféleségben, pluralizmusban megvalósuló egység, a jelenségben megmutatkozó lényeg, a részben fellelhető egész, és a résznek a titka az egészben. S amint titokzatos és egészen soha föl nem deríthető a valóság, ugyanolyan titokzatos és teljesen nem földeríthető az ősigé is. A valóság ereje ragad meg ebben, a szellem és a test a tulajdonképpeni gondolat, és a gondolat szimbóluma, azaz megtestesülése, a fogalom és a szó, a dolog és a kép még eredeti egységben van itt, ami persze nem jelenti azt, hogy a kettő azonos egymással, csak azt, hogy a konkrét valóságot mindig a kettő együtt alkotja. Az ősigé a maga konkrét valóságában állítja eléink a dolgot: érezzük testiségét: ízét, hangját s értjük értelmét és jelentését a képben és a szóban.

Ilyen szó a szív is. S ezért pótolhatatlan. A megtestesült szellem mélységeiből emelkedik ki, saját szívünk verése, elakadása és szüntelen ritmusa dobog benne; abból a belső átélésből ered, hogy ennek a konkrétumnak, amit egészen átjár a lélek és a szellem titkos esszenciája, fénye, színe, melege és könnyedsége, van középpontja, ami összefogja, egybeerősíti és eggyé teszi az egészet. Ezért otthonos valamennyi nyelvben, ezért száll át nemzedékről nemzedékre, ezért tör mint archetypus felszínre az álmokból, ezért nem tudnak másként beszélni a költők, ha megérik az ember egységét, s ezt az átélést összetömrítik egy-két mágikus szóba: Karod erős, szíved emelkedett (*Madách*), „Elöttem minden ember annyit ér, amilyen értékű a szíve” (*Petőfi*), „Majd ha áldozni tudó szív nemesíti az észet” (*Berzsenyi*), „Ah elfárad a szó / És az ész elégtelen / Elgondolni, elbeszélni / Amit a megáradott szív / Érez és tud, sejt és óhajt” (*Vörösmarty*). Ezek a szavak nem helyettesíthetők. A megáradt szív kifejező erejét nem éri utol semmiféle metafizikai körülírás. De csak óvatosan és mértéktartóan szabad használnunk őket, főként nem szabad hiába vennünk, ott használnunk, ahol egészen másról van szó.

A szív és a szeretet között szoros a kapcsolat, bár a kettő nem

azonos egymással. Talán kitűnik ez abból is, hogy ilyen hosszasan lehetett beszélni a szívről, anélkül, hogy csak egyszer is előkerült volna a szeretet. A szív azért sem azonos a szeretettel, mert az ember legbensejéből – ami nem testetlen, hanem a test és a lélek egy-sége s az Isten misztériumát súroló középpontja – a Szentírás szerint kiszorulhat a szeretet: bensőnk lehet gonosz és szeretetlen is. A szív mégis igen közel áll a szeretethez, hiszen minden valóság, így az ember ösereje is a szeretet. Mielőtt még gondolkozik, akar, vágyódik vagy érez, törekszik és nekiiramodik, tehát mielőtt bármit is tenne, a szeretet lüktet szíve mélyén. A szeretet hozza rezgésbe a szívet, ettől remeg mint valami gigantikus erőmű, ahol a rejtékben működő roppant erők dübörgését nem árulja el semmi más, mint az a szünet nélküli finom remegés, ami rezgésbe hoz mindent. A szív ereje a szeretet, mégpedig az egy és osztatlan szeretet. Mert a szeretet élet s az élet a szívből, az ember egységes középpontjából fakad. Az a szeretet, ami innét fakad, mindig igazi és mindig teljes. A szexus kimeríthetetlen forrása táplálja, mert az ember mindig szexuális, azaz megosztott, nem teljes, és tör a teljesség, az egész után. Mindig bensőséges is, mert a szívből fakad s ez bensőségessé, meleggé, szívbélivé teszi. Erre a szívbéli eroszra épül, ebbe ereszti bele gyökereit s ezt járja át az istenszeretet is, amivel megajándékoz minket Isten. De a szívből – mivel szabad állásfoglalás – hiányozhat is a szeretet, az erosz és a megnemesített szexus, s ekkor valóban nem mondható szeretetnek az ember pusztító és romboló ösereje. Éppen arra való azonban a szív, hogy összegyűjtse valamennyi emberi erőnket. A szívtől nem választható el a szeretet, de ez még csak tompa öserő, zabolátlan indulat abban a szívben, amelyben a személy állásfoglalása nem irányítja.

A szív tehát szorosan összefügg a személlyel. A személy nemcsak változtathatatlan tulajdonságokkal rendelkezik, hanem viselkedik is. Viselkedése egyformán fakad szabadságból és az adottságokból, determinizmusból és kiszámíthatatlan és megismételhetetlen spontaneitásból. Ezt a viselkedést megtapasztalhatjuk, de nem vagyunk képesek arra, hogy metafizikailag levezzünk a személy adottságaiból, főként azért nem, mert magába a levezetésbe is belejátszik a szabadságunk. Viselkedésünk mindig többretnű és összetett. Amikor a személy tudatosan magáévá tette, vállalta és értelmes egésszé rendezte viselkedését, akkor kialakul az ember magatartása. A személy valamiként mindig állást foglal adottságai-

val és spontán viselkedésével kapcsolatban, így vagy úgy értelmezi és rendezi azokat. A magatartásban nyer határozott veretet, karaktert a viselkedés. A szív az eredeti alakító és formáló, egységesítő elv, ami rendezi a viselkedést és kialakítja a magatartást. Ezért is csak személynek van szíve. A személy szíve az a belső középpont, ahonnan a viselkedés és magatartás ered, ami összefogja és egységes mintában rendezi el a különböző viselkedéseket. Akkor jön szívből a magatartás, ha ebből az egzisztenciális középpontból fakad, ha megegyezik az ember többi viselkedési formájával, ha a személy sajátos valóságának bélyegét, saját személyiségének a stílusát hordja magán. A szívbeli magatartásnak mindig van stílusa, s ez a stílus az ember legsajátosabb valóját fejezi ki. A szívből jövő magatartás tehát mindig beleillik az egész képbe, egységes és kerek. Jeleníti a bensőségességet, őszinteséget, szilárdságot, biztonságot, melegséget, közvetlenséget, a kontaktust, a megértést, az értelmes elrendeződést. Értelme, akarat, vágyak és ösztönök konkrét egészszé kovácsolódnak: egyik sem teng túl a másik rovására, s egyikből sem hiányzik az összes többi.

Ezt a szívbeli magatartást már megéljük és megtapasztaljuk. Annak van szíve, akinek a viselkedése elárulja ezt. Ezen a viselkedésen át eljuthatunk azonban a személy szívének legbensőjébe, abba az egzisztenciális rendező középpontba, ahonnan minden fakad, és ami mindent egybetart. A szívet empirikusan, pszichológiailag is megtapasztalhatjuk és tisztelhetjük ebben a viselkedésben.

4.3.6. A halhatatlanság

Halhatatlanságon általában az élet fönnyomradását, meg nem szűnését értjük. Ez a tulajdonság elsősorban Istent illeti meg s aztán azt a lényt, amely a halála után átváltozva tovább él: személyesen vagy személytelenül, testetlenül vagy valamiképpen testileg, tökéletesebben vagy kevésbé tökéletesen, mint azelőtt.

A halhatatlanság mindig nagy szerepet játszott az *emberi önértelmezés* történetében. A halál utáni élet kérdése elválaszthatatlan az embertől, a paleontológusok éppen a temetési szertartás nyomai-ból döntenek el a legbiztosabban, hogy emberi maradványokat ástak-e ki. Csak az ember temeti el halottait; az élet folytatásához szükséges eszközök eltemetése a halott túlvilági életébe vetett hitre utal.

Platón szerint a lélek az a része az embernek, amely túléli a test felbomlását. „A lélek: maga az ember” [71], s halhatatlan. A lélek halhatatlanságát a természet egyetemes körforgásával, a lélek praexistenciájával (amelynek megfelel a halálon túli lét), főként azonban nem összetett voltával (annak következtében nem eshet szét), valamint az eszmék, az igaz, a jó, a szép örök tartalmainak megragadására irányuló képességével (mivel a megismerés lehetőségének a föltétele a hasonlóság), végezetül pedig azzal magyarázza, hogy a lélek az élet principiuma s így nem „fogadhatja be a magávalvitttel (élettel) ellentétes fogalmat”, a halált (Phaidón). Az arisztotelészi hylemorfizmus megnehezíti a halhatatlanság elfogadását. *Arisztotelész* csak a személyfölötti nousz-t tekinti halhatatlannak. *Albertus Magnus*, *Aquinoi Szent Tamás* és az V. lateráni zsinat (1517) platónikusan értelmezi *Arisztotelészt* az averroistákkal szemben. *Leibniz* a német felvilágosodás központi dogmájává teszi a lélek halhatatlanságát, míg a francia (*Voltaire* és az enciklopédisták) és az angol felvilágosodás (*Hume*) szkeptikus s elutasító iránta. *Kant* „paralogizmusnak” bélyegzi és elveti a lélek halhatatlanságának elméleti bizonyítékait, ugyanakkor azonban a gyakorlati ész posztulátumaként vallja a halhatatlanságot: máskülönben nem lenne értelme az emberi létnek és az erkölcsnek. *Hegelnek* nincs egyértelmű állásfoglalása ebben a kérdésben. Baloldali értelmzői szerint *Hegel* a világszellem történetében csak átmeneti mozzanatnak tekinti az egyént, következésképpen tagadja az egyéni halhatatlanságot.

Marx mondta, hogy a keresztények számára a „tüzes-patakon” (*Feuerbach* nevéből alkotott szójáték) át vezet az út a szabadsághoz és az igazsághoz. „A Feuerbach a jelen purgatoriuma” [72]. *Feuerbach* szerint „minden lény önmagában és önmagának végtelen, magában van Istene, legfőbb lénye. Valamennyi lény korlátja csak egy fölötte és rajta kívül lévő másik lény számára létezik” [73]. Ennek következtében Isten csupán az ember kivetítésének köszönheti létét. Az ember mintegy megkettőzi magát és az Isten személyében önmagát szemléli. A halhatatlanság sem más, mint a tökéletes emberi élet vágyának a kivetítése. *Marx* ebben egyetért *Feuerbach*-al, bírálja azonban azért, mert nem mondja meg, hogy miképpen jut az ember az olyan fogalmakhoz, mint Isten vagy halhatatlanság. *Marx* azt állítja, hogy a spontán társadalmi erőknek az ember által szüntelenül tapasztalt pusztító hatása szüli tudatunkban a vallási

képzeteket: a „visszájára fordított világ” „visszájára fordított világtudatát” [74]. Hasonlóképpen vélekedik *Lenin* is: „A kizsákmányolt osztályoknak a kizsákmányolók elleni harcában megnyilvánult erőtlensége elkerülhetetlenül váltja ki a földöntúli jobb életbe vetett hitét, mint ahogyan a vadembernek a természet elleni harcában megnyilvánuló erőtlensége kiváltja az istenekbe, ördögökbe, csodákba és más effélékbe vetett hitét” [75].

Teilhard de Chardin a fejlődésből következtet a halhatatlanságra. Számptalan nehézség és akadály ellenére is haladt előre a fejlődés az elmúlt évmilliók alatt; ennél fogva feltételezhetjük, hogy tovább folytatódik az eljövendő nehézségek ellenére is. Az egyik legnagyobb nehézség abból adódik, hogy a jövőben az embernek magának kell szabadon és felelősségteljesen folytatnia a fejlődést. Ezt a roppant felelősséget csak megfelelő motiváció teszi elviselhetővé, amely nélkül az ember képtelen teljesíteni az előtte álló feladatot. *Teilhard* szerint azonban elveszítené az ember minden indítékát, amely erre a hatalmas erő kifejtésre ösztökéli, ha meg lenne győződve arról, hogy egy bizonyos idő múlva abszolút semmi sem maradna meg abból, amit annyi áldozat árán ért el. Valaminek meg kell maradnia, s ez csak a fejlődés legdrágább és legértékesebb gyümölcse, az emberi személy lehet.

A *kritikus reflexiónak* elsősorban arra kell rámutatnia, hogy a lélek halhatatlansága mellett az emberi közmeggyőződésből érvelni logikailag hibás. Amikor arra hivatkozunk, hogy a halhatatlanság kérdése adva van magával az emberrel, akkor elsősorban a kérdést és nem a választ húzzuk alá. A kérdés maga független a kortól és a társadalomtól, független attól, hogy valaki az élet hasznélvezői vagy a kizsákmányoltak közé tartozik-e. A fáraókban nyilván nem az élet nyomorúsága, hanem az élet szépsége és gazdagsága keltette az örök életbe vetett hitet, az ószövetségi hívő zsidót pedig a földi élet beteljesülése hiánytalanul kielégítette. Csak a korai halál volt számára problematikus: hosszú és gyermekekben bővelkedő élet után belenyugvással fogadta egyéni léte megszűnését: a kárpótlást gyermekeiben és unokáiban találta meg. A halált mindenképpen értelmezni kell. Ezt teszi a modern ateista is, aki a fejlődés vagy a forradalom átfogó értelmi rendszerébe helyezi, s így magyarázza meg a halált. A halál valamennyi értelmezésének ugyanaz a szerepe – írja *Berger* és *Luckmann* –: az ember kell, hogy tudjon tovább élni a számára igen jelentős személyek halála után is, a sa-

ját haláltól való borzadást pedig enyhítenie kell, hogy ne bénuljon meg a mindennapi élet rutinja [76].

A kivetítés maga nem mond semmit arról, hogy téves-e, vagy igaz-e, amit kivetítünk. Az ember mindig kivetíti gondolatait, s ez *Feuerbachra* is áll: honnét tudja, hogy nem csupán sajátmagát vetíti-e ki, amikor tagadja az örök életet? Saját rendszerén belül képtelen erre az ellenvetésre felelni. Nem érkeltelen rámutatnunk arra, hogy – ha egyáltalán valami – akkor éppen a matematika ilyen „kivetítés”. A matematikus a természettől teljesen elszigetelten is képes megalkotni a maga matematikai univerzumát, ami egészen a fejéből pattant ki, s hiánytalanul az emberi tudat terméke. Az a meglepő azonban, hogy a természet önmagában is matematikai összefüggések szövedéke. A matematika – amit az ember hoz létre s kivetít magából – *valamiképpen* megfelel a rajta kívül és tőle függetlenül létező matematizált valóságnak; s amit a matematikus kivetít, az voltaképpen azt tükrözi, ami van. Hogyan lehetséges ez? Nyilván azért, mert maga az ember is ugyanannak az átfogó valóságnak a része, s így alapvető megegyezés és rokonság van tudatának struktúrái és a tapasztalati világ struktúrái között. Kivetítés és tükröződés tehát a szellemnek ugyanazon a valóságon belüli kétirányú mozgása. Honnét veszi *Feuerbach*, hogy nem azt vetíti ki az ember, amit a valóság tükröz?

Eppen ezen a ponton lép be *Marx* kritikája. Azt mondja, hogy nem a ember vetíti ki az örök életet, hanem a visszájára fordított világ tükröződik ebben a visszájára fordított világtudatban. Amit *Marx* a visszájára fordított világról mond, abban teljesen igaza van, de mivel magyarázza, hogy a vallási tudat ennek a tükörképe, hiszen a vallás a kibékíthetetlen földi ellentétek, az ember belső szétszakítottságának összebékítését ígéri? Mi az a tükröző közeg, ami megfordítja a képet? Ha a vágyra hivatkozik, akkor egyrészt visszaesik *Feuerbach* szintjére, amit sikerrel bírált, másrészt honnét tudja, hogy ez a vágy téved? Pontosabban: mivel a halálban nem a visszájára fordult világ tükröződik, hiszen a halál független az elnyomó társadalmi struktúráktól, hogyan állapítható meg a marxizmus rendszerén belül, hogy az erre adott válasz, a halhatatlanság a hamis tudat terméke? Miképpen dönthető el marxista kritériumokkal, hogy a halhatatlanság kivetítése illúzió-e csupán, vagy objektív valóság tükröződik benne? Mi a magyarázata annak, hogy az ember a nyomorúság és pusztulás ellenére nem a teljes abszur-

ditás és végleges megszűnés, hanem az élet beteljesült örökkévalósága mellett dönt? Ha az ember nem találkoznék életében a feltétlen valósággal, ha nem tapasztalná meg az élet pusztulásánál közvetlenebbül az élet romolhatatlanságát, akkor aligha lenne képes kivéteni magából a halhatatlanságot, vagy aligha tükrözhetné tudata örök életként a halált. A kérdés tehát az, hogy van-e olyan tapasztalati tény, amely a halálon túli életre utal?

Platón kiindulása azért nem vonható kétségbe, mert ő nem a tévedésből következtet az igazságra, nem a szeretet hiányából a szeretetre, nem a halálból az életre, hanem az igazság, a jóság, a szeretet, sőt maga az élet az, ami számára túlmutat az élet empirikus korlátain. Bár a részletekben téved, alapvetően igaza van: nem az alacsonyabbal akarja magyarázni a magasabbat, hanem a magasabbai az alacsonyabbat. *Feuerbach, Kant, Marx* és a közkeletű keresztény érvelés negatív premisszából indul ki: az emberi nyomorúságból, a visszajára fordult világból: hogy az erkölcsi rend nem érvényesül a földön, vagy az élet értelmetlenségéből a halál láttán. A negatív premisszából azonban a halhatatlanság éppúgy kikövetkeztethető, mint ellentéte, mivel negatív előzményből minden, következőképpen semmi sem következik.

A lélek halhatatlansága – maradandó anyagi vonatkozása mellett – *szellemi voltából következik*. A szellemen – egészen általánosan – nemcsak a konkrét tér-idő összefüggés egyetlen pontjához, például ehhez a testhez kötött, hanem az egész létre kiterjedő valóságot értünk. Ha ez emberi lélek szellemi, akkor testének pusztulása nem oltja ki, mint a gyertya elégése kioltja a gyertyalángot, hiszen a lélek nemcsak ezzel a konkrét tér-idő ponttal van kapcsolatban, hanem az egész világgal.

A lélek szellemiségén először azt értjük, hogy nem *kötődik a tér-idő egyetlen pontjához*, nem függ bensőleg az anyagtól. Erre abból következtetünk, hogy az ember szellemi tevékenységre képes, azaz olyan tevékenységre, amely valamiképpen eltekint és elvonatkoztat az anyagtól. Ilyen szellemi tevékenység a megértés és belátás, az ítéletalkotás és a reflexió. Elemezzük a megértést a lehető legegyszerűbb példán, mondjuk a kör definícióján. A kör sík lapon levő olyan görbe vonal, amelynek minden egyes pontja egyenlő távolságra van középpontjától. A definícióban szereplő fogalmak: pont, vonal, sík a szó szoros értelmében nem képzelhetők el, mert nem érzékelhetők. A ponthoz csak akkor jutunk el, ha gondolatban

megszüntetünk minden kiterjedést. A vonalnak csak egy, a síknak csak két kiterjedése van, s mint ilyenek, szintén nem képzelhetők el. A kör definíciójának megértéséhez azonban még valami más is kell. A definíciót csak akkor értjük meg, ha belátjuk a definíció elemei között lévő szükségszerű kapcsolatot: a kört csak úgy értjük meg, ha belátjuk, hogy a görbe szükségszerűen kör, vagy ha belátjuk azt, hogy nem egyenlő távolság esetén lehetetlen, hogy kör legyen. Amint nem képzelhető el (mert nem érzékelhető) a pont, vonal stb., ugyanúgy nem érzékelhető a szükségszerű vagy lehetetlen fogalma. Ahhoz, hogy megértsük a kört, föl kell rajzelnunk ugyan a táblára, vagy el kell képzelnünk egy kocsikereket; a megértés azonban éppen abban áll, hogy rájövünk a szükségszerű kapcsolatra s eltekintünk az anyagi tulajdonságoktól. Ennek éppen fordítottja az elképzelés. Nem képzelhetünk el egy kereket anélkül, hogy ne képzelnénk el alakját, színét, nagyságát, súlyát stb. A kört viszont csak úgy érthetjük meg, ha mindezekről eltekintünk. Ezért mondjuk, hogy amíg az elképzelés bensőleg függ az anyagi tulajdonságoktól, addig a megértés bensőleg független azoktól. Mind-egy, hogy mekkorára rajzolom a kört, hogy milyen súlyú a kerék, sőt az sem számít, hogy sok vagy kevés van a kerékből. Ezek az anyagi tulajdonságok mind nem tartoznak bele a megértésbe, a kör definíciójába. Ha pedig az anyagi tulajdonságok nem tartoznak bele a megértésbe, akkor a megértés bensőleg, önmagában véve független az anyagtól.

A belátásnak a képessége az emberi értelem. Az értelem nem magasabbrendű érzékszerv vagy képzelőerő, mert – amint láttuk – nem anyagi működést fejt ki. A nem anyagi működést mondjuk szelleminek, a nem anyagi képességet szellemi képességnek. Az értelem vagy szellem felülmúlja az anyagi valóságot, a szellem az a többlet az emberben, ami nem vezethető vissza hiánytalanul az anyagra. A szellem pozitív tartalmán nemcsak azt értjük, hogy felülemelkedik az anyagon, a konkrétumon, a tér-idő összefüggés meghatározott pontján, hanem azt, hogy az egész valóság előtt nyitott, a létre magára irányul, s mint ilyen külsőleg nem korlátozott. Az ember az a lény, aki képes kimondani a létet. A lét kimondásában megnyilatkozik az ember lényegi vonatkoztatottsága az egész valóságra, magára a létre. Ez a létreirányultság jut kifejezésre az emberi szellem alapvető törekvésében, a tudásvágyban, a megértésre irányuló első kérdésben, s a megértés helyességét vagy igaz-

ságát ellenőrző másik kérdésben: így van-e, igaz-e? Ha ez a vágy megelőzi valamennyi kérdésünket és válaszunkat, ha az igazra, a létre irányul, akkor tudatos vágy, mivel tudni akar, s nem érzéki, mivel nem érezni akar. Tudásvágyunk nem az egyik vagy másik érzéki-partikuláris valóságra, hanem az egész mindenségre irányul, mert a konkrét ismereteket megelőzően tud már valamiképpen erről az egész valóságról. Ha nem így lenne, akkor nem is vágyódnék utána, hiszen amit egyáltalán nem ismerünk, arra nem is törekszünk. A létről való előzetes tudás pedig nem jelenthet mást, mint magából a létből való előzetes részesülést. Ha kapcsolatban vagyunk a léttel – mielőtt még kérdezősködnénk utána –, akkor ez azt jelenti, hogy nemcsak szellemünk tevékenységében, hanem létében van valami az egészből, a mindenből. Másképpen kifejezve: a megértés és ítélet lehetőségének a föltétele az emberi szellemnek magára a létre való irányultsága, magának a létnek az elővételezése. Mivel pedig a lét szöges ellentéte a semmi, az emberi szellem részesülése a létből eleve kizárja megsemmisülését vagy megszűnését. A halálban megszűnik a lélek vonatkozása a tér-idő kontinuum egy pontjához, többé nem a testében, hanem az egész világban lesz jelen. Így megmarad kozmikus vonatkozása is, nem kerül a platóni ideák testetlen egébe, s megvalósulnak lehetőségei és képességei.

A lélek így értelmezett örökkévalósága nem iktatja ki, hanem feltételezi s egyben léte legmélyéig átvilágítja az anyag örökkévalóságát.

Az anyag önmagában alig érthető. Nem tud az anyag-kérdésre válaszolni a fizika. Képleteiben csak az út, az idő és a tömeg szerepel. Ezek különböző összefüggéseit, illetve az összefüggések összefüggéseit fejezik ki a fizikai törvények. Egyetlen szót sem mondanak arról, hogy mi az anyag. A fizikai tömegfogalom sem azonos az anyaggal, mert a „tömeg” nem elképzelhető valami, hanem két fizikai test közötti összefüggés. Nincs is értelme tömegről beszélnünk másutt, mint a testek egymásra irányuló kölcsönhatásánál. A tömeg az anyagi testek arányát fejezi ki, azt segít megérteni, hogy miért az alma esik a földre, s nem a föld az almára, de egy szót sem szól arról, hogy mi az anyag, így azt sem mondja meg, hogy örökkévaló-e.

De nem felel erre a kérdésre a kémia sem. Ez a tudomány az anyagok tulajdonságával, váltoásaival és alkalmazásával foglalkozik. Nem fizikai változással, mint amilyen a mozgás, hanem kémiai

változással, mint amilyen az égés. A kémia éppúgy *föltételezi az anyagot*, mint a fizika. A fizika mozgástörvényekről beszél, a kémia elemekről és vegyületekről. Az elem vagy a vegyület szó értelme az a rend, szabályosság, összefüggés, amelynek mintájára forduinak elő a részecskék. A fizika csak ennyit tud róluk, hogy milyen szabályok szerint mozognak. A kémia már azt is tudja, hogy milyen minta rendezi el a különböző részecskéket, hogy milyen szabályossággal kapcsolódnak egymáshoz. A biológia sejtekről, növekedésről és anyagcseréről beszél. E kifejezések értelme a magasabb rend, a még bonyolultabb összefüggés, ami a kémiai vegyületek biológiai minta szerinti elrendeződését jellemzi, ami az idők során maga is változik, fejlődik. A biológiai minta nemcsak változik az idők folyamán, hanem a minta maga nagymértékben független a részecskéktől: az élőlényben a részek állandóan kicserélődnek, de a minta marad. A fizikában még aligha beszélhetünk a részek ilyen kicserélődéséről a minta állandósága mellett, s a kémiai vegyületekben inkább csak a kicserélődés lehetősége áll fenn, mint a részek tényleges cseréje.

Látható, hogy az anyaggal foglalkozó tudományok egyre kevésbé képesek megmondani, hogy mi az anyag. Ismerik az anyag mozgását, lehetőségeit, bonyolódását, de magát az anyagot nem. Mi következik mindebből? Hogy az *anyag* önmagában véve nem érthető, hanem csak *érzékelhető*. Az anyag nem önálló létező, hanem az anyagi létezők egyik alkotója csupán: az, amit látunk, hallunk, szagolunk, tapintunk; s ez nem azonos azzal, amit ezekben az érzékelhető adatokban megértünk. S ha az érzékelés tárgya az anyagi összetevő, a megértés tárgya az ettől különböző minta, rend, érthető összetevő. Amint az anyagi nem azonos a mintával vagy formával, az érzékelés nem azonos a megértéssel. Nem azt jelenti ez, hogy egyáltalán nem ismerhető meg az anyag, hiszen akkor nem is beszélhetnénk róla. Nem mutathatnák rá mint amit érzékelek, nem mondhatnám róla, hogy az anyag az a meghatározatlan valami, amit meghatároz a forma, az a lehetőség, ami az érthetőségre irányul. Ezek a kijelentések azonban nem azt a valamit jelentik, amit anyagnak mondunk, hanem ennek a valaminek az érthetőséghez, a formához való viszonyát. Mert belátjuk az érthetőt, ezért tudunk valamit az anyagról is, arról, amit az érthető meghatároz. A természettudományok tehát csak közvetve beszélnek az

anyagról: az érzékelhető valóságnak az érthető összetevőhöz való viszonyát fejezik ki.

Az anyag önmagában véve mindig kimarad a megértésből. Empirikus maradvány, ami önmagában érzékelhető, de nem érthető.

Magáról az anyagról nem állítható tehát, hogy örök. Csak annyit tudhatok róla, hogy van, de nem tudhatom sem azt, hogy keletkezett-e, sem pedig, hogy örökké fennmarad-e. A megmaradási törvényekre sem lehet ebben az összefüggésben hivatkozni, mert azck csak zárt rendszerre érvényesek, ha pedig föltételezi valaki a világegyetemről, hogy zárt rendszer – azért, hogy kimutathassa végtelenségét – már ezzel a föltételezéssel tagadja azt, amit állítani akar, hogy ti. az anyag végtelen és örök.

Az anyagról csak a szellem felől tudok valami megnyugtatót mondani. A szellem romolhatatlan valósága az, ami megköveteli az anyagi világ fennmaradását. A világ örökkévalóságának egyetlen biztosítéka átszellemítése, az, hogy az anyagban a szellem tér magához, s így eljut az anyag is a megdicsőülésbe és a beteljesülésbe.

4.4. AZ EMBER NEMISÉGE

4.4.1. Történelmi áttekintés

Évszázadokon át az emberi szexualitásnak is csak funkcionális jelentőséget tulajdonítottak: az állati nemiségnek megfelelően, elsősorban vagy kizáróan a fajfenntartással értelmezték. A biológia, az orvostudomány és a lélektan területén folytatott kutatások az utóbbi évtizedekben jelentősen hozzájárultak e *naturalista* szemlélet megdöntéséhez. A filozófiai antropológiában jóval kevesebbet foglalkoztak a szexualitás kérdésével, bár világosan látták, hogy az emberléttel kapcsolatban nem tekinthetünk el az ember nemi lététől.

A primitív társadalmak a születés és a nemi élet titokzatos folyamataiban démoni erőket sejtettek, ezért a szakrálissal szemben „tisztátalannak” (profán) tartották és tabu előírásokkal vették körül a szexualitást [77]. A szexuális kapcsolat az Ószövetségben

rituális tisztátalansággal járt: a papok istentiszteleti szolgálatuk idején nem folytathattak házaseletet. Dávid katonái azért ehettek meg a „kitett kenyereket” mert „tiszták” voltak „főképpen asszonytól” (1 Kir 21,6). A pütagóreusok a szexuális gyönyört magát is erkölcsileg rossznak tartották, *Arisztotelész* szerint a libidó (a szexuális gyönyör) megfosztja az embert értelme használatától [78]. *Hérodotosz* azt írja, hogy a babiloniak és az arabok a szexuális érintkezés után tömjént gyújtanak és rituális fürdőt vesznek, hogy megtisztuljanak.

A keresztények is átveszik ezt a szemléletet. *Tertullianus* [79], *Alexandriai Kelemen* [80], *Szent Jeromos* [81] stb. szerint a házastársi aktus tisztátalanná teszi a keresztényeket. *Jeromos* bírálja azokat, akik bár fürdőt vesznek s templomba nem mennek, de otthon magukhoz veszik az Eukharisziát. *Caesarius Arelatensis* egy teljes napi önmegtartóztatást kíván meg a szentségek vétele előtt, amelylyel szemben *Nagy Szent Gergely* enyhébb gyakorlatot ír elő: „Az a férfi, aki feleségével hált, csak akkor léphet be a templomba, ha előzetesen megmosta magát, de akkor sem mehet azonnal a templomba” [82].

A hellenizmus és az ószövegségi rituális előírások hatására a kereszténység egyik legfőbb céljának tekintette a nemiség teljes legyőzését. A szüzi életet élők már ezen a világon részesülnek a feláldozás dicsőségéből, írja *Szent Cyprián* [83]. *Origenes* szerint a tökéletes emberek olyanok, mint az angyalok [84]. „A szüzesség angyalokat hozott létre: aki megtartja az angyal, aki elveszíti az ördög” – írja *Szent Ambrus* [85].

Mindez a házasság lebecsüléséhez vezetett. Már *Tertullianus* ismételten hangsúlyozza, hogy a libido miatt erkölcsileg rossz a házastársak érintkezése [86], *Alexandriai Kelemen* számára a teljes önmegtartóztatás az eszményei [87], s osztja az újpütagóreusok felfogását, hogy az érzéki gyönyör erkölcsileg megrontja a házastársi aktust. *Aranyszájú Szent János* és több atya szerint a nemi érintkezés csak az áteredő bűn következménye, mert a paradicsomban úgy éltek az összülők, mint az angyalok, s nem égette őket a nemi kívánság tüze [88]. Ezek után nem kell csodálkoznunk *Szent Agoston* álláspontján, amely mind a mai napig döntően befolyásolja a szexualitásról vallott keresztény felfogást. *Agoston* az áteredő bűn következményének – s így bűnnek (poena) – tartja a szexualitás „állati indulatait”. A hitvesek házassági érintkezése

elméletben nem lenne ugyan bűn, mert az utódokról való gondoskodás emberi kötelesség, de mivel nem képzelhető el az előbb említett „állati indulatok” nélkül, mégis bűn. Amennyiben a nemi érintkezés kifejezetten nemzésre irányul, vagy a házassági szerződésből eredő kötelességének tesz eleget az asszony (a férjet nem kötelezte ilyen kötelesség!), akkor bocsánatos bűn az érzéki indulat, amit Isten elnéz. *Szent Ágoston* a gyermekáldásban, az érzékiség megfékezésében és a hitvesek szellemi szeretetében látja azokat a mentő okokat (causae excusantes), amelyek miatt a házasság megengedhető, bár az érzéki indulat ilyenkor is legalább bocsánatos bűn [89]. *Szent Tamás* is engedménynek (indulgentia) tekinti a házasságot, amely erkölcsi igazolásra szorul. A gyermekáldás, a hűség, s a házasság szentsége azok a javak, amelyek erkölcsileg igazolják a megváltottak házasságát, mivel a házasság terhei (világi gondok) s az elkerülhetetlen nemi gyönyör önmagában nem fér össze a keresztény élettel. A házasságban kétszeresen kiteszi magát az ember annak, hogy elveszíti (jactura) értelmét: egyrészt a gondok, másrészt a nemi gyönyör miatt. A férj csak nemzésre „használhatja feleségét”, különben bocsánatos bűnt követ el, ha vele hál [90].

Arisztotelész – akit *Szent Tamás* ezen a téren is követ – félresikerült férfinak (mas occasionatus) tartja a nőt, s egy szintre helyezi a természet többi torzképződményével. Ha a természet bizonyos esetben nem képes tökéletes létrehozni, akkor valami tökéletlen alakul ki. Ha klimatikus okok, vagy a spermiumok hiányossága folytán az egyedüli nemző, a férfi nem hoz magához teljesen hasonló férfiúi lényt létre, akkor kialakul a kevésbé tökéletes: a nő. Az ilyen torz képződmény ellentétben áll ugyan a partikuláris „természettel”, a nemző szervezettel, de nincs ellentétben az egyetemes természettel, mert Isten teremő akarata a szaporodás szempontjából nélkülözhetetlen romlást eleve betáplálta a természetbe [91]. A nő – mondja *Arisztotelész* – könnyebben sír, irigyebb, könnyebben elkeseredik, kevésbé megbízható és szemérmetlenebb mint a férfi, de jobb az emlékezete, elővigyázatosabb és kevesebb élelemmel is beéri [92]. A késői zsidóság szintén nem sokra tartotta a nőket, ha nem is mondták ki, gyakorlatilag eleve „tisztatlannak” tekintették őket (1 *Tim* 2,13), olyanoknak, akik nem vehettek istentiszteleti szolgálatot. *Tertullianus* azt írja: a nők nem beszélhetnek az egyházban, nem taníthatnak, nem keresztelhetnek,

nem mutathatnak be áldozatot, nem birtokolhatnak semmiféle férfiúi hivatalt, legkevésbé a pap hivatalát [93].

Kezdetben azonban nem így volt. Jézus tanításában nyoma sincs ezeknek az előítéleteknek. Ha jónak látja, nem veszi figyelembe a rituális előírásokat (Mt 11,19; Lk 7,34). Jézus csak a szív tisztaságát fogadja el (Mt 5,8), mert az szennyezi be az embert, ami helytelen gondolataiból ered (Mt 15,1–20), csak a bűn a „tisztatlanság” (1Já 1,7–9). Nem utasítja el a vérfolyásban szenvedő, tehát rituálisan tisztátalan asszonyt (Mk 5,25–34), megfogja Jairus halott lányának a kezét (Mk 5,41), s megérinti a naimi ifjú kopor-sóját (Lk 7,14). Ő maga nem élt házasságban, de ez sem irányult a házasság vagy a nők ellen. Elfogadta a gazdag asszonyok anyagi támogatását, s környezetében állandóan voltak nők is (Lk 8,1–3). Amikor a farizeusok megvádolják nőtlensége miatt – csak nők rabbikat ordináltak a zsidók – így válaszol: „Van aki anyja méhéből úgy született, hogy képtelen a házasságra, van akit az emberek tették képtelenné rá, de van, aki a mennyek országáért önként lemond róla. Aki föl tudja fogni, fogja föl” (Mt 19,12). Tanítványai ezen a téren nem követték. Péter házas volt (Mk 1,30), „mint a többi apostol és az Úr testvérei” (1 Kor 9,5) is. Az első század fordulóján táján a pasztorális levelek megkövetelték, hogy a püspökök „egyfeleségű” – nem „egyszernősült” – legyen (1 Tim 3,4). Mivel az egyházi vezetők a nagyobb rossz elhárítása érdekében megengedték a válást és az új házasságot. *Origenes* sikra száll azért, hogy ilyeneket ne szenteljenek egyházi hivatalviselővé [94].

Az Őszövetség kijelentései az emberiség ősi antropológiai tapasztalatát fogalmazzák meg az ember lényéről és mivoltáról: hogy az ember mint férfi és mint nő az Isten teremtménye. A nemi különbség a Teremtőtől származik, az ember paradicsomi adománya, s nélküle nem valósulhatna meg az ember istenképisége (Gen 1,27). A Szentírás nem ismeri a görög antropológiát jellemző test-lélek problémát: Isten az egész embert jól teremtette, azért fenntartás nélkül kell igenelni és elfogadni a szexualitást is. S bár nem vetíthető ki Istenre vagy a Szentháromságra semmiféle nemi különbség, a férfi és nő szerető kapcsolatában és összetartozásában mégis megmutatkozik valami az önmagát elajándékozó isteni szeretetből (agapé), s az isteni személyek benső életéből. Az ember teremtése s a vele szembenálló másikra való irányítottsága a Jahvista teremtestörténetében Isten első tette a teljes antropológiai-

lag értelmezett világban (*Gen 2,18–24*). A férfi és a nő a másnemű partnerrel való kommunikációra és kölcsönös kiegészítésre van utalva. Az emberre annyira jellemző én-te viszony elsősorban a férfi és a nő kölcsönös segítő kapcsolata. Az Istennel való személyes találkozás, az isteni Te megismerése előtt az emberi partnerrel találkozik az ember. A héber szavak hasonló hangzása – *is* (férfi) és *issa* (nő) – arra utal, hogy ebben a „kapcsolatban” eredetileg nincs semmiféle alá- vagy fölérendeltség. Éva teremtésének költői ábrázolása az erosz, a nemek közti vonzás ősi tapasztalatából ered. Amikor pedig azt mondja a Szentírás, hogy a kettő „egy test”, akkor nem átmeneti szexuális egyesülésre, hanem férfi és nő hiánytalan egységére gondol. Arra az egyetemes, erős és maradandó egységre, amely még a vérségi kötelékeket is elszakítja (*Gen 2,22*). A teljes nemi odaadást az Ószövetség a „megismerni” igével fejezi ki. A legmélyebb emberi találkozásban személyük legrejtettebb titkait tárják fel egymásnak a szerető partnerek: a visszavonhatatlan megismerésben és feltárlásban egymás legbenső valóságát ismerik meg. Isten ezenfelül azzal a feladattal bizza meg az embert, hogy továbbadja az életet (*Gen 1,28*). A Jahvista szerint az emberek bűne nemcsak Isten haragját vonta magára, hanem megzavarta a teremtés rendjét, s a nemek egymásközti viszonyát is. A férfi elutasítja magától és társára akarja áthárítani felelősségét (*Gen 3,12*). A bűn ott is megrontja az emberi kapcsolatokat, ahol azok a legmélyebben valósulnak meg. Az emberi természet megsérülését a Jahvista korának és társadalmának nyelvén mondja el: olyan berendezkedésekre utal, amiket akkoriban rossznak és terhesnek tartottak, s ezért az ősbűn következményeként és büntetéseként értelmezték, így a nő vágyakozását a férfi után (az erosz) s a férfi uralmát a nő felett (az Izraelben uralkodó patriarkalizmus). A mezítelenséggel kapcsolatos, s részben kulturális adottságoktól függő szégyen átélése is teológiai értékelést nyer: elveszett az emberek elfogulatlansága egymással szemben (*Gen 3,7*). Az ember úgy érzi, hogy mezítelenül saját magát (személyiségét) szolgáltatja ki.

Az Újszövetség elfogulatlanul szemléli az ember nemiségét, s nem hozza kapcsolatba az ószövetségi rituális tisztasággal. Jézus – mint láttuk – kifejezetten elutasítja a rituális tisztaságra vonatkozó törvényeket, s alapvetően átértelmezi a tisztaság fogalmát (*Mk 7,1–23*): a szív tisztaságát hangsúlyozza. Isten országának a hirdetése annyira aláhúzza azonban az ember eszkatológiai vonat-

koztatottságát, hogy a nemiség megvalósítása és beteljesítése a házasságban nem tekinthető már az ember egyetlen vagy egyedül normális útjának a világban: az emberi élet valódi lehetőségeként jelentkezik a szüzesség is (Lk 20,27–36). A nemiség Krisztusra vonatkoztatva függő helyzetbe kerül, közömbössé válik (Gal 3,26), olyanná, aminek már nincs nagy jelentősége. *Szent Pál* – a korabeli felfogásnak megfelelően – nem tudta a házasság egész terjedelmét s valamennyi értékét átlátni, s így többé-kevésbé érzéketlen az erosz értékei iránt (1Kor 7). A Szentírás kijelentései az emberről és nemiségről nyitva állanak azonban korunk valóságfelfogása és értelmezése előtt: a Szentírás alapvető üzenete nem szolgál támpontul a nemiség manicheus-dualista megvetéséhez vagy a szexuális erők elfojtásához.

4.4.2. A szexualitás antropológiai értelmezése

A nemi különbség nem magyarázható meg kellőképpen biológiai szempontból. *Buytendijk* [95] mutat rá, hogy a szexualitás biológiai magyarázatai föltételezik azt, amit magyarázni akarnak: a ténylegesen meglévő nemi különbséget. *Weisman* abban látja a két-neműség értelmét, hogy a különböző ivarsejtek összekeveredése a variációk sokaságát, ez pedig a csíraplazma fennmaradását biztosítja a változó körülmények között. A variációk azonban más úton – mutáció – is biztosíthatók. *Woodruff* szerint a szexualitás a csírapálya megfiatalítását célozza, ez a magyarázat is föltételezi azonban azt, amit meg kellene magyaráznia. Ugyanez áll *Hegelre* is, aki szintén a nemi különbséggel akarja megmagyarázni a nemi különbséget „amennyiben az egyén mint *egy* nem felel meg az immanens nemnek (Gattung!) . . . így megvan benne e hiány *érzése*. Benne tehát a nem mint feszültség saját valóságának meg nem felelésével szemben az az ösztön, hogy a neméhez tartozó másban elérje magaérzését, hogy a vele való egyesülés révén kiegészüljön, s e közvetítés által a nemet összekapcsolja magával és egzisztenciára hozza”. „A szerelem viszont az az érzés, amely magában foglalja az egyesek önzésének és elkülönült fennállásának tagadását, az egyes alak tehát elpusztul és nem tudja magát fenntartani. Mert csak az tartja fenn magát, ami mint abszolút azonos magával; az pedig az általános, amely az általánosért van” [96].

Ha az élőlények nemisége sem magyarázható meg kielégítően biológiai szempontból, még kevésbé értelmezhető így az emberi szexualitás. Nem a biológiai funkciókkal kell magyaráznunk az ember kétneműségét, hanem az ember személyes létéből érthető meg szexualitása. A szaporodás feladatának szexuális megoldása, a feladatok megoszlása felszabadítja az embert a fajfenntartás nyüge és kényszere alól a személyes emberi életre. Erre utalnak *Freud* kutatásai is, amelyek hangsúlyozzák a személy, az ösztön és a szexualitás közti szoros összefüggést.

A filozófiai antropológiának nem az a feladata, hogy felsorolja vagy összegezze a biológiai és a pszichológiai kutatás legújabb eredményeit, hanem hogy ezek figyelembevételével értelmezze az emberi létet. A testiség lényeges alkotóeleme az emberi létnek, s a test mindig szexuálisan meghatározott. De nemcsak a test, hanem – éppen az *emberi* testiségből következően – az egész ember. S amint a test nem tekinthető negativumnak az emberben, ugyanúgy nem vethető meg a szexualitás sem.

A szexualitás csak az ember egész létén belül értelmezhető, nem redukálható a „testre”, még kevésbé egyes szervekre. A férfi és nő nemi különbsége az ember lényegi alkotóelme, ez az ember pszichológiai megjelenésében is kifejezése jut, nem szigetelhető el a többi alkotóelemtől, s nem értelmezhető csak funkcionális szempontból. Kivétel nélkül mindenkihez hozzátartozik szexuális szituációja: az, hogy férfiként vagy nőként él. A nemi különbség nem valami hajlammként vagy képességgként – mint például a zenei képesség – járul a semlegesnek tekintett emberi léthez, hanem férfiként és nőként határozza meg az egész embert. A szociológusok rámutatnak arra, hogy a különböző kultúrákban különféleképpen alakult a férfiúi és a női „szerep”. Következésképpen óvakodnunk kell a nemek tipizálásától, a jellegzetesen „férfiúi” vagy „női” típusok megalkotásától. Személyiségünk fejlődésében döntő szerepe van a szexualitásnak. A személy saját szexualitásának erőterében él és fejlődik már jóval korábban, semmint házasságra léphet. A magányosan élő ember is nemi lény: ezért antropológiai téma a szexualitás, s nem csupán a házasság keretén belül tárgyalandó.

Az, hogy egyedül sem a férfi sem a nő, hanem csak a kettő együtt – sajátosságaik és teljes egyenrangúságuk figyelembevételével – a teljes ember, a kommunikáció szükségességére utal. Az én-te viszony, a férfi és a nő kommunikációja az ember lényegéhez tar-

tozik. Csak a férfiúi és a női különbségekben fejleszthetők ki és valósíthatók meg az emberi képességek és feladatok. A szexualitásban tapasztalja meg az ember, hogy nem elég önmagának, s hogy függ a másik embertől, a másnemű társtól. Az én-te viszony jelentőségére és értelmére a – nem szükségképpen testi – szexuális kapcsolatban jön rá az ember. Még a házasságban megvalósuló és beteljesülő szexuális kapcsolatnak sem adatik meg azonban az a legvégső teljesülés, amit éppen ez a kapcsolat ígér az embernek, s így a szexualitás mindig túlmutat önmagán, túlmutat az emberi élet-társon. A szexualitásban horizontálisan megvalósuló beteljesületen-beteljesületlen én-te viszony az ember vertikális függőségére és irányultságára utal. A legvégső és legmélyebb beteljesülést az isteni partnerrel való találkozástól reméli az ember: az én-te viszony nemcsak férfi és nő, hanem ember és Isten között is megvalósul Isten országában. Az eszkatológiai kapcsolatban valóban nincs többé férfi vagy nő (*Gal* 3,29). A keresztény felfogásban Isten hívja az embert, aki arra „hivatott”, hogy Istenben találja meg hiánytalanul léte teljességét. A keresztény értelmezés lehetővé teszi az emberi adottságok mélyebb megértését és értékelését, s megsejteni a transzcendentális vonatkozást az önmagában soha be nem teljesülő emberi szexualitásban.

Mivel a nemiség a személy középpontjában gyökerezik, a szexualitás aktualizálása az egész személyt érinti. Az elsődleges nemi kapcsolatok (a szorosan vett szexus, helyesebben a genitális viszony) tehát csak akkor felelnek meg az ember méltóságának, csak úgy mondhatók „emberinek”, ha bele vannak ágyazva az eroszba, a másik egész személyére irányuló vonzalomba és szeretetbe, amely nemcsak saját hiányérzetéből (erosz), hanem a másik személyes volta iránti szeretetből (philia) szereti és vállalja a másik személyt. A másik személyének a vállalása csak úgy felel meg az embertárs személyes méltóságának, ha nemcsak önmagunkra irányuló nár-cisztikus szerelemben jut kifejezésre, hanem együttjár vele a másikra irányuló áldozatos és odaadó szeretet (agapé) is. Ez utóbbi Isten feltétlen odaadó szeretetének gyöngye emberi visszfénye. Mivel az emberi szexualitás éppen abban különbözik az állatok ösztönösen irányított szexualitásától, hogy plasztikus és alakítható, ezért rászorul, hogy átformálja a philia és az agapé. Ahol ez elmarad, ahol a szexus és az erosz elválik a személyes középponttól s a szexuális cselekvés nem a személyes kapcsolat kifejezője és eszközlője,

hanem öncélú lesz, elveszíti feladataként nyert értelmét és jogosultságát. Az emberi szexualitás sajátossága, méltósága és veszélyeztetettsége a nyitottsága, az hogy ösztönös biztonsága hiányában rászorul a személyes integrálásra, arra, hogy magába olvassza a személy. Ilyenképpen a szexualitás teljesen a személy szolgálatában áll, s nem választható el attól. A szexus és az erősz rászorul arra, hogy átjárja a philia és integrálja az agapé.

A szexuális érintkezés mélységi hatása megköveteli a nemi egyesülés igenlését és besorolását az emberi élet egészébe. A nemi egyesülés az egész embert érintő beteljesítő megismerést nyújt. Azok, akik között megvalósult ez a kölcsönös és kiegészítő megismerés, nem válhatnak el úgy egymástól, mintha mi sem történt volna közöttük. Ezért csak úgy mehetnek bele az ilyen kiegészítő megismerést lehetővé tevő szerelmi kapcsolatba, ha visszavonhatatlanul akarják ezt az egyesülést, s erre a teljes életközösségre irányuló akaratukat kötelező érvényűen kinyilvánítják, illetve elfogadják. Amennyiben a nemi egyesülés két ember totális egységének, kölcsönös elfogadásának és igenlésének a kifejezése és megvalósítója, s a két partnert bensőleg meghatározó megismerés eszközlője, föltételezi a teljes életközösségre és elkötelezettségre irányuló akarat kinyilvánítását. Következésképpen csak az érvényesen megkötött egyneű házasságban valósulhat meg hiánytalanul a szexualitás valamennyi értéke: amilyen mértékben átjárja az embert szexualitása, ugyanúgy áthatja társadalmisága is. A társadalmiságból ered a házasság intézményének a szükségessége, amely a szexualitás meghittségét – az „intimszférát” – van hivatva biztosítani.

Az emberi megtörtség következtében a szexualitás folytonosan ki akar szakadni az emberi szeretet egészéből. A szexualitásnak ebben az önállósulásában éli meg az ember a – Szentírás szerint – az ősbűn egyik következményét. A kiszakítottan értékelt szexualitás a partner megvetéséhez vezet, a társ az önkielégülésre irányuló szexualitás élvezeti tárgya lesz. A személyes keretből kiszakadt szexualitás kóbor vágyként nyilvánul meg, s képtelen elfogadni, hogy a szexuális partner nem cserélgethető tetszés szerint.

4.4.3. A szexualitás művelése

Az emberi szexualitásra jellemző roppant ösztönfölösleg s egyben az ösztönös irányítottság hiánya, a szexualitás képlékenysége arra mutat, hogy ezek az erők rászorulnak az emberi művelésre. A *szexualitás művelése – kultúrája* – azt jelenti, hogy a szexualitást az emberi lét és értékek szolgálatába kell állítanunk. A szexualitás művelése helyett gyakran szublimálásról beszélnek, ezt a kifejezést azonban nagyon megterheli annak egyoldalú freudi értelmezése. A helyesen értelmezett szublimálás nem jelenti a szexuális erők elfojtását, hanem azok pozitív felhasználását és kiaknázását az emberi életfeladat céljaira. Freud szerint a szublimálás a szexualitás *céljának* és *tárgyának* átalakítását jelenti. „Ami eredetileg szexuális ösztön volt olyan beteljesülést talál, amely már nem szexuális, hanem etikailag és szociálisan magasabbra értékeli.” Freud a szublimálást, azt a folyamatot, amely szocializálja és szexualitásától megfosztja az ösztönt, a *gátlások* kialakításához vezető *elfojtásnak* tekinti. A felettes én (Über-Ich) – amely szigorúan véve már nem tudatos – ellenőrzi a tudatalatti világot, s csak olyan érzéseket és érzelmeket enged felszínre, amelyek megfelelnek „cenzori” szempontjainak.

A szublimálás helyett célszerűbb a *személy integrációjára* törekednünk. Ezen azt értjük, hogy az ember valamennyi képessége, szüksége, igénye egységes egésszé rendeződik el. Az integráció lehetősége és szükségessége az ember idegéletteni sajátosságában rejlik. A külvilágból vagy szervezetünkől érkező valamennyi ingerület eljut az agytörzsbe (Thalamusz, Hipotalamusz stb.). Itt mérlegre kerül, elég súlyos-e ahhoz, hogy az agykéreg is foglal kozzék vele. Ha az agytörzs úgy találja, akkor az érzés tudatosul: eljut a kéregbe. Rendes körülmények között nem vesszük tudomásul szívünk dobbanását, beleink mozgását, pedig minderről állandó értesítés megy a központba. Környezetünk eseményeiből sem fogunk fel mindent, bár az ingerek állandóan érik érzékeinket. A szűrést és a válogatást – tökéletes titkárnőként – az agytörzs végzi, s csak jelentős információkat enged be az agykéregbe. A különlegesen fontos és jelentős hírek esetében az agytörzs riasztja az agykérget, s ez kellően „felizgatva” fogadja a híreket. Az agytörzs azonban nem a „maga feje” után megy, mert az agykéreg látja el a kellő utasításokkal. Végso soron az agykéreg dönt mindenről, s az agy-

törzs a kéreg utasításai szerint végzi feladatát, értelmezi, kioltja vagy felerősíti az érzéseket. Az agykéregnek főként homloklebenyi része dolgozza föl egységes egésszé, én-né az idegrendszer működését. Ellenőrzi illetve gátolja az ösztönös visszahatásokat akár mélyebb agyterületekből feltörő ösztönös késztetések, akár külső ingerekre jelentkező válaszok azok. Indítékot ad a szellemi erőki-fejtéshez, biztosítja a kitartáshoz szükséges erőt s az összpontosításhoz szükséges képességet. Szellemi aktivitásunk általában belülről ered: agyunk illetve tudatunk terméke. A késztetés, hogy valaki éveken át tanuljon és kutasson – a biztos eredmény reménye nélküli –, hogy felfedező utakra menjen, vagy laboratóriuma négy fala közé zárkózzék be, hogy egész életét és egzisztenciáját feltegye egy eszmére, nem érzőinger, nem az érző vagy érzelmi központból ered, s mégis hatalmasabb hajtóerő mint bármely érzőideg közvetítette késztetés. A homloklebeny azonban csak az alapot vagy lehetőséget adja meg a magasabb szellemi tevékenységhez s az emberi viselkedés koherens mintáinak a kialakításához. A viselkedés esztétikai, drámai, intellektuális mintái a kifejezetten pszichés tartalmakat, a képzeteket és érzeteket, a vágyakat és a félelmeket rendezik értelmes egésszé. Amint az idegfolyamatok pszichikai képzetekre és vágyakra irányulnak, a képzetek és vágyak rászorulnak a tudatos elrendezésre, személyes integrációra. *Szent Tamás* szerint az érzéki arra van utalva, hogy az értelmi irányítsa [97]. Mivel a szexuális szükség meghatározatlan, általános célra irányul, rászorul arra, hogy a meghatározott személyre irányuló erosz adja meg konkrét célját és értelmét [98].

Az emberi viselkedés koherens mintája, a személy integrációja alapvetően a megértéshez és belátáshoz fűződő viszonyunktól függ. Mivel az igazságot, a megértést és a belátást *akarnunk kell*, megtörténhet, hogy a világosság helyett a sötétséget választjuk. Az előítéltek és magátólértetődőségek, vágyak és félelmek könnyen megakadályozhatják az emberben az újabb belátás kiemelkedését, blokkolhatják az integráció előrehaladó folyamatát. Nem alakul ki bennünk helyes kép sem magunkról, sem másokról, s ennek kölcsönös félreértés az eredménye: nem értjük meg egymást. A megértés hiánya szüli az egyén introverzióját; befelefordulását és bezárulását. Majd kettéválik az ego és a persona: az előbbi az éberálmok fősze-replője és egyetlen nézője, az utóbbi a külső élet szereplője. Aki úgy véli, hogy nem értik meg, az képtelen tanulni másoktól. Nem

birja el környezete kritikáját s nem tudja kijavítani hibáit. Mindez fokozza a meg nem értést és befelefordulást. Különböző vakfoltok alakulnak ki tudatában, amelyek nem engedik felszínre az újabb kérdéseket és válaszokat. Az értelem elhomályosodásának tragikomédiáját nap nap után tapasztaljuk magunkon és másokon. Ha véletlenül mégis felszínre tör egy nem kívánt belátás, akkor azonnal kéznél vannak e belátás elutasításához vezető ésszerűnek tűnő érvek vagy az undor, a félelem, az iszony, a büszkeség helyből elfojtja a kérdést is, a választ is. Mindebből belső bizonytalanság és külső agresszivitás, ingadozás és tévelygés ered.

Freud cenzornak nevezte el a tudat kapujában őrködő, szűrő és válogató mechanizmust. A cenzor csak azokat a képzeteket és érzeteket engedi be a tudatba, amelyek megfelelnek a viselkedés drámai mintájának. Az előbb említett elvakulás a cenzor elferdülését vonja maga után. A cenzor tevékenysége alapvetően alkotó: a személy céljának s szándékának megfelelő képzetek és érzelmek kiválogatására és elrendezésére irányul, a kívánt belátás vagy megismerés perspektívájában emeli ki és erősíti fel a sejtéseket és képzeteket. A cenzor konstruktív tevékenységének mintegy visszája, hogy a nem kívánt anyagtól eltekint, a nem kívánt perspektívára és szempontra nem irányítja rá a figyelmet. Az egészségesen fejlődő embernél a cenzor pozitív tevékenységének negatív oldala nem alakít ki elfojtó berendezkedést az idegfolyamatok nem tudatos igényeiben és szükségleteiben. A cenzor elferdülése abban áll, hogy nem pozitívan, hanem negatívan fejt ki működését: nem azt írja elő, hogy miként kell kielégíteni az idegfolyamatok szükségleteit, hanem azt parancsolja meg, hogy miként nem szabad eleget tenni azoknak. Olyan gátló berendezéseket alakít ki a tudatalattiban, amelyek bizonyos meghatározott vágyakat és igényeket nem engednek felszínre emelkedni, de e visszajára fordult működés viszájaként bármi egyéb betörhet a tudatba. Mind a cenzor, mind a cenzor elferdülése megelőzi tudatos viselkedésünket: elsősorban nem arra irányul, hogy miként viselkedjünk, hanem hogy miként értsünk meg. Egy lehetséges viselkedés elutasítása nem jelenti a belátás és megértés elutasítását, hanem nagyon gyakran elősegíti és megerősíti: a bőjt felemeli a lelket. Egy lehetséges viselkedés (például szeszfogyasztás) tudatos elutasítása elfordítja a tudatos figyelmet. A figyelem elfordulása azonban nem az értelem elködösítésén, hanem másirányú érdeklődés, figyelem, törekvés felkelté-

sén alapul. A cenzor hibás működése nem a figyelem fölkelésére, hanem bizonyos képek *elfojtására* s ezáltal az értelmi működés ködösítésére irányul.

Az elfojtás következménye az idegfolyamatok igényeinek és szükségleteinek a *gátlása*. Az idegfolyamatok képekre és érzelmekre vannak utalva, mivel azonban a gátlás közvetlenül csak a képzetekre irányul, az érzelmeket csak addig gátolja, amíg azok össze vannak kötve a nekik megfelelő képekkel. Ha az érzelmek elszakadnak megfelelő tárgyuktól, más pályákhoz asszociálódnak, akkor a gátlás nem akadályozza meg az érzelmeket. Éppen az érzelmeknek nem sajátos tárgyukhoz való kapcsolódásából következtethetünk vissza a gátlásokra. Így jött rá *Freud* a szexuális szimbólumok jelentőségére: az alma, a szekrény, a hal, a kés szexuális képeket helyettesítenek tudatos világunkban. Aki elutasítja szexualitását (nem vállalja, hogy szexuális igényei és szükségletei vannak vagy lehetnek), annál a cenzor nem engedi be a tudatba a szexuális képeket, a saját képüktől elválasztott szexuális érzelmek más képekhez kapcsolódnak. Így magyarázható az is, hogy az elfojtott szexuális vágy agresszivitásban, uralomvágyban, gőgben stb. jelentkezik. Az értelmi elhomályosulás alakítja a persona és az ego tudatos viselkedését, s hozza létre az ezzel ellentétes idegigények és szükségletek elfojtását s az érzelmek átvitelét. Felépül az elfojtások és gátlások rendszere: a száraz-intellektuális persona társa az érzelő anima, a prófétai ego-hoz bizonytalan árnyék kapcsolódik.

A *lemondás* nem gátlás. A lemondás a helytelennek ítélt viselkedés tudatos elutasítása, s az ebből fakadó hiányérzet (fájdalom, szomorúság stb.) tudatos vállalása. A gátlások ezzel szemben éppen azért alakulnak ki, hogy ne kelljen szembenéznünk vágyainkkal, hogy ne kelljen elviselnünk az esetleges hiányérzetet, fájdalmat, kellemetlenséget, szenvedést. A lemondás *nem öncélú* s ezért csak úgy nem esik bele a gátlás csapdájába, ha olyan magasabb érték kedvéért valósul meg, amely valóban értékként jelenik meg a személy előtt, kellő vonzóerővel bír, s elég erős ahhoz, hogy aktivizálja az ember képességeit. A lemondás negatív megfogalmazása annak, amit a személy integrációjának vagy fejlődésének mondunk.

Az integráció csak akkor sikerülhet, ha nem csúszik súlyosabb zavar az egyén szexuális és pszichikai fejlődésébe. Az egészséges környezet hatása hozzásegíti a gyermeket a helyes viselkedés ki-

alakításához. Az egészségesen fejlődő gyermekből nem hiányzik a tanulékonyság, s így képes feldolgozni mindazt a kisebb-nagyobb lelki-érzelmi sérülést, amely sohasem küszöbölhető ki az emberi együttélésből. Megtörténhet azonban, hogy az egyik áldatlan helyzet a másikat követi. A gyermek elveszti bizalmát, nélküli a helyes szeretetet. Kellemetlen benyomásai kialakítják benne a gátlásokat. Egészségtelen környezete miatt azonban nem képes feldolgozni ezeket: önfejlő és magába zárkózó lesz. Értelme elvakul, a cenzor helytelenül működik. Könnyen elérkezhet az az állapot, amikor a gátlásos tudat már nem képes kielégíteni az idegfolyamatok tudatos képzetek és érzelmek iránti igényeit. Ilyenkor törnek be ezek az igények a tudatba kényszerképzetek, agresszivitás, szorongás, félelem stb. formájában. Az elviselhetetlen lelki állapotból gyakori a teljes szexuális szabadosságra való menekülés: a gátlás éppen ellenkezőjét szüli. Megnyugvást azonban a szabadosság sem biztosít: újabb gátlások kialakulását mozdítja elő.

A szexualitás integrálása semmiképpen sem tévesztendő tehát össze az elfojtással vagy a gátlással. A szexualitás emberi módon történő aktualizálása vagy a szexuális tevékenységről való lemondás – amennyiben nem gátlás és elfojtás, hanem a szexualitás vállalása és feldolgozása – roppant testi-szellemi energiákat szabadíthat fel s állíthat vallási, kulturális, karitatív célok szolgálatába. A szublimálás – ha mindenáron ezt a szót akarja valaki használni – nem a szexuális impulzusok átalakítása szellemi késztetéssé, hanem a szexualitás elhelyezése az átfogó emberi viselkedésben. Az ilyen értelmű integrálás egyik legfontosabb emberi feladatunk, nélküle nem fejlődik ki személyiségünk s képtelenek vagyunk bármilyen emberi kapcsolatra. Az emberi szexualitás sajátos jellege nem engedi meg ezen a téren a fegyelmezetlenséget: a szexualitás alakításra és művelésre szorul. Minél inkább az ösztönök uralkodnak valakiben, annál kevésbé keresi a másik emberben az egyedülálló és megismételhetetlen személyt, annál inkább csak a faj példányát látja benne, a másik nem pusztá képviselőjét: teljesen közömbös a másik egyéni kialakulása iránt, mert csupán az eszközt látja benne.

A szexualitás helyes *értékelése* megkívánja szexuális voltunk világos és egyértelmű igenlését: nemcsak a szellemem az enyém, hanem a szexualitásom is; „én” nem kevésbé vagyok szexuális lény mint szellemi lény. Tisztában kell lennünk a szexus és az erosz

relatív önállóságával s saját dinamikájával: e dinamika *valamilyen* aktualizálása elengedhetetlen. A férfi és a nő találkozása – házasságban vagy hivatásban stb. – jelentős erőket kelt fel mindkettőjükben, amelyek a személyes integrációt szolgálják s megóvnak az elfojtástól. „Ehelyett inkább azon kell törni a fejünket, miképpen élhetünk úgy egy kétnemű világban, hogy a két nem létezésének minden megnyilvánulása mindegyik nemnek minden tekintetben javára váljék” [99].

IRODALOM

- [1] P. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség, Washington 1968. 280–281. o.
- [2] Nyíri T.: Vigilia 35 (1970) 651–658. o.
- [3] R. Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről, Budapest. 1906.
- [4] J.-Jacques Rousseau: Társadalmi szerződés, Budapest 1958., Emil vagy a nevelésről, Budapest 1965.
- [5] A. Smith: An Inquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations, Éd. E. Cannan New York 1937.
- [6] W. Durant: A gondolat hősei, Budapest 1931. 210–216. o.
- [7] Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 173. o.
- [8] Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 173. o.
- [9] Vö.: K. Hecker: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1968. 2. k. 342. o. és Kulcsár K.: Az ember és társadalmi környezete, Budapest 1969. 40–41. o.; a társadalom definíciójához lásd még: P. L. Berger: Einladung zur Soziologie, Freiburg 1970. 36–40. o.
- [10] P. Berger, Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969. 51. o.
- [11] P. Berger, Th. Luckmann: i. m. 51. o.
- [12] P. Berger, Th. Luckmann: i. m. 143. o.
- [13] Valóság 13 (1970) 37–44. o.
- [14] P. König: Soziologie, Frankfurt am Main 1969. 242. o.
- [15] R. C. Kwant: Soziale und personale Existenz, Wien, Freiburg, Basel 1967. 129. o.
- [16] P. L. Berger: A rumor of Angels, Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City 1970. 40. o.
- [17] P. Berger, Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969. 65. o.
- [18] E. Durkheim: A szociológia módszere, Budapest 1917. 14. o.
- [19] P. Berger, Th. Luckmann: i. m. 144. o.
- [20] Lukács Gy.: Utam Marxhoz, Budapest 1971. 126. o.

- [21] Kulcsár K.: Az ember és társadalmi környezete, Budapest 1969. 69. o.
- [22] E. Durkheim: i. m. 18. o.
- [23] P. Berger, Th. Luckmann: i. m. 165. o.
- [24] R. König: Soziologie, Frankfurt am Main 1969. 160. o.
- [25] P. Berger, Th. Luckmann: i. m. 163 – 166. o.
- [26] R. König: Soziologie, Frankfurt am Main 1969. 143. o.
- [27] P. L. Berger: Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, Freiburg 1970. 99 – 102. o.
- [28] Lukács Gy.: Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2. k. 517. o.
- [29] Tertullianus: Adversus Praxeum 12.
- [30] Boëthius: De duabus naturis 3., és Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica I. q. 30 a. 4.
- [31] Szentviktóri R.: De Trinitate IV 22,24.
- [32] M. Müller, A. Halder: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 3. k. 1115 – 1127. o.
- [33] Lásd: J. Möller: Zum Thema Menschsein, Mainz 1967. 42 – 51. o.
- [34] Ch. Bühler: Kindheit und Jugend, Leipzig 1931., Psychologie im Leben unserer Zeit, München, Zürich 1967. és Wenn das Leben gelingen soll. Psychologische Studien über Lebenserwartungen und Lebensergebnisse, München, Zürich 1969.
- [35] S. Freud: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zürich, Stuttgart 1963. 47. o. és
A. Görres: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse, München 1961.
- [36] C. G. Jung: Psychologische Typen, Zürich 1950. 634. o.
- [37] A. Halder: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1963. 8. k. 287 – 290. o. és M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928.
- [38] M. Buber: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1961., R. Guardini: Welt und Person, Würzburg 1950., Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1949., és Lebendiger Geist, Zürich 1950. és
P. Tillich: Systematische Theologie, Stuttgart 1956 – 1958. 1 – 2. k.
- [39] V. E. v. Gebstättel: Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947.
- [40] Heller A.: Társadalmi szerep és előítélet, Budapest 1966. 22. o.
- [41] P. L. Berger: Einladung zur Soziologie, Freiburg 1970. 118 – 121. o.
- [42] Kulcsár K.: Az ember és társadalmi környezete, Budapest 1969. 178. o.
- [43] M. Müller, A. Halder: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 3. k. 1119 – 1127. o.
- [44] Lukács Gy.: Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2. k. 446. o.
- [45] P. Berger, Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969. 55. o.
- [46] E. Mounier: Le personnalisme, Paris 1949., és
M. Buber: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965.
- [47] Homérosz: Ilias XVI, 452. és a következők.
- [48] P. R. Hofstätter: Psychologie, Frankfurt am Main 1969. 186. o.
- [49] Idézi R. Troisfontaines: Ich sterbe nicht, Freiburg, Basel, Wien 1964. 262. o.
- [50] E. Klingner: Sacramentum mundi 4. k. 464 – 470. o.

- [51] *Platón*: Timaios, 41.
- [52] „Si enim non habeat anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis, nec mentiretur de corporalibus membris scriptura, si non erant” – írja *Tertullianus* (*De anima* 7).
- [53] A lélek fogalom történetéhez lásd: *E. Klinger*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 467 – 468. o.
- [54] *L. B. Puntel*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1968. 208 – 212. o.
- [55] *H. Kleinknecht*: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1959. 6. k. 330 – 335. o.
- [56] *Aquinói Szent Tamás*: Summa theologia I. q. 79 a. 7.; q. 88. a. 1.
- [57] *G. W. F. Hegel*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész: A szellem filozófiája, Budapest 1968. 30. o.
- [58] *K. Rahner*: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1965. 208. o.
- [59] *J. Splett*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1967. 1. k. 504 – 508. o.
- [60] *Aquinói Szent Tamás*: De veritate q. 8 a. 15.; In II. 1. Sententiarum d. 24 q. 2 a. 1. sol.
- [61] *G. W. F. Hegel*: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966. 53. o.
- [62] *J. Splett*: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 3. k. 213 – 218. o., és lásd még: *Ph. Lersch*: Aufbau der Person, München 1956.
- [63] *J. Illies*: Wissenschaft als Heilserwartung, Hamburg 1969. 123. o.
- [64] Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 273. o.
- [65] *G. Siewerth*: Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln 1953. 34. o.
- [66] *K. Rahner*: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960. 305. o.
- [67] *B. Welte*: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965.
- [68] *Tertullianus*: De carnis resurrectione 8.
- [69] *K. Rahner*: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1959. 344 – 356. o.
- [70] *K. Rahner*: i. m. 379 – 390. o.
- [71] *Platón*: Alkibiadész, A 129.
- [72] *Idézi W. Post*: Die Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1970. 89. o.
- [73] *L. Feuerbach*: Das Wesen des Christentums, Leipzig 1909. 5. o.
- [74] *K. Marx, F. Engels*: Művei, Budapest 1957 – 1969. 1. k. 378. o.
- [75] *V. I. Lenin*: Összes művei, Budapest 1963 – 1969. 12. k. 133. o.
- [76] *P. Berger, Th. Luckmann*: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969. 108. o.
- [77] *J. B. Bauer*: Wort und Wahrheit 25 (1970) 497. o.
- [78] *Arisztotelész*: Nikomachosi Etika, 1174 b 20; 1173 b 28.
- [79] *Tertullianus*: De anima 27,4.
- [80] *Alexandrini Kelemen*: Stromata III, 12,2.
- [81] *Szent Jeromos*: Adversus Jovinianum I 49.
- [82] *Idézi J. B. Bauer*: Wort und Wahrheit 25 (1970) 498. o.
- [83] *Szent Ciprián*: De virginibus 22.
- [84] *Origenes*: Contra Celsum IV,29.
- [85] *Szent Ambrus*: De institutione virginis 1,8,51.
- [86] *Tertullianus*: De anima 27,4.

- [87] *Alexandriai Kelemen*: Stromata III,12,2.
- [88] *Aranyaszájú Szent János*: In Genesim homiliae 15,4.
- [89] *Szent Agoston*: De genesi ad litteram 9,7,12.
- [90] *A. Mitterer*: Elternschaft und Gattenschaft. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1949. 92–102. o.
- [91] *A. Mitterer*: i. m., és *J. B. Bauer*: i. m. 502. o.
- [92] *Arisztotelész*: Historia animalium, 608 b.
- [93] *Tertullianus*: De virginibus velandis 9,1.
- [94] *Origenes*: In Mattheum 14,23.
- [95] *F. J. J. Buytendijk*: Die Frau. Natur-Erscheinung-Dasein, Köln 1953. 84 – 85. o.
- [96] *G. W. F. Hegel*: A természetfilozófia, Budapest 1968. 508. o., és 512. o.
- [97] *Aquinói Szent Tamás*: Summa theologica 1,II q. 50 a. 3.
- [98] *F. Leist*: Liebe und Geschlecht, Stuttgart 1953. 234 –245. o.
- [99] *M. Mead*: Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban, Budapest 1970. 314. o.

5. AZ EMBER TRANZSCENDENS LÉTE

5.1. A TRANZSCENDENCIA FOGALMA

5.1.1. *A transzcendencia klasszikus horizontja*

A transzcendencia gondolata abban a – görög – tapasztalásban gyökerezik, hogy a létező – bár a többitől való elkülönülésében és a semmitől való elhatároltságában megnyilvánul mivolta – önmagában véve érthetetlen, idegen és homályos – írja *Lehmann* [1]. A létezők változó sokasága s állandó változása csak fokozza a honnan és a miért kérdés nyugtalanító erejét. A görög gondolkodásban ezekre a kérdésekre a mozgás „mozdulatlan”, örökkévaló és „független” (ab-solut) önmagában és önmagáért lévő alapja ad választ (*Arisztotelész*). Az „elsődleges” valóság megközelítésének görög útja – a világ állandó változását és időbeliségét tekintve – a jelenségek kétféle „túllépése” (transzcendere) olyan létező irányába, amely a kozmosz „örök” összetevőjének (lényeg) alapjaként maga is örök és „isteni”. Mivel a felemelkedést követő visszatezésben a magukban titokzatos, bírált és megvetett jelenségek hitelesítőjének bizonyul a transzcendencia, ezért a dolgokat megelőző, elrendező s megalapító „kezdet” lesz. A kezdet az első időbeli esemény, helyesebben: a mindentől leválasztott, független (ab-solut) eredet (mivel a sorozat első tagjaként előzményre szorulna). Időelőtti s az időt megalapító eredetként a transzcendencia nem „fordul elő”; nem „létező”, hanem a „gondolat elgondolása” (noészisz noészeósz), „tisztá aktualitás” (ipsum esse), kimeríthetetlenül vonzó szeretet (erósz hosz erómenon), örök akarat, az időt és a jelenséget meghaladó időtlen örök esemény és történés. A nyugati gondolkodás a jelenség (görög) túllépését a lényeg felé s a lényeg túllépését az isteni felé a metafizika, az abszolútum, az analogia entis, a participáció, az elv, a lét fogalmával fejezi ki és mélyíti

el. A spekulatív előképiség (exemplarizmus) eszközölte transzcendencia-gondolat útja az abszolút azonosság (immanencia) és az abszolút különbség (dualizmus) filozófiája között vezet: a *transzcendencia* nem az általános fogalomból való ugrás a kimutathatatlan transzcendens valóságba (Platón), hanem a *létezők létének* eredetileg *világos erejében történik*, s ezt a létet vezeti vissza mi-voltához, kifejezi azt, ami kifejezetlenül addig is megvolt.

E gondolkodás tetőpontja a szenttamási „actus essendi”: a véges való-ság (lét) tartalma – a nemlét tagadása, pozitivitás, benső feltétlenség – a lét egyszerű, abszolút és föltétlen alapját tükrözi. A létezők létének gyökere a teremtetlen isteni életbe nyúlik át, amely magában véve visszahúzódik előlünk. A transzcendencia gyökere a lét pozitivitása (s nem lefokozottsága), valósága, amely bár az immanencia legbensőjében gyökerezik, mégsem olvad fel benne teljesen. A transzcendencia közelség és távolság, elkülönülés és bensőségesség, egység és különbözőség. A transzcendencia egysége és különbözősége analóg: Isten a teremtmény legbenső elve és célja, mivel abszolút transzcendenciaként egészen a világhoz (teremtés, kegyelem) fordul. *Szent Tamás* szerint Isten áll legközelebb az emberi gondolkodáshoz, nem oly idegen az embernek, mint a hang a látásnak, mivel ő a megértés forrása és lehetősége [2]. A transzcendencia immanenciája a teremtményben nem idegeníti el a teremtményt, hanem eljuttatja sajátmagához: végérvényessé teszi létét és értékét. A transzcendencia egyenes arányban áll az immanenciával: a transzcendencia közelsége felfokozza az immanenciát. Az élet, a fejlődés, a világ immanens beteljesülése – lentről tekintve s feltételezve Isten önközlését – a teremtmény önfelülmúlásaként értelmezhető: a transzcendencia közelségénél fogva a teremtmény önmaga fölé emelkedhetik, túlléphet önmagán. A transzcendencia-immanencia viszonya legvilágosabban az emberi személyről olvasható le: a személy saját (immanens) mivoltában (megismerésének és akarásának megvalósulásában) többszörös értelemben is transzcendencia, a személy nem találhat csak immanens beteljesülésre: a megvalósult transzcendencia eszközli a beteljesült immanenciát. A transzcendencia és immanencia kölcsönössége a személyes kapcsolat modelljén érthető meg. A személyes kapcsolat az emberi különbözőségben és azonosságban valósul meg: minél bensőségesebb, annál felszabadítóbb, minél szorosabb, annál függetlenítőbb, minél mélyebb, annál önállósítóbb. Akik megismerték és megszerették

egymást (az emberi transzcendencia egyik fajtája), azok egymásban és ezért önmagukban (immanencia) vannak.

A mai gondolkodáshoz közelebb áll az antropológiai transzcendencia: az emberi egzisztencia szétszórtságában alapvető nyugtalanság (gond) rejt el és fedi föl magát. A gondban átéljük, hogy képtelenek vagyunk utolérni létünk lehetőségeit, de nem térhetünk ki az igénybevételük elől: „Az ember végtelenül felülmúlja az embert” [3]. Az ember *így* feltárt transzcenciája azonban különféleképpen, gyakran ellentétesen is értelmezhető.

5.1.2. Fogalmi felosztás

A *transzcendencia* szó a *transcendere* (átlép, meghalad, túllép) igéből származik. A transzcendens valamin túllépőt, valamit meghaladót jelent. A túllépés nemcsak a túlra irányulót, hanem a túllévőt is magában foglalja. A túllévő és a túlra irányuló vagyis a *transzcendens*, és a túllévőség, valamint a túlra irányulás: a *transzcendencia* szó szükségképpen többértelmű kifejezés. Éppen ezért ajánlatosabb nem lefordítani (egyetlen modern nyelv sem fordítja le), hanem meghagyni az eredeti latin kifejezés sokértelmű gazdagságát, ami szükségessé teszi, hogy a szó sokféle tartalmát megvilágítsuk és különféle értelmezéseit meghatározzuk.

A *sztatikus-dinamikus* fogalom párt használva a transzcendens sztatikus megfelelője az a valami, ami a határon túl van s így múlt felül valamit, míg dinamikusan a transzcendens az, ami túllép és így múlt felül valamit.

A transzcendencia lehet korlát, amely az embert visszautasítja sajátmagához s elhatárolja végességét. Felfogható azonban dialektikusan is: negatívan elválasztó és pozitívan egyesítő határként. Ezen az elválasztó-egyesítő határon lépünk át az értelmi megismerésben, az érzelmi-misztikus egyesülésben, az „érintkezésben”, az „ugrásban”, hitben, konkrét társadalmi cselekvésben. A túllépés rendszerint más léttartományra irányul, amely meghaladja ugyan az innensőt, de sokrétű viszonyulással – ellentétként, megegyezésként, fokozásként, paradoxonként stb. – hozzá is tartozik a meghaladotthoz. *Hegel* így ír a határ dialektikus funkciójáról: „Már az, hogy tudunk egy korlátról, igazolja, hogy túl vagyunk rajta... Csak a tudatlan ember korlátolt; mert nem tud korlátjáról... Csak

a nemtudott volna a tudás korlátja. A tudott korlát ellenben nem korlátja a tudásnak. Korlátjáról tudni ennél fogva annyi, mint korlátlanságáról tudni... A szellem ennél fogva végtelen is, véges is, és sem csak az egyik, sem csak a másik" [4]. E *dialektikát* jól érzékeltető kép a „túlsó part”: az innenső és a túlsó nemcsak különbözőséget és túllévőséget, hanem kapcsolatot és összetartozást is jelez, s valami *azonosságot* közvetít [5].

Formálisan tekintve a transzcendencia jelentheti

1. a tudatunkon (immanencia) túllévő, azt meghaladó és tőle független valóságot (ismeretelméleti transzcendencia).

2. A transzcendencia jelentheti az eszmének illetve a lényeknek a jelenségek és az érzéki megismerés sokaságát meghaladó megismerését (intuición vagy absztrakción) s megalapozását (következtetés) az időfölötti, változatlan, világon kívüli, láthatatlan okban: az abszolútumban, az érzékfölöttiben, a túlvilágban (metafizikai transzcendencia).

3. Jelentheti a létezők többéválását és fölfejlődését, önmaguk fölülmúlását, vagyis a lét dinamikáját (ontológiai transzcendencia).

4. A transzcendencia jelentheti a megnyílást az igazság előtt [6], az emberi megismerésnek és akarásnak az abszolút, átfogó föltétlen horizontra való irányulását, amit vagy úgy értelmezünk mint ami maga a lét, vagy teljes emberközpontúságra redukáljuk s a létezők összegének (*Kant*) vagy a semminek (*Heidegger*) tekintjük (antropológiai transzcendencia).

5. Az isteni dimenziójától megfosztott világgal szemben a transzcendencia jelentheti az abszolút világfölötti Istent, akinek előlünk megvont akaratát és szabadságát, lényege legbensőjét, a szent vagy a titok kategóriával írhatjuk körül (teológiai transzcendencia).

6. Az embernek – az emberi erőt meghaladó s megfélelősége ellenére sem elérhető – célját is jelentheti a transzcendencia: az önmagát közlő Istent, a kegyelem teljességét. Itt van az emberi transzcendenciának a határa, amely fölé csak Isten emelheti föl megszüntetve-megőrizve az embert.

A *modern filozófiai fogalomalkotás* sokféleképpen keresztezi a fenti meghatározásokat, s így különféle átfedések jönnek létre. *Husserl* azt mondja transzcendensnek, ami a tudat immanens szférájához tartozik ugyan, de nem merő élmény. *Jaspers* az elrejtett átfogó létet (nem Isten!) mondja transzcendensnek, amely rejtelekben közli magát, s amit csak konkrét egzisztenciális döntések-

kel tehetünk magunkévá. Az abszolútum, a transzcendencia, az korlátja a tudásnak. Korlátjáról tudni ennél fogva annyi, mint lét, amely sohasem válik világgá, de mintegy a világban való léten keresztül szól. Transzcendencia csak akkor van, ha a világ nem önmagától áll fenn, ha nem önmagára alapozott, hanem önmagán túlra mutat” [7]. A szabadság elválaszthatatlan a transzcendenciától: a világtól való szabadságában tud az ember a Transzcendencia iránti mély elkötelezettségéről [8]. Mások a transzcendencián az ember többéválását, önmaga fölé emelkedését értik, az ember túllépését egy rendkívül változatosan értelmezett lét (időbeliség, jövő, emberi önmegvalósulás, átfogó világhorizont, üres transzcendencia mint az emberi lehetőségek föltétele stb.) irányába. Ez a túllépés a transzcendens nélkül valósul meg. „A végtelenbe nyitott jövő az egyetlen transzcendens, amit mi, mint marxisták, ismerünk” – írja *Garaudy* [9]. „A transzcendencia mindent egybevéve alapvető emberi dimenzió, s nem Isten tulajdonsága” [10]. A marxisták a „dialektikus meghaladás” kifejezéssel jelölik a kezdeményezést és alkotóképességet, amelynek a kereszténység – az emberi tevékenységben kiemelkedő és kibontakozó istenire vonatkoztatva – a transzcendencia nevet adta [11]. A transzcendencia az ember politikai, szociális, pszichológiai korlátain való túllépés, a sors erőinek a legyőzése, az elnyomó interperszonális és szupraperszonális struktúrák megszüntetése.

A modern filozófia transzcendencia-fogalmának többértelműségével szemben nem hivatkozhatunk a *klasszikus transzcendencia-fogalom* világosságára. A klasszikus meghatározás biztosítja ugyan Isten abszolút világfölöttiségét – azt, hogy Isten különbözik minden partikuláris létezőtől, ha nem is különült el tőlük –, tartalmilag azonban többértelmű s megkülönböztetés nélkül jelentheti

- a létezők vonatkozását valamilyen léthez,
- a változó létező vonatkozását a nyugvó ösléthez,
- a legfőbb létezőt, amit gyakran magának a létnek mondanak.

5.1.3. A transzcendencia-gondolat története

Az értelmi és az érzéki megismerés megkülönböztetése indítja útjára a transzcendencia-gondolatot: a világ bizonyos mérvű mítosz-talanítása először *Platón* ideatanában jelenik meg. A jelenségek vál-

tozó világának és az ideák nyugvó világának megkülönböztetése közvetlenül nem tépi szét a valóságot két egészen különböző világra: erre a világra és a másvilágra. Az idea „megjelenik” (parouszia) az érzéki világban, s létének ereje a létezők immanens „alapja”. A közvetítés (hüpotheszisz) feltételezi az evilág és a másvilág elvi megkülönböztetését. A leghatalmasabb idea, a Jó eszméje „az ideák ideája”, benne gyökerezik valamennyi idea s az egész érzéki világ lehetősége. A Jó túl van a létezők létezésén (epakeina tész ousziasz), „a jó maga nem lényeg, hanem fenségben és hatalomban fölötte való” [12], föltétlen föltétele az egész valóságnak, s csak „isteni túltengésben” (a hüperbolé megfelelője a transzcendencia) ismerhető meg. A Jó eszméje kifejezetten nem azonos Istennel, ennek ellenére vallásos értelme van, s az isteni világhoz tartozik.

Az erősen kozmológiai irányú arisztotelizmus – a platonizmus-sal ellentétben – térbeli szemléletességre törekedvén a transzcendencia térbeli elképzeléséhez vezet, amit a platonizmusnak sikerült kezdetben elkerülnie. Később – *Platón* szándéka ellenére – az eszmiéket a szellembe (Isten, Demiurgosz, Logosz) helyezik s erősen hangsúlyozzák, hogy az Egy és Isten a kategóriák fölött áll (gnoszticizmus-dualizmus), aminek következtében Istent a gondolkodástól is megfosztják. A végső alaphoz való (platóni) dialektikus felemelkedést a negatív teológia (triplex via negationis, affirmatio, eminentiae) analógiája váltja föl, amelynek következménye a docta ignorantia „fényárnyéka”, a hallgatag „érintkezés”, az emberi gondolkodás képtelenségének a tudatosítása s a filozófiai ima. Annak a lehetőségnek, hogy a belátás mégis képes eljutni a közvetlenül meg nem közelíthető transzcendencia „megismerhetetlenségéhez” és „kimondhatatlanságához”, az alapja a transzcendencia rejtőző, reflexiót megelőző, képszerű jelenléte az emberben (illuminatio animae, scintillae animae – intellectus agens, prima principia, esse commune, a szellem dinamizmusa stb.). Az ember titkos középpontja és mélye indítja a szellem transzcendens mozgását.

Az egyházatyák az önmagát felülmúló emberi gondolkodás legvégső „aktusát”, a személytelen és közömbös „egyet”, az önmagát kimondó Istenként (Ex 3,14) értelmezik. Isten történelmi tulajdonságait abszolút tulajdonságokká (mindenhatóság stb.) alakítják át. Az orthodox teológia megfelelő immanens kijelentésekkel fogja fel Isten transzcendenciáját: „Omnia complet et omnia trans-

cendit". Allandó implicit visszavonása ellenére sem veszíti el értelmét a transzcendenciáról való beszéd, amelynek föltétele a teremtés és az isteni szabadság. E kozmológiai transzcendencia mellett *Szent Agoston* óta ismert és elterjedt a „belső” transzcendencia is. A szellem létében (nemcsak tevékenységében) valódi kapcsolatban áll az abszolúttal. A reflexióval kezdődik a lélek fokozatos felemelkedése igazi alapjához: Isten „est intimior intimo meo, et superior summo meo” – mondja *Szent Agoston* [13].

A transzcendencia-gondolat tagadhatatlan belső feszültségét áthidalta és egyben elfedte a középkori hit. Nemcsak *Heidegger*, már *Lucretius* és *Epikurosz* is látja, hogy a transzcendencia ontikus önállósága közömbös és tehetetlen transzcendenciába csaphat át, amelynek következménye az immanencia totális öntörvényűsége: a legfőbb létező a deizmusban teljesen elszakad a világtól. A késői középkor voluntarizmusának az elemei jelennek meg a reformáció Isten-képében: Isten nemcsak mivoltában egészen más, hanem akaratát is elrejtí elölünk (*Deus absconditus*). Bár úgy vélték, hogy felébresztik, így még jobban elszigetelték a hitet.

A belső feszültségek, *Bacon* idolum-tana, valamint az empirizmus és a racionalizmus majdnem megszünteti a transzcendencia-gondolatot. *Hume* szerint a dolgok pusztá létezésén és tapasztalható tulajdonságaikon túl semmit sem tudhatunk, *Descartes* viszont azt állította, hogy csakis az lehet valóban igaz, amiről az értelem tiszta és világos fogalmat tud alkotni. Így mind az empirizmus mind a racionalizmus a transzcendencia tagadásához vezet. A transzcendencia közvetítetlen távolsága átcsap saját tehetetlenségébe, amelynek eredménye Isten teljes visszavonulása a világból. A német idealizmusnak sem sikerül a spekulatív egység helyreállítása. *Hegel* rendszerében megszűnik az innenső és a túlsó különbsége. *Kant* vállalkozása félmegoldás: állítja a tudaton túli világ valóságát (ismeretelméleti transzcendencia), de tagadja az értelemnek a tapasztalaton túlmenő metafizikai transzcendenciáját. Az értelem *transzcendentális* gondolkodási formái – rendszerében – a tudaton túlival (transzcendens) szemben a tudatelőtít jelentik: a megismerés lehetőségének hiánytalanul nem tárgyiasítható föltételét és alapját, amit nem lehet gyakorlati ellentmondás nélkül tagadni vagy kétségbevonni; a kétségbevonás vagy a tagadás burkoltan állítja. A transzcendencia *Kant* számára csak heurisztikai értékkel bíró „transzcendens illúzió”. A „transzcendens realitás” kanti kritikája, az abszolútum

száműzése a tudat immanenciájába, a létező Isten felcserélése a gondolatban létező Istennel, Isten kiszolgáltatása a történelemnek, az istengondolat funkcionalizálása (a megfoghatatlan felfogható előzménye = transzcendentális eszmény), a hagyományos Istenfogalom kritikája kétségbe vonja a klasszikus transzcendencia-fogalom tulajdonságait és rombadönti az „eldologiasított” (Isten, a lélek örök élete stb.) transzcendenciát.

A túllépést a transzcendencia visszalépése váltja föl. A transzcendencia az ember állandó többé válása és önmagát felülmúlása, amely az ember lényegében gyökerezik (a marxista „praxis”). Az eldologiasodott transzcendenciát a marxisták szerint visszafele kell olvasnunk: a vallás elpazarolta az ember kincseit az égre, s azt igentli az ember Istenben, amit magában tagad: a transzcendencia az elvesztett világ kárpótlása, az eszme ragyogása a társadalmi viszonyokat tükröző „eidólon”, és az eszmék tana ideológia. A marxi kritika megkettőzősként leplezi le a „képzelt lényeket” mint az életfojamatok ideológiai tükröződését (felépítmény). A kereszténység azonosítása az így értelmezett transzcenciával, a kereszténység elitelését vonja maga után: a kereszténység „a nép platonizmusa”. A keresztény transzcendencia elégtelensége „az evilágihoz való ragaszkodásban”, a „transzcendenciának az érzéki partikularitásra való átvitelében” rejlik. „A transzcendencia vallásos felfogásában az ember léte nem annyira egy ontológiai különbségnek, mint inkább két létező: isten és ember vonatkozásának a kifejezése.” A transzcendenciának kettős szerepe van: egyrészt abszolútum, másrészt konkrétum mint sajátosodott abszolútum, másrészt mint abszolútummá emelt konkrétság” [14]. *Garaudy* szerint az egyéni örök életbe vetett hit akadályozza a keresztényeket abban, hogy a közösség örök életének az irányában túllépjenek önmagukon. A halál, „a faj szörnyű bosszúja az egyénen” (*Marx*) arra való, hogy megghiúsítsa az emberi horizontnak az egoizmusra és individualizmusra való korlátozását [15]. *Lukács* szerint „az értelmesen élt életet nyugodtan átélt halál zárja le, az értelmetlent egy értelmetlen véggel vívott kínos és reménytelen küzdelem”. A transzcendencia és az „emberiség ügye” között kibékíthetetlen az ellentét. Véleményét arra az axiomatikus – nem bizonyított – feltevésre alapozza, hogy a transzcendens megváltást hirdető vallás megakadályozza „az ember partikularitásból való továbbfejlődésének” azokat a formáit, amelyek őt önmagának „a beteljesítéséig vezethetnék”. Egyet-

ért *Garaudyval*, hogy az egyéni üdvösség – örök élet – ígérete az emberi beteljesülés legfőbb akadálya. „A történelem és a filozófia azt mutatja, hogy az emberi élet számára valódi beteljesedés csak a partikularitás megőrző megszüntetésének útján érhető el”. Kérdés, hogy a transzcendenciának etikai posztulátumként való tagadása jobban biztosítja-e az ember beteljesülését mint a transzcendencia állítása? Úgy tűnik, nem. *Lukács* maga idézi – helyeslően – *Bloch* szavait *Heidegger* halálemléletéről: „Az örök halál, mint vég, az ember mindenkori társadalmi helyzetét olyan érdektelenné teszi, hogy az akár kapitalista is maradhat”. De mi *őrzi* meg az embert a *teljes* pusztulástól, ha nincs transzcendencia, ha nemcsak az egyén, hanem a faj, az emberi nem végső sorsa is az abszolút halál, mivel az anyag az egyedüli örökkévaló [16]? *Lukács* nem oldja meg sem a transzcendencia–immanencia, sem a személy–közösség problémáját, csupán megszünteti a két feszültségpár első tagját. Azért bírálja a vallást, mivel fő tendenciája a partikularitás dialektikátlan megőrzésére irányul. De nem fordítható-e vissza a dialektikátlanság vádjá? Rendszerében a megszüntetés mozzanata teljesen kiszorítja a megőrzését. A tartalom nélkülien értelmezett transzcendencia az emberi létnek csak egyik gyűjtőpontját jelzi, lehetővé teszi az egydimenziós hétköznapiokból való menekülést, de nem ígér *megérkezést*. Az „üres” transzcendencia nemcsak céltalanságot jelent, hanem képtelen filozófiailag megmagyarázni a létezők valamennyi szintjén megállapítható fölemelkedést, fölfelődést, önfelülmúlást, azt a közönséges ténnyt, hogy a lét állandó növekedésében a kevesebből mindig több lesz (ontológiai transzcendencia).

5.2. AZ EMBER TRANZSCENDENCIÁJA

5.2.1. Túlparti tények

Úgy tűnik, hogy a transzcendens gondolkozás ma fölöttébb nehéz. Az öntörvényű, immanens, nagykorú világban – mondják – nyoma sincs a klasszikus értelemben vett transzcendenciának. A történelmi-társadalmi viszonyokat meghaladó, a rajtuk túllévő

„lényeg” illúzió a mai ember szemében. Az egyetlen „valóság” az ember és a környezete: a férfiak és a nők, az emberek és a természet viszonya, az emberek egymásközi kapcsolata. Az ember nem választható el vonatkozásaitól és viszonyaitól: ezek összessége maga az ember. Bár tagadhatatlan a belőle áradó transzcendens légkör, bár az ember ittléte szükségképpen az érinthető és fogható valóságosan túlra mutat, mégsem valamely spekulatív „lényegre”, hanem a reális világban folytatott társadalmi cselekvésre. Az ember nem elszigetelt és elkülönült reflektáló szellem, hanem a lehetséges cselekvések kimeríthetetlen tárháza, képes felfordítani a valóságot és kideríteni nem is gyanított értelmét. A valóság nem „befejezett tények” világa: az embernek magának kell megalkotnia világát és önmagát. Ebben a világban csak afféle híresztelésnek, kósza hírnek számít a transzcendenciáról szóló beszéd. A világ és az ember transzcendens értelmezője nem a valóságban, hanem az elvonatkoztatások világában él.

Meggyőzően fejti ki azonban *Peter L. Berger*, hogy a világot építő és alakító ember mindennapos életében is megtalálhatók a transzcendencia jelzései. Prototipikus gesztusokra és viselkedési formákra gondol, amelyek mindenestül beletartoznak a valóságról alkotott „természetes” képünkbe, s mégis túlmutatnak rajta. E prototipikus gesztusokban, viselkedésformákban, magatartásokban és átélésekben az emberi egzisztencia történelem- és társadalomfölötti oldala nyilvánul meg [17].

5.2.1.1. *A rend igénye*

Az első ilyen egészen egyetemes és a transzcendenciára utaló emberi tulajdonság a *rend* igénye. Ez a vonzódás és hajlam abban a bizalomban gyökerezik, hogy végül is „*rendben van*” minden, hogy a valóság olyan, amilyennek lennie kell. Ez a „*rendben van minden*” nem ellenőrizhető empirikusan, olyan meggyőződés, amely felülmúlja a mindennapi valóságról szerzett tapasztalatunkat.

Gondoljunk arra, amint az anya megnyugtatja álmából fölriadt gyermekét. Karjába veszi és elcsitítja. Talán lámpát is gyújt, hogy elűzze a bizonytalan félhomályt. Beszél vagy énekel, s e kommunikáció tartalma változatlanul mindig ugyanaz: nem kell félni, minden *rendben van*, minden jól van. E leghétköznapibb tapasztalás

mögött felmerül a kérdés: hazudik-e a gyermekét vigasztaló anya? A válasz csak abban az esetben lehet „nem”, ha van valami igazság az emberi egzisztencia transzcendens értelmezésében. Ha a „természetes” az egyetlen valóság, akkor az anya hazudott gyermekének; szeretetből tette s szeretete bizonyos mértékig fedezet is szavaira, de végeredményben nem mondott igazat. Miért? Mert a megnyugtató túllép a két egyén közvetlen helyzetén és jelenén, s burkoltan magáról a realitásról állít valamit.

A szülő világepítő és védelmező szerepet vállal. Megnyilvánul ez abban, hogy gondoskodik gyermeke megfelelő környezetéről, de így van abban a mélyebb értelemben is, amely a gyermekét nyugtató anya helyzetéből derül ki. A szülők vállalta szerep nemcsak ennek vagy annak a társadalomnak a rendjét képviseli, hanem azt az alapvető rendet, amely értelmessé teszi a bízalmat. *Minden* jól van, *minden* rendben van mondják az anyák gyermekeiknek: nemcsak ez a partikuláris baj, nemcsak ez a fájdalom múlik el. Ez a minden gyermek számára érthető vigasztalás tökéletesen lefordítható általános érvényű kijelentésre: bízzál a létben! Pontosan ezt tartalmazza az anyai vigasztalás, s ha hihetünk a gyermek-pszichológusoknak, akkor éppen ez az alapvető bizalom a legfontosabb a személy kialakulásában. Vagy másképpen kifejezve: az emberség legbensője a valóság rendjébe vetett bizalom megtapasztalása és átélése. Illúzió csupán ez a tapasztalat? S hazug, aki képviseli?

Ha a valóság nem haladja meg azt, amit „természetesnek” tartunk és megtapasztalunk, akkor a bizalom illúzió, s e bizalmat megtestesítő szerep hazug. Mert akkor tagadhatatlan, hogy *minden* nincs rendben, hogy *minden* nem jó. Ha ezen a világon túl nincs semmi, akkor a végső igazság az, hogy ez a világ megöli az anyát és a gyermekét is, a faj rettenetes bosszút áll az egyéni életen, s a világ a faj életén. Persze ez nem szüntetné meg az anya szeretetét, csak tragikus hősiességgé tenné. A végső igazság mégsem a világozottság, hanem a sötétség, mégsem a szeretet, hanem a félelem lenne. A káosz rémképe s nem a rend mindent átjáró biztonsága lenne az emberi egzisztencia legbenső realitása. Mert végülis mindannyian sötétben vagyunk, egyedül vagyunk az éjszakában, amely el akar nyelni. S a fölénk hajló szerető arc és biztató tekintet csak könnyörűletes illúzió lenne.

Ez a gondolatmenet nem ítéli el az anyát, aki esetleg csak megjátssza vigasztaló szerepét, sem az ateista szülőket, akik életet adnak

gyermekeiknek – bár vannak, akik éppen ezért nem vállalnak gyermeket. Inkább azt állítja, hogy a tudatos apaság és anyaság mindig a transzcendencia jelzése. A világot elrendező emberi törekvés arra a transzcendens rendre utal, amelyre az ember biztosan építheti egzisztenciáját és sorsát. Sokféle társadalmi szerep képviseli ezt a rendet, alapvetően azonban a szülői szerep. Mindenegyik szülőnek vállalnia kell azt a szerepet, amely azt mondja, hogy végeredményben minden rendben van ezen a világon. A gondolatot azonban, hogy alapvetően minden rendben van, csak a klasszikus transzcendencia-fogalom kontextusában valósíthatjuk meg, mégpedig csak akkor, ha ez a világ, amelyben születünk, szenvedünk és meghalunk nem az egyetlen vagy nem a teljes valóság, ha ez a világ csak az előszobája annak a világnak, amelyben a szeretetet nem pusztítja el a halál, s ezért a szeretetbe vetett bizalom megfékezi a pusztulás erőit. Így az ember rendező hajlama feltételezi a transzcendens rendet, s minden rendet alkotó emberi gesztus a transzcendencia jele, a túlsó part fénye. A szülői szeretet nem hazug, hanem az emberi egzisztencia végső sorsáról tesz tanúságot. Ebben az esetben a vallás jogosan elemezhető a gyermeki vágyak kivetítéseként (*Feuerbach, Freud, Marx*), amit kivetítünk, az azonban a végső valóság tükröződése, utánzása, megfelelője. A vallás nemcsak az emberi rend kivetítése, hanem az emberi rend legvégső jogos igazolása is.

5.2.1.2. A játék

Huizinga a kultúra gyökerét a *játékokban* látja [18]. A játék külön világot alkot. Szabályai és előírásai ideiglenesen hatályon kívül helyezik a „komoly” világ szabályait és törvényeit. E „külön” világ egyik legfontosabb jellegzetessége, hogy felfüggeszti a hétköznapi élet időstruktúráját. A játékosnak külön ideje van, s ez nem mérhető a társadalom általános egységeivel, hanem csak a játék saját egységeivel. A „komoly” világban lehet de. 11 óra ezen meg ezen a napon, ebben meg ebben az évben, a játék világában az első „rubber”, a harmadik felvonás, az allegro, vagy a második csók méri az időt. Aki játszik, kilép az időből, s másik időbe lép át. A játék másik jellegzetessége az élvezet. Az öröm a játék célja. Ha eléri, akkor a játékvilág időbeli struktúrája az örökkévalóságot

ölti magára. A fájdalom az elmúlást, az öröm az örökkévalóságot akarja – mondja *Nietzsche* [19]. A játéokban különösen is érvényesül ez a törekvés, főként azért, mert a játék ideje egészen más mint a komoly világé. Aki élvezi a játékot, az nem az egyik kronológiából lép át a másikba, hanem az időből az örökkévalóságba. A játékokban megáll az idő. Bár nem felejtjük el egészen a komoly világot s halált érlelő idejét, mégis úgy éljük át az örömet, mint ami örökké tart.

A játék különleges tulajdonsága magyarázza meg a játék nyújtotta békét és felszabadulást. A gyermekek számára a felszabadulás még nem tudatos, mivel a halál sem az. A felnőtt életben a játék visszahozza az elmúlt gyermekkort. Méginkább kitűnik ez akkor, amikor az ember halálos veszedelemben játszik. Ezért táncolnak az emberek az ostromlott városban, ezért fejtenek meg matematikai feladatokat, készülnek vizsgára, foglalkoznak metafizikával a siralomházban, s borotválkoznak a légoltalmi pincében. Mindez nem fájdalomcsillapítás: ez az ember természete. Az ember játékos természete teszi lehetővé, hogy a termophylae-i ütközet előtt megfeszüljék hajukat a harcosok. A játék megállítja a külső időt, s kirekeszti a szenvedést és a halált, mert ezek a „komoly” világ tartozékai. 1945 tavaszán a Bécsi Filharmonikusok előadássorozatát csak tíz napra szakították félbe a városért folyó harcok. A fölszabadult városban a harcok befejezte után két nappal fölcsendültek *Schubert* Befejezetlen szimfóniájának az akkordjai. Érzéketlenség vagy szívtelenség volt? Sokkal inkább a szépséget teremtő emberi alkotóerő győzelme a pusztítás, a háború és a halál szörnyűsége fölött.

A játék öröme a reális élet kellős közepén tapasztalható meg, s ez a tapasztalás is túlmutat önmagán. A játék legbenső célját és értelmét a hétköznapi valóságon túli világ igazolja. Bár empirikusan nem ellenőrizhető ez az igazolás, s kegyes illúzióként is értelmezhető, mégis valamennyien átéltük gyermekkorunk halál nélküli idejét, s a felnőtt ember is megtapasztalja életében egyszer-kétszer a tiszta, világos önmagát igazoló s önmagán túllépő transzcendens öröm ragyogását. A gyermekek örömeinek, s ezt az örömet visszaidéző játékoknak a végső igazolása a filozófiai transzcendencia s a vallásos hit.

5.2.1.3. A remény

A remény is túlmutat önmagán. *Gabriel Marcel* [20] s *Ernst Bloch* szerint az ember nem érthető meg a „remény elve” nélkül. A remény fölötte áll a félelemnek, nem passzív, nincs a semmibe zárva. A remény érzelme kilép magából, kitágítja az embereket, ahelyett, hogy beszűkítené, soha nem tud eleget arról, ami bensőnkben munkálkodik, s ami kívülről az ember szövetségese lehet. Ennek az érzelemnek a kimunkálása embereket követel, akik tevékenyen vetik belc magukat a keletkezőbe, amelyhez maguk is tartoznak – írja könyve első lapján *Bloch* [21]. *Karl Rahner* [22], valamint *Jürgen Moltmann* [23] és *Wolfgang Panneberg* [24] hangsúlyozza, hogy a világ és az ember átalakításának a reménye is hozzátartozik a keresztény üzenethez, s a kereszténység nem okvetlenül forradalom-ellenes.

Egzisztenciánk a jövőre irányul. A jövőre irányuló ember lényeges dimenziója a remény. A remény erejéből sikerül felülkerekednie a nehézségeken és megpróbáltatásokon, sikerül értelmet találnia a legszörnyűbb szenvedésekben is. A rossz problémája megoldásának a kulcsa csaknem mindig a remény. Sajátos tartalma koronként változik. A történelmi fejlődés elején – amikor a személy fogalmát és értékét még nem ismerték eléggé – a reményt a „csoportba” vetették: az egyén meghalhat és szenvedhet, megghiúsulhatnak legfontosabb tervei, a csoport (klan, törzs, nép) azonban fennmarad, s eléri célját. Máskor az egyéni örökélet a megoldás: a túlvilági élet igazolja s maga mögött hagyja a földi élet szenvedéseit. Az individuális és a kollektív reményt a történelem során vallási összefüggésben fogalmazták meg. A szekularizáció hatására – főként a marxizmusban – a túlvilági remény helyett az evilági remény került a középpontba. A remény akkor a legerősebb, amikor a teljes pusztulással kell szembenéznie. A halállal szembe forduló bátorságban nyilvánul meg a remény ereje.

A gonosztevők bátorsága nem jöhet itt szóba, mert nem a halálra mond nemet, hanem a halálfélelem elől menekül az agresszióba. Az alkotás, az igazságosság, a részvét mutat túl önmagán, azoknak a bátorsága, akikben a bátorság elválaszthatatlan a humanitástól. Gondolhatunk a művész bátorságára, aki – szegénysége és betegsége ellenére is – mindenáron be akarja fejezni művét, arra, aki saját érdekét félretéve segít az elnyomottakon és a hatalom áldo-

zatain. Az érdeknélküliség – nem hétköznapi, de mégsem rendkívüli – jelensége tagadja vagy legalábbis kevésre becsüli a halál valóságát. A halál tagadását csak a transzcendencia igazolhatja. A pszichológusok azt mondják, hogy bár félünk halálunktól, nem vagyunk képesek elképzelni. Legbenső lényünk visszaretten ettől. *Sartre* ezért bírálta *Heidegger*t, aki szerint az ember tulajdonképeni léte a „halállal szemközt” valósul meg. Igazából csak mások halálát tudjuk átélni, mondja *Sartre*, de ezt is csak bizonyos mértékben. De éppen olyankor utasítjuk el a halált feltétlenül, amikor az hal meg, akit szeretünk. Egész létünk kiált a remény után, amely megcáfolhatja a józan ész és a hétköznapi empiria okosságát. Az, hogy az ember képtelen átélni saját halálát, hogy legmesszebbmenően tiltakozik a szeretett lény halála ellen, vagy hogy könnyen vállalja a közös halált azzal, akit szeret, az ember legmélyén gyökerezik.

A halál elleni tiltakozás nemcsak a jaspersi határhelyzetekben nyilvánul meg, hanem minden valamire való, a személy egész valóját magába foglaló reményben. Ezt a reményt testesíti meg a tudós: „remélem, hogy olyan jól végzem munkámat, amint csak lehet”, a fiatal házaspár: „remélem, hogy sikerül házasságunk”, a polgár bátorsága: „remélem, hogy kitartok elveim mellett a többséggel szemben is”. A tudós tudja, hogy meghalhat, mielőtt befejezi munkáját, a fiatal férj, hogy gyógyíthatatlan betegséget kaphat a felesége, a polgár, hogy mekkora bátorság – civilkurázs – kell az elvűséghez. Mindez a halál megvetésének s a transzcendenciának a jele hétköznapi életünkben. Méginkább az, amikor valaki a bombázások alatt szigorlatra készül, s reméli, hogy két bombázás között leviszgázik – bár tisztában van azzal, hogy semmi sem védi a bombák ellen. A transzcendencia jele, ha valaki azt mondja: akkor sem hallgathatok, ha megölnek a mondottakért.

A halált tagadó reményre van empirikus magyarázat is. Ösztönös gyökerei vannak a halálfélelemnek, amely a fennmaradást biztosítja a fejlődés folyamatában. A pszichológiai bénaság – hogy saját halálára gondoljon az ember – megmagyarázható a haláltól való ösztönös irtózással, valamint azzal, hogy az ember tud a kikerülhetetlen halálról. A szeretett lény halála elleni tiltakozásban szerepet játszhat az, amit *Freud* „racionalizálásnak” – a valóság ösztönös, érdek szerinti, illuzórikus meghatározásának – mond. Ebben a perspektívában a halált tagadó remény „gyerekességnek” tűnhet,

mig az érett emberhez a kikerülhetetlen halál sztoikus vállalása, a halálnak mint legvégső realitásnak intellektuálisan becsületes elfogadása illik. A „gyerekesség” vagy az „intellektuális becsületesség” előzetes metafizikai döntés, s ugyanaz a közös föltétel (az értelmességbe, életbe, létbe vetett bizalom) teszi lehetővé mindkét magatartást, föltéve, hogy a remény valóban gyermeki, s az intellektuális becsületesség valóban őszinte. A remény empirikus-teremtéstudományos magyarázatából akkor sem fakad szükségszerűen a „sztoikus becsületesség”, ha elfogadjuk a felhozott biológiai-pszichológiai érveket. A halálra mondott nem – a rettegés a saját pusztulástól, a másik halála miatti erkölcsi felháborodás, a halált-megvető önfeláldozó bátorság – a kifejezetten „emberi” legbenső összetevője: az ember lényegéhez tartozik, s mint ilyen, nem magyarázható biológiai szempontból. Nem az ösztönös mechanizmusok magyarázzák meg a reményt, hanem a remény érteti meg működésüket. Ugyanúgy vagyunk a reménnyel, mint a szexualitással: ezt sem érteti meg a hormonok működése, hanem csak a személy igénye. Ha az embernek a szervezete sem érthető meg pusztán biológiai nézőpontból, akkor hogyan lehetne innét értelmezni a halálra nemet mondó reményt? Az életösztön nem az önfeláldozó segítség, hanem a halál előli menekülés rugója. A halál keltette vallási szükséglet – írja Lukács – az értelmesen vagy értelmetlenül leélt élet konfliktusából ered. „Ahol ez a problematika hiányzik, ott e szükséglet fel sem merül.” Nyilvánvaló, hogy az egyén csak úgy kerekítheti harmonikusan életét, ha tevékenységét összehangolja életkörével; „magától értetődik, hogy ez az összehangolás mindig csak viszonylagos lehet, és a mindenkor fennálló társadalommal szembeni harc, sőt, a partikuláris személynek az ilyen harcokban elszenvedett veresége is létrehozhatja az itt szóban forgó harmóniát: gondoljunk csak arra a hosszú sorra, amely *Szókratészről* a fasizmus által kivégzettek leveléig vezet. Éppen itt világlik ki, hogy egy ilyen értelmes, értelmesen lezárt életben mindig működtek olyan erők, amelyek az illető embereket – többé-kevésbé tudatosan, többé-kevésbé határozottan – túlemelték adott életük közvetlen partikularitását” [25]. Éppen ezek az embert önmagán és halálán *túlemelő erők* a transzcendencia jelzései életünkben. Ha abban a világban, amelyben mindenünnen a halál veszi körül, nemet mond az ember a halálra, akkor ez a *nem* annak a világon túli valóságnak a megvallása, amely igazolja, hogy Szókratész és a töb-

bi „vesztes” reménye nem illúzió. Tudatunk elemzése kapcsán eljutunk egy végső nemhez, amely csak a legvégső *igenre* épülhet. Hétköznapi tapasztalásaink transzcendens értelmezése nem iktatja ki, hanem elmélyíti reményünk biológiai, pszichológiai, társadalmi értelmezését. A transzcendencia a legvégső igazolása a halálra nemet mondó reménynek és bátorságnak, a gyermekségnek és az örömnak. A transzcendencia teszi lehetővé nemcsak a reményt és a bátorságot megtestesítő gesztusokat, hanem – a megváltás végső iróniájaként – a sztoikus rezignációhoz való bátorságot is.

5.2.1.4. *A humor*

Isten megváltó nevetésére utal a jó emberi nevetés: a transzcendencia jele a humor is. Mindig valami össze nem egyezés, a meg nem felelők képtelen találkozása a nevetséges. Amikor Isten tudtul adja Ábrahámnak, hogy felesége idős kora ellenére gyermeket szül, „Ábrahám arcraborult és úgy nevetett”. Sára magában nevetett, s amikor megszülte fiát, így nevezi: „Nevetést szerzett nekem az Úr” (*Gen* 17,17; 18,12–15; 21,6). „Mindig komikus az olyan helyzet, mely egyszerre két teljesen független esemény-sorozathoz tartozik, s amely egyszerre két különböző módon értelmezhető” [26]. Ezért komikus a kis zsidó és az óriási néger, a bolha és az elefánt találkozása. *Thalész*, miközben a csillagokat szemléli, beleesik egy gödörbe, s egy okos és tréfás tehenészlány – mondja *Platón!* – kineveti érte [27]. Ebben a humoros jelenetben az elvonatkoztató értelem s a földön járó józan ész, az emberi szellem és az anyagi világ ütközik össze. A szellem és az érzékelhető világ alapvető eltérésében – az ember korlátaiban – gyökerezik a komikum. Ez a meg nem egyezés teszi a humort lényeges emberi vonássá, a nevetést emberi jelenséggé. A nevetséges a szellem földhözkööttségét, a komikumnak és a tragikumnak közös gyökerét tükrözi. A komikum is, a tragikum is az ember határait tárja föl, az emberi végesség megnyilatkozása. A komikum az emberi valóság objektív dimenziója, s nemcsak szubjektív-pszichológiai reakció erre a valóságra. A komikumban (természetesen a tragikumban is) a határaival körülírt határtalanság – az emberi szellem – nyilvánul meg. A komikum objektív tény, nem hiányozhatik a legmeggrázóbb em-

beri tragédiákból sem; a rettegés és a félelem ikertestvére a nevetés.

A humor nemcsak felismeri az alapvető meg nem egyezést az emberi sorsban, hanem viszonylagosítja is, s így azt sejteti, hogy – legalább a nevetés idejére – zárójelbe tehető a tragédia. A humor – miközben kineveti a korlátai közé zárt szellemet, kinyilvánítja, hogy a fogság nem végleges. A humor szabadságot hirdet, s a benne rejlő felszabadulás a transzcendencia jelbeszéde mindennapi életünkben. A humor – akár a gyermekség vagy a játék – az *öröm transzcendens igazolása*.

A humor kigúnyolja a „komoly” világot s annak hatalmasait. *Hafiz* perzsa költő egyik költeményében Szamarkand minden pompáját odaadta volna egyetlen – szerelmese arcán levő – szeplőért. Amikor a Perzsiát meghódító Tamerlán kérdőre vonja: „Hogy mered császári székhelyem pompáját felajánlani egy perzsa ringyó olcsó bájaiért”, *Hafiz* így válaszol: „Felség, Tőled tanultam a bőkezűséget”. A történet szerint Tamerlán elnevette magát s elengedte a költőt. Az úgy másként is végződhetett volna, mert a történelem tanúsága szerint az uralkodóknak és a hódítóknak általában nincs érzékük a humor iránt. De bármiként is végződik a zsarnok és a költő esete, kérdéses, hogy tulajdonképpen kit kell sajnálnunk: azt-e, aki kezében tartja a világot, vagy azt, aki kineveti érte? A „komoly” válasz a hatalom áldozatát sajnálja, a humor szerint a hatalom a sajnálatraméltó. Végeredményben az a legnyomorultabb, aki illúzióban él, s a hatalom a végső illúzió. A nevetés a végső igazság megnyilvánulása: hiába acsarkodik a gonosz, mert „az Úr kineveti” (Zs 37,13). Hogy a hatalom a legvégső illúzió, azt bizonyos mértékben a transzcendenciára való vonatkoztatás nélkül is állíthatjuk. A legjózanabb tapasztalati ész is tudja, hogy a hatalom bizonytalan, s hogy Tamerlán is meghalhat egyszer. Amit azonban a nevetés nyilatkoztat ki, az túl van ezeken az empirikus tényeken: a hatalom azért illúzió, mert nem képes túllépni az érzékelhető világon. A nevetés képes erre, s mindig meg is teszi, amikor relativizálja a világ sziklaszilárdnak tűnő szükségszerűségeit.

A komikum prototípusa európai kultúránkban Don Quijote, a búsképű lovag, s a nevetés nyújtotta felszabadulás prototipikus gesztusait testesíti meg a bohóc. A lovag és a bohóc az emberi korlátok értelmezésének alternatívái. *Cervantes* művében Don Quijote mélységesen nevetséges lázadása az érzékelhető valóság börtön-

falai ellen tragikus bukással végződik. Don Quijote visszatér abba a világba, amelyhez alapjában véve nem tartozik, börtönbe zárja a hétköznapi valóság, s a legkegyetlenebb börtönőr kínozza: a saját korlátainak tudatában levő tapasztalati ész. Az emberi élet másik lehetséges értelmezése a bohóc. Aki nem utasítja el eleve a lét transzcendens értelmét s igent mond az emberi szellem végtelen törekvéseire, az nem hiú ábrándozásnak, hanem reális lehetőségnek tartja, hogy a szellem túllépje fogságának a határait. Az istenhívő hisz a boldogságban, mert nem hisz az ember fennkölt pusztulásában. Számára éppen ezért a vigjáték az egyik legkomolyabb irodalom, a vidámság az igazság előíze: a bolond bölcsőbb a filozófusnál, s a bolondozás kevésbé léha, mint az emberiség istenítése. Transzcendens vonatkoztatási rendszerben Don Quijote reménye igazolódik, s nem Sancho Panza realizmusa, s a bohóc bolondozásai és csínytevései szakramentális méltóságot nyernek. A vallás új értelmet ad a vidámságnak és igazolja a nevetést.

A Szentírás legpesszimistább könyvében olvasható: „Ideje van a sírásnak, és ideje a nevetésnek; ideje a gyásznak és ideje a táncnak” (*Préd* 3,4). Az ember létének legbenső alkata ellen lázadna, ha nem fogadná el, hogy kedélye hullámszik, hangulata változik. Nem emberi a kimért egyformaság, szenvtelen érzéketlenség. A nevetés az élet jele – írja *Rahner* [28] –, arra tanít a nevetés, hogy az ember sokrétű, sokféle erőkötegből van összefogva, s jaj, ha nem változik, ha már az időben örökkévaló akar lenni: kiszárad és elhagyja az élet. Aki nem akar nevetni, az olyan biztonságot keres, ami fölöslegessé teszi a hitet és a bizalmat Istenben. A nevetés az ember megvallása, az ember megvallása pedig Isten megvallásának a kezdete. Aki nevet, az vállalja testét és lelkét, teste-lelke változásait, a változások idejét és ritmusát. Aki nevet, az elfogadja, hogy nem minden egyformán fontos, hogy tulajdonképpen semmi sem oly halálosan komoly. Aki nevet, az eloldódik önmagától s képes átvenni és befogadni mindent: rokonszenves, mivel együttérez az egész valósággal. A rokonszenves ember nem akar mindig jelentős lenni, nem akar állandóan fontossal foglalkozni, nem félti méltóságát és tekintélyét a nevetéstől, hiszen a Szentírás szerint Isten is nevet (*Zs* 2,4; 37,13, *Bölcs* 4,18). A zsoltáros az emberiség ősi élményét fejezi ki, hogy a tisztán csengő kacagásban megnyilatkozik Isten dicsősége, hogy a szívbéli kacaj Istent magasztalja, mert abból az isteni nevetésből fakad, amely megítéli az ostobán komoly

világtörténelmet. A síróknak azt ígéri meg Jézus, hogy majd nevetni fognak (*Lk 6,21*). Az ember transzcendens beteljesülése nem az, hogy Isten fölszárítja a könnyeket, hanem hogy nevetni és kacagni fog, mert nincs ami fogságba vethetné. A teremtest úgy írja le a Szentírás, hogy Isten elválasztotta egymástól a vizeket. Itt a földön elválaszthatatlanul elegyedik a sírás a nevetéssel, de eljön a nagy elválasztás ideje, megszűnik a sírás, s a nevetés betölti a mindenséget. Ezért a nevetésben, a legköznapiabb, legbutább viccben és tréfában, a balga helyzetkomikumban is van valami az egészről. a mindenből, az örökkévalóból. Az örökkévalóságot hirdeti a nevetés, azt jelzi, hogy az ember beleegyezett a valóságba, elfogadja olyannak, amilyen, mert tudja róla, hogy alapvetően rendben van, hogy amit köznapi tapasztalásunkkal felfogunk, az csak egyik fele a teljességnek.

Néhány jellegzetes emberi viselkedés és magatartás taglalása közben a transzcendencia jeleire bukkantunk. Olyan élményekre hivatkoztunk, amiket bármikor átél akárki. A „valóságos” életet néztük, „valódi” emberi viszonyokat elemeztünk. A vigasztalás, a játék, a remény vagy a nevetés általános emberi gesztus és nem a mindenkori történelmi-társadalmi helyzet függvénye. Az emberi életnek mindig volt és mindig lesz napos és árnyékos oldala. Az ember ráutaltsága következtében az élet napos oldala tűnik az erősebb realitásnak, de nem tagadható az árnyoldal sem, még akkor sem, ha megfékezni akarjuk. A szekularizáció egyik legsúlyosabb következménye, hogy az élet árnyoldalait – amennyire csak lehetséges – száműzte a tudatból. Különösen is megmutatkozik ez a halál méltóságának a semmibevevésében. A halállal szembenézhet az ember mint keresztény vagy mint marxista, de nem mint az áruház női fehérmű osztályának a vezetője. Minden bizonnyal erre gondol *Lukács* is, mikor azt írja, „hogy a vallásos szükségletben gyakran az önkiteljesedés felé ható, igazi emberi erők hozhatók mozgásba, amelyek nyomtalan eltűnése szegényebbé tenné emberi életünket”.

A vallásnak a társadalmi-történelmi fejlődéssel végrehajtott leg-radikálisabb megsemmisítése sem szünteti meg a vallásos szükségletet létrehozó emberi indítékokat. „A vallási világnézet társadalmi és gondolati legyőzése az evilág és a túlvilág nagy harcában átmeneti állomás marad csak, ha ezeket az indítékokat és érzéseket, és az alapjukul szolgáló vallásos szükségleteket nem tudják terméke-

nyen átirányítani, ha nem képesek valódiabb célokat, hitelesebb tartalmakat, nagyobb intenzitást adni nekik” – írja Lukács [29]. Aki azonban nem tekinti szükségszerű etikai pusztulátumnak a transzcendencia tagadását – mivel meggyőződése, hogy ezt az etikus szenvedélyt is a transzcendencia teszi lehetővé – az nem a valóságos szükséglet – nagyon kérdéses – átirányítására, hanem kiteljesítésére gondol. Az igazi hit tevékeny a szeretetben, szolgál a többinek, mert nem csupán egyéni bensőségesség, hanem társadalmi aktivitás is. Remény, felelősség, a világban a világért végzett munka nem tűri, hogy a hit tágassága a konkrét tett előli menekülés lehetőségévé váljék.

A szekularizált társadalomban hét pecsét (*Jel* 8,1) zárja el a metafizikai kérdéseket: a halált nem találják (*Jel* 9,6). A szekularizmus ideológiájában (pozitivizmus) ezek a kérdések, hogy „mi az élet célja?“, „miért kell meghalnunk?“, „honnan jövünk és hová megyünk?“ értelem és jelentés nélküliek, s mint ilyeneket, egyszerűen elejtik őket. A szekularizált társadalomban a legfőbb filozófiai tekintély az ebédutáni sziesztáját tartó öregedő üzletember – írja Berger –, s az a valóság, amit az átlagos fogyasztó realitásnak tart. A köznapiság és a jelentéktelenség, az elcsépeltség és a közhely győzelme száműzte a metafizikát, de kérdés, hogy az ember meddig képes elviselni rettenetes beszűkültségét. Mindenképpen szegénységet jelent ez, mert mind a tapasztalati ész, mind az elméleti ész annak köszönheti gazdagságát, hogy az ember képes kilépni önmagából, hogy megnyílik az őt minden oldalról körülvevő tágabb valóság előtt. „A filozófiai antropológia csak akkor méltó a nevére, ha tekintetbe veszi ezeket a tapasztalatokat, s felismeri bennük saját metafizikai dimenzióját” [30].

Félreértések elkerülése végett rá kell mutatnunk még arra, hogy – bár nem tagadtuk az élet árnyoldalait – szorosan véve nem az emberi lét negatívumaiban láttuk meg a transzcendencia jeleit. Nem a gyermek rettegése, hanem az anyai nyugtatás, nem a kikerülhetetlen halál, hanem a halál véglegességét tagadó bátorság, nem az idő múlása, hanem a játék öröme, nem a sírás, hanem a nevetés mutat túl önmagán.

5.2.2. Az ember transzcendens lénye

Az ember transzcendenciája – a különféle emberi dimenziók lehetőségének a föltételeként – mutatkozik meg világi és nyelvi létében, szabadságában, halálában, történelmiségében, társadalmi és személyes létében. Itt most nem az emberi önmegvalósítások lehetőségének a föltételére következtetünk, hanem – amennyire egyáltalán lehetséges – a transzcendencia egzisztenciális megtapasztalását, az alapvető transzcendencia-élményt, az ember transzcendens lényének közvetlen átélését keressük.

Az ember – többek között – abban különbözik az állattól (és a computertől), hogy tudatos és szabad viszonyban van önmagával. A személy és szubjektum magánál van és rendelkezik magával. A személy öntudata a személynek mint emberi egésznek a tudata, s az egészre való vonatkoztatottság teszi lehetővé az emberről mint emberről szerzett részlettapasztalatokat és résztudományokat. Az állatot (vagy a computert) nem érdekli „ő maga”, sajátmagával egyiküknek sincs dolga, mindegyikük extravertált s meghatározott teljesítményre irányul. Bár a gép programozható úgy, hogy különbséget tudjon tenni önmaga és a külvilág között, hogy a külvilág ártalmaival szemben önmagát fenntartsa, reprodukálja vagy elpusztítsa, de arra nem képes, hogy feladatait végezve tudatában is legyen annak, amit tesz. A computer – feladatát végezve – teljesen megfelelkezik magamagáról, sőt nemcsak magáról, hanem tevékenységéről is. Bármennyit is tud, tudásának nincs a tudatában. A gép a háztetön öntudatlanul járkáló holdkőroshoz hasonlítható, de nem a produkcióját tudatosan végző akrobatához [31]. Az ember – a computerrel ellentétben – olyan véges rendszer, amely tud magáról. Eddig még senkinek sem sikerült bizonyítania, hogy a tudat csak a rendszer elemeinek (elektroncső stb.) a számától függ. Az információt adó tudati tevékenységek objektív modellje (computer) nem „szimulálja” a valódi, szubjektív, önmagának transzparens, a modellel ellentétben belülről – és nem kívülről – eredő tudatot. A szem lát, de a szemet csak a másik szem láthatja – mondja *Plessner* [32]. Bármennyi szemet is kapcsolnánk egymás után, az egész rendszer nem látná önmagát. A tudat nem lehet a véges emberi rendszer elemeinek a funkciója, mert így csak az egyik elem tudna a másiról, de nem az emberi egész lenne magánál.

1. A természet nincs magánál: a hegyek, a csillagok, a fizikai-

kémiai rendszerek nem tudnak magukról. A gépek és készülékek sem. A rádióvevő nem hall, a televízióvevő nem lát, a computer nem gondolkozik. Megszerkeszthető úgy, hogy információt tároljon, utasítható a program elvégzésére, de ugyanúgy nem tud erről, amint a rádiókészülék nem hallja a belőle áradó zenét, s a televízió nem látja a vett képet [33]. Az a föltétel, ami lehetővé teszi, hogy a véges emberi rendszer tudjon magáról, hogy végessége ellenére is magánál legyen, az ember szellemi horizontja. Ennek köszönhető, hogy elkülönülhet a többi létezőtől, sőt önmagától is, hogy önmagán túllépve maga elé állíthatja magamagát. Mivel az ember végessége ellenére önmagánál van, s mivel mindent kérdésessé tehet, azért a szellemi horizont nem lehet véges: *az ember éppen végességének átélése közben (az a lény, akinek állandóan kérdeznie kell!) éli át szellemi horizontjának végtelenségét (hogy kérdezhet). Végességünk* nemcsak külső-objektív adottságként, hanem belső átélésként is megnyilvánul, *s képtelen lenne átélni önmagát, ha nem irányulna magán túlra, ha tehát az ember lényege nem az abszolút transzcendenciája vagy szellemisége lenne.*

Kérdései lehetőségének horizontját úgy éli át az ember, mint amit soha nem merit ki egyetlen kérdés sem, s nem tölt be egyetlen válasz sem. Minél inkább megközelítjük kérdéseink horizontját az általa lehetővé tett kérdésekkel és válaszokkal – minél inkább a filozófiai antropológia megfogalmazott témája lesz –, annál inkább visszahúzódik előlünk; minél többet tudunk róla, annál titokzatosabbá válik. Minél több oldalról ismerjük meg az embert s a föltételt, amely lehetővé teszi, hogy kimondjuk a létet, hogy döntünk és válasszunk, annál nehezebben fogjuk föl transzcendenciánkat, s annál nehezebben beszélünk róla; minél inkább meg akarjuk ragadni, annál jobban kicsúszik a kezünkől.

Transzcendens lényünk átélését elemezve a kérdésből indultunk ki, mert ha van valami, ami már nem kérdéses – hanem csak kérdésre méltó, azaz kérdezhető – akkor ez maga a kérdés. Kérdezni csak akkor tudok, ha azt, amit kérdezek még nem ismerem. Különböztethető lenne, mivel az ismeret feleslegessé teszi a kérdést. Másrészt csak akkor tudok kérdezni, ha azt, amire a kérdéssem irányul, valamiként már ismerem. Egyébként kérdésnek nincs iránya, a kérdést nem tehetném föl, vagyis megint lehetetlen lenne a kérdés. A kérdésben megnyilatkozó „elővételezett tudás” már a felelet előtt burkoltan ismeri tárgyát. Ez az elővételezett tu-

dás az egyedi megismerésben megmutatkozó „létismeret”. Ez magyarázza azt, hogy a kérdés a végtelenre irányuló távlatot nyit meg.

Az ember félretolhatja a félelmetes végtelenséget, amelynek kérdései kiszolgáltatják, megteheti, hogy ijesztő volta miatt nem fessegeti tovább, hogy a kísérteties világból visszamenekül a mindennapok meghitt világába, s elsáncolja magát a közfelfogás szerinti „valóság” hétköznapi vagy tudományos tapasztalatai mögé. Az ijesztő végtelenség ennek ellenére átjárja valamennyi cselekedetét, megalapozza és egységesíti tudását: lehetővé teszi *emberi* tudományát. Az ember is, tudománya is szüntelenül *úton van*, s nincs biztosítéka arra, hogy egyszer, valamikor megérkezik. Megismerésének és cselekvésének mindenegyes célja viszonylagos s idejét múlta abban a pillanatban, amikor megvalósult. A tudás előrehaladó és önmagát kijavító folyamatának ideiglenes szakasza mindenegyes ismeret, amit túlhalad és viszonylagosít a következő. A tudást relativizálja minden újabb tapasztalat, bár ez is túlhaladott már abban a pillanatban, hogy létrejön. Mindenegyes válasz újabb kérdést vezet be, egy probléma megoldása tíz újat vet fel, ha végre sikerült megfejtenuk egy bonyolult betűkombinációt s feltárjuk az ajtót, újabb, még bonyolultabb feladatok előtt állunk. Az ember végnélküli lehetőségként és képességként éli át magát, maga nem képes magának soha beteljesülést nyújtani, mert a rendelkezésére álló körülírható válaszok elméletben és gyakorlatban szükségszerűen kérdésessé teszik valamennyi eddigi eredményét. Az ember végtelen nyitottsága abban nyilvánul meg, hogy átéli végességét mint végességet. Az ember szellem, azért éli át magát szellemként, mert átéli, hogy nem tiszta szellem, hogy nem probléma nélküli, hogy a valóság önmagában kérdéses végtelensége üres, de valódi kérdésként jelenik meg, s nem térhet ki az előtte kiterjedő végtelen horizont elől, amit a saját erejéből soha nem képes betölteni.

A kérdésben nemcsak a kérdést lehetővé tevő létismeret – az ismert-ismeretlen – nyilvánul meg, hanem (mivel a kérdés tudó nem-tudás) a kérdező véges volta is. Végezzünk egy gondolati kísérletet. Tegyük föl, hogy az ember véges számú, különböző elemiből áll. Képzeljük el, hogy hiánytalanul átlátja végességét, s valamennyi lehetőségét kipróbálta és begyakorolta. Ha az emberi valóság egészen véges lenne, akkor elvben lehetséges volna ez a gondolati kísérlet (s megtervezhető lenne az ember). A végesként elgondolt ember a végére járhatna magának: szétbonthatná és ösz-

szerakhatná, s valamennyi lehetőségét kipróbálhatná. Ha az ember *csak* véges – feltételezve a haladás gyorsulását –, előbb-utóbb gyakorlatban is megvalósíthatná ezt a gondolati kísérletet, amely tulajdonképpen arra akar választ, hogy *mit tenne* az ilyen ember? Szörnyű unalom ölné meg: azzal, hogy átlátná magát, meg is szűnne, önmagába fulladna végessége (az egyik ok, amiért a materialista nem képes elgondolni az örök életet!), vagy valami „tisztá elmélkedésbe” fogna, de a feltevések alapján nem lenne semmi, amit elgondolhatna, átélhetne vagy élvezhetne, s így is vége lenne életének. A *lehetetlen és elérhetetlen* élteti az embert, hogy megtalálja a lehetetlenen túlra vezető utat, hogy átlépje a *sohasem* határát. De ha egyszer megszűnnék az embert éltető határ, mert nyilvánvalóan feltárná radikális végessége és immanenciája, akkor megszűnne élete is: hogyan éljen ha már nincs mit tennie? Példaként gondolhatunk a szellemtől leválasztott szexualitás sorsára is: nagyon is véges számú lehetősége (az embernek oly kevés az érzékszerve) – szellem nélkül – menthetetlenül unalomba fulladna, s mivel a puszta szexualitás nem az egyén, hanem a faj reakciója és viselkedése, a partnersere sem adja meg a várt érdekességet, hanem véglegesíti az unalmat. A szerelem a transzcendencia valódi átélése. Ez magyarázza, hogy a szerelem transzcendens élményének a megszűntével – halál vagy egyéb elmúlás miatt – végtelenül szürke lesz a hétköznapi valóság, olyan, amilyennek soha nem tapasztaltuk meg addig, amíg nem vonta be a transzcendencia fényével a szerelem.

A transzcendencia átélése ellenére is vállat vonhat az ember, s konkrét világának és feladatának élhet: „valósága rendszerét” szolgálja ki; karok és kapcsolók állításának szentelheti életét. Ez kétféleképpen történhet. A legtöbben „ártatlanul” térnek ki transzcendencia-élményük elől. Következtesen élnek és lakják konkrét, áttekinthető és manipulálható életüket és világukat. Sok érdekeset és jelentőset tesznek és végeznek, s – ha egyáltalán reflektálnak – elmondhatják: értelmesebb, ha az ember nem törli a fejét a többin, nem foglalkozik azokkal a filozófiai problémákkal, amelyek amúgy sem oldhatók meg. Az igazi problémák – a filozófia – megvetése vallási kontextusban így hangzik: higgyünk, s ne törjük a fejünket azokon a kérdéseken, amiket a teológusok sem tudnak megoldani. Aki így beszél, az nem hisz – ha valamiből, akkor a hitből nem maradhat ki az emberi transzcendencia aktualizálása –, s még-

is ő lepődnék meg a legjobban, ha nem-hívését rábizonyítanák a „nemhivők”, akik saját transzcendenciájuknak szeretnék átengedni magukat. A transzcendenciától való látszólagos elfordulás lehet a kategoriális-tapasztalati létnek és feladatainak *elszánt* vállalása, az egészet körülzáró – értelmes kétkedésként meghagyott – meg nem bolygatható legvégső kérdésnek a tudatában. De aztán kiderül, hogy mégsem térhet ki az ember e kérdés elől. Kitűnik ez az emberi lét kétségbeejtő kategorialitásából, korlátosságából: az ember szeret, cselekszik, alkot s – talán be sem vallott – elkeseredésében mindezt értelmetlennek tartja; s ha nem dobja el életét, akkor legokosabb, ha elfojtja létének értelmessége iránti kérdését, s mint megválaszolhatatlant értelmetlennek (nonsense) jelenti ki (pozitivizmus).

2. Mire irányul az ember transzcendenciája? Az ember transzcendens lény, amennyiben megismerése (megismerő tevékenysége) magának a létnek az elővételezésén, előzetes megragadásán, előzetes létismereten, a valóság végtelenségének meg nem fogalmazott, nem tematikus tudásán nyugszik. Ez a kijelentés föltételezi, hogy az elővételezés nem irányul és nem is irányulhat a semmire vagy a kategoriális létre. Ez a feltevés – az „üres transzcendencia” tagadása – szükségszerű, mert az elővételezés transzcendentális átélésének ellentmond az, hogy az üresség, a semmi legyen az, ami az értelmet vonzza, hogy a semmit élje át úgy az ember, mint legvalóságosabb és éppenséggel nem semmis életét. Az ember legközvetlenebb tapasztalatát szelleméről, korlátlan tudásvágyáról szerzi, arról, hogy mindenről akar tudni mindent. Az emberi szellemnek ezt a „mindenre” irányuló dinamizmusát, amely egyrészt a végtelenbe mutat, másrészt annyira reális adottság, hogy az ember ha akar, sem tud lemondani róla, nem értelmezhetjük a semmire irányuló törekvésként. Tagadhatatlan, hogy az ember átéli az ürességet is, a meghatározatlanságot, az abszurditását és teljes értelmetlenségét annak, amivel találkozik, de ugyanígy átéli a reményt is, a felszabadító szabadságot, az életében reális terhet és egyben áldást jelentő örömet és felelősséget.

Ha pedig az ember a semmit és a végtelent egyszerre, ugyanabban az *egy* tapasztalásban éli át, amelyben az egyetlen emberi dinamizmus (az értelem és az akarat kettéválása előtt) hordozza valamennyi partikuláris (részleges) törekvését és tapasztalatát – s nem a két ősválóságot, vagy az egyetlen ősválóság dualizmusát

föltételező gnóvizt választja, mert ennek ellent mond tapasztalásának az egysége –, akkor fölfoghatja – bármilyen rejtett lehetőségét is annak –, hogy az abszolút lét, az abszolút jószág magán kívül határt vonva, maga körül föltételes semmit – nem abszolút semmit – akar. Ezt elgondolhatja, de azt nem gondolhatja el sem egzisztenciálisan sem logikailag, hogy a véges, korlátos, közvetlenül megtapasztalható léte tapadó reményteli, önmagát tágító minősége tévedés következménye, önámításaként az üres semmiben gyökerezik: ha egyáltalán van más értelme is a semmi szónak az emberi lét valóban átélt aggodását és szorongását jelzőn kívül.

Az, ami az ember dinamikáját transzcendenciájával abszolút tágasságára viszi, az ami az embert megnyitja, nem a semmi, hanem magának a létnek az intézkedése és megnyilatkozása. A semmiről nem állíthatjuk ezt, mert a semmire irányuló törekvés maga is semmis lenne, a pusztá kérdésre irányuló elővételezés újabb kérdést tételezne föl, s így önmagát képtelen lenne megokolni.

De nem támaszkodhat ez az alapvető törekvés a kanti transzcendentális (kozmológiai) eszmére, a létező dolgok *elgondolt* totalítására sem. Az, hogy az emberi törekvés nem nyugszik meg soha, hogy túlmegy mindenegyes egyedi tapasztaláson és cselekvésen, mert ezekkel korlátozva érzi magát, csak úgy magyarázható, hogy a szellem eleve meghaladja az egyedi ismeretet és tárgyat, hogy mindig többet „akar”. Csak az érzi a maga kis világának nyomasztó szűk-ségét, aki sejt valamit a világ nagyságából. A világ azonban – bármilyen nagy is – nem lehet az emberi törekvés elegendő alapja: hiszen a világot alkotó véges dolgok és tárgyak totalítása – bármekkora is – mégis csak véges. A véges „teljesség” relatív „többlete”, amely szintén véges és korlátos, nem lehet elegendő alapja annak az elővételezésnek, amely – a végességet meghaladva – képes a kategoriális lét (a korlátos létezők) végességét és korlátosságát fölfogni. A korlát nem fogható föl másból, csak a korlátlan horizontból, mégpedig nem a korlátlan horizont transzcendentális eszméjéből (*Kant*), hanem tényleges létéből. Ha egyáltalán elgondolhatjuk a korlátlan horizontot – s másként nem tehetünk, föltétlen dinamizmusunk miatt –, csak úgy gondolható el ellentmondás nélkül, ha föltétlennnek, szükségszerűnek és ebből eredően végtelennnek fogjuk föl, mert valamennyi feltételes létező véges és korlátos. Helyesen mondja *Kant*, hogy „az ész követeli a feltétlent”, mert a föltétlen a megismerés végző „transzcenden-

tális” föltétele. De téved, amikor – voltaképpen – nem megy tovább s nem kérdi meg, hogy mi az a föltétel, ami lehetővé teszi, hogy az ész – a transzcendentális szubjektum – megkövetelje a föltétlent. Az éppenséggel nem abszolút ésből hogyan eredhetne bármi feltétlen?

A transzcendenciát nem a léttel föltétlenül rendelkező (transzcendentális) alany alkotja meg magának saját végtelen tereként (az idealizmus tévedéseként, amely szerint a tudat határozza meg a létet), hanem éppen ellenkezőleg: a transzcendencia a léthorizontnak a lét önrendelkezéseként való jelentkezése, „felkelése”. Mivel az ember – a nyugtalanító, felkelő lét miatt – kérdezőként éli át transzcendenciáját, lehetetlen a létet irányító s a létről rendelkező szubjektumként értelmeznie magát, hanem csak úgy, mint aki megfoganja a létet, akinek intézkednek létéről, akivel kegyet gyakorolnak.

Bár a nyugati filozófia (egyik) hagyományaként a létről beszélünk, a szóhasználat nem határozza meg eleve azt, ahová el akarunk jutni. Aki nem tér ki annak belátása elől, hogy az ember az a lény, akinek kérdeznie kell – hogy az ember legbenseje ez a végtelen kérdés, és nem hiszi el, hogy e végtelen, valamennyi kategóriális létezőt meghaladó kérdés lehetőségének a föltétele a semmi, az nyugodtan mondhatja: korlátlan tudásvágyunkat, szűnni nem tudó kérdéseinket olyan valóság nyitotta meg és indította el, amely megfelcél kérdező és nem birtokló félelmetesen szélsőséges transzcendenciánknak. Hogy aztán ezt a félelmetes valóságot miként nevezzük, megint más kérdés. Az így kifejtett transzcendencia teszi lehetővé, hogy az ember személy, aki rendelkezik magával, mert egy létező csak akkor fordulhat szembe magával, ha azon a helyen áll, ahol a megnyilvánuló és elrejtőző létre irányultsága következtében lehetségessé válik szabadsága, amellyel önmagával is szembe fordulhat, s önmagáért is felelősséget vállalhat.

3. Fejtegetéseink nem a transzcendencia *fogalmát*, hanem a transzcendencia *élményét* taglalták. Nem *tárgyként* reflektáltunk a transzcendenciára, hanem *alanyként* vizsgáltuk: a személy apriori megnyitottságát, létre irányultságát, amint az ember gondoskodva, félve és remélve átéli magát a hétköznapi tapasztalások sokféleségében s azoknak kitéve.

A tulajdonképpeni transzcendenciát soha nem érheti utol a tárgyi-metafizikai reflexió, s mint „tisztá” (nem eszközölt) transzcen-

dencia leginkább a szeretet odaadásában (felelősségben, a társ iránti szeretetben, a kegyelem megtapasztalásában, a halál elfogadásában és a misztikus élményben) élhető át. Mivel a transzcendenciáról való filozófiai beszéd (reflexió) mindig más, mint az eredeti élmény, s mert szükségképpen környezetünk kategoriális dolgai eszközlik, azért mindig megtörténhet, hogy átsiklunk rajta.

5.2.3. A szeretet transzcendenciája

Az emberek közötti szeretet mélye és hitelesítője a szeretetet kifejező és megvalósító föltétlen bizalom. Aki szeret, az föltétel nélkül a másakra bízta magát, s aki így szeret, az saját föltételes-föltétlenségét, transzcendenciáját aktualizálja és éli át.

1. Mi történik akkor, amikor valaki megbízik a másikban – kér di *Rahner* [34]. Megvalósulhat a bizalom az élet részterületein és egyes részfeladatok körében: bízunk a vezető képességeiben és gyakorlatában, az ügyvéd becsületességében, az orvos hozzáértésében. Az ember nemcsak megbízik valakiben, hanem bizalmába is fogadja s rábízta magát; csak úgy *égzisztál*, ha elengedi s átengedi magát. Ahol hiánytalan az átengedés, vagy (óvatosabban szólva) legalább megkísérli az ember, ott szeretetről beszélünk, főként azért, hogy egyetlen szóval fejezhessük ki önmagunk elengedését és átengedését. Az ember csak akkor találja meg magát, saját létét és igazságát, csak akkor emelkedik felül partikularitásán, ha így szeret: csak akkor talál magára, ha elengedi és átengedi magát, csak akkor jut vissza magához, ha átmegy a másikba. Különbönb saját korlátainak a foglya marad, végességének börtönében él, amely – ha ez a ketrec szabadságának végérvényes tette – a szó szoros értelmében kárhozata: az önmagába fulladó végeség, a pokolbeli magány síri csöndje. Az ember csak történelmileg képes átengedni magát; az átengedés életének egységes története, tehát ideiglenes megvalósulása, lassan, tapogatózva, kísérletezve talál magára, s találja meg azt, amit mivolta keres. Ezért azt, amit a megvalósult szeretetről mondunk, csak az érti meg, aki önmaga fölé emelkedésének a történésében, önmagát felülmúlóan képes a szeretet teljes valóját elővételező reményre. Nem értheti meg az, aki nem tart többet is lehetségesnek annál, amit a szeretet már most előteremt.

Annak, aki lehetetlennek tartja ezt a szeretetet, gondolatok és érzelmek pókhálóvékony szövvényének tűnik az előbb mondott; csak a végtelenül naivak elől fedi el a valóság brutalitását és az élet ütött-kopott hétköznapiságát, s bármikor leleplezhetik a szexuális erők vagy más hordaösztönök ideologizálásaként. Fel kell tehát tennünk a kérdést, hogy legalább kezdetlegesen átélünk-e ilyen szeretetet, önmagunk föltétlen átengedését, és hajlandók vagyunk-e arra, hogy ezt az átélést végsőnek és eredetinek tekintsük? Ehhez le kell mondanunk a mindig csődöt mondó kísérletről, hogy elemeire bontva valami másra vezessük vissza élményünket. Olyan bátorság kell, amely hajlandó helytállni a Titok előtt, amely elé ez a tapasztalás állítja.

Mindenkit érint a kérdés, nem térhet ki előle senki: vajon fedezte-e vagy elfojtotta magában ezt a tapasztalást? Harmadik lehetőség nincs: e tapasztalás egyszerű, őszinte, ártatlan hiányát csak éretlen, személyes szempontból kiskorú embernél tételezhetjük föl, ezenfelül csak azt kell megjegyeznünk, hogy a polgári értelemben felnőtt és nagykorú emberek között se szeri se száma az ilyen értelemben éretleneknek.

2. De tud-e az ember *így* szeretni, képes-e így elengedni és átengedni, így a másakra bízni magát? Képes-e az ember arra, amit meg kell tennie ahhoz, hogy elkerülhesse a poklot, a partikularitást, képes-e arra a szeretetre, amely kiszabadítja saját ketrecéből? S nem kerül-e a másik fogságába, miközben a sajátja elől menekül; nem csak az egyik pokolból a másikba lehet jutni? A másik elrekesztett végességébe, amely éppen olyan szörnyű szűk, mint saját korlátosságunk? Képes-e a másik átvenni és elfogadni azt, amit rábízunk, egy ember egész létét átvenni anélkül, hogy összetörjön annak súlya alatt? Ez a kérdés jelentkezik minden kiábrándult, megunt, „az egoizmus kettesben” hétköznapi szükségére süllyedt szerelemben.

A hívők általában azt válaszolják: itt csak Isten segíthet. S nem gondolnak arra, hogy Istent ismét hézagpótlóként értelmezik, csak azért idézik meg, hogy segítsen abban, amit az ember nem képes megoldani. De aki így vélekedik Istenről, az gondolt-e valaha arra, hogy ez a szó mit is mond nekünk. Talán éppen ellenkező irányból kell megközelítenünk a kérdést. Nem arról az oldalról, hogy itt csak Isten segíthet, hanem arról, hogy ha mégis belemerészkedünk abba a szeretetbe, amely fenntartás nélkül rábizza az em-

bert a másikra – hogy valóban ezt tesszük-e vagy pedig a másikat csak eszközként használjuk fel aggódó egoizmusunk érdekében, azt megdönthetetlen bizonyossággal sohasem állapíthatjuk meg, de – ha megkockáztatjuk ezt a szeretetet, akkor feltétlenségében, legbensőjében átéljük transzcendenciánkat s benne megnevezetlenül de valóságosan azt is, akit Istennek hívunk. Mivel azok, akik így szeretnek, mindenképpen belebocsátkoznak transzcendenciájukba, azért ők akkor is elérik Istent, ha elméleti-fogalmi szinten tagadják, vagy kijelentik, hogy ezen a szón (Isten) nem lehet semmi értelmeset érteni, hogy a transzcendencia üres beszéd és illúzió csupán. A túlsó part nem azonos az embernek a túlpartra való törekvésével, de ha jól értjük az eddigieket, akkor nem kell attól tartanunk, hogy a transzcendenciát – Istent – az emberi szeretet innenső értelmességére, ragyogására, vélt feltétlenségére vezetjük vissza. Hiszen a túloldal transzcendens valósága az én és a te különbségében van itt, s különbségüket felülmúlva teszi lehetővé egységüket. A transzcendens valóság lehet csak hordozója az önmagában véve véges (én-te) valóság abszolút szeretetének. Mindebből csak ennyit akarunk levonni: ez a szeretet, amely feltétlenül komolyan veszi a másikat s teljesen rábízta magát, átéli nemcsak saját transzcendenciáját, hanem a túlsó partot is, amelyre innenső transzcendenciája irányul.

3. Még mindig nem kaptunk választ arra, tud-e az ember így szeretni, csak arra, hogy ha van ilyen föltétlen átengedés és bizalom, akkor mi teszi lehetővé. Ha kifejezetten vagy burkoltan elfogadjuk Istent – aki ebben erőt ad az embernek – még mindig kérdés, hogy a másik kérdéses, véges ember elfogadhatja-e, igazolhatja-e ezt a szeretetet? Azonosulhatunk-e azzal, aki gonosz is lehet, aki egoizmusában saját magának a pokla lehet, elárulhatja a neki ajándékozott szeretetet, s meggyalázhatja azt is, aki megajándékozta vele? Azonosulhatunk-e azzal, aki annyira gonosz lehet, hogy véglegesen és esetleg visszavonhatatlanul szembefordul azzal az alappal és föltétellel, amely lehetővé teszi, hogy egyáltalán szeressünk? Nem ez a – végső soron erkölcsi – megfontolás játszik bele abba, hogy nem szeretjük a másikat úgy, ahogyan szerethetnénk, ahogyan tudjuk, hogy szeretnünk kellene? Vagy nem kell-e a másikat, a végső soron megbízhatatlant fenntartással szeretnünk, akiben nem bízhatunk, s nem kell-e mégiscsak megőriznünk magunkat magunknak? De akkor szeretünk-e még, megbízunk-e még

benne, átengedjük-e magunkat? Vagy pedig kitartunk rettenetes bizalmatlanságunkban, és azt gondoljuk, hogy egyetlen megbízható barátja az embernek egyedül ő maga, aki nem olyan buta és naiv, hogy kiszolgáltatassa magát. A bizalom és a bizalmatlanság dilemmája feloldhatatlannak tűnik: mindkét esetben a pokol, a magány, az elszigetelődés fenyegeti az embert: a saját magánya vagy a másik véges embernek (s mindig lehetséges) egoizmusának a magánya. S ha ennek a kettős dilemmának a megoldásában Istenre hivatkozunk, a kritikus gondolkozásnak mit sem jelenthet Isten megidézése (bármennyire jogos és nélkülözhetetlen is egyébként), mert Isten – ha kívülről lép közbe – csak úgy mentheti meg a szeretetet, hogy magára irányítva megfosztja az emberszeretet föltétlen kockázatától s ezzel jellegétől is: az ember így csak külső alkalom az istenszeretet gyakorlására. De ha nem szeretjük azt, akit láthatunk, hogyan szerethetnénk azt, akit nem látunk?

4. A szeretet képtelenségének apóriájával szembeni hétköznapi, szemléletes, egzisztenciálisan megvalósítható, de mégsem megszkott tény, hogy a fenntartás nélküli odaadás megvalósul az emberek között. A szeretet elvi lehetetlenségének és tényleges megvalósulásának látszólag kibékíthetetlen ellentmondása között a szeretet *emberi alapja* közvetít. Ha a szeretet nem abszurd, akkor az *ember a célja*, aki méltán fogadja el odaadását mert megóvjá attól, hogy belezuhanjon az emberi végesség és egoizmus poklába. A szeretet célja *ember* kell, hogy legyen, máskülönben elkerülhetetlen a félreértés, hogy az ember csak alkalom az istenszeretetre. *Valóságosnak* kell lennie, mert az elvont lehetőség vagy eszmény *nem* reális alapja a valóságos szeretetnek. A szeretet emberi alapjának és a szeretetnek a *valósága* a kockázatban világosodik meg. A föltétlenül kockázató szeretet ezt mondja: *van* ember, aki méltó az átengedésre, akivel szemben nincs szükség fenntartásra, akire előzetes biztosíték nélkül, a szó eredeti értelmében bízva rábízhatjuk magunkat. Ha *van* ilyen szeretet, akkor *van* legalább egy ember, aki méltó rá.

5. Ki ő és hol található? Nyilvánvalóan nem az első megbízhatatlan jött-ment, hiszen akkor fel sem merült volna az ember iránti szeretet lehetőségének a kérdése. Másként kifejezve: ki a szeretet abszolút eszközlője, a feltétlen közvetítő, aki – Isten közvetlenségével az embert is közvetíti az embernek, mert – lehetővé teszi a szeretetet? Ennek az embernek – (akár eljövendő akár már

adott) akire igent mond a feltétlen szeretet, aki lehetővé teszi a szeretetet – valóságnak kell lennie. Olyan, akinek valóságosan köze van ahhoz az emberhez, akit itt és most szeretünk, különböznie kell tőle (amit könnyű belátnunk), s egynek is kell lennie vele. Az abszolút megbízhatónak és a megbízhatatlannak az egysége igazolja és lehetővé teszi, hogy a megbízhatatlant is abszolút ráhagyatkozással szerethessük. A közvetlenül szeretett és a bízalom abszolút alapjaként szeretett ember egysége hozzátartozik a szeretethez. Csak akkor beszélhetünk igazi szeretetről egy ember iránt, ha az mindenki iránt felnyílik, hiszen egy meghatározott ember iránti szeretet lehet „egoizmus kettesben” is. De ahol megvan az átengedés, ott már megvan a mindenkire irányuló szeretet kezdete és ígérete. Ha egy meghatározott ember szeretetében azt az embert szeretjük vagy keressük, aki ezt a szeretetet lehetővé teszi, nem sértjük a konkrét embert, nem fokozzuk le átmeneti mozzanattá, hanem éppen ezzel nyeri el az iránta való szeretet végső értékét és igazolását. Hogy aztán a szeretetnek ez a mélysége kifejezetten szóhoz jut-e, bizonyos értelemben már másodrendű kérdés: biztosan adva van mindenütt, ahol az ember szeretetének szabadságával fenntartás és előzetes számítás nélkül átengedi magát a másik embernek, s belemegy ennek a szeretetnek valamennyi előre nem látható következményébe.

6. A szeretetben feltétlenül átengedi magát az ember, ha föltétlenül rábizza magát a másikra. A konkrét ember egyedül – akire valaki mindent kockáztatva felteszi életét –, a maga erejéből nem igazolja s nem is teszi lehetővé a kockázatot. Nem csoda, hogy egy-egy szeretet története oly gyakran a kölcsönös fenntartásokat leplezi le, vagy a hűtlenség tragédiájába fullad, de ennek ellenére, mégis egészen kell kockáztatnia az embernek. Mondhatjuk, hogy a megcsúfolt és megcsalt szeretetet akkor is beteljesíti Isten, ha megcsúfolja és elárulja az ember? Valamiként igen, mert az „Isten” szó éppen a létnek és az értelmességnek a végső alapját, a lét végső kimenetelének boldogságát és beteljesült értelmességét jelenti. A véges létező magában nem hordozhatja a létnek és értelmességnek az alapját. De ezzel még mindig nem igazolódnék a konkrét ember iránti szeretet, nem bírná s nem zárna magába a beteljesülés ígéretét, azt az ígéretet, amelyről legbensőjében tud az igazi szeretet, hiszen különben nem lenne a lét ereje, vigasztalása és biztatása az ember számára. A szeretet reméli a beteljesü-

lést, azt, hogy nem vész el a másik emberben, a szeretet bízik önmagában s éppen így tud a mindig kérdéses másik és az abszolút igenelhető ember különbségéről (és egységéről).

Az abszolút megbízható embernek egészen különleges kapcsolatban kell lennie a bizalom, értelmesség és remény végső alapjával, akit Istennek szoktunk mondani. A szeretetet csak a lét végső értelmessége, fénye, ragyogása és boldog kimenetele teszi lehetővé, s a lét végső igazolása – Isten – azonosul az emberrel, és így ott van mindenegybes ember mélyén. Ahol ez felülmúlhatatlanul valósult meg, s történelmileg egyedülállóan nyilvánul meg *az ember* halálában és feltámadásában, ott megtestesülésről beszélünk. A megbízható ember az abszolút közvetítő Isten és ember, ember és ember között igazolja és lehetővé teszi a szeretetet.

Az emberi szeretet közvetítője magában foglalja – a konkrét szeretet és a valóságos társadalmi gyakorlat föltételeként – az „igazi embert”, aki lehetővé teszi önző, szűk, egyéni létünk túllépését az emberiség ügye, nembeli lényege felé. A konkrét szeretet és társadalmi gyakorlat elegendő alapja nem lehet az ember „ideáltípusa” [35], mivel az „eszményi ember” – amíg nem igazolta a társadalmi gyakorlat – nem reális, s nem reális alapra nem támaszkodhat reális szeretet, valóságos gyakorlat. Igazi és valóságos embernek kell lennie, aki nemcsak jelzi, hanem megtestesíti az ember nembeli lényegét: akit egyedi léte – a hétköznapiaság fölé emelkedvén – nem foszt meg a nembeliség tökéletességétől és mégis *egyéni*, mert különben egyetemesség és általánosság lenne, és nem valóságos ember. Az emberiség ügyét pedig – így vagy úgy – csak élő, eleven ember szolgálhatja. A názáreti Jézus olyan történeti ember, akinek – mint *Heller Agnes* írta [36] – nincs partikularitása (fogyatékosága). Az ember nembeli lényegét egyénien, valóságosan, történetileg képviseli Jézus – a teilhardi Omega pont – a legkonkrétabb teljesség (Absolutum Concretissimum), akit igazi és valóságos emberként szeretethetünk – mondja *Rahner* [37]. Az evangéliumok – konkrét és a társadalmi viszonyokból le nem vezethető – Jézusában megrövidítetlenül találkozunk *az emberrel*, aki teljesen aktualizálja transzcendenciáját s nembeliségét; nemcsak alapja, hanem mértéke is a konkrét szeretetnek. A vele való találkozás nem szűkíti le szeretetünket a szeretetből vagy örületből bálványozott partikularitásra (nem „érzéki” mondanák a lelki élet klasszikus mesterei, nem „partikuláris” mondhatnák a marxisták), hanem a

végtelenre tágitja (*Asszisi Szent Ferenc, Magyarországi Szent Erzsébet*). A gyakorlat itt is ellenőrzi az elméletet, s aki tudni akarja, hogy mit kell értenie az istenemberen, az kérdezze meg azt a Felfoghatatlanságot (transzcendenciáját), amelybe kerül, ha megkísérli valóban szeretni Istent és az embert. S ha szeretetről hallunk, jó ha nemcsak a nemek közti szépséges varázsra gondolunk, hanem a mindennapos, néha bizony elég keserű, a kereszt jegyét hordozó szeretetre is. Aki szívén viseli az emberek ügyét, aki szereti az éhezőket, szomjazókat, betegeket és fogságban lévőket (*Mt 25*) a „visszafizetés” reménye nélkül (*Lk 6,34*) – s szeretetével nem gyűlöletét igazolja és táplálja –, az felfedezheti a társadalmi gyakorlatától elválaszthatatlan szeretetet, s benne saját transzcendens lényét.

Mindennek – a megtestesülésnek, a közvetítésnek, a szeretetnek, a társadalmi gyakorlatnak közös feltétele az ember transzcendenciája, amely így nyilvánul meg a szeretet paradoxonjában.

A szeretet abszolúte nélkülözhetetlen ember és ember között, nem pótolható és nem helyettesíthető mással. A személyek közötti szeretet végső értelme a hűség: az emberi transzcendencia abszolút mélységű, s Isten és az ember közös örök életébe felvett megvalósítása. A konkrét, testi, közvetlen találkozást mindig felülmúlja az Istennel és Krisztussal való találkozás, s nem szünteti meg a halál sem, ha a halált nem pusztulásnak, hanem az önmagán felülemelkedő szeretet beteljesülésének tekintjük. A közeli-testi szeretet ezért mindig több mint közvetlen-testi átélése – érzékelése –, s csak akkor éri el azt, amit tulajdonképpen akar, ha bátor reménnyel túllép közvetlen-testi határain és partikularitásán.

Ebből kitűnik az is, hogy az ateizmus problémája voltaképpen a szeretet problémája. Nem úgy, hogy aki ateistának értelmezi magát, az nem tud szeretni, hanem úgy, hogy ennek a feltétlen szeretetnek a megtapasztalása nélkül képtelen az ember reflektálni transzcendenciájára, a lét legvégső világosságára és értelmességére, következésképpen mindarra, amit közkeletű szóval Istennek mondunk. Valódi ateistának – teológiai értelemben – csak az mondható, aki – bár elégségesen megtapasztalta transzcendenciáját –, s egyébként is képes arra, hogy ezt az élményt hitte és bizalommal értelmezze – elfojtja az élményt, s magányának alapvető elszigeteltségével, kétségbeesésével és egoizmusával értelmezi létét. S ebben rejlik a marxista és a nem-marxista ateista különbözősége is.

5.2.4. A kegyelem megtapasztalása

Első pillanatban úgy tűnik, hogy a filozófiai antropológiába nem illik bele a kegyelem. Kegyelem helyett azonban mondhatjuk a természetfölöttit, a szentet, mindazt, ami az emberiség vallási tapasztalásának körébe tartozik; s azt senki sem vonhatja kétségbe, hogy a vallási tapasztalás – ilyen vagy olyan módon, igenelve vagy tagadva, de – beletartozik a filozófiai antropológia körébe. Sőt, akik tagadják a vallási tapasztalás igazságtartalmát, de nem vonják kétségbe magának a jelenségnek a valóságát, nem is helyezhetik el másutt, mint az antropológiai keretben.

Akik a vallási tapasztalást egészen magas fokon gyakorolták és gyakorolják – a misztikusok –, azt állítják, hogy megtapasztalták Istent és kegyelmét, Isten önközlését. Isten tapasztalati ismerete a misztikus élményben szubjektív átélés. A „szubjektív” itt nem mond semmit az átélés igazságtartalmáról, hanem azt jelenti, hogy teljesen alanyi, tárgyilag alig eszközölt élmény: másik szubjektummal nehezen közölhető, szavakba alig önthető bizonyosság, erő és világosság többnyire feneketlen mélység és sötétség kellős közepén. A misztikus élmény és a hétköznapi vallási tapasztalás között elmosódik a határ. Nagyon sokan részesülnek misztikus élményben anélkül, hogy később számot tudnának róla adni és így neveznék. A mindennapi misztikus élmény – amely lehet, hogy éppen olyan ritka mint amennyire hétköznapi (éppenúgy, mint a szeretet) – a kegyelem megtapasztalása. Két elemből tevődik össze. Az egyik az ember transzcendens lényének – szellemének – átélése, a másik a föltétlen odaadás és átengedés realizálása egészen egyszerű, megszokott, köznapi dolgokban. E két elem nem választható szét időrendi sorrendben, nem egymásután vagy egymásmellett, hanem együtt és egymásban jelenik meg [38].

1. Ha transzcendenciáról beszélünk, a szellemet gondolatjelbe tesszük. Ezzel azt fejezzük ki, hogy a transzcendencia említésekor gondolhatunk arra is, amit másként szellemnek mondunk. Kérdés, hogy megtapasztaltuk-e már a szellemet? Kész a felelet: természetesen, s mindennap szerzek szellemi tapasztalatot. Gondolkodom, elmélkedem, tanulmányokat folytatok, valamire elhatározom magamat, cselekszem, kapcsolatot tartok fönn másokkal, életemet társadalomban és közösségben folytatom, amely semmiképpen sem csak létem vitális, hanem sokkal inkább szellemi dimenzióján nyug-

szik (a társadalom jóval inkább szellemi, mint anyagi valóság). Megpróbálok szeretni is, néha még örülni is tudok, élvezem a költészetet, visszaveszem a kultúra műveit és alkotásait, a tudományt, a művészetet, öltözködöm és szépítek, vagy egészen egyszerűen kétlábon járok s széles e világ megnyílik előttem. Ki vonhatná kétségbe, hogy jártomban-keltemben, ültömben és álltomban, nevettemben, ettemben vagy álomban megtapasztalom a szellemet? A szellem nyilatkozik meg az önfeledt munkában, amikor másokról gondoskodom szerényen, csöndben, türelmesen. Nem vagyunk helyhez kötve mint a növények, jártunkban-keltünkben (amely minőségileg más, mint az állati „appetencia”) ismerjük meg magunkat, hogy folyvást úton vagyunk, hogy nincs maradandó lakóhelyünk s legfőbb vágyunk, hogy megérkezzünk. A járásban megnyilvánul, hogy végtelen mozgás az emberi lét, és tudja is magáról, hogy nem érte el célját, de abból, hogy folyvást célt tűz ki magának (nemcsak keresi mint az állat) kiviláglik, hogy *van* is célja. Az ülés nyugalma a végső megtelepedést, nyugtalan szívünk megnyugvását tükrözi, nem halotti merevséget, hanem az élet mozgásának nyugtalanság nélküli végrehajtását, a célhoz jutott élet végtelen mozgását célján belül. S hogy a szem a lélek tükre, hogy rajta keresztül közlekedünk a világgal (a szemében bízunk meg leginkább az ember), az nemcsak azt mondja, hogy milyen az ember, hanem azt is, hogy milyen legyen: nyílt, körültekintő, előrelátó, csillagnéző, aki kémleli a távot, és napbanéző, aki átadja magát annak, amivel nem rendelkezik. Nyitott szemmel jár az ember, s nem leselkedik mint prédájára a ragadozó, nem hunyja be félszemét a szép vagy a csúnya előtt. Ha nyíltan nézi a világot, nem lesz kettőslátása, a világ valóságos képét nem fedi el álmokképekkel vagy rémképekkel. S mert nyílt a tekintete és mert nem akar többnek látszani mint amennyi, nem választja el a jelenséget a valóságtól: benne keresi az igazságot. Nevet is az össze nem illőkön a világban, elsősorban sajátmagán. De nevet – és nem keseredik el –, mert „szimpatikus”, rokonszenves és rokonszenvedő az egész valósággal. Nevet minden össze nem illőn – főként a szellemen az anyagban –, mert tudja, hogy a legvégén összeilleszkedik minden. Összeillés az étkezés: kettőnél többel is megvalósul létünk anyagi alapjaiban az egység, s elővételezzük a szörnyű magány végleges megszűnését. Ebben a reményben hajtjuk álmra fejünket. Az alvás az ember végső gondtalanságát fejezi ki, bizalmát, hogy legbelül minden rendben

van. A jó alvás bátor búcsúzás a nappaltól, s magunk rábízása a titokra, a mélységekre, az alapokra: Isten angyalaira, akik őrzik álmunkat. Elengedjük magunkat s így gyakoroljuk be halálunkat, amelyben egészen át kell engednünk magunkat. S mi más az átengedés, mint a szeretet végső aktualitása és valósága?

Mindebben – és még sok másban – megtapasztaljuk a szellemet. De nem tisztán isszuk a szellem borát, a szellem csak fűszer, amolyan hozzávaló, amely nélkül élvezhetetlen lenne életünk. Csak izesítő, kellék, hogy egy ideig szép, értelmes és emberi legyen életünk. A szellem tulajdonképpen transzcendenciáját azonban ezekben még nem éljük át. A transzcendencia természetesen nem csak ott tapasztalható meg, ahol okosan beszélnek (filozófálnak) róla – talán ott élik át a legkevésbé. A szellemről való beszéd mindenképpen másodlagos, levezetett megtapasztalása annak a szellemnek, amely nemcsak az ember belső mozzanataként működik és tevékenykedik. De hol keressük *ezt* a szellemet, amely nemcsak erről az oldalról mutat a túloldalra, hanem a túloldalról nyúlik át az innensőre, hogy a szellem (nem az „eszme”) cselfogásával a túlsó alapozza meg az innensőt, a szellem túlsó ereje működve a szellem innenső felülemelkedésében, túlra irányulásában, transzcendenciájában.

2. Hol tapasztalhatjuk meg valóban a túlsót az innensőben? Megtörtént-e már, hogy bár védekezni szerettünk volna, mégsem védekeztünk az igazságtalan vádakkal szemben? Nem azért, mert az igazságtalanság úgy megbénított, hogy nem jutottunk szóhoz, hanem egyszerűen elhallgattunk, bár ugyanezzel az erővel beszélhetünk is volna? Megbocsátottunk-e, jöllehet semmi jutalmat nem kaptunk – s nem is várhattunk – nagylelkűségünkért; életünk drámájának nézői nem tapsoltak nekünk, s az, akivel nagylelkűek voltunk, mit sem érzett ebből: magátólértetődőnek vette. Engedelmeskedtünk-e önként, nem kényszerből (mert féltünk a büntetéstől, a megszólástól, a gátlásoktól, vagy mert egyéb kényelmetlenséget akartunk elkerülni, hanem) igazán és valóban a kimondhatatlan, felfoghatatlan Titok miatt, akit Istennek hívunk? Hoztunk-e áldozatot, valódi áldozatot a jutalom, a hála, az elismerés – még a belső megbékélés érzetének a jutalma – nélkül is? Voltunk-e egyedül: elhatároztuk-e már magunkat tisztán lelkiismeretünk alapján, felfogtuk-e egyedül lelkiismeretünknek a szavát, amelybe nem szólt bele senki más (törvény, előírás, szokás) és nem is szólhatott bele

és nem is adhatott tanácsot és nem is világíthatta meg, mert az embernek magáról kellett döntenie olyan döntéssel, amit senki nem vehet le válláról, s amelynek terhét és következményeit egész életén át és mindörökre kell viselnie? Megkíséreltük-e, hogy szeressük Istent akkor is, amikor nem ragadtak el az érzelmi hullámok, amikor kihuny a lelkesedés, amikor az életösztönt (szerelmet, érvényesülést stb.) semmiképpen sem téveszthettük össze Istennel, amikor azt érzi az ember, hogy bele kell halnia ebbe a szeretetbe, mivel halálként és abszolút tagadásként (*Liziói Szent Teréz* életének utolsó esztendejében Istennek, léleknek, örök életnek teljes tagadásaként) jelenik meg, amikor hiába imádkozik az ember az őt körülvevő sötét, néma ürességhez, amikor ez a szeretet iszonyú ugrás a feneketlen mélységbe, ahol értelmetlen, megfoghatatlan, haszontalan, kárbavesztett és jelentéktelen minden. Teljesítettük-e kötelességünket olyankor is, amikor látszólag felőröl és elemészt a kötelességteljesítés, amikor valóban meg kell tagadnunk magunkat, magunkból kell kibújnunk, amikor a kötelesség rémítő ostobaságnak tűnik, amit senki meg nem köszön az embernek? Tetünk-e már jót valakivel a hála és a viszonzás, a megértés visszhangja nélkül, anélkül, hogy önérzetünk megjutalmazott volna az önzetlenség, tisztesség vagy más efféle érzetével?

Még sokáig folytathatnánk ezt a keresést, amely nem ment fel senkit az alól, hogy a maga egyéni életében keressen hasonló struktúrájú és konkrét tapasztalásokat; valami ezekhez hasonlót, de olyant, ami vele is megtörtént. Aki ilyesmit talál életében, az felfedezi a túlsó partot, a szellemet, amely nemcsak az egyébként kész embert izesítő hozzávaló, hanem az ember legbenső lényege, nem úgy, hogy e világnak egy darabja, hanem mint a világ és az ember túlsó partja, akinek az innenső valóság eredetét és célját, tehát egész mivoltát köszönheti. Ebben a tapasztalásban megnyilatkozik, hogy a szellem több a világnál, hogy az ember életének értelme nem merül ki egyedül a világ értelmében és boldogságában, hogy az ember lényétől elválaszthatatlan a kockázat, a nekirugaszkodó bizalom, amit már nem igazolhat és nem alapozhat meg a világ menetében kimutatható siker és eredmény.

Ezek alapján érthető a kifejezett vallási tapasztalás, hogy mekkora szenvedély égette a szellem embereit, a misztikusokat, szenteket, a kegyelem embereit. Az jellemző rájuk, hogy újból és újból ízlelni akarják a szellemet, hogy a szellem tiszta borából akarnak

inni, titkos félelemtől űzve – hogy megragadnak az innenső parton – újból és újból nekirugaszkodnak, hogy átugorjanak a túlsó partra. Tudják, hogy életükben ez nem megy, de a rugaszkodás az egyetlen biztosíték számukra, hogy belemerészkedtek transzcendenciájukba, hogy rábízták magukat szellemükre. Megízlelték a szellem ízét, érzik a transzcendencia illatát és levegőjét, s míg a többiek – a normális emberek – csak kellemetlen, bár egészen el nem kerülhető epizódnak tartják ezt a fajta tapasztalást, amely megszakítja józan életük menetét, amelyben a szellem egy egészen más élet körítéke és fűszere csupán, de nem a tulajdonképpen, addig a transzcendencia, a szellem, a kegyelem emberei élvezik a transzcendenciát és a szellemet, megízlelik a „tisztá” transzcendencia ízét. Tisztán isszák a szellemet s nemcsak a földi lét izesítőjeként. Ezzel magyarázható különös életük, szegénységük, alázatosságuk, különös viszonyuk a halállal, szeretetük a szenvedés iránt, titkos vágyuk a martírium után. Ők is emberek, ők is hétköznapi életet élnek, tudják, hogy nem vagyunk angyalok s nem is folytathatunk itt anyagi életet. De tudják azt is, hogy az ember szellem az anyagban, hogy az ember legbenső lényege nem az innenső, hanem a túlsó parton van, hogy az ember idő és örökkévalóság, Isten és világ határán élő transzcendens lény. Az ember transzcendenciája az innenső és a túlsó megkülönböztethető, de el nem választható, különféleképpen hangsúlyozható, de el nem hallgatható, kibontakoztatható vagy lefullasztható, de meg nem szüntethető kettős-egysége.

5.3. TRANSCENDENTÁLIS ANTROPOLÓGIA

Mindaz, amit az emberi transzcendenciáról, az ember transzcendens lényéről mondtunk, nem érthető meg a *transzcendentális módszer* elsajátítása nélkül. Mivel a transzcendentális módszer – vagy ami ezzel egyre megy – a *transzcendentális irányú filozófia* szorosan véve nem tartozik az antropológiába, azért magát a módszert eddig még nem fejtettük ki. Ugyanakkor azonban – mivel a transzcendentális módszer reflexió az ember transzcendens lényére – az emberi transzcendentális kifejtése közben magának a módszernek is ki kell világosodnia: aki megérti azt, amit az emberi transzcen-

denciáról mondtunk, az el is sajátította a transzcendens módszert. Lehetséges azonban, hogy nem kifejezetten és nem megfogalmazottan; s ezért nem fölösleges, hogy néhány szóval megvilágítsuk a transzcendentális módszert.

Emlékeztetőül röviden rámutatunk a szóhasználatra. A *transzcendens* az, ami valamit meghalad, valamin túlra lép. Ellentéte az immanens, ami magában marad, ami nem lép túl magán. A transzcendens és az immanens mégsem ellentét azonban, mert az innenső föltételezi a túlsót és a túlsó az innensőt. A tomista filozófiában a transzcendens a véges létmódokat és a létezők korlátos osztályait (kategoriális létet) meghaladót jelenti. Az újkori filozófia az emberi természetet (különösen a megismerő képességet) meghaladó valóságot, a modern ismeretelmélet a tudaton kívüli valóságot érti ezen. *Transzcendentális* a szenttamási filozófiában olyan kijelentés, amely nemcsak korlátos nemekre és osztályokra, hanem mindenre vonatkozik. Mivel e kijelentések sajátja, hogy meghaladják a kategoriákat, azért az egyértelmű (univók) jelentéstől a hasonlóértelmű (analógiás) jelentés felé tartanak (lét, létező, tevékeny). *Kant* óta a transzcendentális a transzcendenssel szemben nem a tudaton túlit, hanem a tudat előttit jelenti: azt, ami nem tárgyiasítható hiánytalanul, mert mindennemű megismerés alapja és föltétele. De éppen ezért nem is lehet burkolt ellentmondás nélkül kétségbevonni vagy tagadni, mert a kétségbevonás vagy tagadás implicit állítás [39].

A transzcendentális irányú filozófia magáévá tette *Kant* „kopernikuszi fordulát”, a megismerés kérdését nem a tárgy, hanem az alany felől közelíti meg, a biztos megismerés alanyi föltételeit kutatja. *Kant* erősen túlzott, amikor belátását *Kopernikuszéval* tette egyenlő értékűvé, hiszen a klasszikus görög filozófia ugyanezzel a problémával foglalkozik. *Platón kérdése* – miként különböztethető meg a doxa és az epistémé – ugyanaz mint *Kanté*. Amíg azonban *Kant* megrekedt az ismeret alanyi oldalánál és voltánál, addig (*Platón* és) a modern transzcendentális irányzatú filozófia (*Maréchal*, *Rahner*, *Coreth*, *Loneran*) kifejti, hogy a megismerés és a megismert között nincs olyan szakadék, mint *Kant* – és *Platón iskolája* – gondolta. A saját megismerésére reflektáló, azt kritikailag vizsgáló ember ugyanis a valóság megismerhetőségének a kérdésére implicite mindig igenlő választ ad. Az ember nemcsak akkor érdeklődik a lét után, és nemcsak akkor válaszol erre a kérdésre,

ha kifejezetten szembekerül ezzel a filozófiai problémával, ha reflektál magára a lêtre. A *létkérdés* és a létkérdés *igenlő megválaszolása* minden emberi tevékenységben – amelyben az értelem szerepet játszik – szükségszerűen adott, és ezért kellő figyelemmel mindig kielemezhető. A transzcendentális filozófia arra figyelmeztet, hogy világosan különböztessük meg azt, amit *fogalmilag*, kifejezetten, objektívalva, tematikusan ismerünk meg attól, amit az értelmi (szellemi) tevékenységben szükségszerűen ugyan, de nem reflektáltan, nem kifejezetten, nem tárgyiasítva, nem tematikusan, hanem csak *implicite*, burkoltan azaz „magában a *tevékenységben*” állítunk. A kétfajta ismeret (és akarat) különbsége miatt lehetséges, hogy az ember a kifejezett, a fogalmilag objektívált állításában (intentio intenta, noéma, pensée pensée, volonté voulue) tagadja azt, amit a nem tematikus, a (transzcendentális) tevékenységet legbelülről irányító (intellectus agens) ismeretében (intentio intendens, noészisz, pensée pensante, volonté voulante) igaznak tart. A kétfajta ismeret különbsége magyarázza meg azt is, hogy a megismerés kritikai problémája egyáltalán felmerülhetett. Éppen ezért e különbség felismerése az egyetlen lehetséges kiindulás ahhoz, hogy megoldjuk a kritikai – és ezzel együtt a metafizikai – problémát.

Ezek az ismeretelméleti és onto-logikus megfontolások alapozzák meg a transzcendentális antropológiát. Az ember az a létező, aki egyrészt nyitott a végtelen felé, és éppen ezért „tulajdonképpen” nem határozható meg, másrészt végtelenre irányuló dinamizmusát csakis lépésről lépésre, a tér-időbeli világ történelmi megismerése által képes kibontakoztatni. Az ember csak a világon keresztül jut el önmaga megismeréséhez, s csak a világ fokozatos birtokbavétele útján tudja birtokba venni saját magát. Mivel az embert a történelem közvetíti önmagának, történelmileg közvetített a létismerete, a transzcendenciája. Az ember egyrészt valamennyi ismeretében bennfoglaltan mindig tud a végtelenről, valamiképpen mindig birtokában van az abszolút. Másrészt viszont a mindennapi életében, kifejezett megismerésében, valamennyi megvalósított művében csak a részlegest, az ideiglenest, csak a történelmileg közvetített-viszonylagost találja maga előtt. Ez a gyökere az ember (egyéni és társadalmi) életében a feszültségnek, törekvésnek, történelmiségnek; ezért kérdez szüntelenül, ezért – a legáltalább definíció szerint – *kérdő lény az ember*.

A transzcendentális filozófia felfogásában az ember létismerete, dinamikája, transzcendenciája az ember előzetes és alapvető Istenre-irányultsága és irányítottsága. Az emberi transzcendencia egyenlő az ember Isten-közvetlenségével. Ezt azonban helyesen kell értenünk. Bár, vagy éppen azért, mert a transzcendentális filozófia is vallja *Szent Tamás* nézetét, hogy az ember minden ismeretében tud egyúttal Istenről is [40], s így ez a tudás – a lét korlátlan horizontjaként – további ismereteink alapja, éppen ezért azonban nem „bizonyítható” a filozófiában (eddig) szokásos módon. Isten létének a bizonyítása nem hasonlítható össze matematikai levezetéssel, vagy akármilyen bizonyítással, amelynek eredményeként tartalmilag többet ismerünk, mint annakelőtte. Ezzel szemben a transzcendentális filozófia rámutat arra, hogy az „istenbizonyítás” nem akar olyan ismeretet közölni, amelyben valamilyen, számunkra teljesen ismeretlen, eddig még semmiféle formában meg nem tapasztalt, s következőképpen számunkra semleges „tárgyról” szerzünk tudomást. Az istenbizonyítás voltaképpen tudatosítja, hogy az ember mint értelmes cselekvő – transzcendens – személy kikerülhetetlenül Isten előtt áll – ezt jelenti transzcendenciája –, mindig is tud Istenről, függetlenül attól, hogy – történelmisége folytán – Istennek nevezi-e őt vagy valami másnak, hogy – szabadsága folytán – reflektál-e rá, hogy elismeri-e ezt az ismeretet vagy sem, hogy – társadalmi helyzeténél fogva – képes-e megfogalmazni azt vagy sem. Ebből adódik istenismeretünk különleges volta, magátólértetődősége és nehézsége is. Azt kell ugyanis tematikussá tennünk, fogalmakban kifejeznünk (következőképpen kikerülhetetlenül egyoldalúan, tökéletlenül, viszonylagosan), kifejtelnünk, ami az ember személyét érintően, valamennyi felismerésében és elhatározásában e személyes felismerés és döntés végső alapjaként mindig is jelen van, de csak a háttérben, az ember transzcendens – értelmes és szabad – létének feltétlen föltételeként, az ember mivoltaként és tőle mégis különböző alapjaként. A transzcendenciáról – Istenről, az ember szelleméről, mivoltáról és alapjáról – sohasem beszélhetünk jól, mert a mindennemű megismerés lehetőségének ezt az alapját és feltételét sohasem lehet hiánytalanul tárgyalítani. De mert sohasem beszélhetünk róla jól, azért kell minden korban újból és újból megkísérelnünk. S így érthető, hogy amikor az emberi transzcendenciáról beszélünk, akkor a fogalmi reflexió helyett vagy mel-

lett gondot kell fordítanunk az egzisztenciális analízisre, az *emberi élet-megvalósulások* alanyi (nem szubjektív) elemzésére.

Ha pedig az ember mindig Isten előtt áll, ha transzcendenciája folytán a transzcendens valóság – Isten – az ember legbenső mivolta és tőle mégis különböző alapja, akkor érthető, amit *Rahner* folytonosan hangsúlyoz: az ember definíciójába beletartozik Isten. Következésképpen az antropológiától nem választható el a teológia: az antropológia és a teológia „összekeverhetetlen és elválaszthatatlan” egység: a kifejezett antropológia mindig magában foglalja az implicit teológiát, és az explicit teológia nem valósítható meg implicit antropológia nélkül. Ha a teológia Istenről való beszéd – s a beszéd mindig kommunikáció – akkor a teológia mivoltánál fogva feltételezi a figyelőt vagy hallgatót s annak ismeretét, akivel kommunikál [41].

Ha az antropológia az emberi lét meggondolása, szélkében (történelmiség és társadalmiság) és hosszában (transzcendencia) való megvilágítása, akkor nem tekinthet el attól, amit egészen általánosan az emberi lét „vallási” dimenziójának mondunk. A vallási dimenzió minden korban és időben – még a kereszténység utáni ateizmus korában is, amikor az ateizmust az emberi lét értelmezéseként hirdetik – hozzátartozik az emberi lét alapstruktúrájához. Az olyan antropológia, amely nem vezet a teológia felé, nem érdemli meg nevét, mert nem látja világosan tárgyát, amelyre reflektál: az embert. A lecsillapult ateizmusú átlagfogyasztó és az öregedő üzletember, aki úgy viselkedik, mintha a vallási kérdés végképp kihalt volna a mai társadalomból, vagy egyáltalán nem tudja, hogy mit értünk Istenen, transzcendencián stb., mert soha nem érett meg arra, hogy ilyen tapasztalatra tegyen szert, vagy pedig ateizmusa az Isten előli menekülés nagyon is könnyen átlátható technikája: magára erőltetett póz vagy szerep.

Az antropológia – az ember létére való rendszeres és transzcendentális reflexió – a maga erejéből nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy az emberi lét konkrét, üdvöt adó és megfelelő értelmezője legyen, vagyis nem helyettesítheti a teológiát (és a vallást). Ha az antropológia helyesen értelmezi önmagát, s nem akar másnak látszani mint transzcendentális reflexiónak, akkor be kell látnia, hogy ez a reflexió soha nem érheti hiánytalanul utol az ember konkrét létét, bár létünk konkrét-egzisztenciális helyzete és állapota semmiképpen sem elhanyagolható maradék. A transzcendentális ref-

lexió megállapíthatja az ember történelmiségét, a történelmiség azonban kevesebb, mint a konkrét történelem, a konkrét szeretet több (nem kevesebb!) mint az elemzett szubjektivitás (a szeretet képessége és parancsa), az átélt szorongás több (és nem kevesebb!) mint az ember alapvető hogylétének a fogalma, a konkrét társadalmi helyzet több (nem elhanyagolhatóan kevesebb) mint az ember társadalmiságának elvont fogalma.

Ha az antropológia szerény önmérséklete alapvető antropológiai kijelentés – éppen azért és annyiban, amennyiben az antropológia alaptudomány, amely (teljesen) nem vezethető vissza más tudományokra, nem más tudományon alapul, hanem a minden tudománynál több megvalósult valóságon – akkor az *antropológia mint az ember történelmiségének és transzcendenciájának a tudománya* Istenre, a személy szerinti felfoghatatlan Titokra utal, akitől – esetleg – várható a válasz létünk titkaira, s egyben a történelemhez utasít: csak e kettőtől, Istentől és a történelemtől kapható válasz az emberi kérdésekre.

Az antropológia nem olyan alaptudomány, amely igényt tartana arra, hogy egyedül is képes megvilágítani, értelmezni és intézni az ember konkrét történelmi létét. Az antropológia – ha helyesen értelmezi magát és szabadságát – az emberi lét első megvilágítása s értelmezése, amely elegendő bátorságot ad az embernek, hogy komolyan vegye konkrét valóságát és történelmét. Ezzel azonban felbátorítja arra is, hogy a történelemben keresse az élő Istent, aki megtestesülésével önmagát – életét, világosságát, értelmességét –, s ezzel az embert közvetítette az embernek.

IRODALOM

- [1] K. Lehmann: Sacramentum mundi, Freiburg, Basel, Wien 1969. 4. k. 992 – 1005. o.
- [2] Aquinoi Szent Tamás: Summa contra gentiles, III, 54.
- [3] B. Pascal: Pensées et opuscules. Edition Brunschvicg Paris 1947. Nr. 258.
- [4] G. F. W. Hegel: A szellem filozófiája, Budapest 1968. 37. o.
- [5] Szomor T.: Vigilia 33 (1968) 289 – 296. o.
- [6] J. Möller: Zum Thema Menschsein, Mainz 1967. 86. o.
- [7] K. Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1948. 17. o.

- [8] K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1969. 43. o. és 80. o.
- [9] R. Garaudy: From Anathema to Dialogue, New York 1966. 94. o.
- [10] R. Garaudy, Qu. Laner: A Christian-Communist Dialogue, Garden City 1968. 60. o.
- [11] R. Garaudy, Qu. Laner.: i. m. 60. o.
- [12] Platón: Az állam, Budapest 1968. 190. o.
- [13] Szent Agoston: Confessiones III,6,11.
- [14] M. Prucha: Világosság 8 (1967) Melléklet az 1967. július–augusztusi számhoz 14. o.
- [15] R. Garaudy: A Christian-Communist Dialogue, Carden City 1968. 183–184. o.
- [16] Lukács Gy.: Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok, Budapest 1971. 2. k. 465. o., 509. o., 480. o., 465. o., 480. o. és 118. o.
- [17] P. L. Berger: A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City 1970. 49–75. o.
- [18] J. Huizinga: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek bei Hamburg 1956. 13. o.
- [19] F. Nietzsche Werke in zwei Bänden, Leipzig 1930. 1. k. 578. o.
- [20] G. Marcel: Homo viator, Düsseldorf 1949.
- [21] E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959. 1–2 k. 1. k. 1. o.
- [22] K. Rahner: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967. 8. k. 555–609. o.
- [23] J. Moltmann: Theologie der Hoffnung, München 1965.
- [24] W. Panneberg: Offenbarung und Geschichte, Göttingen 1963.
- [25] Lukács Gy.: Utam Marxhoz, Budapest 1971. 2. k. 465–466. o.
- [26] H. Bergson: A nevetés, Budapest 1913. 83. o.
- [27] Platón Összes művei, Budapest 1943. 2. k. 143. o.
- [28] K. Rahner: Kleines Kirchenjahr, München 1954. 44–51. o.
- [29] Lukács Gy.: i. m. 481. o.
- [30] P. Berger: A Rumor of Angels, Garden City 1970. 75. o.
- [31] Rovenskij, Cejemov, Cejemova: A gép és a gondolkodás, Budapest 1964. 188. o.
- [32] H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965. 289. o.
- [33] B. Welte: Determination und Freiheit, Frankfurt am Main 1969. 28. o.
- [34] K. Rahner: Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968. 16. o.
- [35] A. Schaff: Marxizmus és egyén, Budapest 1968. 134. o.
- [36] Heller Á.: A mindennapi élet, Budapest 1970. 133. o.
- [37] K. Rahner: Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968. 53. o.
- [38] K. Rahner: Schriften zur Theologie, Einsiedeln, Zürich, Köln 1959. 3. k. 105–109. o.
- [39] Mérleg 7 (1971) 96. o.
- [40] Aquinoi Szent Tamás: De veritate 22, 1 ad 1.
- [41] K. Rahner: Hörer des Wortes, München 1941.

TARTALOM

ELŐSZÓ	- - - - -	5
1. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA	- - - - -	7
1.1. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA FOGALMA	- - - - -	7
1.1.1. Az antropológia felosztása	- - - - -	7
1.1.2. A filozófiai antropológia szempontjai	- - - - -	9
1.1.3. Az antropológia jelentősége	- - - - -	12
1.2. TÖRTÉNELMI ÁTTEKINTÉS	- - - - -	14
1.2.1. A definiálás problémája	- - - - -	14
1.2.2. A filozófia előtti antropológia	- - - - -	15
1.2.2.1. Az antropomorfizmus leküzdése	- - - - -	16
1.2.2.2. Az „emberiség” felfedezése	- - - - -	18
1.2.2.3. A humanizmus forrásai	- - - - -	21
1.2.3. A filozófiai antropológia fejlődése	- - - - -	23
1.2.4. Jelenkori antropológiák	- - - - -	26
1.2.4.1. Biológiai ihletésű antropológia	- - - - -	26
1.2.4.2. Egzisztencialista antropológia	- - - - -	28
1.2.4.3. Az ember marxi felfogása	- - - - -	32
Irodalom	- - - - -	36
2. AZ EMBER VILÁGI LÉTE	- - - - -	39
2.1. AZ EMBER NYELVI LÉTE	- - - - -	39
2.1.1. A tájékozódás eszköze	- - - - -	39
2.1.2. Nyelv és gondolkodás	- - - - -	46
2.1.3. A nyelv és az ember	- - - - -	48
2.2. AZ EMBER ÉS A VILÁG	- - - - -	51
2.2.1. A világ fogalma	- - - - -	51
2.2.2. A világfelfogás változásai	- - - - -	53
2.2.3. Az ember a világban	- - - - -	56
2.3. AZ EMBER SZABAD LÉTE	- - - - -	60
2.3.1. A szabadság fogalma	- - - - -	60
2.3.1.1. Fenomenológiai megközelítés	- - - - -	61
2.3.1.2. A szabadság filozófiai struktúrája	- - - - -	65
2.3.1.3. A szabad akarat problémája	- - - - -	68
2.3.2. A szabadság társadalmi struktúrája	- - - - -	70
2.3.3. A szabadság-fogalom története	- - - - -	75
2.4. AZ EMBERI LÉT ÉS A HATALOM	- - - - -	81
2.4.1. A hatalom fenomenológiája	- - - - -	81
2.4.2. A hatalom akarása	- - - - -	86
2.5. AZ EMBER HALÁLOS LÉTE	- - - - -	89
2.5.1. A biológia válasza	- - - - -	89
2.5.2. A halál filozófiai értelmezése	- - - - -	93
2.5.3. Örökkévalóságunk története	- - - - -	97
Irodalom	- - - - -	100
3. AZ EMBER TÖRTÉNELMI LÉTE	- - - - -	105
3.1. AZ EMBER TÖRTÉNELMISÉGE	- - - - -	105
3.1.1. Fogalmi megközelítés	- - - - -	105
3.1.2. A történelemfelfogás változásai	- - - - -	107
3.1.3. A történelmiség struktúrái	- - - - -	110
3.1.4. A lét történelmisége	- - - - -	113

3.1.5.	Történelmiség és történelem	-	-	-	-	-	-	-	-	115
3.2.	AZ EMBER ELŐTÖRTÉNETE	-	-	-	-	-	-	-	-	117
3.2.1.	A biológiai fejlődés	-	-	-	-	-	-	-	-	117
3.2.2.	A hominizáció	-	-	-	-	-	-	-	-	121
3.2.3.	A fejlődés filozófiai értelmezése	-	-	-	-	-	-	-	-	126
3.2.3.1.	A világ anyagi-szellemi egysége	-	-	-	-	-	-	-	-	126
3.2.3.2.	A fejlődés ontológiai elemzése	-	-	-	-	-	-	-	-	129
3.2.3.3.	A bioszféra egysége	-	-	-	-	-	-	-	-	131
3.2.3.4.	Az ember a fejlődő bioszférában	-	-	-	-	-	-	-	-	133
3.3.	A TÖRTÉNELMI HALADÁS	-	-	-	-	-	-	-	-	134
3.3.1.	A haladásfogalom megközelítése	-	-	-	-	-	-	-	-	134
3.3.2.	Történelmi áttekintés	-	-	-	-	-	-	-	-	135
3.3.3.	A történelem haladása	-	-	-	-	-	-	-	-	139
Irodalom	-	-	-	-	-	-	-	-	-	140
4.	AZ EMBER TÁRSADALMI ÉS SZEMÉLYES LÉTE	-	-	-	-	-	-	-	-	143
4.1.	A TÁRSADALMI LÉT	-	-	-	-	-	-	-	-	143
4.1.1.	Az individualizmus ideológiája	-	-	-	-	-	-	-	-	143
4.1.2.	A társadalom az emberben	-	-	-	-	-	-	-	-	150
4.1.3.	Társadalmi determinizmus és szabadság	-	-	-	-	-	-	-	-	157
4.1.4.	Társadalom és személy	-	-	-	-	-	-	-	-	167
4.1.5.	Társadalmi szemlélet	-	-	-	-	-	-	-	-	176
4.2.	AZ EMBER SZEMÉLYES LÉTE	-	-	-	-	-	-	-	-	186
4.2.1.	Alapfogalmak és meghatározások	-	-	-	-	-	-	-	-	186
4.2.2.	A személyes lét struktúrái	-	-	-	-	-	-	-	-	193
4.3.	AZ EMBER TESTI-LELKI EGYSÉGE	-	-	-	-	-	-	-	-	200
4.3.1.	A lélek fogalma	-	-	-	-	-	-	-	-	200
4.3.2.	A szellem fogalma	-	-	-	-	-	-	-	-	203
4.3.3.	A tudat fogalma	-	-	-	-	-	-	-	-	206
4.3.4.	A test és a lélek kapcsolata	-	-	-	-	-	-	-	-	210
4.3.5.	Az emberi egység megnyilvánulása	-	-	-	-	-	-	-	-	215
4.3.6.	A halhatatlanság	-	-	-	-	-	-	-	-	222
4.4.	AZ EMBER NEMISÉGE	-	-	-	-	-	-	-	-	230
4.4.1.	Történelmi áttekintés	-	-	-	-	-	-	-	-	230
4.4.2.	A szexualitás antropológiai értelmezése	-	-	-	-	-	-	-	-	235
4.4.3.	A szexualitás művelése	-	-	-	-	-	-	-	-	239
Irodalom	-	-	-	-	-	-	-	-	-	244
5.	AZ EMBER TRANSCZENDENS LÉTE	-	-	-	-	-	-	-	-	249
5.1.	A TRANSCZENDENCIA FOGALMA	-	-	-	-	-	-	-	-	249
5.1.1.	A transzcendencia klasszikus horizontja	-	-	-	-	-	-	-	-	249
5.1.2.	Fogalmi felosztás	-	-	-	-	-	-	-	-	251
5.1.3.	A transzcendencia-gondolat története	-	-	-	-	-	-	-	-	253
5.2.	AZ EMBER TRANSCZENDENCIÁJA	-	-	-	-	-	-	-	-	257
5.2.1.	Túlparti fények	-	-	-	-	-	-	-	-	257
5.2.1.1.	A rend igénye	-	-	-	-	-	-	-	-	258
5.2.1.2.	A játék	-	-	-	-	-	-	-	-	260
5.2.1.3.	A remény	-	-	-	-	-	-	-	-	262
5.2.1.4.	A humor	-	-	-	-	-	-	-	-	265
5.2.2.	Az ember transzcendens lény	-	-	-	-	-	-	-	-	270
5.2.3.	A szeretet transzcendenciája	-	-	-	-	-	-	-	-	277
5.2.4.	A kegyelem megtapasztalása	-	-	-	-	-	-	-	-	284
5.3.	TRANSCZENDENTÁLIS ANTROPOLÓGIA	-	-	-	-	-	-	-	-	288
Irodalom	-	-	-	-	-	-	-	-	-	293

