Juhász László

BÖLCSELETI EMBERTAN

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR IV/3
Juhász László: Bölcseleti embertan

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

JUHÁSZ LÁSZLÓ

Bölcseleti embertan

AZ EGYSÉG JEGYÉBEN

« Szeretni annyi, mint szenvedélyesen egységre törekedni »
(Platón: Lakoma, *192 e 10).*

Róma 1978

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

Ha igaz a régi mondás, hogy sok csodálatos dolog van, de köztük a legcsodálatosabb maga az ember, akkor a bölcselő úgy érzi, hogy az emberről szólni a legmagasztosabb szellemi vállalkozás.

De ugyanakkor talán a legnehezebb is. Mert a csodálkozás, jóllehet mindennapos, mégis a legbonyolultabb élmény. Magába zárja a tapasztalhatót és a megfoghatatlant, azt, ami érthető, és azt, amit csak sejthetünk, világosságot és félhomályt, szüntelen keresést és soha teljesen ki nem elégítő biztonságot.

Ugyanakkor a legveszélyesebb vállalkozás is. Mert ha bármely pillanatban elfeledjük a természetünkben lappangó ellentéteket, vagy az egyszerűség kedvéért letagadjuk őket, akkor nem a sejtelmes félhomályt oszlatjuk szét az érthetőség fényével, hanem csak a csodálatraméltót torzítjuk közönségessé. Lealacsonyítjuk magunkat a problémátlan, ellentét nélküli, mindig ugyanannak maradó lények világába. Kiküszöböljük a titkot önmagunkból, de amivel beérjük, nem sokkal több, mint a vegetatív lét prózai egyszerűsége. Így talán bebeszélhetjük magunknak, hogy értjük természetünket, de nem lehetünk büszkék arra, hogy embernek születtünk.

Természetünk titokzatos mélységeinek e sorok írója egy különös élményben ébredt tudatára.

Koranyári estén sétáltam a hegyek közt, amikor egy kis tanyából valaki hevesen integetett felém. « Jöjjön, kiáltotta, nagyon fontos dolgot akarok magának mutatni ». Bevezetett lakásába, ahol leírhatatlan összevisz-

szaságban benzinkútpumpától kerékpárpedálig a modern ipar túlhaladott vívmányai vonultak rozsdás nyugalomba.

« Ne ezeket nézze, hanem azt, ami a fontos », biztatott.

Akkor vettem észre, hogy a falakat festmények fedik, és az asztalon, székeken szobrok és domborművek hevernek.

« Látja, magyarázott a különös ismerős, én ennek élek. A művészetnek. Ugye szép? — nézett rám aggodalmas szemmel. Ez a festmény még gyenge. De látja amazt, a vadász jelenetet?! Az már tökéletes! »

E találkozásom az emberebb emberrel Firenze mellett, a vincigliatai vár közelében játszódott le egy egyszerű kertészlakban. Még most is fülemben csengenek a dallamos olasz szavak: « importante... bellezza... la mia vita... ».

A sok millió turistát mégsem csalja meg ösztöne! Firenzében sokkal inkább, mint máshol, büszkék lehetünk arra, hogy embernek születtünk.

Nem mintha ott nem csúnyítaná arcunkat a szenvedély, kapzsiság, pártoskodás ezer irányba húzó összevisszasága. De ott, sokkal inkább, mint másutt, nagy számban születtek emberek, akik tudták, hogy csak akkor válhatunk igazán önmagunkká, ha túlemelkedve a természetünkben vívódó ellentéteken, megvalósítjuk a bennünk szunnyadó álmot egy teljesebb és szebb emberség után.

Ha az ember a legcsodálatosabb lény a teremtésben, az azért van, mert természete éppen belső ellentéteiből kapja dinamizmusát, és ugyanezek sarkallják egy teljesebb, egységesebb, vagy mint azt Firenze tanítja, szebb és igazabb lét megvalósítására. Innen van természetünk paradoxona: mindig többek lehetünk, mint amik vagyunk, és sohasem lehetünk igazán önmagunk, ha nem érjük el azt, amivé válhatunk.

Minderre egy olasz földmíves emlékeztetett, aki mert egy lomtárban gyönyörűt álmodni.

Be kell ismernünk azonban, hogy természetünk mibenléte sok keserű vitának és elkeseredett harcnak volt a forrása. Nem csoda, hiszen világnézetünk, társadalmunk, történelmünk függ attól, hogy mit is érünk, ha embernek születtünk. Ám annak tudatában kell lennünk, hogy teljes és végleges feleletet adni lehetetlen. Mégis vállalkoztunk egy kísérletre, mert ha az eredmény részleges volta kiábrándulást okoz is, annak keserűségét enyhíti a tudat, hogy valami fontos és szép dologgal próbálkoztunk.

Fogadja hát az olvasó ezt a « habkővel csiszolt könyvecskét », hiszen az író keserű szívét is melléje adja; mert:

« Keserű tőnek is lehet édes sarja ».

FORRÁSMŰVEK

Adler, Mortimer, J.: *The Conditions of Philosophy,* Atheneum, New York, 1965.

—: *The Difference of Man and the Difference It Makes,* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1967.

Arisztotelész: *The Basic Works of Aristotle,* Richard McKeon; Random House, New York, 1941; *Metaphysica* Book A; *De Anima* Book I-III; *Physica* Book II, Chapter 1-9.

Brugger, Walter: *Philosophisches Wörterbuch,* Thomas Morus Presse, Im Verlag Herder, Wien, 1948.

Copleston, Frederick: *A History of Philosophy,* Image Books; Doubleday and Co., Inc. Garden City, New York.

Diels-Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmannsche Verlagbuchhandlung, Berlin-Grünewald, 1952.

Finance, de, Joseph: *Essai sur l'agir humain,* Université Grégorienne, Rome, 1962.

Gilson, Étienne: *Being and Some Philosophers,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto, Canada, 1952.

—: *The Elements of Christian Philosophy,* The New American Library, New York (évszám nélkül).

Lonergan, Bernard: *Verbum. Word and Idea in Aquinas,* University of Notre Dame Presse, Notre Dame, 1967.

Maritain, Jaques: *The Degrees of Knowledge,* Charles Scribner's Sons, New York, 1959.

—: *Existence and the Existent,* Doubleday and Co. Inc., Garden City, New York (évszám nélkül).

Nogar, Raymond J.: *The Wisdom of Evolution,* A Mentor-Omega Book, New York and Toronto (évszám nélkül).

Platón: *Opera,* Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1958; *Phaedo, Symposium, Respublica.*

Tamás, Aquinói, Szent: *Blackfriars,* McGraw-Hill Book Co., New York: *Summa Theol.* I. qu. 75-89; *Summa Contra Gentiles* Book III. Part. I.

I. A BÖLCSELETI EMBERTAN ISMERETELMÉLETI ALAPJAI

Az emberi szellem történetének egyik szembeötlő furcsasága az, hogy a bölcselők századokon keresztül a lángeleme találékonyságával és szívósságával igyekeztek bizonyítani, hogy értelmünk bizonytalan. Ez az önmardosó kétkedés a megismerés értékében Descartes óta bénítja a bölcseletet olyannyira, hogy sokan, az idealistákat követve, képtelenek az ismeretelméleti problémát elhagyni, és a tudaton kívüli valóság vizsgálatához fogni.

Emberképünket talán legjobban Pascal némileg korszerűsített mondásával tudnók jellemezni: Az ember csak nádszál, de önmagában és minden másban kételkedő nádszál. Pascal gondolkodó nádszála ugyanis számos gyengesége ellenére megismerheti a rajta kívül álló valóságot és vele együtt önmagát; de egy kételkedő nádszál csak saját kételyében nem kételkedhetik.

Így a Nyugaton uralkodó idealizmus és pozitivizmus tucatnyi válfaja végzett a létező valóság tanával (metafizika), a kozmológiával és az embertannal, hogy csupán az ismeretelméletet hagyja meg mint önmagában kételkedő Hamletet a modern filozófia tragikus színpadán.

Ilyen légkörben egy embertan fölépítése népszerűtlen vállalkozás. Mielőtt ugyanis bármit is tehetnénk, egy negatív munkát kell elvégeznünk: lerombolni mindazon akadályt, amelyet a tudaton kívüli valóságon alapuló (metafizikus) embertan útjába emelt a túlzottan kritikus elme.

A következőkben szeretnők röviden kifejteni saját kételyünket a pozitivista és idealista kételyével szemben, rámutatva arra a három kritikus pontra, ahol az újkori

bölcseletet minden szerelvényével három irányban is vakvágányra tolták.

1. *Az embertan kiindulópontja, alanya és tárgya*

a) Az *idealizmus* ősatyját, Descartes-ot [1] egy mindenre kiterjedő kétely gyötörte. A mindennapi életben — gondolta — sok olyan véleményt fogadunk el biztos ismeretként, amelyről később kiderül, hogy csak tévedés volt. Továbbá ugyanazok a gondolatok, amelyek napközben értelmünket foglalkoztatják, álmunkban is megjelennek; de mi biztosít bennünket arról, hogy amit valóságnak elfogadunk, amikor azt hisszük, hogy ébren vagyunk, nem más, mint képzelgés vagy tünékeny álom?!

Az igaz ismeretet, a bölcseletet nem lehet a kritikátlan elme meggondolatlan hiedelmeire alapozni. Csak egy mód van arra, hogy az érzékelésből merített ismeret bizonytalanságából kiláboljunk: követnünk kell az önmagunkra reflektáló elme bizonyosságát. Ha ugyanis érzékeink és gondolataink megbízhatatlanok, egy valami mégis bizonyos: gondolkodó önmagunk. Mert a gondolkodó « én » a gondolkodás tapasztalatában *világosan* és mint minden mástól *különböző* valami van adva. Így hát Descartes számára legalább egy dolog biztos volt: gondolkodó önmaga.

Ezzel azonban az idealizmus vadvizei számára nyitotta fel a zsilipeket. Az « én »-re gondolni ugyanis tudati tevékenység; ha pedig egy tudati jelenséget teszünk bölcseletünk kiindulópontjává, abból csak tudati jelenségekre következtethetünk. Így híres mondásával: « Gondolkodom, tehát vagyok », nem azt bizonyította,

---

[1] Descartes, René: *Discours de la méthode.* Librairie Philosophique J. Vrin 1967. IV. Partie (31-40. old.).

hogy egy gondolkodó lény van, hanem csak azt, hogy van egy gondolat!

Ezt a « gondolatot » pedig kétféleképpen lehet érteni: vagy úgy, mint egy merő gondolattartalmat, amely valamit kifejez, vagy mint értelmi tevékenységet.

Ha az első magyarázatot vesszük, akkor a « gondolkodom, tehát vagyok » nem azt mutatta ki, hogy egy gondolkodó « én » létezik a valóságban, hanem csak azt, hogy lehetséges egy létező gondolkodóra gondolni. Abból pedig, hogy valami elgondolható, még nem következik, hogy az a valóságban létezik is. Különben szárnyas oroszlán repdesne minden Velencét kedvelő turista szobájában!

Ha azonban a gondolaton egy tevékenységet kell értenünk, akkor csakugyan lehet belőle egy tevékenykedő « én »-re következtetni — ha elfogadjuk a skolasztikus metafizikát, amely szerint nincsen akcidens szubsztancia nélkül. Más szóval: el kellene vetnünk a valósággal szembeni descartes-i általános kételyt mint filozófiánk kiindulóponját, és helyébe kellene iktatnunk a létrendet eleve föltételező metafizikát!

Későbbi idealisták le is vonták — logikusan — ezt a következtetést, és bátran kimondták, hogy csak tudatunkat ismerjük biztosan. Tehát megismerésünk tárgya tudati tartalom, olyan fogalmak, amelyeket az érzékek és az ész « a priori » kategóriái segítségével nyertünk. *Kant* hasonlatát használva: mi csak egy százforintos fogalmát vagy lényegét ismerjük; bár ez ugyanaz, mint a zsebünkben létező százforintosé, de mégis mekkora különbség van a kettő között!

A baj azonban ott van, hogy a vérbeli idealista nem tudja megmagyarázni ezt a különbséget. Kant azzal akart kibújni eme (havi költségvetésünkre nézve oly végzetszerű) apória szorításából, hogy kimondta: a tudaton kívüli valóság érzéki jellegű, és ez teszi a különbséget.

De elfogadható-e a szigorú logikával okoskodó idealista számára, hogy gondolatainkon túl van egy tőlük különböző « érzéki valóság? »

Berkeley[2] már Kant előtt gyökeresen megoldotta a nehézséget *Locke*[3] segítségével. Az utóbbi ugyanis finom analízisével kimutatta, hogy a « másodlagos » érzéki tulajdonságok, mint szín, hang stb. nem léteznek a tudaton kívül. Berkeley, továbbvive ezt a logikát, bebizonyította, hogy az elsődleges érzéki jelenségek — mint például kiterjedés, alak stb. — szintén nem léteznek.

De ha fogalmaink világa és a létező valóság közti elválasztó fal (az érzéki tulajdonságok) összeomlott, akkor világos, hogy neki, Berkeleynek van igaza: « Meg tudjuk ismerni a dolgok világát, úgy ahogy van, mert gondolataink alkotják a valóságot! »

b) A *szenzista pozitivizmus,* amely szintén a descartes-i általános kételyt fogadta el a bölcselet kiindulópontjául, ugyanezzel az idealista nehézséggel találta magát szemben: miképpen lehetne az emberi elmét olyan iránytűvel ellátni, hogy a tévedés és a kétely zátonyait elkerülhesse?

De maga az a gondolat, hogy az értelem iránytűre szorul, mélységes idegenkedést és bizalmatlanságot árul el értelmünkkel és az igazsággal szemben. Az idealista és a szenzista számára egyaránt az igaz ismeret valahogyan a tévedés egy kivételes esete, egy költői hasonlat a különben prózaian hazug elménkben. Ezért hát értelmünk iránytűre szorul.

---

[2] Berkeley, George: *Three Dialogues Between Hylas and Philonous.* 1. Dialogue Thomas Nelson and Sons LTD. London 1964.

[3] Locke, John: *Of Human Understanding.* Scientia Verlag Aalen 1963. Chapter VIII. Sections 7-19,23,26 (127-128. old).

Hume[4] ezt a természettudományokban látta: csak azok képesek az igazság ismeretére segíteni tájékozatlan elménket. Ám ezek megfigyelésen és kísérleten nyugszanak, vagyis végeredményben érzéki megismerésen. Íme hát az érzékelés az « igaz » ismeret, ez köt bennünket össze a valósággal!

De ha ezt elfogadjuk, akkor még egy lépéssel tovább kell mennünk: a megismerés tárgya maga is érzéki jellegű, az érzéki adottságok (*sense data*), nem pedig egy titokzatos « valóság » ezek mögött — vagy alatt. Ám ha csak az érzéki adottságok megismerhetők, akkor nincsen semmi ok arra, hogy másfajta, nem érzéki valóságot is föltételezzünk.

Így a « lélek », az « én », a « lény » és az « okság » fogalmai is csak a metafizikus (nem érzéki) képzelgés elvetélt torzszülöttei, hiszen ki látta a lelket vagy az ént, és ki ízlelte az okot vagy a lényt? Különösképpen az « én » fogalma háborította fel Hume-ot. Hiszen minden, amit ismerünk, csak érzéki adottságokban jelenik meg előttünk. Így például érezhetünk hideget és fogfájást; de soha az « én »-t, amely állítólag ezen jelenségek mögött fázik és szenved. Az érzékelés maga az érzékelt jelenség, nem pedig egy énnek a « módosulása » vagy « akcidense ». Ha valaki minden áron el akarja képzelni az ént, hasonlítsa azt egy színházhoz, amelyben több érzéki adottság egymás után megjelenik; csak azt ne mondja, hogy ez a színház egy valóságos lény, amelyben az egymást követő jelenségek jelen volnának! Tehát az « én » nem valami « lény », hanem csupán érzéki jelenségek láncolata.

---

[4] Hume, David: *A Treatise on Human Nature*. L. A. Selby-bigge, Oxford Univ. Press. 1902. Book I. Part IV. Section 6 és Appendix. *Enquiries concerning the Human Understanding* (Ugyanannál a kiadónál) Section IV.

Hume bölcseletéről tehát el lehet mondani, hogy lélektan lélek és « én » nélkül, olyan embertan, amelynek minden tudományos kelléke megvan, csak az ember hiányzik belőle.

Végül is korunk pozitivizmusa Hume gyökeres szenzizmusát követve nagyon logikusan nemcsak az érzéki jelenségeken túli, való lények (szubsztanciák) megismerhetőségét és létét tagadja, hanem általánosságban kijelenti, hogy maga a « lét » is csak értelmetlen metafizikai kifejezés. Az egyetlen értelemmel bíró ismeret a természettudomány, amely az egymást követő érzéki jelenségeket leírja. Így az igaz ismeret, tehát az önmagunkról alkotott ismeretünk, az embertan is, csak tudományos fenomenológia lehet, semmi több.

c) Így a *szenzizmus* végeredményben ugyanoda lyukadt ki, mint az önmagával következetes *idealizmus*. Mert az «érzéki jelenség» éppenúgy, mint az «idea», csak mindmegannyi tudati tartalom. Ha pedig csak tudattartalmakat ismerhetünk meg biztosan, ezekből nem lehet biztonsággal egy a tudattól független valóságra következtetni, amely a tudati jelenségeket « okozná ». Ezt könnyű belátni, hiszen az idealista és szenzista szerint az ok is csak értelmi kategória. Így az okság elve is csupán értelmünk tákolmánya, nem pedig a tőlünk független valóság törvénye.

Semmi meglepő nincs abban, hogy két annyira különböző bölcseleti irány, mint az anyagelvű szenzizmus és a szellemi tudatot hangsúlyozó idealizmus ugyanehhez a szubjektivista tételhez vezetett. Esetük csupán arra a régi mértani bizonyosságra utal, hogy ha két egyén elhatározza, hogy ugyanazon kör kerületén fog mozogni, akkor még abban az esetben is, ha ellenkező irányban indulnak el, valahol előbb-utóbb találkozni fognak.

Mert mindkét bölcselet alaptanítása ugyanaz. Elő-

ször: abból az ismeretelméleti kételyből indulnak ki, hogy az emberiség mindennapi, közös tapasztalata, amely szerint a tudaton kívüli valóság létezik, nem megbízható, és ezért a valóság a kritikus számára közvetlenül nem ismerhető meg. A valóság létét tehát be kell « bizonyítani ». Másodszor: hogy biztos ismeretre tegyünk szert, vagy az érzékek, vagy az értelem tanúságát kell elfogadnunk; így aztán a megismerés alanya az érzékek vagy az értelem lesz, nem pedig a létező « én ». A harmadik lépés az előbbiből következik: ha az érzékek csak érzéki jelenségeket ismernek, az értelem pedig ideákat, akkor az ismeret tárgya egy tudattartalom, érzéki vagy értelmi. A tudaton kívüli valóság megismerhetetlen, vagy egyáltalán nem létezik. Csak egy « igaz valóság » van: tudattartalmunk.

Természetesen ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy minden szenzista és idealista bölcselő ezt a végső szolipszizmust nyíltan magáénak vallotta. Azt állítani ugyanis, hogy csak önnön tudatunk valóságos, annyira visszatetsző minden józan ember számára, hogy a bölcselő az ilyen állítással a népszerűtlenség elszigeteltségébe szorítaná magát. Mert a szolipszizmust, hasonlóan némely betegséghez, szégyelljük bevallani, ha benne szenvedünk. De azáltal, hogy a betegséget le is tagadjuk, még csak a szenvedést sem enyhítettük, nemhogy a betegségből felépültünk volna.

Ilyen szenzista és idealista előzmények után érthető a XX. sz. egzisztencialistái és erkölcsbúvárai számára olyan kedves tétel, hogy a való igazságot nem felismerjük, hanem a tudatunkban magunk számára teremtjük!

d) A *realizmus* a harmadik út, amelyet a bölcselettörténet és a józan ész logikája ajánl fel a kutató elme számára. Ez az iskola, amelyet — Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás meglátásait követve — huszonnégy

évszázad bölcselőinek egész sora épített ki, azt vallja, hogy az emberi értelem természete szerint a valóságra irányul, és így azt normális körülmények közt el is éri. Más szóval a tévedés, nem pedig az igazság értelmünk patologikus esete.

Ez a realista bölcselet három elven nyugszik.

1) Az első elv értelmében a bölcselet kiindulópontja nem az ismeretelméleti kétely, hanem a közös emberi tapasztalat bizonyossága, amellyel önmagunkat és a konkrét egyedi létező dolgokat ragadjuk meg. Tapasztalaton általában a valóság tudomásulvételét értjük, amely akkor jön létre, amikor azzal közvetlen kapcsolatba lépünk. A közös emberi tapasztalat viszont, amelyen a mindennapi életünk és társalgásunk nyugszik, egy olyan ismerethalmaz forrása, amelyben kételkedni nem lehet a bölcselő feladata.

Hiszen nincsen ismeret anélkül, hogy *valamit* ne ismernénk meg. Ám a dolgok, a « valamik » létét semmiféle elmélet nem bizonyíthatja, hanem inkább az elmélet szorul a valóság tanúságára. Így a tudaton kívüli valóság, mint a gondolkodó énje is, magától értetődő igazság, amely nem szorul bizonyítékra, hanem inkább minden más bizonyíték forrása.

Ezen tétel ellen a bölcseleti iskolák különböző laktanyáiból azt a támadást szokták intézni, hogy naív és kritikátlan. Hiszen — mondják — az álom, hallucináció stb. mind közös emberi tapasztalat, és mégsem a valóságot mutatják úgy, ahogy van.

Feleletül szabad legyen rámutatnunk arra, hogy ha a tapasztalat ugyan mindig a valóságot tárja is fel előttünk, és nem téved, a belőle fakadó ítélet, bár megbízható, de nem csalatkozhatatlan. Ez azért van, mert az utóbbi a valóságot nem tükrözi, hanem kiértékeli és tolmácsolja.

Így például ha a délibáb egy embert mutat nekünk, tapasztalatunk « igaz », hiszen egy valóságos optikai, tehát fizikai valamit tapasztalunk, nem pedig csak egy tudati érzéki képet. A tévedés abban áll, hogy mi ezt a fizikai dolgot valóságos embernek hisszük.

Ilyen esetek, mint álom, délibáb, hallucináció csak azt bizonyítják, hogy számos közös emberi tapasztalat nem teljes, és így kiegészítésre szorul, vagy hogy természeténél fogva olyan, hogy tudományos tapasztalatra is szükség van ahhoz, hogy kielégítő megoldást találjunk. Az utóbbi eseteket hívjuk a bölcselet és a tudomány közös problémáinak. Ezért van az, hogy az anyagi világ filozófiájának (kozmológia, embertan) a szaktudományok idevonatkozó megállapításait is figyelemmel kell kísérnie.

Az ellenvetés problémája azonban, úgy hisszük, a realista és az idealista beállítottságában rejlik. Az előbbi, a realista, ismeretünket igaznak tartja, amíg be nem bizonyosodik róla, hogy délibáb; az utóbbi viszont mindent délibábnak tart, amíg be nem bizonyosodik róla, hogy valóság. Azt hisszük, hogy ha a két magatartás egyike naív, akkor az idealista kritikusé az, mert ismeretelmélete hallgatólagosan föltételezi, hogy van egy olyan értelmi aktus, amely a többi értelmi aktus téves vagy igaz voltáról dönthet. De elfelejt felelni arra a kérdésre, hogy ennek az « ítélkező » értelmi aktusnak a bizonyosságáról milyen más aktus fog ítélni?

A realista tehát logikusan állíthatja, hogy az ismeretet, értelmünkre reflektálva, tanulmányozhatjuk, *miután* elfogadtuk, hogy az — a normális és általunk felismerhető körülmények között — a tapasztalatot helyesen értelmezi; az idealista viszont, *mielőtt* a megismerésbe kezdene, mind az értelemben, mind az emberiség közös tapasztalatában kételkedik, és így eleve lerombolja annak lehetőségét, hogy valamikor is valamiről biztos ismerete legyen. A pozitivista és az idealista tehát azzal az állítás-

sal, hogy tapasztalatunk tárgyait « első pillantásra » csak mint tudati jelenségeket lehet elfogadni, saját szubjektivitásába zárja be magát, és még nem született meg az az Ariadne, aki fonalával a labirintusból megmenthetné.

Végeredményben csak egy felelet lehetséges nehézségükre: az tudniillik, amelyet Chesterton adott. Amikor ugyanis egy hosszú bölcseleti fejtegetés után a hallgatóságból egy fiatalember fölállt, és azt mondotta, hogy biztonsággal mindenki csak önmagát ismerheti meg, a nagy író csupán ennyit válaszolt: « Akkor csak dédelgesse magát! »

2) A realizmus második elvének értelmében az ismeret tárgya se nem érzéki, se nem gondolati jelenség, hanem maga a létező lény. Amikor például egy embert ismerünk meg, akkor nem egy magas vagy alacsony, fehér vagy fekete érzéki adottságot ismerünk, mint azt a szenzista mondja, sem pedig az ember fogalmát ragadjuk meg, az idealista logika szerint, hanem a konkrét létező embert, az érzéki benyomás és a fogalom segítségével.

3) Végül a harmadik elv szerint a megismerés alanya nem az érzékek vagy az értelem, hanem az érzéki-értelmi képességgel rendelkező egységes én.

Ahhoz ugyanis, hogy a dolgokat mint létező valóságot ismerjük meg, mindkettőre szükség van. A létező dolgokat sem az érzékek nem érzékelik, sem az értelem nem érti, hanem az egész ember ismeri az érzékek és az értelem segítségével. Mert hogyan is ismerhetnők meg másképpen az embert, ezt a konkrét, létező valóságot? Érzékeink az értelemtől elválasztva azt csak mint egyedi jelenséget ragadnák meg, elménk pedig függetlenül az érzékektől mint általános, egy bizonyos kategóriába tartozó fogalmat. Mindkét esetben csak egy tudati jelenség (érzéki benyomás vagy idea) volna megismerésünk tár-

gya. Ám az emberi tapasztalat se nem csupán érzéki, se nem értelmi, hanem mindkettő egyszerre. A megismerés alanya tehát az érzéki-értelmi képességgel rendelkező ember, és csak ez a körülmény teszi lehetővé, hogy ismeretünk a tudati jelenségeken túl, de azok segítségével, a való egyedi létezőt ragadja meg.

Sőt mi több, ez az egységes és a tapasztalat egyedi-érzéki és általános-értelmi elemeit egységesítő alany nemcsak az ész számára világos alapfeltétel, hanem egy olyan körülmény is, amelynek mindannyian, legalábbis hallgatólagosan, tudatában vagyunk, amikor a valóságot megtapasztaljuk.

2. *A bölcseleti embertan módszere*

Az emberiség közös tapasztalata nemcsak ismeretelméletünkre általában, hanem az embertan természetére nézve is döntő jelentőséggel bír. A bölcseleti embertan ugyanis ismeretünk egy sajátos ága, amelyben az ember mint létező valóság alkotja érdeklődésünk tárgyát.

De lehetséges az ember egész valóságát bölcseletileg megközelíteni?

A modern kritikus gondolkodás mind pozitivista, mind idealista válfaja megegyezik abban, hogy ez nem lehetséges. Ezért az idealizmus, némi önfegyelmezéssel, a létre alapított embertantól megtagadja a tudomány nevet; a pozitivizmus pedig, fanatikus arroganciájával, egyszerűen értelem nélküli zagyvaságnak bélyegzi a bölcseleti embertant.

A metafizikai módszer lehetősége. — Mindkét elmélet a maga ellenvetését Kant terminológiájába [5] öltözteti, de

[5]. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (Kants Werke, Akademie-Textausgabe) Walter de Gruyter, Berlin 1968. IV-V: 33-39. old.

az érv maga Hume-hoz megy vissza. Ezt így tudnók összefoglalni: Csak az az állítás bír értelemmel, amely a priori analitikus vagy a posteriori szintetikus; ám a metafizikus bölcselet (így embertanunk is) a priori szintetikus állításokkal dolgozik; ezért minden értelmet nélkülöz [6].

Magyarázzuk meg először ezeket a szakkifejezéseket, és aztán döntsük el, hogy mennyiben elfogadható az érv maga.

Az a posteriori vagy a priori kifejezés az érzéki tapasztalatra támaszkodó ill. attól független állításokra vonatkozik. Ami a másik kifejezéspárt illeti: az analitikus mondatban az állítmány levezethető az alany fogalmából, a szintetikusban pedig nem, mert többet mond, mint ami az alany fogalmában benne volt. Az a priori mondat analitikus, hiszen ha nem nyugodhat érzéki tapasztalaton, akkor csak értelmünk által végzett fogalomelemzésre támaszkodhat. Az ilyen mondat ugyanebből az okból kifolyólag általános érvényű és szükségszerű. A szintetikus állítás pedig mindig a posteriori, hiszen ha azt a « többet », amit az állítmány tartalmaz, nem vezethetjük le az alany fogalmából merő logikai művelettel, akkor az érzéki tapasztalatból kell merítenünk. Mivel azonban az utóbbiak mindig egyediek, a szintetikus a posteriori mondat csak az egyedi jelenségre korlátozódik.

Végül metafizikán itt azt a bölcseletet kell értenünk, amely a dolgokat a lét és a lényeg szemszögéből nézi, és általános meg szükségszerű következtetéseket akar belőlük levonni, csupán az értelemre támaszkodva. Ez a metafizika, ellenfeleink szerint, önellentmondó. Mert vagy

---

[6] Ayer, A. J.: *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics,* Edwards-Pap: A modern Introduction to Philosophy c. művében, Collier-MacMillen New York 1973.

szükségszerűek és általánosak ezek a következtetések, és akkor a priori fogalomelemzés útján jutott hozzájuk a metafizikus, és így csak fogalmakra vonatkoznak, nem a valóságos létrendre; vagy a metafizikus bölcselő a konkrét egyedi adottságokról akar beszélni, ahogy azok az érzéki tapasztalatban adva vannak, de akkor le kell mondania az értelem szükségszerű és általános következtetéseiről. Embertanunk is ilyen rossz értelemben vett szigorú metafizika volna, amelyet a logikus gondolkodó csak megvető mosollyal utasíthat vissza.

Válaszunk fő gondolata egyszerű, és egy *argumentum ad hominem* alakjában lehet kifejezni. Szerintünk kritikusaink dichotomiája, amellyel az összes tudományos, illetve értelemmel bíró állítást az a priori analitikus vagy a posteriori szintetikus merev kategóriájába sorolja, maga is a priori szintetikus ítélet, és ezért, saját elveik szerint, minden értelmet nélkülöz, és mint ilyen elvetendő.

Mert hogyan is lehet eljutni ahhoz az állításhoz, hogy minden értelemmel bíró ismeret *csak* ehhez a két kategóriához tartozhat?

Bizonyosan nem a posteriori úton, mert ahhoz meg kellene vizsgálni az *összes* tudományos és értelemmel bíró ismeretet, a múltban, jelenben és jövőben — hogy ilyen általános ítéletet hozzunk. De ez olyan feladat, amelyre még Salamon vagy az athéni Hét Bölcs sem vállalkozott volna.

Akkor tehát a priori az elvük. Ebben az esetben azonban dichotomiájuk szerint analitikusnak is kell lennie, vagyis az állítmányt (« a priori analitikus », illetve « a posteriori szintetikus ») az alanyból (« értelemmel bíró mondatok ») fogalomelemzéssel kellett levezetniök. Ezt persze ellenfeleink nem mondhatják, mert ez lehetetlen vállalkozás volna. Tehát el kell fogadniok, hogy elvük végeredményben szintetikus.

Így aztán azon furcsaság előtt állunk, hogy a a priori szintetikus jellegű, metafizikát tagadó dichotomia maga is a priori szintetikus — és így a pozitivista alaptétele szerint értelmetlen!

A metafizikus módszer embertani alkalmazása. — Úgy gondoljuk tehát, hogy elég világos a föntebbiekből, hogy a bölcseleti embertant mint metafizikus ismeretet nem lehet a priori kizárni a tudományos és értelemmel rendelkező ismeretek közül.

De vajon valóban képes a bölcselet a priori szintetikus következtetésekre jutni? — A feleletet erre a kérdésre embertanunk alapvető módszerének leírásával adjuk meg, amint az az emberiség legegyszerűbb közös tapasztalatából eljut a bonyolultabb filozófiai következtetésekre.

a) Már említettük azt a tényt, hogy ha egy ember van előttünk, akkor azt közös tapasztalatunk mint konkrét létező egyedet vagy egészet tárja fel számunkra. Az e tapasztalatból származó ismeret azonban csak akkor lesz biztos, vagyis tudományos jellegű, ha erre a tapasztalatra bensőleg reflektálunk. A reflexió pedig értelmi művelet.

A *tudományt,* vagyis azt az ismeretet, amely a dolgok okait tanulmányozza, *két fő típusra* oszthatjuk: az egyik azokat az okokat vizsgálja, amelyeket tervszerű megfigyeléssel és kísérletekkel, tehát az érzékekre alapozott eljárásmóddal lehet tanulmányozni; a másik pedig a végső okokat keresi. Ezek a « végső » okok meghaladják az érzékeket, meta-fizikusak (a fizikán túliak), csak az értelemmel közelíthetők meg. Az elsőt természettudománynak hívjuk, a másodikat bölcseletnek.

Ám a « végső okokat keresni » a pozitivista szemében botrány, az idealistáéban pedig balgaság. Ellenvetésük világos: hogyan tudnók az emberi lénynek mint egész-

nek végső okait megragadni, amikor csak közvetlen jelenségek állanak érzéki tapasztalataink rendelkezésére?! A természettudós például a vérkeringés jelenségét a szívműködés jelenségével magyarázza, a pszichológus pedig az akarati aktust idegi folyamattal. Az előbb említett jelenségeknek tehát a szív és idegműködés a végső magyarázata.

Ez az okoskodás azonban nem azt mutatta ki, hogy a létezőnek mint egésznek nincsenek végső okai, hanem csupán azt, hogy amit a pozitivista végső magyarázatnak tart, az csak közvetlen jelenség. Számára mindig egyik jelenség oka egy másik jelenség, és ennek a másik jelenségnek egy harmadik, és így tovább, vég nélkül. Így ha csak egyetlen lényt is meg akarunk érteni, akkor a jelenségek parttalan és feneketlen tengerének búvárjaivá kell lennünk.

Ezzel szemben végső okon a bölcselő nem érzéki jelenséget ért, egy időben és térben távoli valamit, ami, mint egy dominókocka, a többi dominó végnélküli sorát « löki meg »; nem is egy elvont gondolatot, amely a szellem zárt világában csak önmagát magyarázza, hanem a valóság olyan alkotóelemét, amely nem egy-egy elszigetelt fizikai jelenségért, hanem a létezőért mint egészért felelős.

A végső okok tehát azok, amelyek a létező dolgot a maga egészében okozzák, vagyis nemcsak ezt vagy azt az érzéki jelenséget, és amelyek ugyanakkor a létrendre reflektáló értelmünknek kielégítő magyarázatot képesek adni.

b) Hogy mennyire szükség van szellemi életünkben egy *olyan ismeretágra, amely* a léttel *általában és annak végső* okaival — tehát érthetőségével — foglalkozik, az abból is kitűnik, hogy ilyen metafizikus bölcselet nélkül minden a létező valóságra vonatkozó általános állítás

lehetetlenné válna. Így például, ha csak a leíró tudományokat (a természettudományt, történelmet, szociológiát stb.) fogadjuk el igaz ismeretnek, akkor még ilyen alapvető elvek is, hogy « csak a leíró tudomány vezet a valóság igaz ismeretére », vagy hogy « a tudaton kívüli valóság létezik », érthetetlenné válnak, hiszen a megismerő alany éppenúgy, mint a megismerés tárgyának léte menthetetlenül elveszíti jelentését.

Hogy a természettudomány maga is közvetve ilyen végső okság felé mutat, az a következőkből is kitűnik. Amikor a szaktudós az emberi test anatómiáját, vagy biológiai jelenségeit tanulmányozza, azt nem azért teszi, mert csak egyedi jelenségek érdeklik, hanem vizsgálata által szeretne minden emberi testre vonatkozólag általános és szükségszerű törvényeket megismerni. Ebben a pontban azonban fölmerül a kérdés: mi ezeknek az általános és szükségszerű, vagyis nem véletlen törvényeknek az oka?

Erre a kérdésre csak a filozófia tud választ adni, hiszen az az általánosnak és szükségszerűnek a tudománya. Felelete ez: a törvényszerű jelenségek oka magában az emberben van, annak természetében vagy lényegében. Szeretnők aláhúzni szóhasználatunkat. Mi nem azt mondjuk, hogy a lényeg, illetve a természet az ember, hanem csak azt, hogy a természet vagy lényeg a természetes és lényeges tulajdonságok oka.

c) Amikor *a pozitivista a végső okot* mint természetet vagy lényeget *visszautasítja* (mert metafizikai, és mint ilyen általános, szükségszerű és nem tapasztalható), de az empirikus tudomány által fölfedezett általános és szükségszerű törvényeket elfogadja, akkor tulajdonképpen azt mondja, hogy ezeknek a törvényeknek nincsen oka, vagyis a véletlen szülöttei. Vagy más szóval: vannak természetes folyamatok természet nélkül, és lényeges

jelenségek, amelyek a dolgokban föllelhetők, lényeg nélkül. Így aztán eljut ahhoz az érthetelennek minősíthető állításhoz, hogy az általános és törvényszerű az egyedi és kontingens eredménye.

Némely neopozitivista azzal igyekszik kijutni e logikai zsákutcából, hogy azt állítja: az általános és a szükségszerű oka nem a dolgokban van, hanem csak értelmünk kapcsolja egybe a tapasztalati egyedi és kontingens jelenségeket. A jelenségeknek maguknak viszonya azonban nem törvényszerű.

Ezt a magyarázatát arra alapítja, hogy a tudományos törvények csak statisztikaiak, vagyis « de facto » és nem « de jure » jellegűek. Ez két dolgot jelent. Először, hogy a törvények nem általánosak és szükségszerűek, másodszor, hogy csak a statisztikus fejében léteznek.

Erre azt lehet válaszolni, hogy ha a természettudományos törvény mégannyira is csak statisztikai középértéket fejez ki, ennek a statisztikailag megállapítható törvényszerű jelenségnek is valamilyen okkal kell rendelkeznie. Mert ha bizonyos jelenségek a legtöbb esetben egymáshoz vannak kötve, akkor ennek a statisztika által jelzett köteléknek nemcsak az értelmünkben, hanem magukban a dolgokban is jelen kell lennie.

A pozitivista állitása, amellett, hogy merő idealizmust árul el, még azzal a nehézséggel is küszködik, hogy a szaktudós ezeket a statisztikai törvényeket azzal a meggyőződéssel alkalmazza, hogy a valóság törvényei.

d) Bárhogy döntsön is a pozitivista és idealista, mi sokkal ésszerűbbnek és ugyanakkor az emberi tapasztalattal inkább egybehangzónak találjuk a metafizikus véleményét, hogy ti. *az általános és szükségszerű törvények a létrendet határozzák meg,* nemcsak az érzéki jelenségek viszonyát, ahogyan azok tudatunkban vannak. Következésképpen azt állítjuk, hogy a természet és lényeg két

bölcseleti fogalmát a tapasztalatból nyertük oksági reflexió segítségével.

De vegyük jobban szemügyre ezt a bölcseleti reflexiót. Az első megjegyzésünk róla az, hogy benne két fogalmat állítottunk egymással szembe: az emberi lény és a természet fogalmát. De milyen jogon mondhatjuk azt, hogy az emberi lénynek — mindenkinek szükségszerűen — van természete? Világos, hogy erre a « lény » semmiféle fogalmi elemzése nem adott jogot. Tehát állításunk nem analitikus. Vagyis szintetikus, mert állítmánya többet fejez ki, mint alanya. De ugyanakkor nem a posteriori módon jutottunk hozzá, mert ezt a szükségszerű és általános viszonyt, amely az emberi lény és természete között fönnáll, semmiféle tapasztalattal nem lehet igazolni, legföljebb csak illusztrálni lehet. Ezt a viszonyt csakis, kizárólag az értelmünk fedezte fel egy princípiumra támaszkodva, amely szerint *mindennek megvan a maga elégséges oka.*

Ez az elv mint merő logikai princípium azt fejezi ki, hogy minden állításnak ésszerű bizonyítékkal kell rendelkeznie. Mint ontológiai elv pedig azt jelenti, hogy minden való dolog létének van egy alapja a valóságban. « Valóságos alap »-on itt nem a létrehozó okot értjük, amely a lényen kívül van, hanem minden tényezőt, amely a lényre mint egészre befolyást gyakorol. Ez lehet a lényen belül, mint « benső ok » is. Így tehát minden dolog, amennyiben létezik, egy valóságban nyeri magyarázatát.

Végeredményben tehát az « elégséges magyarázat » elve szerint minden, legyen az egy merő állítás vagy egy létező valami, érthetőséget zár magába, és ezért az értelem számára nyílt, áttetsző. Ha ez nem volna így, akkor nemcsak a bölcseleti, hanem a tudományos, sőt a mindennapi tapasztalatból fakadó ismeret is eleve csak jámbor képzelgés volna.

Itt számunkra a legfontosabb az, hogy példánkban megvilágítottuk a szintetikus a priori állítást, amely a bölcseleti következtetés munkaeszköze. A *metafizikus reflexió szintetikus a priori volta* lehetővé teszi azt, hogy jóllehet a bölcseleti embertan tárgya (*objectum materiale*) a kontingens egyedi ember, mégis a szempont (*objectum formale*), amelyből megközelíti azt, általános és szükségszerű: a végső okok szempontja. Így tehát a bölcseleti embertan képes általános és szükségszerű ismeretre szert tenni a kontingens és egyedi emberről.

e) A pozitivista, aki a szintetikus a priori bölcseleti ismeretet értelem nélkülinek tartja, a modern idők Prokrusztésze, aki a természettudományos, tehát érzéki megismerésre alapított módszert kötelezővé akarja tenni az egész szellemi életre, és amikor látja, hogy ez utóbbinak egész valósága nem fér bele szűk dichotomiája ágyába, akkor letagadja vagy levágja azt, ami kilóg belőle.

A pozitivista-idealista ellenvetése tehát, amellyel a realista metafizikus embertant tudománytalannak és üres fecsegésnek akarja bélyegezni, maga is tudománytalan és értelmetlen, tehát bölcseleti szempontból halott. Ha hullaszaga még nem hatolt be világszerte minden filozófiai körbe, az annak köszönhető, hogy a benne rejlő gondolat olyan kérlelhetetlenül antiszeptikus.

f) Végezetül tehát így fogalmazhatjuk meg definíciónkat: *a bölcseleti embertan a filozófia azon ága, amely az emberiség közös és tudományos tapasztalatában adott embert mint létezőt tanulmányozza annak végső okaiban, szigorúan metafizikus (azaz szintetikus a priori) reflexió segítségével.*

Ha az embertan elvetné metafizikai módszerét, és nem a végső okokat, hanem csak az érzéki tapasztalattal elérhető okokat keresné, akkor csak kéz alatt vett és pult alatt tartott természettudomány volna. Ha pedig

nem az érzéki-értelmi tapasztalatból indulna ki, hanem csak vagy az érzéki, vagy az értelmi tudatból, és így nem a létokokra reflektálna, hanem csak a tudati jelenségek (fenomenonok) egymás közti viszonyára, akkor ezen jelenségeknek szubjektív leírása volna. Ez utóbbi esetben a szépirodalomhoz lehetne hasonlítani, de ezt is csak úgy, ha a merő tudatboncolgatás esztétikai hátrányaitól irgalmas szemekkel eltekintünk.

II. EGYEDI LÉNYÜNK VÉGSŐ OKAI

A realista azáltal, hogy az emberiség közös tapasztalatát veszi kiindulópontjául, a létező valóságot helyezi bölcselete központjába. Szerinte bölcseletileg megismerni az embert nem annyit jelent, mint megragadni azt, ahogyan az érzéki képekben vagy fogalmakban van jelen, hanem az érzéki-értelmi tapasztalat által megragadni az embert, ahogyan az önmagában létezik. Ismeretünk az emberről tehát inkább az emberi valóság fölfedezése, mint annak a tudatban való újjáteremtése. Következésképpen a realista embertan önmagát veti alá a valóságnak, nem pedig a valóságot önmagának.

3. *Lényünk egysége végső okaiban*

A való dolgokat legelőször mint lényeket tapasztaljuk meg. Ezen az élményen nyugszik minden más ismeretünk.

De elsődleges tapasztalatunk csak annyit mond, hogy ez vagy az a dolog van, létezik. Így amikor egy embert látunk magunk előtt, és belsőleg kimondjuk, hogy ez ember, akkor értelmünk e primitív reflexiója egy még elsődlegesebb meggyőződésen alapszik: azon tudniillik, hogy ez a valami létezik, vagyis lény.

Mert hogyan is mondhatnók, hogy « ez ember », anélkül, hogy ez a valami ne lenne, vagyis lény ne volna. Itt a logika törvénye a valóság törvényét tükrözi. Ez persze nem azt jelenti, hogy a logikát a valósággal tévesztjük össze, hanem csak azt, hogy a valóság végső elemzésben logikus. Ha valaki tagadná ezt, akkor vele együtt a valóság megismerhetőségét vetné el. Számára ugyanis az az állítás, hogy « ez ember », annyit jelentene csak, hogy « ez » csupán egy tudati jelenség, érzékelés vagy gondolat, nem pedig hogy « ez » tudatán kívül létezik.

De a bölcseleti reflexió nem állhat meg itt, és egy újabb kérdéssel lép elő: mi a tartalma ennek a tapasztalatnak az értelem számára?

Lényeg és lét. — A lény fogalmának két alapvető jelentése van. Először is vehetjük úgy, mint főnevet, mint « valamit ». Amikor például azt mondjuk, hogy « Péter emberi lény », azt akarjuk kifejezni, hogy Péter micsoda. A lény első értelme tehát arra a kérdésre ad választ, hogy mi ez vagy az.

De vehetjük ugyanezt a szót egy másik értelemben is, amely a létet fejezi ki. Igaz ugyan, hogy a magyarban ilyenkor inkább a « létező » szót használjuk, és azt akarjuk vele kifejezésre juttatni, hogy ez vagy az valóság, vagyis létezik, tehát nem semmi.

A szó első használatával a dolog mivoltát akarjuk kifejezni. Értelmünkkel igyekszünk behatolni a dolog igazi valójába, lényegébe. Így van az, hogy a lény szót sok bölcselő, különösen Platón iskolája nyomán, a « lényeggel » azonosította. A lényeg azonban egy állandó, meghatározott dolog képzetét idézi fel bennünk. Olyan valamit, ami a sok « lényegtelen » változás közepette mindig ugyanaz marad. Így például biztosnak vesszük, hogy egy személy hosszú évek során ugyan sokat vál-

tozhat, nőhet, képezheti magát, külső és belső tulajdonságokat ölthet magára, de a lényege ugyanaz marad. Péter vagy Pál születésétől kezdve öregségéig ugyanaz a lény családja, orvosa, pszichológusa, a társadalom, a törvény szemében és — ami a legfontosabb — önmaga számára.

De nem így van ez, ha a lény szót a létező értelmében használjuk. A létezés egy sokkal bonyolultabb, gazdagabb és dinamikusabb képet idéz fel bennünk. A létezés ugyanis magában foglalja azt a *módot,* ahogyan létezünk. Mert honnan tudnók azt, hogy valami létezik, ha ez a valami nem jelentené be magát aktivitás, tevékenység által? Nincs ugyanis lét valamilyen tevékenység, valamilyen aktív önkifejtés nélkül. Sőt, valóságban létezni és önmagunkat aktívan kifejteni ugyanannyit jelent. Így tevékenység, aktivitás nem más, mint megannyi mód, amelyen létünk kifejezi magát.

Ez azonban nagy jelentőségű tényekhez vezet. Ha a lét (bármilyen tág értelemben is) cselekedet, aktivitás, és ha ez az utóbbi dinamikus változást hoz be lényünkbe, akkor azt kell mondanunk, hogy lényünk szükségképpen változik, olyannyira, hogy megszűnne lenni, ha nem változna.

Így egy különös, önellentmondónak látszó következtetésre jutunk. Egyrészt a lény állandó valami, a változás sokféleségében a változatlan egységet biztosítja. Másrészt a lény létezik, önmagát aktivitásban fejti ki, « más » lesz, és ez bevezeti a sokféleséget az egységbe, a változást a változatlanba, ugyannyira, hogy joggal kérdezhetjük, hogyan lehetsége az, hogy minden létező dolog — és leginkább az ember — egy és ugyanaz marad, de mégis próteuszi könnyedséggel változik, más és más arcot öltve csodálkozó értelmünk előtt?!

Két bölcseleti iskola is, hangsúlyozva a lényeg és a lét ezen látszólagos antagonizmusát, arra a következte-

tésre jutott, hogy ezek nem alkothatják együtt a lényt. Vagy az egyiket kell állítani és a másikat letagadni, vagy egyiket a másikból levezetni. Ezen eljárásmód szkematikus, egyoldalú szemléletmód következménye, és azon kívül, hogy mindennapi tapasztalatunknak ellentmond, az emberi természettel ellenkező utópiához is vezet.

Platón esszencializmusa kísérelte meg az első ilyen utópiát [7]. Mint vérbeli idealista ő sem elégedett meg azzal, hogy a valóság érthető, hanem kimondta, hogy a valóság azért létezik, mert érthető.

Ez nem fog olyan meglepőnek tűnni, ha megfontoljuk, hogy egy igen egészséges gondolatot zár magában: a lényeg szerepét mind a megismerésben ,mind a lét rendjében. Látni a lényeget ugyanis nem annyit jelent, mint egy kiszáradt, minden életnedvtől megfosztott, elvont fogalmon kérődzni, hanem egy központi helyen megragadni a létező dolgok egész gazdagságát. A lényeg így az, ami az egyedi dolgok sokaságát egy osztatlan egészben felöleli, és átadja a kutató elme számára mint a természet intelligens ajándékát. A lényeg egység a sokaságban, az érthető és megismerhető mag az érzékelhető, térben és időben változó valóságban.

Ám abból, hogy a való dolgok érthetők, mert lényegük van, nem következik, hogy csak azért léteznek, mert van érthető lényegük.

Hogy erre a következtetésre jusson, Platónnak szüksége volt egy másik megfontolásra. Szerinte csak az létezik, ami azonos önmagával, és így állandó jelleggel bír. Változni ugyanis annyit jelent, mint megszűnni annak lenni, amik vagyunk, és azzá válni, amik nem vagyunk. Más szóval a változásban lét és nemlét együtt van adva.

---

[7] Platón: *Köztársaság*, 507 d-517 c.

Világos azonban, hogy ez a részleges nemlét a dolog létét gyöngíti. A változó van is meg nincs is.

A lét a lény állandóságától függ, vagyis attól az elemtől, amely a lényt azzá teszi, ami: annak lényegétől! A lét tehát szükségképpen a lényeg függvénye, olyannyira, hogy azonos vele.

Platón aztán sietett ebből a két megfontolásból nagy jelentőségű következtetéseket levonni.

Az egyedi ember csak annyiban létezik, amennyiben hasonlít a valódi létezőhöz, vagyis az ember állandó lényegéhez, amely az ideában kap kifejezést, és egy intellektuális mennyországban létezik, messze elválasztva az egyedi változó embertől. Az egyén tehát az emberfaj egy ügyetlenül kivitelezett mása, koldus az ideák országának hieratikusan zárt kapujában. Az élet értelme az, hogy megszabadulunk egyéniségünk rongyaitól, és egy mozdulatlan szemléletben igyekszünk megismerni, majd egy intellektuális katarzisban magunkra ölteni az « általános ember » változatlanságát és tökéletességének teljét.

Idő, tér, anyag, tevékenység, művészet csak kisértést jelent, amely elvonja figyelmünket az idő és tér fölött lebegő idea változatlan valóságától. Következésképpen a társadalomnak és a történelemnek csak annyiban van értéke, amennyiben az általános és változatlan ideákat és azok törvényeit tükrözi.

Amíg az esszencializmus szerint ahhoz, hogy egy dolog valóban legyen, vagyis azonos legyen önmagával, ki kell zárnia a változást, a lét és nemlét keverékét, addig Kierkegaard és a modern *egzisztencializmus* szerint ha egy dolog *van* (vagyis nem változik), akkor nem *létezik*. Létünk ugyanis változásban, aktivitásban, szünet nélküli állásfoglalásban van adva. Sartre [8] ezt az egzisztenciát e-

[8] Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*. Les Éditions Nagel 1946.

gyenesen a tudati szabad elhatározásokban látta, emelyek kiváltsága az, hogy általuk újból és újból kijelöljük viszonyunkat önmagunkhoz, másokhoz, a világhoz, vagyis meghatározzuk, hogy miként legyenek azok « jelen » tudatunkban.

A szabad elhatározások sorozatával aztán újjáteremtjük a világot magunk számára, és vele együtt magunkat is, hiszen a másokhoz való tudati viszonyaink alkotják saját tudatunkat, vagyis önmagunkat. Így az ember nem volna más, mint « állandó keletkezés, amiért is önmaga felelős » [9].

Itt elég legyen csupán arra rámutatni, hogy ez a mondat annyi problémát rejt magában, ahány szóból áll. Mert ki felelős miért? — Ami állandó, vagyis a keletkezés, nem lehet felelős; ami pedig változó, az ember, szintén nem lehet, hiszen mielőtt keletkezett, még nem volt, tehát felelős sem lehetett...

De bármennyire önellentmondó legyen is ez, a sartrei egzisztencializmus azt vallja, hogy szabad tudatom a lényem, amely adva van, mielőtt megteremtettük volna önmagunkat (vagyis lényegünket). Tehát hogy « én » létezem, de én nem vagyok semmi; hogy az ember létezik, de nincsen emberi természet...

Továbbá, követve a megkezdett paradoxok labirintusát, a « mások » (legyen az a másik az ember vagy Isten vagy az egész társadalom) csak korlátozzák szabadságomat és így létemet: tehát ellenségeim. « A pokol a másik ». Hogy létem igazán emberi legyen, korlátlanul szabadnak kell lennem, visszadobva az általános erkölcsi értékeket és törvényeket.

---

[9] Davis, Charles D'Arcy, Martin C: *Humanism and Christianity* c. művében idézve. ANNAL Book. The World Publishing Co. New York. 14-15. oldal.

Így az emberi lény kizárólagosan a szabad akarat függvénye. Ha az értelemnek is volna szerepe lényünk « teremtésében », akkor megint csak az általános és állandó fogalmak törvényszerűségének rabságába süllyednénk. Az emberi lét tehát érthetetlen, mert észellenes, és szükségszerűen rányomja az abszurditás bélyegét a világra, társadalomra, saját végzetére.

Végeredményben tehát, ha eldobjuk a lényeg és lét kettősségét, az esszencializmus és egzisztencializmus csak a következő lehetőséget hagyja számunkra: vagy beállni az Utópia örök frusztrációra ítélt munkásának, hiszen az ember csak örök törvényszerűségek merev skémája az újszerűség minden izgalma nélkül, vagy beszegődni Sartre abszurd színpadára, ahol az ember ésszerűtlen elhatározások sora egység nélkül, történés ésszerű törvények nélkül, abszurd színdarab rendező és érthető szöveg nélkül.

A realizmus ezzel szemben elismeri, hogy az állandóság és változás a tapasztalat számára antagonisztikus jelenségek. Összefüggésüket tehát nem a fenomenális síkon, hanem a lény végső okainak metafizikai síkján kell keresni.

Így semmi nem létezhet anélkül, hogy valamilyen természettel (lényeggel) ne bírna, vagyis egy lény nem lehet lény anélkül, ahogy *valamiféle* lény ne legyen. Hasonlóképpen egy lény nem tartozhatik egy fajtához (szpecieszhez), és így egy egyed sem lehet ember (amit a lényeg fejez ki), anélkül, hogy ne léteznék. Lényeg és lét a konkrét lényben és csakis ott van adva. De ott sem mint dolgok vagy « valamik », hanem mint *két princípium*, amely a lényt mint a valóságban létező dolgot alkotja, és egységét nem rombolja le.

A létprincípium a lényegben foglalt jellengzetességek ontologikus forrása; a lényeg pedig a létet, amely ön-

magában határtalan volna, határozza meg, és állítja a lény szolgálatába. Mindkettő a lény végső oka, de oksá-gát két gyökeresen különböző módon gyakorolja. A lényeg, amely csak merő lehetőség aktuális lét nélkül, mint ilyen lehetőségi (potenciális) princípium fogadja be a lét aktusát. Tehát a lényeg és a lét úgy viszonylik egymáshoz, mint merő lehetőség (képességiség) a ténylegességhez, a csupán lehető struktúra az aktuális valósághoz. Mindketten csak tényezők, amelyek önmagukat adva egymásba fonódnak, hogy a valóságos lényt alkossák. Így talán leginkább két elektromos pólushoz lehetne hasonlítani őket, amelyek közt a feszültség képezi a lényt.

A lény nem más, mint a lét dinamikus önkifejtése a lényeg által meghatározott korlátok között. Tehát amikor a lény egységéről beszélünk, két tényt akarunk kifejezésre juttatni: *először,* hogy a lény két végső princípiuma osztatlan egészet képez, ami nélkül semmi sem létezhetne; *másodszor,* hogy ez a két princípium együtt és egymást kiegészítve a lény teljességére törekszik. Teljességen pedig egy olyan egységet értünk, amelyben a lény minden része mind önmagában, mind egymáshoz viszonyítva elérte azt a tökéletességet, amelyre a lény lehetőségei csak képesítették.

4. *Egyedi voltunk alapjai*

Gondolatmenetünket eddig kizárólag az emberiség közös, mindennapi tapasztalatára alapoztuk, és ezért szigorúan bölcseleti jellegű volt. Az ember azonban anyagi, időhöz és térhez kötött lény, és mint ilyen a természettudományos kutatás tárgya is. Ahhoz tehát, hogy az emberről teljes ismeretet szerezzünk, a bölcseleti okfejtésnek a tudományos tényeket és elméleteket is számon kell tartania. Ha két ismeretágnak közös problémája van, ott a megoldást is közösen kell keresniök.

Első pillantásra azonban érvelésünk az ember egységéről a természettudomány anyagról vallott fölfogásába ütközik. Hogy a nehézséget megértsük, először föl kell tennünk a kérdést: mi következik az emberi lény egységéből anyagi mivoltunkra vonatkozólag; másodszor pedig, összeegyeztethető-e következtetésünk a természettudomány anyagról vallott nézetével?

Az egyediség fogalma. — Ha lényünk valóban egy, ennek a ténynek két, az érzékek számára is jelentős dologban kell tükröződnie: hogy lényünk önmagában osztatlan, de ugyanakkor minden mástól elválasztva legyen. Amikor egy lény ezzel a kettős vonással bír, egyednek hívjuk.

Az *első* jelleg azt fejezi ki, hogy ha a lénynek vannak is részei, azok nem lehetnek elválasztva egymástól. Ha ugyanis valamit részeire bontunk, megszűnik egynek lenni és ugyanakkor lénynek lenni; felbomlik az egész, részei lesznek önálló lények, és az eredeti dolog megszűnik mint lény létezni. Tehát ahol ilyen egység van, ott egy lénnyel állunk szemben; és fordítva, ha egy dolog a valóságban létezik, akkor egységgel kell bírnia. Igaza volt tehát Leibniznek, amikor azt mondotta, hogy egy és ugyanazon dolog lénynek lenni, mint egynek lenni. Egység és lény együtt áll vagy bukik.

Ez a belső egység az anyagi lényekben természetesen az anyag térben való folytonosságát (kontinuitását) feltételezi. Ha az anyagi részek el volnának választva, akkor mint önálló lények léteznének. Így tehát az anyagi egység, az anyag folytonossága a lény egységének térbeli kifejezése. Nélküle az anyagi lény elvesztené mind fizikai, mind metafizikai egységét.

Ha azonban a *második* körülményt vesszük, azt tudniillik, hogy a dolog el van minden mástól választva, rögtön kitűnik, hogy az a lény egységének szükségszerű föltétele, de nem azonos magával a lénnyel. Mert nincsen

olyan egységes lény, amely ne volna minden mástól elválasztva, de nem minden, ami el van mástól választva, egy egységes lény.

Tehát amikor erről a jellegzetességről beszélünk, akkor a lénynek csak másokhoz való viszonyát fejezzük ki. Ennek a lény térbeli elválasztottságában, a folytonosság hiányában kell megnyilvánulnia. Minden ugyanis, ami anyagilag mással összefügg, csak része lehet egy nagyobb egységnek, és így megszűnik lény lenni.

Az ember egységéről vallott elméletünk tehát szükségképpen magával hozza, hogy úgy fogjuk fel az embert, mint anyagi egységet, vagyis mint egyedet.

Egyediségünk végső oka. — Tapasztalatunk az emberről egy látszólagos önellentmondás elé állít bennünket. Amikor ugyanis érzékeink az egyedi lényt megragadják, értelmünk rögtön kimondja az ítéletet: ez emberi lény vagy állat vagy ásvány stb., vagyis egy bizonyos fajtához tartozó egyed. Tehát egyediség és ugyanakkor faji (szpecifikus) általánosság együtt van adva a való dolgokban. Az utóbbi az előbbit jellemzi, és tőle elválaszthatatlan.

Ezért mondjuk azt, hogy tapasztalatunkban az ember, mint minden más anyagi lény, mindig mint egyedi-faji (individuális-szpecifikus) jelleggel bíró lény lép elénk. Tudatosan használjuk a « jelleg » szót, mert az egyediség és a fajiság a lénynek nem két része, amelyekre azt fizikailag szét lehetne bontani.

De ha a tapasztalat számára egyek is, mégis különbséget kell tenni köztük, hiszen bármily tulajdonság vagy tulajdonsági csoport nincsen egy egyedhez láncolva, hanem legalább is elvileg más egyedekben is (tudniillik az ugyanazon fajtához tartozó egyedekben) megtalálhatók. Ezért mondjuk azt, hogy az « egyediség » és a « fajiság » két princípium vagy belső ok, amelyek az anyagi

lényt lénnyé teszik, de amelyek önmagukban, egymás nélkül, nem léteznek.

Ha tovább vizsgáljuk ezt a két alapelvet, arra a következtetésre jutunk, hogy az egyediség mint olyan semmiféle más tulajdonsággal nem bír, mint azzal, hogy képes tökéletességeket befogadni, amelyek aztán a lényt egy fajhoz kötik. A realista bölcselet ezért az egyediséget mint merő képességet (potenciát) fogja fel, míg a szpecifikus tökéletességet adó princípiumot ténylegességnek (aktusnak) hívja, hiszen az egyedet aktuálisan azzá teszi, ami, vagyis egy bizonyos « fajhoz » tartozó egyeddé.

Arisztotelész óta az érzékelhető dolgokban a potenciális princípiumot « ősanyagnak » vagy egyszerűbben anyagi princípiumnak hívjuk, az aktuális princípiumot pedig formának. Eszerint egy érzékeinkben adott létezőt két alapelv, egy anyagi és egy formai princípium tesz egységes lényeggel bíró lénnyé.

Jóllehet ez az okoskodás első pillanatra fölösleges szőrszálhasogatásnak tűnhet, még ma is döntő jelentőséggel bír az anyagi világ megértéséhez. Ha elvetjük, az anyagi dolgok egysége szétesik, és romjai alá temeti a világ érthetőségét is.

Ha ugyanis az ellenkező magyarázatot fogadjuk el, hogy tudniillik az érzéki tapasztalatban adott lény csak anyag, akkor Demokritosszal a következő elveket kell magunkévé tennünk.

Mechanicista atomizmus [10]. — Először, az anyagi dolgok nem különbözhetnek egymástól lényegileg (természetüknél fogva), hiszen mind csak anyag. Az úgynevezett minőségi különbségek csupán az érzékekben vannak, nem pedig a dolgokban, mert az anyag szükségszerű meny-

[10] Demokritosz: Diels-Kranz. *A töredék* 37; 38; 43; 49; 57.

nyiségi tulajdonságaira vezethetők vissza: részeinek (atomjainak) mennyiségére, alakjára, elrendeződésére és mozgására. Az utóbbi azonban nem célszerű, irányított mozgás, hanem az anyag vak szükségszerűségéből folyik, és a véletlen jelöli ki, hogy melyik atom melyik másikkal találkozzék.

Tehát végeredményben az érzékelhető dolgok, és velük együtt az ember, nem rendelkeznek « lényeggel » és így egységgel, haenm csak egynemű részecskék akcidentális, vagyis nem lényegszerű halmazai. Ezért nem is különbözhetnek egymástól « lényegileg »: az átfogó bölcseleti fajok (szpeciesek) — ásvány, növény, állat, ember — közti szpecifikus különbségek elmosódnak. A lény nem egyed, vagyis önmagában osztatlan és minden mástól elválasztott, hanem egy önmagában megosztott és minden mással minőségileg azonos, jóllehet térben el van választva a többi lénytől.

Így az anyagelvű Demokritosz világképe, amely az egyszerűség kedvéért csak az anyagot fogadja el mint végső okot, egy atomjaira széthulló világkép, ahol a lények semmi másban nem különböznek, mint mennyiségben, részeik elrendezésében és egymáshoz való térbeli viszonyukban.

A modern mechanicista atomizmus Demokritosztól főleg abban különbözik, hogy nem bölcseleti megfontolásokkal jutott el ezekre a következtetésekre, hanem a természettudományra hivatkozva mint bebizonyított tényt fogadta el a mindennapi tapasztalatban adott anyagi testek nem folytonos, disztinkt elemi részecskékre osztott voltát.

A szubatomikus részecskék akcidentális, nem előre megszabott tömörülése alkotja a testeket. Ezért az anyagi lények nem képezhetnek benső egységet, nem egyedek, hanem inkább egymástól térben elválasztott, saját

léttel bíró részecskék akcidentális halmazai. A mindennapi érzéki tapasztalatunkban adott minőségi különbségek, amelyek a lények különböző természetét képezik, visszavezethetők a szubatomikus részecskék mechanikus, számokban kifejezhető tulajdonságaira és mozgására.

Az « egész » nem több, mint részeinek összege; az anyagi « lény » természete pedig részecskéi mechanikus tulajdonságainak eredője. Más szóval: a tapasztalatunkban adott testek nem lényegi egységgel rendelkező egyedek, és ezért nem is különbözhetnek lényegileg egymástól.

Legelső észrevételünk ezzel szemben az, hogy a mechanicista világkép, amely elveti a közös tapasztalatunk számára adott egyed egységét, irónikusan kénytelen elfogadni, hogy az atomok (a klasszikus mechanicizmusban), illetve szubatomikus részecskék (a modern mechanicizmusban) osztatlan, de minden mástól elválasztott egészek, és így egyedek. Másodszor, ez az atomista-mechanicista világkép a mai fizikában sem örvend nagy népszerűségnek. A kvantumelméletben ugyanis az atomot nem lehet úgy *elképzelni,* mint részek merő halmazát. Sokkal inkább úgy kell *felfogni* azt, mint szerves egészet. Szeretnők aláhúzni ezt a szóhasználatot. Az anyag végső felépítésében ugyanis nem annyira elképzelhető, mint inkább megérthető. A század elején az atomot még a makrokozmosz csillagrendszereihez hasonlították, amelynek törvényei a tökéletesen megkülönböztethető és egymástól elválasztott részecskék viselkedéséből elemzés útján levezethetők volnának. Ezzel szemben a Pauli-féle kizárási elv azt mondja, hogy egy adott atomban nincsen két elektron, amelynek állapota azonos volna. Ez a tény föltételez egy szervező elvet, amely az elektrónok szerepét megváltoztatja, és így minőségileg új jelenségeket eredményez. Úgy látszik tehát, hogy az atom olyan rendszer, amelynek törvényeit nem

lehet egyszerűen részeinek törvényeiből levezetni. De Broglie így ír [11]:

> A részecskék, amelyek egy rendszert (szisztémát) képeznek, látszólag elvesztik azt az egyediségüket és függetlenségüket, amellyel a mi « rész » fogalmunk látszott felruházni őket. Ezek a részecskék bizonyos módon be vannak építve a rendszerbe, amely őket bekebelezte, és sok szempontból úgy látszik, hogy a rendszer több, mint a részecskék összege, amelyekből összetevődik. Így a rendszer úgy tűnik fel, mint egy fajta magasabb rend egysége, amelynek szívében az alkotórészeket annál nehezebb elszigetelni, minél szorosabban egyesültek egymással egymásra való hatásuk révén.

Heinsenberg még egy lépéssel tovább megy [12]: az elemi részecskére « nem lehet következetesen még az alak vagy a térben való mozgás fogalmait sem alkalmazni... Mégcsak a « lény » (kifejezés) sem állítható róluk », hanem inkább « lehetőséget vagy hajlandóságot fejeznek ki a létre vonatkozólag ».

« Bizonyosan nem örök és le nem rombolható anyagi egységek (ezek a részecskék, hiszen) egyik a másikba átformálható ».

« Az atomok vagy elemi részecskék nem olyan értelemben reálisak, (mint a mindennapi tapasztalatban adott lények): nem annyira dolgok vagy tények, mint sokkal inkább képességek és lehetőségek ».

A realista bölcselő tehát úgy érzi, hogy Arisztotelész elgondolása az anyag végső fölépítésére vonatkozólag még természettudományos szempontból is sokkal kézenfekvőbb, mint az anyagelvű atomizmus anyagelmélete.

---

[11] De Broglie, Louis de: *Physics and Microphysics*. Random House Inc. Hutohinson and Co. Ltd. 111; 135. oldal.

[12] Heisenberg, Werner: *Physics and Philosophy*. Harper and Brothers. New York 1958. 70; 71; 186. oldal.

Az anyag végső építőrészeit nem szabad fizikailag és kémiailag elszigetelhető, ténylegesen elválasztott lényeknek elképzelni. Így a fizikai, kémiai stb. egységek nem aktuális, elszigetelt, önálló azonossággal bíró részecskék mechanikusan létrehozott halmazai. Az anyagi lények benső folytonos, összefüggő volta tehát, amely az egyed egységének föltétele, nemcsak merő látszat.

Ezzel az egységgel és önazonossággal azonban csak egy, a részecskéket meghaladó *rendszer* rendelkezik. A részek csak potenciálisan, lehetőségileg vannak jelen a szisztémában, amely meghatározza őket. A rendszer egysége persze nem tételez fel benne valamilyen rejtélyes lényt, amely az egységet hozná létre, hanem sokkal inkább egy szervező és megkülönböztető elvet vagy princípiumot, amely lehetővé teszi, hogy az egész rendszer más tulajdonságokkal rendelkezzék, mint a fizikailag vagy kémiailag elszigetelhető részek tulajdonságai együttvéve.

Végül is a természettudományból merített megállapításokat a bölcseletre alkalmazva így fogalmazhatnók meg álláspontunkat: Egy anyagi lény egysége és sajátos önazonossága csak úgy érthető, ha két alapvető elvet tételezünk fel benne: egy potenciális (merő lehetőségi) elvet, amelyet az aktuális princípium (Arisztotelész nyelvén a « forma ») a tényleges létegység, az egyedi létező síkjára emel. Egyik sem lehet fizikailag és kémiailag lokalizálható lény vagy részecske, mert akkor az egész test egységét bontanák meg; továbbá a tudományos és az emberiség közös tapasztalatát elemző bölcseleti reflexió által jutottunk csak hozzájuk. Mindkettő azonban az egyedi létező végső alkotóeleme.

A fentiekhez még csak azt fűzzük hozzá, hogy a bölcseleti embertannak nem szükséges meghatároznia, hogy az élettelen anyag világában mit kelljen egyedi lénynek hívnunk. E kérdés eldöntését a természettudományra

és kozmológiára hagyjuk. Számunkra elég csak az, hogy az anyagi testet nem kell részeinek akcidentális halmazaként fölfogni, és így állíthatjuk, hogy az egyed bölcseleti fogalma nem áll ellentétben a természettudomány anyagról vallott nézetével.

III. AZ EMBER ÉLETTANI EGYSÉGE

A realista nézete az egyedi létezőről döntő jelentőséggel bír az ember bölcseleti megismerésére. Annak számára ugyanis, aki eldobja az egyed két princípiumáról vallott elméletet, és csak egyet tart meg belőlük mint a valóság alkotó elemét, irónikusan előbb-utóbb még az ember egysége is kérdésessé válik.

Ennek a ténynek a magyarázata alapjában véve egyszerű. Az ember egy általános csoporthoz (szpecieszhez) tartozó egyedi valóság. Ez annyit jelent, hogy egyedülálló ugyan, megismételhetetlen, de ugyanakkor nem elszigetelt és magányos, hanem egy magasabb, « faji » egység tagja is, és így emberségét másokkal meg kell osztania. Tetát mindenki elmondhatja magáról: « ember vagyok », de senki nem állithatja: « én vagyok az emberiség ».

Amelyik bölcseleti iskola e két jellegzetesség egyikét valótlannak vagy másodlagosnak tartja, egyúttal képtelenné teszi magát arra is, hogy megmagyarázza az ember egyedi, valamint faji (szpecifikus) egységét.

Így ha az idealizmussal csak a lényegi elvet nézzük, vagyis hogy mi tesz bennünket az emberiség tagjává, tudniillik az értelem, akkor oda lyukadunk ki, hogy lényegünk az értelmes szellem, és testünk csak ideiglenes szoba, amelyet a « véletlen » lakásirodája utalt ki számunkra. Az ember így két lény: test és lélek (idealista dualizmus). De a test, mivel csak anyagi részecskék ösz-

szege, nem különbözik a gépektől (idealista mechanicizmus). Platón, Descartes sok más bölcselővel ezt az álláspontot tette magáévá.

Ha ellenben csak az anyagot fogadjuk el mint valóságot, eldobva a lényegi elvet, akkor nemcsak azt kell állítanunk, hogy az ember a « Véletlen » futószalagján előállított gépezet lényegi egység nélkül, hanem azt is, hogy amiket a bölcselet « szpecieszeknek » hív (pl. anyagi létező, élő szervezet, ember), tulajdonképpen nem különböznek egymástól « lényegileg » (anyagelvű mechanicizmus).

Az egyedi egységgel együtt tehát eltűnik az általános csoportok egysége is, és a köztük fönnálló szpecifikus különbség. A valóság egy örök folyam megkülönböztethetetlen hullámaihoz lesz hasonlóvá, amelybe az egyeddel és a fajjal együtt belefulladt a világ bölcseleti érthetősége.

Az ilyen monista mechanicizmusok és a realizmus közt a vitát az fogja eldönteni, hogy melyik elmélete áll inkább összhangban a közös és tudományos tapasztalatunkkal.

A következő 6. és 7. pontban elsősorban az anyagelvű mechanicizmus álláspontját fogjuk megvitatni, ami kisebb-nagyobb mértékben érvényes az idealista mechanicizmusra is. A 10. pontban pedig az idealista dualizmusról fogunk kifejezetten szólni.

5. *Lényegi egység és lényegi különbség*

Mint két dolog között mindig, úgy az élettelen anyag és az élőlények, valamint az állat és az ember közt fennálló különbség is háromféle lehet: fokozati különbség; felületes lényegi különbség, gyökeres lényegi különbség.

A *fokozati különbséget* két pontban lehet összefoglalni. 1) Az összehasonlított dolgok mindegyikében kö-

zös tulajdonságok vannak jelen, de az egyikben kisebb, a másikban nagyobb mértékben. Így egy húsz dekás mágnesben ugyanazon természetű vonzóerő van, mint egy negyven dekásban, csupán kisebb fokon. 2) A kettő közt mindig lehetséges egy harmadikat feltételezni, amely csak mennyiségileg, de nem minőségileg különbözik az eredeti két dologtól. Például egy harminc dekás mágnes. Ilyetén képpen a kettő közt természetes folytonosság áll fenn.

Lényegi különbségről akkor beszélhetünk, ha az egyik lényben egy olyan tulajdonság van jelen, amely teljesen hiányzik a másikból. Ezért a lényegi különbséget minőségi, kvalitatív különbségnek kell hívnunk, a merő kvantitatív különbséggel szemben.

Ez a lényeges különbség nem zárja ki, hogy más tulajdonságok csak fokozatilag különbözzenek, hanem csak azt tételezi fel, hogy legyen egy tulajdonság, amely semmiképpen sincsen meg a másikban.

Végülis amikor két lény lényegesen különbözik egymástól, lehetetlen, hogy valami harmadik lény lehessen köztük, amely közvetítene és így csökkentené különbségüket.

Ezt a lényegi különbség kétféleképpen lehet megmagyarázni. Vagy úgy, hogy a kérdéses lényegi tulajdonság egy más tulajdonságon vagy tényezőn alapszik, amely mindkét dologban megvan különböző fokon. Ez a magyarázat föltételezi, hogy a két fokozatot egy kritikus küszöb választja el. Ha ezt a küszöböt egy lény átlépi, akkor egy lényegesen más lénnyé változik. Hívjuk ezt a *felszínes lényegi különbség* magyarázatának.

Szükséges azonban hangsúlyoznunk, hogy azt felszínesnek nevezve semmiféle értékítéletet nem akarunk az elméletről magáról hozni. Csupán azt akarjuk kifejezésre juttatni, hogy e fogalom egyrészt elismeri, hogy vannak lényeges különbségek, amelyek azonban bizonyos, rajtuk túl fekvő más tényezők fokozati különbségével

magyarázhatók. Így a folytonosság két lényegesen különböző dolog közt, ha kerülőúton is, de biztosítva van.

Ám vehetjük a lényeges különbséget úgy is, hogy az egyik lényben egy olyan tényező van jelen, amely a másikban nincsen — semmilyen fokon, és nem is lehet semmiféle fokozati különbségre visszavezetni. Ebben az esetben beszélünk *gyökeres lényegi különbségről.* Ez szükségszerűen kizárja a folytonosság lehetőségét a lényegileg különböző dolgok közt.

Itt rögtön szeretnők aláhúzni a szpeciesz (vagy « faj ») és szpecifikus különbség (lényegi különbség) kifejezéseinek bölcseleti és természettudományos használatát.

Amikor a bölcseleti embertan szpecieszről beszél, a valóság igen széles csoportjait érti rajta: a növényeket, állatokat és embert; amikor pedig szpecifikus különbséget állít köztük, akkor két gondolatot fejez ki: hogy ezek a csoportok önmagunkban egységet képeznek, és hogy lényegi különbség áll fenn köztük.

A természettudós, mivel módszere a jelenségek leírására szorítkozik, egyszersmind sokkal részletesebb, pontosabb, de ugyanakkor sokkal ingadozóbb is szóhasználatában. Szpecieszen általában a taxonómia legszűkebb kategóriáját érti. Így például a *homo sapiens* (species) a homo (genus) alfaja, a genusz a családé, ez a rendé, az pedig az osztályé és végül a törzsé (phylum). Ezeken belül még sok más, még pontosabb meghatározás foglal helyet.

Mi a szpeciesz (« faj ») szót bölcseleti értelemben fogjuk használni, hacsak kifejezetten nem jelezzük másképpen, vagy a szövegből az világosan nem tűnik ki.

Azok, akik tagadják a gyökeres lényegi különbséget az élettelen anyag és az élő szervezet, valamint az állat és ember között, az anyagelvű mechanicista bölcselők

sorából kerülnek ki. Ezeket klasszikus és modern csoportra oszthatjunk. Az előbbiek Démokritosszal csak fokozati különbséget engednek meg. Még Darwin is közéjük tartozott. Jóllehet az utóbbiak elfogadják a felszínes lényegi különbséget, állásfoglalásuk nem igen különbözik a klasszikus mechanicistákétól. Mert a felszínes lényegi különbséget végeredményben fokozati különbségre vezetik vissza. Márpedig egy ilyen különbség az anyag különböző mennyiségén és elrendeződésén alapszik, és ahelyett, hogy a lényeget határozná meg, éppen annak határait mossa el. Így nekik a gyökeres lényegi különbség tagadásával az anyagi létezők (egyedek) lényegi egységét is el kell vetniök, ha logikusak akarnak maradni.

Mielőtt állást foglalnánk, szeretnénk aláhúzni a mechanicista és a realista bölcselet gondolatmenetének különböző voltát.

A modern mechanicista végső elemzésben azért tagadja az ember és vele minden szervezet lényegi egységét, valamint az élettelen-élő és a állat-ember világa közti gyökeres lényegi különbséget, mert úgy hiszi, ezek a fogalmak a kozmikus fejlődés elméletével ellenkeznek. A kozmikus fejlődés ugyanis, szerinte, folytonos, és így csak fokozati, vagy legfeljebb felszínes lényegi különbséget enged meg.

A realista bölcselet ezzel szemben azt tartja, hogy *először* meg kell vizsgálnunk, hogy van-e lényegi egység az anyag és élők világában, valamint állítható-e, hogy az élő organizmus és az ember gyökeresen különbözik az élettelen anyagtól, illetve az állattól, és csak *aztán* van jogunk megfogalmazni elméletünket a kozmikus fejlődésről.

A realista és mechanicista bölcseletet tehát alapjában véve eljárásmódjuk különbözteti meg. A realista hangsúlyozza, hogy először meg kell vizsgálni az anyagi természetet, ahogyan az most az ember közös tapasztalata és

a tudományos kutatás számára nyitva áll, és csak aztán fölállítani egy elméletet arra nézve, hogy az anyagi világ miképpen fejlődött a *múltban*. Ez a fejlődés ugyanis, bármennyire erős spekulativ érveken nyugodjék is, mégsem lehet *jelenlegi* megfigyelés és kísérletezés — vagyis a közvetlen tapasztalat tárgya. Mint ilyen csak elmélet, és az is marad. Az elméletnek pedig a tapasztalati tényekhez kell igazodnia, nem pedig megfordítva.

Ezért gondoljuk azt, hogy eljárásmódunk jogosult, ha először két fejezetben tárgyaljuk az ember biológiai és lélektani egységét és csak aztán egy harmadikban terjesztjük elő a kozmikus fejlődésről vallott nézetünket. Ha másképpen járnánk el, és az anyagi világ történetére vonatkozó elméletből következtetnénk a jelenlegi valóságra, akkor csak egy ideológiát állítanánk fel, amely, bármennyire rokonszenves és nagyvonalú legyen is, mégis csak egy ideológia marad, amelyben az ideát húzzuk rá a tényleges valóságra, nempedig a való tényekből merítjük az ideát.

6. *A szervezet élettani egysége*

Minden biológus megegyezik abban, hogy az élőlények organizmusok, vagyis szerves egységként lépnek fel, mert a változó körülmények ellenére minden funkciójukkal egy állandó célra törekszenek. Ezt az egységet elsősorban a részek és életjelenségek sokfélesége, másodsorban azok egy irányban való összműködése fejezi ki. Tehát két főtulajdonság jellemzi az élő organizmust: egy bizonyos szervezeti bonyolultság; sokrétű, de mégis egységre törekvő dinamizmus.

Ebben a sztatikus és dinamikus jellegben keresendő aztán annak az oka, hogy az élőlények környezetükkel szemben bizonyos függetlenségnek, autonómiának örvendenek. Autonómia szoros értelemben « saját törvénynek

való engedelmesség »- et jelent. Egy lény tehát autonóm akkor, ha nem, vagy elsősorban nem környezetének törvényei irányítják létét, hanem belső, csak számára érvényes törvényszerűségek.

Az élőlényre alkalmazva az autonómia fogalmát, két élettani tényt szeretnénk kifejezésre juttatni: 1) Minden életjelenség a szervezet természetének felel meg és belőle fakad. Másszóval mind a viselkedés ténye, mind rendszeres volta a szervezetben nyeri magyarázatát, és nem lehet egy külső tényezőből levezetni. Így például az élőlények minden fajtájának megvan a maga sajátos metabolizmusa. Ha csak a táplálkozást és növekedést vesszük, ezek oka maga a szervezet, nem pedig egy külső tényező, mint például az étel. Az étel ugyan elengedhetetlen feltétel, de nem létrehozó ok.

2) Minden szerv és életjelenség magának a szervezetnek javát, vagyis tökéletesebb állapotát célozza, nem pedig valami rajta kívüli lényét. Még ott is érvényes ez, ahol látszólag egy külső valami az életjelenség célja. Ha például a méhek mézkiválasztását vesszük, amelyből az egész méhkas húz hasznot, ez a cél csak másodlagos és alárendelt szerepet tölt be az egyedi méh létével és szervezeti integritásával szemben. Az elsődleges cél az egyedi organizmus és csak másodlagos az egész méhraj java.

Az élőlények azonban nem volnának valóban függetlenek még egy tény nélkül: a szervek és életjelenségek mind létrehozó, mind céloka az organizmus mint egész. Így a sejti szervezettség, metabolizmus, érzékenység és alkalmazkodás nem kizárólag egyes részeknek munkája, hanem kisebb-nagyobb fokon az összesé, mint egy egészet képező, világosan tagolt szervezeté, és ennek az egész szervezetnek javát célozza. Így az anyagcseréből az összes szerv hasznot húz: a környezetből fölvett anyag a szervezet anyagává változik, hogy az egész szervezet

életben maradjon és fejlődjön. Vagy egy seb gyógyulása folyamatában több szerv (szív, vese, idegek stb.) vesz részt, és szintén az egész szervezet húz belőle hasznot.

E föntebb említett életjelenségek azonban nemcsak az organizmus egységét és így függetlenségét építik, hanem — rajta keresztül és ezen túlmenően — az organizmus a környezetével is igyekszik egy bizonyos fajta egységet alkotni. Ezt a minden életműködést átható jelenséget hívjuk alkalmazkodásnak.

A növények és állatok ugyanis mindig egy élettani környezetben nőnek és szaporodnak. Így az élet feltétele a környezettel való kapcsolat fönntartása és minél harmonikusabb kiépítése. Minden környezeti változás, bármely kis mértékben is, módosítja az élő anyag és életerő egyensúlyát. Így az élőlény szakadatlanul új helyzetekkel találja magát szemben, amely a környzettel való újabb « modus vivendi » keresésére sarkallja. Ez fönnmaradásának feltétele. Ha az organizmus független is, ez a függetlenség mindig újabb és újabb módon jut kifejezésre, mert — jóllehet egy belső tényező az oka — megvalósulása a környezet által előírt törvények keretében történik. Így az élőlény környezetével egy sohasem szűnő dinamikus egységre törekszik, amelyben az organizmus környezete hatására igyekszik aktív módon reagálni azáltal, hogy saját egységét a környezete által adott lehetőségek és követelmények irányában keresi.

Soha senki sem vonta kétségbe az organizmus egységének tényét. Az ellentmondások csak akkor tűnnek fel, amikor azt kérdezzük, hogy mi a végső oka ennek az egységnek, vagyis hogyan tudjuk bölcseletileg megmagyarázni az élőlények létrejöttét, fejlődését és elmúlását? Az elméleteket erre nézve két főcsoportra lehet osztani, jóllehet mindkét csoportban sok árnyalati különbség van.

A) *Mechanicizmus.* Leglényegesebb alapelveit már Demokritosz lerakta, de modern követői továbbfejlesztették. Az organizmust ugyanis egy bonyolult gépezethez hasonlítják, amelynek minden működését alkatrészeinek térben és időben való egymásrahatásával lehet megmagyarázni. Mint a gépben, úgy itt is minden jelenséget el lehet szigetelni térben és időben. Így az életet magát is az anyagi részek funkciójaként kell felfogni. A szervezetben is, mint a gépben, a számokban kifejezhető mennyiség és helybeli mozgás a végső kategóriák.

A modern mechanicizmust, hasonlóan a klasszikushoz, három alapelv jellemzi.

1) « *Atomizmus* », mert szerinte az élő gépezet az anyag alkatrészeinek térbeli rendszere, és így nem több mint azok merő összege. Ennek a rendszernek nincsen az anyagtól különböző oka, vagy principiuma. Tehát nem lehet « lényegi », hanem csak akcidentális (járulékos) egységről beszélni.

2) A *kauzalizmus,* vagy a szervezetnek kizárólag mechanikus, térben és időben lokalizálható tényezők általi magyarázata. Az életjelenségeknek nincsen a szervezetben bennfoglalt célja. Ha mégis van törvényszerű fejlődés egy irányban, az csak *teleonómia,* vagyis tényleges (de facto), nempedig egy irányított (de jure) célratörekvés, tehát nem *teleológia.* Teleológiával magyarázni a «tényleges célratörekvést » fölösleges, hiszen elég hozzá az anyag « vak » törvényszerűségére és a véletlenre hivatkozni.

3) Az atomizmus és kauzalizmus tétele logikailag lehetővé teszi a mechanicista számára egy harmadik alapelv, a *redukcionizmus* elfogadását. Ez az élő szervezetre nézve annyit jelent, hogy minden biológiai jelenség tökéletesen megmagyarázható részeinek fiziko-kémiai összetételéből.

Végeredményben tehát a szervezet és az élettelen anyag közt nincsen gyökeres, hanem csak felszínes lényegi különbség, hiszen az élet nem más, mint az anyagi részek működésének összessége. Bölcseleti nyelven ez annyit jelent, hogy a szervezet nem egyed, nem lényegi egységgel bíró lény, hiszen — mint láttuk (4. pont) — a környező anyagtól való tér és időbeli elválasztottság nem elegendő az egyed meghatározásához.

A modern mechanicista redukcionizmusa nem kevésbé abszolút, mint a klasszikus mechanicistaé, hiszen szerinte a minőségi különbséget, amely az élettelen anyaggal szemben a szervezetben megtalálható, nem egy az anyagtól minőségileg különböző ok hozta létre. Amikor az anyag fejlődésében elért egy kritikus küszöböt, ugyanezen anyag mechanizmusának törvénye szerint egy új minőségi tulajdonság szükségszerűen megjelenik.

Persze a mechanicistának nincs módjában igazolnia azt, hogy nem volt semmilyen, a mechanikus okságot fölülmúló tényező jelen ama kritikus pont átlépésénél. Szerinte ez a kozmikus fejlődéstan követelménye. Érvelése tehát a következő: El *kell* fogadni a redukcionizmust az evolúció nevében. Viszont ezt az evolúciót mechanicista módra redukcionizmussal magyarázza, elvetve az evolúció folyamatában minden más tényezőt, amely a mechanikus anyagi okságot fölülmúlná. Ilyen érvelést azonban a logika körben forgó okoskodásnak hív.

B) *A vitalizmus*. A mechanicizmussal szemben azt állítja, hogy az organizmus élettani autonómiáját csak úgy tudjuk bölcseletileg megmagyarázni, ha elfogadunk egy ún. életelvet, amely mind az élőlény fölépítéséért és működéséért, mind egyöntetű célrairányítottságáért felelős.

A vitalista szerint az organizmus egyedülálló jellegzetessége ez a gyökeres, minden fiziko-kémiai és élettani

jelenségre kiterjedő autonóm egység, amit a következőkben így lehet összefoglalni.

1) Szoros értelemben a szervezet nem hasonlítható semmiféle, bármennyire bonyolult gépezethez sem. Egy gép ugyanis csak akkor működik, ha egy alkatrész térbeli helyzetét valamilyen *külső* tényező megváltoztatja. Ez a változás azután kihat a következő, vele térbelileg érintkező alkatrész helyzetére és így tovább. Ezzel szemben a vitalista aláhúzza azt a tényt, hogy az életjelenségeknek a szervezeten *belül* van az elegendő okuk. Továbbá a gép rendeltetése valami rajta kívül állóban keresendő. Az autót azért gyártották és mi azért vezetjük, hogy bennünket szállítson. Tehát nem a saját « javát » igyekszik megvalósítani.

Ha bölcseleti fogalmakkal akarjuk magunkat kifejezni, azt kell mondanunk, hogy az organizmus részeinek és működésének mind létrehozó oka, mind célja (saját kifejlődése) magában a szervezetben és nem rajta kívül fekszik. Ez a kettős tény a környezettől való függetlenségének feltétele.

2) Az egységre törekvés megtalálható bármelyik élettani működésben. Ha például a táplálkozást vagy növekedést vizsgáljuk, láthatjuk, hogy a környezetből fölvett anyagot a szervezet átváltoztatja és saját testébe asszimilálja. Az élettelen anyag kristályosodása például gyökeresen más jelenség. Az utóbbiban ugyanis a külső anyag nemcsak mindig ugyanaz, de maga a folyamat sem más, mint a molekulák elrendeződése egy mértanilag állandó minta szerint.

A mechanicisták sokszor mutatnak rá arra a tényre, hogy az élőlények ingerlékenysége hasonlít a könnyen változékony vegyületek tüneményéhez. Biológiai ingerlékenység ugyanis annyit jelent, hogy a szervezet egy meghatározott módon reagál, és hogy nagy aránytalanság van

az inger és a kiváltott visszahatás között. De nem hasonló-e a robbanó anyagok reakciója ehhez az ingerlékenységhez? — Így némely mechanicista szerint az élet nem volna más, mint könnyen változó vegyületek intenzívebb reakciója gyengébb ingerekre.

De ha közelebbről megfontoljuk ezt a tüneményt, a lényeges, minőségi különbség világossá válik. A rádium atom például más szubsztanciává változik az atomrombolás következtében, míg az élőlény reakciói által önmagát építi fel, saját magát tartja fönn és fejleszti ki egy bonyolultabb, de ugyanakkor tökéletesebb egységbe!

Mindezen okoknál fogva az « organikus gépezet » mechanicista elgondolását sok természettudós már túlhaladott állaspontnak minősíti. Először az úgynevezett organicista biológusok vetették el. Szerintük az élőlény egy teljes egész, egy integrált rendszer, ahol nemcsak a részek hatnak egymásra dinamikusan, hanem az egész hat a részekre, valamint a részek az egészre [13]. Ezen egymástól való függés magában foglal részleges függetlenséget, valamint részleges függést. Minden rész, jóllehet különbözik az egésztől és minden más résztől (függetlenség), annak köszönheti mibenlétét, hogy más részek és az egész együtt befolyásolják természetét (függés).

Egy motornak a részei teljesen változatlanok maradnak ha elkülönítjük őket a többi résztől. Egy szerv azonban más tulajdonsággal rendelkezik a szervezetben és rajta kívül. A szervezetben az egésszel együtt fejlődik, működik vagy gyengül, viszont azon kívül legfeljebb csak merő gépies ténykedésre képes — és azt is csak egy mesterségesen teremtett környezet keretein belül!

---

[13] Bertalanffy, Ludwig von: *Problems of Life*, London, C. A. Watts and Co. 1952. 150. oldal.

Továbbá, ha nemcsak az egyes életműködéseket vesszük külön-külön, hanem azok összességét, a csodálatos összhang, rendszeresség egy olyan dinamikus egység jelenlétét bizonyítja, amely a merő fiziko-kémiai rendszerekből teljesen hiányzik. Ezt a tényt csak úgy tudjuk megmagyarázni, ha elfogadjuk, hogy a szervezet *egy* céllal rendelkezik, amely nem kívül, hanem a szervezeten belül van adva. Ez a cél, a szervezet teljes kifejlődése, magyarázza meg a szervezet mibenlétét. Nélküle a szervezet érthetetlen volna.

Említsünk egy, az élettelen világból vett hasonlatot. Tételezzük fel egy neves francia biológussal, Chauvinnel [14], hogy egy marslakó első földi utazásakor felfedezi az órát. Hogy megismerje annak mechanizmusát, fölboncolhatja, mint az anatómus a hullát. Fölrajzolhatja magának a részek elhelyezkedését, kémiailag elemezheti a fémalkatrészeket, leírhatja azok fizikai tulajdonságait, de ha nem tudja, hogy mi a célja az órának és az *egész* működésének, akkor édeskeveset tud arról, hogy mit tanulmányozott. Hasonlóképpen, ha vizsgálat alá vetjük a hód életműködését és anatómiai tulajdonságait, de ha figyelmen kívül hagyjuk azt a csekélységet, hogy a hód olyan állat, amely a vízben gátat épít, és hogy egész élete erre a tevékenységre irányul, akkor nagyon keveset fogunk tudni arról, hogy mi is a hód! Ha tagadjuk a célokság elvét, kitesszük magunkat annak a vádnak, hogy természettudományos kutatásainkkal mindig több és több időt és egyre nagyobb összegeket tékozlunk el egy állandóan növekvő adathalmaz tanulmányozására, amelynek mindig kevesebb és kevesebb jelentősége van.

---

[14] Chauvin, Rémy: *Finalism in Biology*. Shuster-Thorson: *Evolution in Perspective* c. művében. Univ. of Notre Dame Press. Notre Dame. London 1970. 63-64. oldal.

Nem sokkal ésszerűbb azt vallani, hogy mind a mechanikus okság, mind a célokság jelen van a természetben?! Ez a két ok nincsen elválasztva egymástól, a kettő nem két különböző fizikai folyamat. Ellenkezőleg, a mechanikus okozati folyamat akkor válik érthetővé, amikor fölfedezzük, hogy minden életműködés egy cél felé irányul. Minden konkrét fizikai mozgást és élettani fejlődést kétféleképpen lehet leírni: a mechanikus okok és a végső állapot szempontjából. A célokság elve ugyanis pontosan ez: minden ténykedésnek, tehát a mechanikainak is, van egy iránya. Ott pedig, ahol irány van, van végső pont, amely felé tart az, ami az irányt követi. Létrehozó ok, irány és cél elválaszthatatlanok. Mivel azonban a cél a szervezetben mindig ugyanaz, bármennyire változzanak a körülmények és szervezetek sajátos fölépítésükben, azt gondoljuk, hogy az életfolyamatok nemcsak teleonomikusak, hanem teleológiaiak, vagyis egy szándékolt célt követelnek.

Végül is a vitalista az élettani jelenségek összességét szem előtt tartva, arra a következtetésre jut, hogy *az élőlény és az élettelen anyag közt gyökeres lényegi különbség áll fönn.* Készségesen elismeri a mechanicista azon állítását, hogy minden mennyiségileg mérhető életjelenségnek van egy mennyiségileg mérhető, vagy a mennyiségre visszavezethető előzménye. Ez azonban csak annyit jelent, hogy a szervezet mint anyagi valóság az élettelen anyag fiziko-kémiai törvényeinek *is* engedelmeskedik.

Ellenben ha a szervezetnek mind sztatikus, mind dinamikus egységét számításba vesszük, akkor világos, hogy ezek a fiziko-kémiai törvények az élettani törvényeknek csupán integráns részei, de nem azonosak velük. Az utóbbiak ugyanis a fiziko-kémai egységen túlmenően egy élettani egységet jellemeznek, és így a szervezetnek

bizonyos függetlenségét biztosítják élettelen környezetével szemben. Ha a szervezetre csak a fiziko-kémiai törvények volnának érvényesek, akkor az élőlény elvesztené autonómiáját és élettelen környezetébe hanyatlana.

Továbbá, ha ez az autonómia csak *felszínes*, lényegi (minőségi) különbséget hozna magával, vagyis ha csak egy mennységileg mérhető közös fizikai tényezőre volna visszavezethető, akkor nemcsak a biológia volna végeredményben fizika, hanem maga az élőlény is csak motor volna, tehát egy merő struktúra, amelynek mind oka, mind célja az élőlényen mint olyanon kívül eső tényezőkben volna fellelhető. Ilyen « külsődleges » magyarázat azonban mind tudományos, mind mindennapi tapasztalatunk ellen szól.

Ha kizárólag bölcseleti szintre emelkedünk, vagyis azon tudományéra, amely az érzéki tapasztalatban a végső okokat keresi adott jelenségekre, akkor a vitalista azt tartja, hogy a szervezet ezen lényeges, teleológiai egysége egy olyan okot követel, amely az élettelen anyag képességét meghaladja. Ezt a végső okot hívjuk *életelvnek*, vagyis vitális principiumnak.

Következésképpen a vitalista így határozza meg a szervezetet: egy olyan autonómiával rendelkező anyagi egység, amely minden szervével és tevékenységével saját tökéletesebb egységének, vagyis teljességének kiépítésére törekszik.

Az egység azonban, mint láttuk (II. fej.), léttökéletesség. Az organizmus bonyolult sztatikus és dinamikus egysége tehát az élő szervezetet az élettelen dolgoknál magasabbrendű létkategóriába sorolja.

7. *Két mechanicista ellenvetés*

Hogy a mechanicizmus és vitalizmus közti vitát megvilágítsuk, két mechanicista ellenvetést szeretnénk megtárgyalni.

A biokémia tanúsága szerint [15], minden sejt, kezdve a mikróbáétól egészen föl az emberéig, lényegében ugyanazon kémiai struktúrával rendelkezik, amelyre mind a genetikus állandóság, mind a strukturális és funkcionális teleonómia, tehát a célt szolgáló folyamatok visszavezethetők.

A gének alapanyaga, a pár évvel ezelőtt fölfedezett deoxyribonukleinsav (DNS), négyféle atomcsoportot, az úgynevezett nukleotid egységet foglalja magában. Ezekből a csoportokból álló lánc alkotja az összes élőlény génjét, és felelős a szervezet alaktani állandóságáért. Ámde ezek a láncok kémiai összetételükben azonosak, csupán az alkatrészeik mennyiségileg és térbelileg való elrendeződése különbözik.

A nukleinsav adja ki aztán a genetikus « utasítást », amely egy « hírnök », a ribonuklein-sav (RNV) közvetít az aminosav (a protein alapanyaga) számára. A teleonóm, azaz célra irányuló tevékenység szinte kizárólag a protein sztereoszpecifikus tulajdonságaira vezethető vissza. Ez annyit jelent, hogy a protein alakjáról « fölismeri » a többi molekulát, és ez teszi lehetővé a protein katalitikus, szabályozó és szervezetépítő tevékenységét.

Tehát az anyag szükségszerű fizikai tulajdonságaitól (a nukleotid lánc térbeli fölépítettsége, a protein sztereoszpecifikus jellege stb.) függ a szervezet minden életjelensége: a morfogenezis állandósága, a « célszerű » folyamatok összessége, szaporodás.

---

[15] Monod, Jacques: *Chance and Necessity.* Alfred A. Knopf. New York 1971. 45-48; 101-111; 193-96. oldal. — Eredetileg: *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de biologie moderne.* Seuil, Párizs, 1970. Monod könyvét és a vele kapcsolatos kritikákat részletesebben ismerteti a *Mérleg* 1972/2 Szemléje: « Az ember a természet véletlen terméke? (Vita Jacques Monod « A véletlen és a szükségszerűség » című könyvéről) », 144-167. lapok (*A Szerkesztők jegyzete*).

Ha új jelenség lép fel a szervezetben, az a génekben történő aleatorikus (véletlenszerű) változások következménye, amely aztán a természetes kiválasztás játékában nyeri vagy veszti el létjogát.

Mindezekből a mechanicista a következő bölcseleti tételeket vonja le:

Atomizmus. — Az élő szervezet minden jelensége az anyagi részecskék fizikai elrendeződésétől és egymásra való mechanikus hatásától függ. Nincsen egy szoros értelemben vett «egész», ami befolyásolná a részeket. Inkább megfordítva, az egész szervezet a részecskék mechanikus munkájának eredője, vagyis az egész nem több, mint részeinek összege.

Kauzalizmus. — A protein úgynevezett « célszerű » funkciója a gén alkatrészeinek elrendeződéséből származó utasítás kivitelezése, tehát mechanikus folyamat, ahol az anyag szükségszerű adottságai és a véletlen által létrehozott változások a végső okok, nem pedig egy « terv » vagy cél.

Redukcionizmus. — Az anyag szükségszerű fiziko-kémiai törvényeire fokozható le az élettan minden rendszeres jelensége, amit mi életnek nevezünk.

A mechanicista bölcselő Jacques Monod « Hasard et Nécessité c. híres munkájának » Demokritosztól kölcsönzött vezérelvét írja alá: « A világmindenségben létező dolgok a véletlen és a szükségszerűség gyümölcsei ».

A vitalista azonban a következő élettani adatokból vonja le következtetéseit.

Ahhoz, hogy megvalósuljon a « genetikus utasítás », amelyet a DNS tartalmaz, és hogy a sejtek azt « leolvassák », egy rendkívül bonyolult folyamatra van szükség. Így a szervek fejlődését, mint például a szemét, óriási mennyiségű gén kontrollálja. Haldane szerint [16] egy emlős állat sejtjében 40.000 gén van. Hogy az emberében mennyi, nem tudjuk pontosan. De annyit tudunk, hogy csak a mutációra képes gének 1.500 fajtája létezik bennünk. « Konzervatív » számítás szerint egy emberi

[16] Grassé, Pierre P.: *Some Uncertainties of Evolution* c. cikkében idézve Haldane-t. Shuster-Thorson: *Evolution in Perspective*, 38. oldal.

sejtben 100.000 gén van. Nos, ezek mindegyike változó (variabilis). Hogyan tudják ezek a változó tényezők megszervezni önmagukat, hiszen a morfogenezis állandósága és a teleonomikus ténykedések egy összhangba hozott változó tényezők *rendszerét* feltételezik! — Annak a valószínűsége hogy csak két egyidőben keletkező változó együttműködjön, a kb. 10^{-10} vagy 10^{-15} -en. Mit szóljunk azonban, ha csak egy sejtben 100.000 variabilis tényező van?!

Továbbá látószervünk roppant bonyolult részekből áll. Ezen részek működéséhez szükséges, hogy bizonyos rendben jelenjenek meg, mert ha nem, a szem nem működik. Képzeljük el, ha nem volna semmiféle összefüggés a kristályszerű lencse és a retina közt! A valóságban ez az összefüggés létezik, mert az agyban van egy zóna, amely « szervezi » a retinát, és a retina maga szervezi a kristályszerű lencsét. Minden összefügg, a milliónyi változó tényező egymáshoz van rendelve!

Ebből a vitalista a következő bölcseleti tételeket vonja le. Az *egész* éppenúgy befolyásolja a részeket, mint az utóbbiak az egész rendszert. Ha minden felelősségteljes szaktudós Darwinnal « lázas lesz », amikor a szem fejlődésének bonyolúltságára gondol, akkor nem lehet rossz néven venni, hogyha az összes szervre gondolva (köztük például a Corti szervre a fülben, amely még a szemnél is bonyolultabb), sőt az egész szervezetre, a bölcselő hideglelést kap...

A vitalista minderre csak egy magyarázatot tud: a *célokság* elvét. Ha a statisztika szerint az egész szervezet létrejöttében a változó tényezők összműködésének valószínűsége csillagászati számok hatványaival fejezhető csak ki, akkor talán nem veszi senki sem rossz néven tőle, hogy a « véletlen » helyett egy irányított, tervszerű folyamatot feltételez.

Ott pedig, ahol egy bonyolult rendszer tervszerűen viselkedik, van egy *ésszerű ok* (tehát nem az ésszerűtlen véletlen). Ezt az okot hívjuk életelvnek, « *principium vitalénak* ».

A mechanicista bölcselő gondolkodásmódja, amely az anyagi részecskék fiziko-kémiai szükségszerűségére és véletlen irányította történésre vezeti vissza az organizmust, méltó Swift képzelőtehetségéhez, aki Gulliver Utazásainak harmadik könyvében leírja, hogy bizonyos egyének hogyan kevertek össze milliónyi ólombetüt egy óriási serpenyőben, hogyan rázták azt össze ta-

lálomra, és az így nyert betűrenddel hogyan nyomtak ki egy egész könyvtárat! — Mert az érdekes dolog az, hogy az anyagi világ « olvasható », érthető valami. Vagy, mint Einstein mondotta: « ami örökké érthetetlen marad (számára), az a világ érthetősége » [17].

A matematikusra hagyjuk, hogy kiszámítsa e nyomdai művelet statisztikai lehetőségét. Talán ha elég időt adunk megfelelő mennyiségű nyomdásznak, a könyvtár polcait benépesíthetjük. De ha ez megtörténhetik — statisztikailag csillagászati számok állnak az egy ellen, hogy nem — és ha az élő organizmusnak az élettelen anyagból a véletlen útján való származása lehetséges is, mi csak arra kérjük a mechanicista bölcselőt, hogy ebből a minimális lehetőségből ne következtesse azt, hogy az így is történt, majd pedig azt, hogy az tudományos tény, hogy így történt.

A mechanicista, hogy tudományos jelleget adjon kauzalizmusának, arra mutat rá, hogy a természettudományi fölfedezéseket a mechanicista módszer tette lehetővé, nem pedig a vitalista elmélet. Tehát a tudományos eredmények igazolják a mechanicista kauzalizmust és redukcionizmust.

Ebben a pontban is, mint máshol egy sajátos logika működik. A mechanicista *bölcseleti* redukcionizmusát a természettudományos *módszerre* hivatkozva igyekszik igazolni.

Ahhoz kétség nem fér, hogy a tudományos módszer egy nem bizonyított és nem is bizonyítható elven alapszik, azon tudniillik, hogy minden anyagi jelenség egy másik anyagi jelenségben nyeri teljes magyarázatát, és így a célokság elvét figyelmen kívül kell hagyni a természettudományos kutatásban.

Ez nem is lehet másképpen, hiszen a természettudomány érzékileg tapasztalható jelenségeknek keres érzékileg tapasztalható előzményeket. Ha az élet *végső okát* akarná kutatni, akkor bölcselet lenne, nem pedig természettudomány. Módszeréhez való elkötelezettsége miatt a természettudós mint természettudós, mégcsak föl sem vetheti az életelv kérdését, amely filozófiai probléma.

---

[17] Einstein, Albert: *Physik und Realität. Zeitschrift für freie deutsche Forschung,* Paris 1938, 6. oldal: « Man kann sagen: das ewig Unbegreifliche an der Welt ist ihre Begreiflichkeit ».

A vitalista bölcselő csak örvendhet annak a ténynek hogy a természettudós időnként egy-egy elszigetelt életjelenség között felfedez egy szükségszerű viszonyt, és lelkesen néz ama meglehetősen távoli lehetőség elé, hogy a szervezetben minden elszigetelt jelenséget egy másik elszigetelt jelenséggel tudunk majd megmagyarázni.

A mechanicista bölcselő azonban sokkal tovább megy, mint a mechanicista tudós. Ő a redukcionista tudományos *módszert* általános érvényű *bölcseleti igazsággá* akarja megtenni a következő logikával: Ha egyes *elszigetelt* érzéki jelenség egy más érzéki jelenségben találja előzményét, akkor az *egész* szervezet működése, vagyis az egész biológiai koordináció *végső oka* is csak elszigetelt érzéki jelenség vagy jelenségek lehetnek.

Egy ilyen állítás azonban bölcseleti redukcionizmus, nem pedig természettudományos. A mechanicista önkényes általánosítása tudományos módszerrel igazolhatatlan, logikailag pedig védhetetlen.

Mindezeket szem előtt tartva így foglalhatjuk össze álláspontunkat az élő szervezet és az élettelen anyag viszonyáról: a gyökeres lényegi különbség abban a sajátos dinamikus egységben keresendő, amely a szervezet összes részeit és élettani tevékenységeit jellemzi.

IV. AZ EMBER LÉLEKTANI EGYSÉGE

Mint minden dolog fogalmi meghatározása, úgy az emberé is két egymást kiegészítő és egymással párhuzamos műveletet feltételez. Egyrészt pozitíven leírni azokat a jellegzetességeket, amelyek benne találhatók, másrészt összehasonlítani ezeket a tulajdonságokat más lényekével, megállapítani, hogy mennyiben hasonlítanak vagy különböznek egymástól. Hiszen a meghatározás kifejezése is magában foglalja ezt a negatív műveletet. Meghatározni annyi, mint határt húzni.

Vannak azonban bölcselők — nagy többségük idealista és egzisztencialista — akik szerint ez a negatív összehasonlító művelet nem vezethet helyes eredményre. Általa ugyanis az embert mint tárgyat kezeljük a többi tárgy között. Ám az ember értelmi tudattal van megáldva, így egy « kicsoda » és nem egy « micsoda », egy személy, nem egy merő tárgy. Ezért az embert csak értelmi tudatában és csak tudati reflexió segítségével lehet és kell tanulmányozni.

Ez a gondolkodásmód azonban két nehézséget rejt magában. Az egyik a szkematikus egyoldalúságé. — Abban mindenki egyetért, hogy ami az embert emberré teszi, az az értelmi tudata, és hogy az ember személy. De ez semmit sem von le abból a tényből, hogy ember nemcsak értelmi tudat, hanem test is, és ennek következtében olyan személy, akinek tárgyi vonásai is vannak. Mint ilyet lehet és kell is tanulmányozni. Sőt mi több, az előző fejezetben tárgyalt élettani egységből következik, hogy az ember személyi volta sem lehet független tárgyi jellegétől. Így az ember mint személy ismerete föltételezi az embernek mint tárgynak ismeretét.

Másodszor, az idealista és egzisztencialista, amikor értelmi tudatunkat teszi az ember megkülönböztető jellegzetességévé, hallgatólagosan föltételezi, hogy a többi lények *nem* rendelkeznek értelmi tudattal. Ám éppen ez az, amit bizonyítani kellene, és ezért nem tételezheti fel eleve ezt a tudatot mint kizárólagos emberi sajátságot, mindaddig, amíg összehasonlító tanulmányt nem végez.

Márpedig minden két dolog összehasonlításának van egy alapszabálya: ugyanazt a módszert kell alkalmazni mindkettőre nézve. Máskülönben az összehasonlítás nem érvényes. De hogyan tudnók az állati lélektant tanulmányozni tudati reflexió és interszubjektív, vagyis személyek közti érintkezés révén? Elvégre nem foglalhatunk

helyet az állat tudatában, hogy belülről vizsgáljuk azt! Ezért tehát az összehasonlítás olyan módszert föltételez, amely a közös vagy egymástól eltérő tulajdonságokat külső, objektív úton tanulmányozza, nem pedig a benső, szubjektív tudati reflexió vagy interszubjektív közlések segítségével.

Ezen okok miatt úgy gondoljuk, hogy a realizmus, amely mindig úgy fogta fel a bölcseleti embertant, mint önmagunkról és világunkról való mindennapi közös és tudományos tapasztalataink bölcseleti kiértékelését, jobb lehetőséggel rendelkezik az ember és világa közti hasonlóság és különbség meghatározására, mint az idealista vagy a fenomenológus-egzisztencialista.

Gondolatmenetünk e fejezetben a következő lesz:

1) Kiindulópontunknak egy olyan tényt fogunk választani, amelyben a mindennapi közös tapasztalatunk és a tudományos kutatás megegyeznek, tudniillik az emberi beszéd és az állati érintkezési formák különböző voltát.

2) Ezt a tényt igyekszünk majd bölcseletileg kiértékelni, fölvetve a kérdést: Lehetséges azt fölszínes lényegi különbséggel megmagyarázni, avagy fel kell tételezni gyökeres lényegi különbséget?

3) Végül azt fogjuk vizsgálni, hogy mi ennek a különbségnek végső oka és következménye az ember egységére vonatkozólag.

8. *Az emberi beszéd mint lényegi különbség.*

Mind a bölcselők, mind a természetbúvárok egyetértenek abban, hogy az önmagunk kifejezésére mondatokat használó nyelvünk egy olyan sajátság, ami nincsen meg semmilyen fokon az állatban.

Mondaton itt egy olyan szavakból álló szerkezetet értünk, amelyben valamit valamiről állítunk, tagadunk vagy

kérdezünk. Így csak az ember képes valamit megnevezni, kijelentést tenni, vitázni, megegyezni vagy különbözni a mások által mondottakkal. Egyszóval csak az ember tud társalgást folytatni, amely már Arisztotelész szerint is minden társadalom alapfeltétele.

Ezzel azonban nem akarjuk tagadni, hogy az állat is tudja magát közölni, vagy hogy az ember nem csak mondatokat használ önmaga kifejezésére. Mind az ember, mind az állat képes bizonyos benső állapotot, félelmet, örömet, kíváncsiságot, egyszóval az érzések egész sorát jelek segítségével közölni.

Mi csupán azt állítjuk, hogy amikor az állat vagy az ember ezt teszi, akkor önmaga közlésére a mondatos nyelvtől lényegileg különböző eszközt használ.

Továbbá, ha az állat ki is tudja fejezni belső állapotát, azt ösztönösen végzi, vagyis az az öröm vagy fájdalom önkéntes (spontán) kifejezésére vezethető vissza, nem pedig megfontolt szándékra.

Azt sem akarjuk tagadni, hogy például a méhek « táncnyelve » első pillantásra hasonlít az emberi kijelentő mondatokhoz. Csupán azt állítjuk, hogy lényegileg különböznek, a következő okoknál fogva:

1) Az emberi nyelv roppant változatossága és gazdagsága teljes ellentétben van a « táncnyelv » szegényes motívumainak kis számával;

2) a méh ezzel a táncnyelvvel jön a világra, míg az emberi nyelvet el kell sajátítani;

3) a táncnyelv spontán, míg az ember mondatait megfontolt szándékkal ejti ki;

4) az előbbi ösztönös, hiszen a méhfajta mindenegyes tagjánál ugyanaz és előre lehet állítani, hogy a jövőben is ugyanaz marad, míg az emberi nyelv változik térben és időben.

Nem akarjuk tagadni azt sem, hogy az állatok képesek reagálni bizonyos szavakra, amelyek egy utasítást foglalnak magukban. Csupán azt állítjuk, hogy az állat nem talál ki és nem használ szavakat, hogy más állatot vagy embert bizonyos magatartásra vagy cselekedetre serkentsen.

Ezek szerint tehát az emberi nyelv lényegesen különbözik az állat bármely önmagát kifejező viselkedésmódjától, és ezt az emberi közös tapasztalatra támaszkodó józan ész állítását csak nagyon kevés természettudós veti vissza. Mivel azonban a tudományos gondolkodás sohasem állhat meg a puszta ténynél, hanem annak okait kell keresnie, föltesszük a kérdést: Vajon nem vezethető-e vissza ez a lényeges különbség az ember és az állat valamilyen más, csak fokozatban különböző jellegzetességére, és így ez a különbség csak felületes lényegi különbség volna; vagy pedig egy olyan okot kell föltételeznünk az emberben, amely az anyag képességét végérvényesen fölülmúlja?

9. *Fogalomalkotás és felszínes vagy gyökeres lényegi különbség*

Az emberi beszéd mondatokat használ, ami fogalomalkotást föltételez. A mondat ugyanis szavakból tevődik össze: ezek jelentésétől, vagyis az általuk kifejezett fogalmaktól függ a mondat érthetősége és így annak szociális használhatósága. Világos, tehát, hogy az ember tud fogalmakat alkotni és végeredményben ez határozza meg a lényegi különbséget köztünk és az állatvilág közt.

Azokat, akik csak felszínes lényegi különbséget fogadnak el az emberi nyelv és állati « beszéd » között, két különböző csoportra oszthatjuk. Az első behaviorista lélekbuvárokat, a másik neurológusokat foglal magában.

A behaviorista magyarázatot [18] két dolog jellemzi. Az első egy tudományos módszertani elv, amely szerint összehasonlító lélektan csak a külső viselkedés tanulmányozására szorítkozhatik, hiszen az állatok belső világáról nincsen közvetlen tudati tapasztalatunk, és így a tudati reflexió módszere rájuk nem alkalmazható. Ezért egyedül külső viselkedésmódból lehet csak következtetni belső képességeikre.

A bölcseleti behaviorizmus azonban nemcsak tudományos módszeren, hanem egy bölcseleti általánosításon is alapszik, amely abban áll, hogy tagad mindent, ami nem vezethető vissza a testek vagy a merő anyagi folyamatok egymásra hatására.

A nehézség főoka az, hogy sokan nem tudnak különbséget tenni a két elv között, és azt hiszik, hogy aki a behaviorista tudományos módszert használja, annak el kell fogadnia a behaviorista anyagelvű bölcseletet is. Ez azonban annyit jelent, mint összetéveszteni a tudományos módszert egy bölcseleti állásfoglalással, és így hallgatólagosan ugyanazt az eljárásmódot alkalmazni két annyira különböző ismeretágban, mint a természettudomány és a bölcselet.

De térjünk rá a behavioristák érvére. Szerintük az emberi nyelv és az állat « beszéde » ugyanazon két lélektani jelenségre vezethető vissza.

Az ember mondatokat használó nyelve ugyanis egyrészt fogalmakon, másrészt ezeket a fogalmakat kifejező szavakon nyugszik. A fogalom azonban föltételezi az absztrakciós képességet, a szavak használata pedig szimbolumok megértését. Mindkét képesség, mondják, az állat-

---

[18] Adler, Mortimer: *The difference of Man and the Difference it makes*. Holt, Rinehart and Winston. New York 1967. 145-146. oldal.

ban is előfordul, ha nem is éppen olyan fejlett módon, mint az emberben.

Vagyük először az állat úgynevezett absztrakciós képességét. Számtalan kísérletben megfigyelték, hogy némely állat meg tudja különböztetni például a kört a háromszögtől, és fel tud ismerni szpecifikus különbségeket más állatokban.

Ebből a *tapasztalati* tényből azt az *elméleti* következtetést vonták le, hogy az állat, legalábbis elemi fokon, elvonatkoztat, és így megvan a szükségszerű kelléke ahhoz, hogy fogalmakat alkosson magának. Mivel az állat a fogalmakat nem tudja szavakkal kifejezni, ezt a folyamatot joggal hívhatjuk, mondják, nem-verbális fogalomalkotásnak...

De valóban jogos ez a következtetés?

Az elvonatkoztatás az állatban olyan képesség, amellyel az állat érzéki dolgokat felismer és reagál azokra, ha ugyanazon fajtához tartoznak. A behaviorista erről a funkcionális reakcióról következtet egy elméleti föltevésre: a fogalmi elvonatkoztatás képességére.

Ámde, kérdezzük, lehet ezt az elvonatkoztató folyamatot fogalmi absztrakciónak hívni, tehát ugyanazzal a névvel illetni, mint az emberi fogalomalkotó képességet?

Mi azt hisszük, hogy nem; a következő okoknál fogva.

Az ember például a macska fogalmával elsősorban *megérti* azt, hogy milyen állat egy macska, tehát a macska faj lényeges tulajdonságait általában, és csak másodsorban teszi ez a fogalom lehetővé, hogy felismerje ezt vagy azt a négylábu emlőst mint macskát. Az állatban csupán ez a másodlagos funkcionális felismerés bizonyítható.

Továbbá az ember meg tudja érteni a macska fogalmát akkor is, amikor egy macska nincs érzékileg jelen,

míg az állat csak akkor képes fölismerni ezt vagy azt az állatot vagy dolgot mint egy bizonyos fajtához tartozó valamit, amikor az az érzékei számára jelen van.

Végül az emberben vannak olyan fogalmak, amelyek nem vonatkoznak egyedi érzéki dolgokra. Így mi megértjük az igazság, jóság, szépség fogalmait, míg az állatban nicsen a legcsekélyebb jel erre nézve.

Tehát az emberben a fogalmi absztrakció sohasem csupán érzéki. Az állat esetében viszont nincsen semmiféle jel arra nézve, hogy « elvonatkoztatása » meghaladná az érzéki szintet. Így ha az emberi és állati elvonatkoztatási képességnek hasonló — ha nem is ugyanaz — a *funkcionális* és külsőleg tapasztalható szerepe, az még nem jogosít fel bennünket, hogy ugyanazzal az *elméleti* tényezővel, vagyis fogalmi elvonatkoztatással magyarázzuk mindkettőt. Ez ugyanis Lloyd Morgan szabályával [19] áll homlokegyenesen ellentétben, amely szerint nem szabad egy magasabb lélektani elvhez vagy tényezőhöz folyamodni, hogy egy alacsonyabb állati magatartást megmagyarázzunk.

Továbbá vegyük az állatok állítólagos *jelkép használatát*. Ha sikerül bebizonyítani, hogy az állatok is jelképekkel élnek, akkor bebizonyítottuk, hogy fogalmakat tudnak alkotni és így, legalábbis elvileg, beszédük nem különbözik gyökeresen az emberi nyelvtől. A szó ugyanis, amit az emberi nyelv használ, szintén jelkép. A különbség az emberi és állati nyelv között csak az volna, hogy az állat nem verbális jelképeket használ önmaga kifejezésére.

Ha azonban megvizsgáljuk az összehasonlító lélekbúvárok szóhasználatát és okoskodását, egy igen súlyos hiányt fogunk fölfedezni benne. A legtöbben ugyanis a jel-

[19] Uo. 141-190. oldal.

kép (szimbólum) szót minden további nélkül alkalmazzák lényegesen különböző fajtájú jelre: arra, amelyik csupán *jelzi* azt, amire mutat, és arra a jelre, amely *jelenti* tárgyát.

Így a füst *jelzi* a tüzet, míg a « füst » szó, a füstöt *jelenti*. Az állatok világában találunk ilyen jelző jeleket, de sohasem jelentéssel bíró jeleket, vagyis szimbólumokat. Azzal például, hogy a vezérhód farkával a földet csapkodja, *jelzi* a veszélyt, és a falka tagjai menekülnek, mert ösztönösen érzik a jelből, hogy veszély közeledik. E mondatban azonban, hogy « jön a farkas », a farkas szó *jelenti* azt a ragadozó állatot, amely veszéllyel fenyeget bennünket.

Az előbbihez, a jelző jelhez, nem kell más, mint egy érzéki valamit — itt a félelmet — *érezni*, és ezt az érzéki tapasztalatot másnak átadni. A « jelentő » jelhez azonban meg kell *érteni* a jelentést, és reakciónkat ehhez a jelentéshez mérni. Csak az utóbbi tételez fel szükségszerűen fogalmi absztrakciót, az előbbi megmagyarázásához nem kell több, mint érzéki « absztrakció », érzéki emlékezés és ösztönös indítás.

Ennek okát egyetlen mondatban foglalhatjuk össze: a szimbólum, vagyis a jelentő jel, hasonlóan a fogalmi elvonatkoztatáshoz, meghaladja a közvetlen érzéki környezetet és így független attól, míg a jelző jel, amelyet az állat használ, közvetlenül az érzéki környezethez van kötve és így maga is csupán érzéki.

Ezt a tényt a fogalmi absztrakciós érvünkkel párhuzamos megfontolással igazolhatjuk.

1) A jelző jel természetes, a szó pedig mint jelentő jel mesterséges, konvencionális. Így a füstöt természetes kapcsolat fűzi a tűzhöz: az utóbbi az előbbi oka. A füst az állat számára tűz érzéki « képét » idézi fel mindig és mindenütt. — A füst *szó* azonban önmagában értel-

metlen és se nem jelez, se nem jelent semmit. Csak a nyelvi használattól (konvenció) kapja jelentését. Így a francia nem fogja megérteni a német Rauch kifejezést, hacsak nem forog fönn az a némileg valószínűtlen eset, hogy a francia megtanult németül.

2) Szavaink két dolgot idéznek föl bennünk: egy egyedi valóságot, továbbá ennek az egyedi valóságnak a fajtáját (szpecieszét), amelyhez az egyed tartozik. Így a macska szó jelenti azt az egyedi négylábú, nyávogó állatot most a szobánkban, de ugyanakkor jelenti az egész macskafajtát a sziámitól az angoráig. Sőt mi több, még akkor is, amikor az egyedi macskát jelenti, jelentése elsősorban az összes macska szükségszerű tulajdonságaira vonatkozik és csak másodlagosan utal az egyedi macskára. Szavainknak eme kettős jelentése és a kettős jelentés viszonya csak úgy magyarázható, hogy a szó mint verbális szimbólum független időben és térben az érzéki környezettől, vagyis ettől az érzékileg tapasztalt egyedi lénytől, amely most a szobámban nyávog, és egy egész fajtára vonatkozik, ami nincs és nem lehet soha jelen a szobámban. A fajta jelentését tehát nem egy érzéki, hanem egy attól teljesen különböző művelettől kapta, amely egyesíti mindazon tulajdonságokat, amelyek a fajtához tartoznak, és tagadja azokat, amelyek nem tartoznak hozzá.

3) Ugyanarra a valóságra használhatunk különböző szavakat, például macska, négylábú és emlős. Ezeknek a szavaknak nem ugyanaz a jelentésük, mégis mind kifejezi ezt az egyedi állatot a szobámban, amelyet látok és hallok. Ezek a szavak tehát, amelyek önmagukban értelmetlen hangkombinációk, nem kaphatják értelmüket ettől az egyedi, jelenleg érzékelt, nyávogó valamitől. Mert ha tőle kapnák az értelmüket, akkor mindegyik szó: macska, négylábú és emlős ugyanazzal a jelentéssel bírna, hiszen mindegyiket lehet ugyanerre, a szobámban most nyávogó lényre alkalmazni.

Végül is a jelző jel « értelme » azonos a reakcióval, amit eredményez. Így a vezérhód farkmozdulatának « értelme » azonos a többi válaszával: futni a veszély elől. Így az teljesen az érzéki körülményekhez van kötve térben és időben. — Míg az emberi jelentő jelet, például ezt a mondatot: « jön a farkas », semmiképpen sem lehet azonosítani a reakcióval, mert a farkas szónak van egyedi és általános értelme, amelynek megértésétől függ a sokrétű emberi reakció. Ez teszi lehetővé, hogy ne egyféleképpen reagáljunk a farkas szóra könyvet olvasva, természetrajz órán, az állatkertben vagy az erdőben.

Úgy gondoljuk tehát, hogy a behaviorista lélekbuvár, amikor nem-verbális absztrakcióról és szimbólumról beszél az állatoknál, akkor a következő logikai hibát követi el: bizonyos megkülönböztetésről és jelhasználatról (amelyek mind az emberben, mind az állatban előfordulnak), tehát külső funkcionális hasonlóságról, ugyanarra a belső teoretikus képességre következtet, tudniillik fogalmi absztrakcióra és szimbólum használatára. Ez azonban logikailag csak akkor volna helytálló, *miután* bebizonyította, hogy az állatban az említett külső funkcionális jelenségek *nem* magyarázhatók meg érzéki absztrakcióval és érzéki jelző jelekkel, és ezért fogalmi absztrakciót és jelentő jeleket formáló belső képességeket kell föltételezni.

Mindaddig, amíg a behavioristának ez nem sikerül, eljárását vaskos antropomorfizmusnak kell bélyegeznünk.

A neurológiai magyarázat[20]. — Azok a bölcselők, akik csak felszínes lényegi különbséget engednek meg az emberi beszéd és az állati önkifejezés között, még egy utolsó érvre hivatkoznak. Szerintük az idegrendszerben, különösképpen az agyműködésben kell keresnünk

[20] Uo. 190-239. oldal.

azt a közös tényezőt, amelyre az emberi és állati beszéd minden sajátsága visszavezethető. Így a mondatot formáló nyelvünket és fogalmi gondolkozásunk tökéletességét agyunk optimális térfogatának és bonyolult szerkezetének — tehát anyagi tulajdonságoknak köszönhetjük.

Másodszor, kimutathatóan szoros párhuzamosság áll fenn gondolataktusaink és az agyban végbemenő fizikokémiai folyamatok között.

A következtetés ebből az, mondják, hogy « értelmünk » azonos az agyunkkal, amely csak fokozati különbséget mutat föl az állattal szemben. Vagy, ami végeredményben ugyanaz, a gondolat az agy működésének járulékos jelensége (epifenomenon), ami azonban az agy anyagi strukturájára vezethető vissza. Tehát az ember és az állat csak fölszínesen különböznek egymástól.

Ezzel szemben először azt kérdezzük: vajon értelmi tevékenységünk minden jelensége kielégítően megmagyarázható-e az agyban végbemenő folyamatokkal, vagy az utóbbiak csak szükségszerű föltételei az előbieknek, de nem létrehozó okai.

Másodszor: hogyha a gondolkodás és agyműködés egzisztenciálisan és funkcionálisan együtt is vannak adva, vajon következik-e ebből, hogy a kettő egy és ugyanaz?!

Szeretnők előbb ezt a második kérdést tisztázni, hogy az elsőre feleletet adhassunk.

Mivel az emberi valóság olyan egyedülálló, lehetetlen tökéletes, nem antropológiai példát találni antropológiai problémákra. De szem előtt tartva ezt a nehézséget, mégis megkockáztatunk egyet.

A gondolat és az agy kapcsolata hasonlít az elektromosság és a villanykörte viszonyához. Az izzó és az áram egzisztenciálisan és funkcionálisan együtt vannak adva, amikor az izzó világít. De viszonyuk csak empirikus, vagyis a tapasztalat mutatja ki, hogy együvé tartoznak

és egymásra vannak utalva, hogy világosságot árasszanak. Ha valaki azt a kijelentést kockáztatná meg, hogy a kettő egy és ugyanaz, a fizikus rögtön kifejtené, hogy az elektromos áram billió és billió elektron mozgása a pozitív és negatív pólus közt, míg az izzó lényegében egy jó vezető, amelyben az elektronok folyása viszonylagosan kevés ellenállásba ütközik.

A lényeges pont a hasonlatban az, hogy analizissel (példánkban ez fizikára támaszkodó) rá tudtunk mutatni arra, hogy ha két dolog egzisztenciálisan és funkcionálisan együtt is vannak adva, mégsem szükségszerűen ugyanazok a valóságok.

De nem végezhetünk-e ugyanígy a kísérleti lélektani és mindennapi közös tapasztalatunkat kiértékelve egy bölcseleti elemzést a fogalomalkotás és agyműködés viszonyáról?!

Mint láttuk, az emberben az elvonatkoztatás és a szavaknak mint szimbólumoknak használata arra mutat, hogy képesek vagyunk fogalmakat alkotni, amelyek nem egy konkrét időhöz és térhez kötött egyedi és anyagi jelenséget jeleznek, hanem azokon túl jelentéssel, vagyis értelemmel bírnak. Erről a jelentésről *elsősorban* azt állíthatjuk, hogy általános, mert az egyedek egész csoportjára (szpeciesz) vonatkozik, és azok közös tulajdonságait egy érthető egységben foglalja össze. *Másodsorban* pedig azt mondhatjuk a fogalom jelentéséről, hogy az nem anyagi, hanem szellemi, mert semmi, csak fizikailag és anyagilag, tehát konkréten létező valami sem lehet általános.

A fizikai és anyagi valóság a tér és idő folytonosságában létezik csak, vagyis mindig helyhez és időhöz kötött, és időhöz kötött anyagi jelenséggel áll közvetlen kapcsolatban. A fogalom tehát nem anyagi, mivel egy egész csoportra (szpeciesz) vonatkozik, amely csoport soha

sincs és nem is lehet térben és időben érzékileg jelen. Továbbá a fogalmi definició is a szpeciesz lényeges tulajdonságait foglalja érthető egységbe egy egységes értelmi aktusban, eltávolítva mindazt, ami nem lényeges köztük. Így tehát nem csak mechanikusan kapcsol össze érzéki képeket.

Ezek szerint tehát a fogalmat azért hívjuk elvontnak, mert nincsen elsődleges, közvetlen viszonyban az anyagi, konkrét, időben és térben jelenlévő egyeddel, hanem csak másodlagosan és közvetve — tudniillik az elvonatkoztatás művelete által — vonatkozik rá. Így jelentésében általános, és ezért meghaladja az anyagot. Éppen ezt az anyagtól való belső függetlenséget hívjuk a fogalom szellemi tulajdonságának.

Így választ tudunk adni az első kérdésre: Vajon az agy a gondolat oka-e, avagy annak csak szükséges feltétele? — A mondottakból világos, hogy a gondolat bensőleg független az anyagtól, vagyis nem anyag, és ezért nem lehet azonosítani az agyműködéssel sem, mint egy epifenomenont. Más szóval az agy nem *oka* gondolatainknak.

Ám a lélektan világosan kimutatja, hogy a fogalomalkotásban az érzékelésnek is mindig van szerepe. Így tehát az érzékelést feltételezi, ami az anyagtól bensőleg függő, mert mindig megőrzi a konkrét, időhöz és térhez kötött anyagi dolgokhoz való szoros viszonyát és így maga is anyagi folyamat. — Továbbá, amikor gondolkodunk, fizikailag és kémiailag bizonyítható idegi jelenségek játszódnak le bennünk. Így a gondolat, bár maga nem anyagi, mégis bizonyos értelemben az anyagtól függ. Tehát az agy működése a gondolatnak egy külső föltétele, amely, mint később látni fogjuk, az ember lélektani egységének következménye. Szaknyelven az agy és a gondolat kapcsolatát tehát nem az ok és okozat, hanem inkább az elengedhetetlen feltétel és az ettől a feltételtől

lényegesen különböző valóság viszonyával kell jellemeznünk.

Az emberi fogalmakat-használó beszéd és az állati jel-beszéd összehasonlítása tehát arra a következtetésre vezetett, hogy a kettő semmiképpen sem vezethető vissza egy közös tényezőre, legyen az akár lélektani vagy neurológiai tényező.

Érvünket erre vonatkozólag így foglalhatnók össze: az emberi beszéd nem mindig jelző jeleket használ, mint az állati, hanem jelentő jeleket is, vagyis szimbólumokat, amelyek általános és elvont fogalmakat tételeznek fel. Ez utóbbiak az egyedi létezők közös jelegzetességeit foglalják magukban azok anyagi, konkrét tér és időbeli megkötöttségeitől függetlenül. Tehát a fogalom bensőleg független az anyagtól és ezért fölülmúlja annak minden lehetőségét. Az emberi és állati beszéd között tehát gyökeres lényegi különbség áll fenn.

10. *A gyökeres lényegi különbség végső oka és következményei az ember egységére vonatkozólag*

Eddigi megfontolásainkat az emberi és az állati kifejezésmód összehasonlitására alapoztuk, amelyben a tudományos lélektani megfigyelés bölcseleti kiértékelése játszott döntő szerepet. Most azonban fel kell tennünk a kizárólagosan bölcseleti kérdést: mi ennek a kifejezésmódban megnyilvánuló gyökeres lényegi különbségnek végső oka?

A fogalmi megismerés, mint láttuk, gyökeresen meghaladja az érzékit, mert a maga általános és absztrakt jellegével a konkrét anyagi környezet tér és időbeli megkötöttségeit felülmúlja. Tehát azt kell mondanunk, hogy a fogalomalkotás nem anyagi, hanem szellemi (intellektuális) képességet feltételez: az értelmet. De egy szellemi képesség létforrása nem lehet az anyag vagy

annak mechanikus tulajdonságai, hiszen semmi sem múlhatja felül önmagát egy gyökeresen más létmódot teremtve magának. Ezt a végső létforrást vagy okot hagyományos bölcseleti nyelven *szellemi léleknek* hívjuk. Eszerint tehát az ember és az állat gyökeres lényegi különbségének magyarázata az, hogy az ember szellemi lény, lelke van.

A lélek fogalmát és szerepét azonban egy igen fontos pontban kell még tisztáznunk. Azzal ugyanis, hogy elfogadtunk egy szellemi valóságot az emberben, látszólag a test-lélek dualizmusát, kettősségét valljuk, és ezzel leromboljuk az emberi lény egységét. Lényünk « kettőssége » pedig mind közös, mind tudományos tapasztalatunkkal homlokegyenest ellenkezik.

Tudatunkban ugyanis az én egységes egész, vagyis ugyanaz az osztatlan lény az, aki táplálkozik, jár-kel, érez és gondolkodik. Sőt énünk ezen egysége olyan magától értetődő tény, hogy szkizofréniásnak nyilvánítjuk azt, aki tagadná...

A test és lélek kettősségének idealista-mechanicista problémája azonban sohasem volt nehézség az arisztotelészi-szenttamási realista elvekre támaszkodó bölcseletben.

Itt ugyanis az anyag és a lélek nem úgy áll egymással szemben, mint két lény, két szubsztancia, hanem mint két lételv; az egyik lényünk potencialitását, a másik pedig aktualitását adó principiuma. Ezek a poláris elvek vagy tényezők, anyag-forma, az emberben nem mint önálló léttel bíró egyedek vannak adva, mert ebben az esetben valóban lerombolnák egységünket, hanem mint két, de egy egyedet alkotó, végső immanens ok. Így szoros értelemben helytelen testről és lélekről beszélni, mert a lélek, a formális principium, az anyaggal egyesülve alkotja a testet. Vagy szakkifejezéssel élve: a lélek

az organizmus lényegi formája, amely az anyag merő képességét tényleges élettel ajándékozza meg. Az anyag és lélek egybefonódása okozza lényünk egységét. Az ember egy, mint a pecsét lenyomata egy a viasszal.

Minden életjelenség az embernek mint anyag-lélekből álló létegységnek az önkifejtése, mert organikus tökéletesség, az ember lehetőségeinek a létrendben való megvalósulása. Így, kezdve a vegetatív műveletektől föl a gondolatig, minden életműködés magán hordja kisebb-nagyobb mértékben az anyag és a szellem jegyét.

Egyedül az értelem tevékenységében az anyag nem belső alkotó, hanem csak külső körülményi szerepre jut. Az intellektuális műveleteink ugyanis, mint láttuk, általános és elvont jellegüknél fogva az anyag képességeit fölülmúlják. De itt is azért az érzékelés anyagi művelete fogalomalkotásunk egyik elengedhetetlen kelléke. A kettő egzisztenciálisan együtt van adva, mint a réz az arannyal a bányák rögében, amely a kettő szétosztására vár. Hasonlóan vár megismerésünk kohójában a fogalmi tartalom az érzéki képtől való absztrakcióra.

Így jutottunk el az embernek mint megismerő alanynak és az érzéki-értelmi megismerésünk tárgyának szorosan párhuzamos fölépítésére. Tapasztalatunk tárgya, mint azt a 4. pontban láttuk, anyagi lehetőség és formális ténylegesség (anyag-forma) okozati eredője. (Az élettelen tárgy formai principiumához csak még azt kell hozzáfűznünk, hogy az — az ember formájától, a lélektől eltérően — az anyagi principiumtól teljesen függ. A megismerő alany hasonlóképpen az anyag principiumának és a lélek formális principiumának egysége. A tárgy formáját, vagyis aktuális lényegi principiumát aztán az ember aktuális lényegi principiuma, az értelmes lélek ragadja meg, « emeli ki » az anyag megkötöttségéből, és ad neki egy általánosan érvényes — mert elvont —

státust. Így a tárgy formája és az ember formája egyesül a megismerés fogalmi aktualitásában.

Vagy más szóval, a tényleges ismeret nem más, mint a tárgy, amennyiben az értelmünkben jelen van. A tárgy pedig azért van jelen értelmünkben, mert formája az anyag egyedi megkötöttségétől elvont, független szellemi létmódot kap az ember formális elve, a lélek anyagfölötti principiumával való egyesülésében.

Sokan idegenkednek ettől a magyarázattól, mert tévesen azt hiszik, hogy az absztrakciós elmélet az emberi értelmet egy mitikus lényeglátó tulajdonsággal ruházza fel. Mintha az értelem az anyagi dolgok lényegét rögtön meg tudná ragadni és nem volna szüksége a természettudomány lassú és fáradságos érzéki-megfigyelő módszerére! — Nos, ez a félelem fölösleges. A realista absztrakciós elmélet elismeri, hogy az anyagi, tehát egyedi tulajdonságok fedik fel az értelem számára a dolgok mibenlétét, és éppen ezáltal mutatja ki az érzékek fontosságát fogalomalkotásunkban. Ezért a realista nagyra becsüli a természettudományokat a bölcselet és a tudomány közös kérdéseiben — mint az anyagi világ megismerésében —, csupán azt hangsúlyozza, hogy jóllehet nélkülözhetetlen, de mégsem elegendő az anyagi világ teljes föltárásához. Az érzéki jellegzetességek szükségesek a fogalomalkotáshoz, ám a fogalom maga több, mert mindezen jellegzetességek értelmi szintézise vagyis egysége. Ezt az egységet pedig az értelem csak úgy tudja létrehozni, ha tevékenységében az anyag tér és időbeli megkötöttségétől elvonatkoztat.

Mind a múltban, mind a jelenben sok bölcselő az embernek és megismerésének eme magyarázatát túlságosan szigorú és elvont metafizikának bélyegezte, Descartes híres mondását követve: « odi formas », azaz « gyűlölöm a formális principiumot ».

E gyűlölet azonban bölcseleti katasztrófához vezet. Mert ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy mind megismerésünk tárgya, az érzéki dolgok, mind az ember a potenciális és formális principiumok egysége, és hogy csak ebben az egységben létezhet mint anyagi lény, akkor az érzéki és szellemi tevékenységeink ténye arra a téves véleményre vezet, hogy az ember maga nem egy, vagy hogy a tevékenységek egyike csalódás. Idealizmus és pozitivizmus ennek a gondolkodásnak beszédes tanúi.

Így ha az idealista Platónnal és Descartes-tal az anyagot és lelket nem mint két principiumot, hanem mint két lényt fogjuk fel (dualizmus), elvetve az ember lényegi egységét, akkor a testnek jut az érzékelés, a léleknek az ideák megismerésének feladata. Ez aztán magával hozza az idealista dilemmát: ha a valóság idea, akkor érzékeink csalódnak (Platón); vagy ha a valóság érzéki, akkor mi nem tudjuk azt szellemileg (intellektuális módon) megismerni (Kant).

Ha pedig Hume-ot követve a pozitivistákkal a való dolgokat csak anyagnak tartjuk, eldobva a formális principiumot, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy megismerésünk tárgya csak az «érzéki jelenség» és fogalmaink csak érzéki képek. A lényeg, lét, szubsztancia, én, lélek, mind üres « metafizikai » kifejezésekké halványulnak, és mind az anyagi világ, mind az ember merő érzéki tudati jelenségek sorozatává foszlik szét.

Idealizmus és pozitivizmus ehhez a szétesõ és érthetetlen világképhez vezet. A metefizikai anyag-forma principiumainak idealista gyűlölete tehát, mint minden gyűlölet, rossz tanácsadó.

A merő anyagi lény, az élő szervezet és az ember egységéről, valamint a köztük fönnálló gyökeres lényegi különbségről vallott nézetünk azt a téves benyomást keltheti, hogy a realista bölcselet összeegyeztethetetlen az evolúciós elmélettel. Ez utóbbi ugyanis sokak szemében nemcsak a fajok egy nagyobb csoporton, nemen vagy törzsön belüli leszármazását, tehát egy többé kevésbbé határolt biológiai jelenséget ölel fel, hanem az egész anyagi világot, és így a fejlődés kozmikus jelleget öltött. Ha pedig az egész anyagi világot egy folytonos, összefüggő folyamat hozta létre, hogyan beszélhetünk a hármas elszigetelő, mert elszigetelt egységről?!

E nehézséget három pontban fogjuk tárgyalni. Először az evolúció világképét fogjuk leírni röviden, majd föltesszük a kérdést, hogy a realizmus a lényegi egységről, illetve lényegi különbségről vallott tétele összeegyeztethető-e az általános fejlődés tanával.

11. *Az evolúciós világkép*

Az evolúciót legtágabb értelemben a következőképpen határozhatjuk meg: a természeti egységek azon képessége, amely bennük szpecifikus változást hoz létre [21].

Ez magába öleli az élőlények evolúcióját: élettani szpecieszek leszármazás révén való tér- és időbeli változása módosulás és természetes kiválasztás útján:

továbbá a fiziko-kémiai evolúciót: a mikrofizikai természet változása időben és térben.

---

[21] Nogar, Raymond, J.: *The Wisdom of Evolution.* The New American Library, New York. 1966. 244-45. oldal.

Mindkét fejlődést a természettudomány mint tényt fogadja el.

Sokkal vitatottabb azonban az életnek az élettelen anyagból való leszármazása (biopoezis). Gaffron így ír róla: « Ez tetszetős elmélet, de semmiféle tény, a bizonyítéknak mégcsak egy foszlánya sem kényszerít arra, hogy elfogadjuk. Ami valóban fennáll, az a tudós vágya, hogy ne kelljen beismernie, hogy a természetben van folytonossági hiány » (vagyis összefüggéstelenség) [22].

Mivel nem a bölcselő feladata a szaktudósok közti vitát eldönteni, hanem sokkal inkább elfogadni a tényeket és megvizsgálni az elméleteket, hogy miképpen lehet mindkettőt egy összefüggő, az értelem számára elfogadható világképbe illeszteni, mi a vita kedvéért föltételezzük a biopoezist is. E hármas evolúciót, amelyet a továbbiakban közös néven kozmikus fejlődésnek hívunk, a következő módon lehet jellemezni.

Először is nagy konzervatív állandóság, de ugyanakkor teremtő változékonyság figyelhető meg benne.

Így már az élettelen anyag birodalmában is az atom strukturális részei úgy vannak egymáshoz rendelve, hogy egy állandó, tartós egységet alkossanak. Másrészről azonban bebizonyított tény, hogy az elemek fizikai részecskéi átalakíthatók egymásba. Minden anyag alapjában véve változékony.

Ha pedig az élő szervezetet nézzük, a természettudós rá fog mutatni arra a tényre, hogy az evolúció nem más, mint az élő anyag teremtő válasza a környezetben kínálkozó alkalmakra... Ez a teremtés továbbá belső összefüggéssel, egységgel és harmóniával rendelkező valami létrehozását jelenti... [23].

---

[22] Uo. 181. oldal.

[23] Uo. 223. oldal.

Az evolúció konkrét célja tehát mindig összefüggő egységek létrehozása, amelyek harmonikusan illeszkednek bele környezetükbe. Mihelyt a szervezetnek sikerült elérni egy ilyen harmonikus rendszert, igyekszik igen hosszú ideig úgy is maradni. Paleontológusok leírásában találkozhatunk sok olyan csoport példájával, amely 120 milliótól 140 millió évig tökéletesen állandó maradt; ám akkor egyszerre egy új evolúciós lendületben kitört kereteiből [24].

Így lehetséges aztán, hogy bizonyos szpecieszek szinte minden módosulás nélkül sok száz millió évig fönnálltak. A baktériumok kora kb. 1200 millió év, így a kék algáé is. A rovarok megjelenésük óta nem fejlődtek [25]. A gyikok 200 millió évig változatlanok maradtak stb. Általánosságban pedig ezt lehet mondani: átlag 50 ezer évre van szükség ahhoz, hogy egy szpeciesz megváltozzék.

A természet tehát se nem merev állandóság, se nem csupán változás, hanem dinamikus állandóságra való törekvés.

Másodszor, a fejlődés folyamatos és ugyanakkor hézagos, ugrásszerű.

Amikor folyamatosságról beszélünk, a félreértések elkerülése végett rögtön meg kell különböztetnünk a szónak kettős értelmét. Folyamatosság jelentheti az élet átadásának folytonosságát. Így Darwin korszakalkotó meglátása az volt, hogy az élőlények taxonómiai kategóriái tulajdonképpen a vérrokonság különböző fokait jelentik.

De ugyanakkor érthetjük rajta a különböző biológiai csoportokhoz tartozó szervezetek összes alaktani, fiziológiai stb. tulajdonságainak folytonosságát is, vagyis azt,

---

[24] Uo.

[25] Grassé, Pierre: lásd a 16. jegyzetben idézett mű 41. oldalát.

hogy a fejlődés kizárólag fokozati volt. Ez azonban nem igazolható mindenütt az evolúció egész pályáján.

Ha a magasabb taxonómiai kategóriáktól ereszkedünk le az alacsonyabbakhoz, akkor mind a növények, mind az állatok belső fölépítésükben egyre jobban hasonlítanak egymáshoz. A legalacsonyabb csoportokon belül nagyfokú összefüggést és folytonosságot találunk, mint például az emberszabású majmok családja (orangután, csimpánz) és a hominidok (australopithecus és pithecanthropus) családja között.

Viszont ha a magasabb taxonómiai egységeket, a fajok, törzsek, osztályok, rendek egyedeit vizsgáljuk, ezek az összefüggések hézagossá válnak. Így a gerincesek törzsén belül a halak, madarak, emlősök osztályai ugrásszerű hézagos összefüggésével fogunk csak találkozni. Olyannyira igaz ez, hogy manapság az átmeneti « láncszemeket » keresni köztük donquijotei vállalkozásnak tűnik. Jellemzően a probléma fontosságára, némely geneticista az ugrásszerű fejlődést azzal próbálja magyarázni, hogy az egész kromoszóma megváltozásával a gének teljes szisztémája változna meg. Ezzel mind a fenotípus, mind a genotípus gyökeresen módosulna olyannyira, hogy új fajok jöhetnének létre anélkül, hogy a gén-mutációk lépcsőzetes fokain kellene áthaladniok [26].

De bármiképpen legyen is ez, állíthatjuk, hogy az élet átadásának folyamatossága nem zárja ki az ugrásszerű különbségek hirtelen megjelenését. Sőt, legalábbis a tudomány mai állása szerint, hogy az előbbit állíthassuk, az utóbbit föl kell tételeznünk.

Harmadszor, az anyagi fejlődésben van törvény és rend, de ugyanakkor rendszertelen véletlen is.

A rendszerességet az az egyszerű tény bizonyítja, hogy a világmindenség nyitva áll a tudományos kutatás számára; módszerének alapja éppen az, hagy a törvényszerű egyformaságon keresztül ismeri meg tárgyát.

A tudomány szerint pedig nagy általánosságban háromfajta törvény uralja a világmindenséget: A lények szerkezeti, funkcionális és működési rendszerűséget és egyöntetűséget mutatnak fel. Mindhárom egymással összefügg: a működés egyformasága a funkciók egyformaságától, ez pedig a szerzezeti felépítéstől függ. Megfordítva, a szerkezeti felépítés egyformasága a funkciók és működések egyformaságától függ.

A természetes leszármazás ténye például az, hogy az utód a szülőjéhez hasonlít. Ez a hasonlóság pedig éppen a három rendszerességben nyilvánul meg: a szerkezet fölépítésének, a szervek funkcionális rendeltetésének, végül pedig az egész működésének összefüggésében [27].

De bármennyire is függjön a fejlődés ezen törvényszerűségektől, statisztikailag kifejezhető próbálgatás, újrakezdés, fiaskó, majd ezek következtében csökevények, elsatnyulás stb. jelenségei, mindmegannyi elpazarlott élettani melléktermék szegi emelkedő útját. Ha vannak is törvények, amelyek az életformák robbanásszerű kiterjedését fegyelmezik, útjának irányát mégsem tudjuk előre megmondani.

Biológusok a « véletlennek » különösképpen két forrására mutatnak rá: a DNS fölépítésében észlelhető megmagyarázhatatlan zavarokra, majd pedig a környezet átformáló nyomására. Jóllehet a környezeti nyomásnak, majd a szervezet alkalmazkodásának törvényei vannak, mégis: hogy mikor, hol és milyen módon történik ez a nyomás, rengeteg kiszámíthatatlan tényező függvénye.

Ezért némely biológus a fejlődés « sorsjátékáról », « roulette »-jéről, vagy szükségszerűségről és véletlen-

---

[26] Nogar: lásd a 21. jegyzetben idézett mű 74. oldalát.

[27] Nogar: uo. 242-43. oldal.

ről beszél [28]. A természetben van determinizmus, de ugyanakkor kaland, önkényesség és véletlen is.

12. *Lényegi egység és kozmikus fejlődés*

A valóság ezen ellentmondónak látszó jellegzetességeivel szemben két bölcseleti magatartás lehetséges. *Vagy* elfogadni az egyiket és kijelenteni a másikról, hogy csalódás, vagy legalábbis nem egyenértékű vele; *vagy* pedig komolyan venni mindkettőt és igyekezni őket összeegyeztetni.

Az első megoldást két ideológia: az esszencialista idealizmus és az anyagelvű evolucionizmus választotta.

Az *idealista esszencializmus* követői számára, akik a lényeg szellemi egységét látták mindenütt az anyagi világban, a változatlan kategóriák rendje uralja a természetet. Változás ha van, csak éppen fokozati különbséget hoz létre, ami elégséges, hogy megmagyarázza az egyedi sokféleséget az egy és ugyanazon fajtán belül.

Linnaeus (Linné) a XVIII. sz.-ban ezt a bölcseleti nézetet védve, arra a következtetésre jutott, hogy a jelenlegi létező természettudományos szpecieszek számbelileg és minőségileg ugyanazok, mint a teremtés pillanatában. Rendszerét természettudományos fixizmusnak hívjuk [29].

Vele teljesen ellentétben áll az *anyagelvű evolucionizmus*. Ez utóbbit így határozhatnánk meg: olyan elmélet, amely szerint a világmindenség mozgásban lévő anyag és szüntelen fejlődésben van, úgyhogy semmi sem állandó, változatlan benne. A dolgoknak nincs természetük vagy valami állandó elemük, hanem maga a változás a dolgok természete. — Ez az általános, mindig és mindenre ki-

---

[28] Monod: *Chance and Necessity*,, 118-22; 126-128.
[29] Linnaeus (Nogar, 43. oldal.)

terjedő változás azonban nem tudományos tény, hanem az evolúció *egyik* jellegzetességének (a változásnak) kiterjesztése az egész valóságra, amely persze hallgatólagosan föltételez egy másik, szintén nem bizonyítható extrapolációt, azt tudniillik, hogy az egész valóság anyag.

Ezt az evolucionizmust tette magáévá korunk egyik legfontosabb bölcseleti iránya, a *dialektikus materializmus* is. Szerinte az anyag állandó keletkezés és önkifejtés állapotában van, mint Hegel Abszolút Szelleme. De Marx szerint nem az anyag a szellem vetülete, hanem megfordítva. Az egyedüli valóság az anyag, amely önmagát, mint egy logikai érv, a tézis — antitézis — szintézis dialektikájában fejti ki. Amikor ez az önkifejtés bizonyos kritikus pontot ér el, az anyag létre hozza magából az életet, a különböző szpecieszeket, majd pedig az evolúció végén a szellem jelenségét.

Az elmélet nagy érdeme, hogy rámutatott mindkettő, a klasszikus mechanicizmus és idealizmus gyöngéire. Ám egy központi helyen maga is tisztázásra szorul.

A dialektikus fejlődés ugyanis egy idealista rendszerben érthető, hiszen egy *gondolat* állításából és tagadásából lehet egy harmadik gondolatot levezetni. Ellenben ha az anyagot tagadjuk, akkor — a materialista szerint — az egész *valóságot* tagadjuk. Így a valóság (anyag) és annak tagadása, a semmi, nehezen hozhat létre egy tőlük lényegileg különböző szintézist (az élő anyagot, vagy szellemet).

A harmadik állásfoglalás a *realizmusé*. Szerinte, ha a valóság ellentmondónak látszó jellegzetességekben van adva, akkor a bölcselő feladata nem az egyiket elfogadni és a másikat tagadni, hanem mindkettőt komolyan venni és összeegyeztetésüket nem a fenomenális, hanem a végső okok szintjén keresni. A realista úgy gondolja, hogy az arisztotelészi-szenttamási bölcseletnek a termé-

szeti lények egységéről vallott elmélete eleget tud tenni a tudományos fejlődéselmélet követelményeinek és ugyanakkor egy logikus szintézisben tudja összefoglalni azokat.

Az evolúciós világkép szerint, mint láttuk, a szervezet a változás által törekszik az állandóságra és minden fejlődés két állandó struktúra között megy végbe. Tehát ahelyett, hogy ezeket a jellegzetességeket szembeállítanók, inkább dinamikus állandóságról kell beszélnünk.

Ennek a dinamikus állandóságnak a realista szerint két föltétele van: lényegi egység és fokozati meg lényegi változás.

Evolúció, mint minden változás, csak két állapot, két *egység* közt mehet végbe. Valami, amiből hiányzik az egység és így az állandóság is, mégcsak nem is változhat, hiszen semmi több nem volna, mint változás. A változás pedig nem változhat, csak legfeljebb megállhat, vagyis megszűnhet. — A genetikus minták, a természettudományos szpecieszek ennek az egységnek és állandóságnak beszédes tanúi. Az idealista tehát nem téved — mindenben.

De az evolucionistának is igaza van — bizonyos mértékig. *Változás* és fejlődés is van. Ennek föltétele az, hogy se az egység, se az állandóság ne legyen abszolút.

Az anyagi lények egysége nem részek nélküli egyszerűség, mert két principium (potenciális és aktuális) eredője. Csak olyan dolog változhat « mássá », amelyben ennek lehetősége a dolog természetével van adva, vagyis ahol a két principium, éppen kettősségénél fogva, elválhat. Az egyedi lény tehát akkor változik, amikor potenciális principiuma egy új egyedi vagy szpecifikus tulajdonsággal egy új egyedi vagy szpecifikus egység kötelékébe lép. Amikor ez történik, az első esetben a lény akcidentális (fokozati), a másodikban szubsztanciális (vagy gyökeres lényegi) változásáról van szó.

Hogy a változási folyamat a két egység közt valódi és ne csak látszólagos legyen, az új tulajdonságnak a változó egyed állandó tényezőjét kell módosítania. Ha ugyanis nem volna semmi közös és állandó a régi meg az új egységben, akkor nem beszélhetnénk változásról és evolúcióról, hanem csak teljesen új keletkezésről. Vagy egy hasonlattal élve: a változás összefüggéstelen egységek sorozata volna, mint a képek a pergő filmszalagon. Ez az idealista álláspontja.

Az állandó tényezőt a fokozati változásban « szubsztanciának » hívjuk, a gyökeres lényegi változásban pedig az anyagi, merőben potenciális principiumnak. Más szóval, a változás jelensége kettőt feltételez: egy új meg egy régi, egy változó és egy állandó tényező egyesülését. Amikor csak fölszínesen vagy fokozatilag változik valami, a dolog szubsztanciája, vagyis lénye ugyanaz marad és az új forma csak akcidentálisan módosítja azt. Amikor pedig gyökeres lényegi változásról van szó, akkor egy egészen új strukturális elv jelenik meg, és csak az anyagi potenciális principium köti össze a lényt régi önmagával.

Ám az új tulajdonságnak, akár csak fokozati, akár új strukturát teremtő tökéletesség, már lehetőségileg benn kellett lennie a változó lényben, különben teljesen idegen volna tőle és a természet visszavetné. Orvosi hasonlattal élve, a lény nem tűrné meg az új formát, amint szervátültetéskor a test is visszautasítja a vele összeférhetetlen részeket.

Ezek szerint azt is kell mondanunk, hogy a tökéletesség (aktus), ami a változás eredménye, már lehetőségileg benn volt a lény természetében, és ezért a természetes cél jellegével bír. Így amikor elfogadjuk a képesség és ténylegesség elveit a való dolgokban, tulajdonképpen a valóság célrairányítottságát is állítjuk.

Ezekre a bölcseleti elvekre támaszkodva a következő-

képpen egyeztethetjük össze az evolúciós elméletben adott ellentétes jellegzetességeket [30].

Állandóság és változás. — Mint minden lény egy egyedi és egy szpecifikus tényezőből tevődik össze, a természet igyekszik magát változatlanul megőrizni az egyedi síkon, de méginkább az általános, szpecifikus vonalon, és így alátámasztani a kozmikus rendet. Ez annyit jelent, hogy az egyedi természet egységét és önazonosságát mindig gazdagabban, és az egész szpecieszben rejlő lehetőségek kibontása által valósítja meg. Ha e két hajlam közt ellentét merül fel, akkor inkább az egyedi vonás vagy az egész egyed tűnik el a faji fejlődés érdekében. Ez azért van, mert a természet inkább igyekszik megvalósítani a végső és általános, mint a közvetlen és egyedi jót. A végső és általános jó pedig azért lehet az egyed célja, mert ez utóbbi szpecifikus (formális) principiumában ez az általános jó már virtuálisan bennfoglaltatik.

Folytonosság és ugrásszerű változás. — Az individuális természet, éppen egyedi jellegénél fogva, elsősorban igyekszik létrehozni egy önmagához mindenben hasonló sarjat. De van egy másodlagos hajlam is az egyedi természetben. Ha ugyanis a rendelkezésre álló anyag miatt nem lehetséges egy ugyanolyan utódot létrehozni, akkor a természet igyekszik olyan sarjat hozni a világra, amely legközelebb áll hozzá, vagyis a szpecifikus lét keretein belül.

A szervezet azonban az egyedi principium határt szabó volta miatt nem tudja mindazon tökéletességeket fölmutatni, amik pedig lehetőségileg már benn fogaltatnak. Ezért, hogy az említett rejtett lehetőségek megvalósulja-

[30] Arisztotelész: *Physica,* II., 1-9. fejezet. Aquinói Tamás: *Summa Theol.* II-II, 65, 1 ad 1; I-II. 86, 6; *Summa Contra Gent.* III. 22; *De Veritate* 23, 2.

nak, az egyedi természettől különböző, kozmikus és környezeti tényezőkre is szükség van. Jóllehet manapság az utóbbiak szerepe még nem világos a gének és kromoszómák módosulásában, de ha még az előzőekben említett szisztéma-változást is elfogadjuk, realizmusunk alapfogalmaival bölcseletileg meg tudja magyarázni a folytonosságot ez ugrásszerű változásban is. Mert a környezeti tényezők csak akkor idézhetnek elő ugrásszerű változást, ha az új tökéletességnek alapjai már a lény természetében le voltak fektetve, és így az ugrásszerű fejlődés az egvedi természet virtuális lehetőségeinek vonalán történik. A folyamat egysége, az élet folytonossága így nem áll ellentétben az ugrásszerű változással.

Rendszerűség és « véletlen ». — Rend és törvény a realista oksági elv azon tételében nyeri magyarázatát, hogy minden lény csak saját természetéhez hasonló okozatot hozhat létre. Amikor tehát ismerjük egy lény természetszerű okát, benne megismerjük az utóbbi okozatának természetét.

Ám a valóságban nem lehet mindig megismerni egy okozat összes okát. Oksági folyamatok, amelyek természetüknél fogva idegenek, a körülmények folytán találkozhatnak és együtt hozhatják létre okozatukat, és így számunkra véletlennek látszanak. Ilyen a génekben történő « aleatórikus » változások és a környezeti nyomás esete.

Ez a « véletlen » azonban nem azt jelenti, hogy az új lényeknek nem voltak okai, hanem csak azt, hogy mi nem ismerhetjük mindet. Talán jobb volna nem véletlenről beszélni, hanem tudományos « kiszámíthatatlanságról » és «indeterminációról», amely érzéki megismerésünk korlátaival van adva.

De a legmeglepőbb jelenség az, hogy a változások, amelyek az egyed fejlődésében véletlenszerűnek tűnnek

fel, a nem és a törzs szintjén már érthető mintákban bontakoznak ki. Így ha elég nagyszámú változást igyekszünk rendszerbe foglalni, törvényszerű állandóságot és közös irányt fedezünk fel bennük. Más szóval: a véletlen csak az individuális és fenomenális síkon, a mi megfigyelésünk számára véletlen. A valóságot azonban okok: létrehozó és célokok szabályozzák. A realizmus azzal, hogy a szervezet életében akkora fontosságot tulajdonít a céloknak, érthetővé teszi nemcsak az egyedi szervezet életét, hanem az evolúció felfelé ívelő pályáját is. Csak ott lehet ugyanis emelkedő irányról beszélni, ahol van egy magasabb cél.

Végezetül tehát azt kell mondanunk, hogy nem ismerve, vagy elvetve a lehetőségi és tényleges elvek fogalmát és velük együtt az érzéki dolgok lényegi természetes célon nyugvó egységét, az evolúció ténye bölcseletileg érthetetlen. Mert csak két választás maradna hátra: *vagy* az idealista fixizmussal a fajok változás nélküli állandóságát vallani, *vagy* az anyagelvű evolucionizmussal az örök változást választani, a szervezet lényegi egysége és a fajok (relatív) állandósága nélkül.

13. *Gyökeres lényegi különbség a kozmikus fejlődésben*

Fogalmazzuk meg még egyszer a realista problémáját: ésszerű azt állítani, hogy az élettelen és az élő anyag valamint az állat és az ember gyökeresen különböznek, amikor sok természettudós által elfogadott föltevés az, hogy az utóbbiak az előbbiekből fejlődtek? Gyökeres lényegi különbség, legalább is egy teljesen új minőségi tulajdonság jelenlétét tételezi fel az élő anyagban illetve az emberben, amit semmiképpen sem lehet az élettelen anyag illetve az állat bármely tulajdonságára visszavezet-

ni. Egy ilyen különbség beilleszthetetlen a kozmikus fejlődés világképébe...

Feleletképpen szeretnék egy merőben képzeletbeli helyzetet leírni. Fogadjuk el a vita kedvéért Pringle [31] föltevését, amit egy angol szimpozion során terjesztett elő. Szerinte elképzelhető, hogy egy dinamikus biokémiai szerkezet fokozatosan felépült egy nagytérfogatú víztömegben. Később ez a reagáló szerkezet kisebb rétegekre sűrűsödött össze. Az organizmus ilyeténképpen mint egy összefüggő gépezet bukkan fel a széteső kémiai reakciókból, és lépésről lépésre új tulajdonságokat nyer egy, a természetes kiválasztáshoz hasonló folyamatban...

Tegyük fel, hogy ennek a lassú folyamatnak hárman voltak szemtanúi; egy természettudós, egy mechanicista és egy vitalista bölcselő.

A *természettudós*, miután leírta magát a folyamatot, megvizsgálta a környezeti tényezőket, kimondja a tapasztalt tényt: a statisztikailag teljesen valószínűtlen esemény (egy a sok billió közül) megtörtént! Az élet az élettelen anyagból keletkezett!

A *mechanicista bölcselő* ebből ezt következteti: Fiziko-kémiai törvényszerűségek és a statisztikailag véletlennek minősíthető körülmények következtében létrejött egy szervezet;

az organizmus tehát nem egy céltudatos tevékenység eredménye, hiszen csak az élettelen anyag mechanikus (térben és időben lefolyó) folyamatát (akció és reakció) tudtuk fölfedezni benne;

így nincsen gyökeres lényegi különbség az élettelen és élő anyag közt, hiszen ha lenne, akkor a mechanikus okok nem lettek volna elégségesek...

---

[31] Pringle, J.W.S.: *New Biology*, 16. 1954 április, 65. oldal. (Hasonlóan: Monod, 140-43, oldal.)

Ezért azt kell mondani, hogy az organizmus nem « lényegi egység », vagyis egyed, és így nem több, mint részeinek halmaza, ahol a részek viszonyát fiziko-kémiai törvényekben ki lehet fejezni;

Tehát az élet valóban a káoszból fejlődik ki anélkül, hogy egy különleges « teremtő pillanatra » szükség volna születésénél.

A *vitalista bölcselő* szintén elfogadja döntő érvként a természettudós leírását. A bölcselő feladata ugyanis megmagyarázni a tapasztalati tényeket azok végső létokaiban. Így vita csak bölcselők közt állhat fenn, nem a természettudós és a bölcselő között, feltéve, hogy a természettudós megmarad tudományos módszerénél és nem kezd el bölcselkedni...

A realista bölcselőnek ezért legelsősorban azt kell eldöntenie, hogy a mechanicista mint bölcselő, vagy pedig mint természettudós beszél-e, amikor elméletét előterjeszti.

Ha *mint tudós*, akkor nem mondhatja azt, hogy az egész folyamat nem volt célra irányított. Csak azt, hogy benne semmi célra irányító, a fiziko-kémiai folyamattól különböző tevékenységet nem lehetett tudományosan megfigyelni. Ez azonban merő tautológia, hiszen a tudományos megfigyelésnek, ahhoz hogy tudományos legyen, eleve le kellett mondania arról, hogy egy céltudatos tevékenységet keressen és találjon... A « cél » ugyanis, mielőtt megvalósulna, csak gondolatban létezhet; amikor pedig megvalósult, érzéki megfigyeléssel nem lehet leolvasni róla, hogy tudatos törekvés gyümölcse. A célt csak megérteni lehet, mert « célra irányítani » értelmi művelet.

Ha pedig a mechanicista *mint bölcselő* beszél, akkor okfejtése érthetetlen. Mert a céltudatos tevékenységet bölcseletileg tagadni annyi, mint a fizikai véletlenről azt

állítani, hogy metafizikai véletlen, vagyis abból a tényből, hogy a tudós módszere folytán nem volt képes céltudatos tevékenységet megállapítani, azt a következtetést levonni, hogy ilyen céltudatos tevékenység eleve nem is volt jelen. Tehát van « célra irányítottság », de ez nem célra irányítás következménye, hanem a véletlené. Vagyis van célszerűség, de nincs neki oka, nagyarázata.

A természettudós saját kutató munkája érdekében következtetéseinek végső kritériumául az érzéki megfigyelést választotta, és így érdeklődését csak olyan területre korlátozta, ahol ez a kritérium alkalmazható: az anyag világára. Hasonlóan ahhoz, akinek ha Soroksáron van dolga, elhatározza, hogy nem fog Soroksár határain túl menni, amíg a dolgát el nem végezte. Ez dicséretes magatartás. De ebből még nem következik, hogy Soroksár a világ vége, vagy hogy Soroksár a világ.

A realista bölcselő egy világot fedezett fel, amit nem lehet természettudománnyal megközelíteni. Ez a metafizika világa, ahol a célokság elve a dolgok és történések közt olyan összefüggéseket tár fel, amelyek a természettudós számára csak véletlen és összefüggéstelenség eredői.

A célokság elvét tehát és vele egy értelmes létokot természettudományosan sem tagadni, sem bebizonyítani nem lehet, mert a célokság metafizikai és mint ilyen az érzéki okok síkját meghaladja.

Némely mechanicista bölcselő belátja ezt, és az ellenvetést inkább a következőképpen fogalmazza meg: a természettudomány azzal, hogy bebizonyította a kozmikus fejlődés *lehetőségét*, a vitalista magyarázatot fölöslegessé tette.

A döntő kérdés tehát inkább ez: vajon képes-e a természettudomány úgy megmagyarázni a kozmikus fejlő-

dést, hogy az értelmet teljesen és végérvényesen kielégítse?!

Nos éppen ez az, amiben a vitalista kételkedik.

A természettudomány ugyanis csak a teleonómiát látja, vagyis, hogy az élettelen anyag, majd a szervezet önmaga egységét igyekszik fönntartani, illetve kiépíteni [32]. A kérdés azonban ez: meg tudjuk-e magyarázni ezt a « *de facto* » teleonómiát teleológia, vagyis célra irányított (« *de jure* ») törekvés nélkül? Vajon a teleonómia végleges ésszerű magyarázatot kap azáltal, hogy nem értelmes mechanikus okokra és az értelemet kizáró vétetlenre hivatkozunk?! A logika ezt nem tudja elfogadni. Az élő szervezettel kapcsolatban nem értelmes okokra és az értelmet kizáró « véletlenre » hivatkozva nem lehet értelmünket kielégíteni.

A mechanicista bölcselőnek tehát csak egyetlen út marad hátra. Azt követelni, hogy a realista bizonyítsa be, hogy a valóságnak értelmünket ki *kell* elégítenie.

Beismerjük, hogy ezt a tételt éppen az egész valóságot átfogó általánossága miatt nem lehet bebizonyítani. Számunkra ez olyan principium, amely minden megismerésnek és tudománynak (tehát a természettudománynak is) alapja. Ezt az alapelvet így lehet kifejezni: lény és érthetőség egy. Az emberi ismeret számára a probléma nem az, hogy érthető-e a valóság? Hanem inkább az, hogy mik azok a végső tényezők, amik a valóságot érthetővé teszik?

A természettudomány éppen azért, mert módszertani elhatározásával csak érzéki kritériumot akar használni, nem hatolhat be teljesen a valóság értelmébe. Hogy a valóság jelent valamit, vagyis hogy van értelme, azt végső fokon csak értelmünkkel tudjuk fölfedezni. Ez a

[32] Monod: 21. oldal (vö. 45-46. oldal.)

jelentést (értelmet) kereső értelem pedig csak egy végső létokban tud megnyugodni. A bölcselőnek szüksége van a természettudományra, mint a fogalomalkotásnak szüksége van az érzéki megismerésre, hiszen a természettudomány mondhatja csak meg, hogy milyen a világ. De a világ létét, vagyis végső érthetőséget akarjuk megközelíteni, akkor a metafizikához kell fordulnunk.

A realista metefizika számára a kozmikus fejlődés csak a következő módon érthető:

1) Már az élettelen anyag érthető természettel rendelkezik. Annak érthetőségét (szpecifikus és egyedi voltát, állandóságát és változását stb.), az anyag és a forma kettős lételve adja.

Ahhoz, hogy az élettelen anyag élő szervezetté változzék, az anyagi dolognak biológiai tulajdonságokat (metabolikus, majd alkalmazkodó képesség, érzékenység stb.) kell szereznie, hogy dinamikusan tudja önmaga egységét kifejleszteni. Ez gyökeres lényegi változást jelent, ami egy elengendő okot követel: az életelvet. Ám az életelv nem érzéki valóság, hanem olyan principium, amely az anyagi principiummal együtt a szervezet érzéki valóságát alkotja.

2) Azt a folyamatot, amelyben ez a szpecifikus új létegység keletkezik, biopoezisnek hívjuk. Így az utóbbit nem lehet megérteni egy olyan létok nélkül, amely nem az érzékileg megismerhető alaktani variációkat hozza létre, hanem az egész szervezetet mint olyat. Nélküle egy mitikus, az értelemmel ellenkező « okhoz », a véletlenhez kellene folyamodnunk.

3) Ez a metafizikai végső ok nem az « életelvet » hozza létre, hiszen, mint láttuk, az életelv hasonlóan az anyagi principiumhoz, nem létezik, hanem inkább a szervezet létezik általa. A végső ok az értelmes jelentéssel bíró, mert célratörekvő *egység* létrehozója.

Tehát, amikor a mechanicista egy különleges, « teremtő pillanatról » beszél, tökéletesen félreérti a problémát. A teremtő aktus nem a kozmikus evolúció egy mozzanatának oka, hanem az egész kozmikus evolúcióé, amely az élettelen anyagot, kozmikus körülményeket, fiziko-kémiai törvényszerűségeket és azok « véletlenszerű » összműködését okozza, irányítja, hogy azok egy új létegység teremtésében munkatársai legyenek.

Így a kozmikus evolúció maga teremtés, vagy a teremtés « kifejezése » térben és időben. Aki természettudományos módszerrel közelíti azt meg, nem fog érzéki « csodát » fölfedezni benne, csak « természetes » folyamatot. A csodavárók, legyenek azok az idealista fixizmus, vagy a mechanicizmus hívei, a realistát a Szentírás szavára emlékeztetik: E nemzedék csodajelet kíván, de nem adatik neki más jel, mint a kozmikus fejlődés csodája.

4) A kozmikus fejlődés élettani szakasza az első szervezettől fel az emberig, ilyen « teremtő evolúció ». Folytonos fejlődés ez, mert az élet folytatólagos átadása, de ugyanakkor teremtő fejlődés is, mert új lényeket, új élettani csoportokat hoz létre. Ám az új formális principiumok sem követelnek meg egy különleges teremtő aktust, amely különbözne magától az evolúciótól, hiszen, mint azt már kifejtettük, ezek az elvek nem lények és így nem is teremthetők. A teremtés itt sokkal inkább azt jelenti, hogy a végső Ok a térben és időben körülírható okok fölhasználásával és azokon keresztül új létegységekben organizálja a szervezeteket, ahol az élet egyre jobban és tökéletesebben nyilvánul meg az anyagban és vele együtt hozza létre, az utóbbi lehetőségeit kihasználva, az élőlények emelkedő skáláját. E folyamatosság eredménye az, hogy a széles szpecieszek, a növény és az állatvilág tagjai közt oly meglepő hasonlóságot találunk.

5) Amikor az evolúció az emberhez ér, az élet bölcseleti megértése egy új, az előbbi folyamattól gyökeresen különböző eseményt tételez fel. A nyelvi szimbolumok használata ugyanis a fogalomalkotás képességét bizonyítja. Ez szellemi lévén, szellemi okot, a *lelket* követeli. — A lélek is principium, vagyis benső lételv, amennyiben az anyagi elvvel együtt az anyagi, élő, vegetatív funkciókkal és érzékeléssel bíró lényt alkotja. Ám a fogalmi megismerés bizonyítja, hogy ez az elv egy saját léttel rendelkező valami, tehát nemcsak lételv, hanem létező lény.

Az értelmes ember ugyanis egy teljesen új egységbe lép az anyagi világgal: a megismerés egységébe. A megismerés szoros értelemben nem is tevékenység, hanem állapot, az embernek egy új, minden mástól különböző létmódja. Tehát többlet, mégpedig szellemi többlet, egy gyökeresen magasabbrendű egység. Ahol pedig szellemi léttöblet van, ott szellemi létezőről kell beszélnünk.

A lélek tehát nemcsak életelv, hanem egy saját léttel rendelkező szellemi életelv, amelynek keletkezéséhez semmi anyagi ok nem járulhat hozzá. Így hát itt valóban egy külön teremtő aktusra van szükség.

De azok, akik megint valami érzékileg tapasztalható csodát várnak, csalódni fognak. Isten ugyanis nem a természetes okokkal egy síkon, vagy azokkal ellentétben teremt. Az Isteni Ok és a természetes ok nem ütközik össze egy látványos katasztrófában. Amikor az Isten az embert teremti, akkor a szülőket felhasználva hozza őt létre. Ez annyit jelent bölcseletileg, hogy a lélek a megtermékenyített pete anyagi principiumával egyesül és alkotja vele az új lényt.

Ezt az anyagi principiumot az állati életelv tette volna a faj tökéletességével rendelkező szervezetté. Ám a szellemi lélek, mint egy magasabbrendű principium, ké-

pes, az állati életelvhez hasonlóan, állati szervezetet eredményezni. Innen van az ember és az állat élettani és pszichológiai hasonlósága. Mert minden magasabbrendű kategóriában a legalacsonyabb a legközelebb áll ahhoz, amely egy alacsonyabb kategóriában a legmagasabb. De a lélek ugyanakkor képes többre is, tudniillik szellemi ténykedésre.

Az anyagelvű mechanicistával azt mondani, hogy az evolúció törvényei érvényesek a szellemi jelenségekre is, tulajdonképpen annyi, mint eleve azt állítani, hogy csak anyag létezik, és így az anyagi evolúcióra hivatkozni, hogy tagadni lehessen a szellemet. A realista szerint ezt a körbenmozgó okoskodást csak úgy lehet elkerülni, hogy előbb elemezzük szellemi tevékenységünket, ami *most* közvetlen tapasztalatunkban adva van, és csak aztán eldönteni, hogy az anyag *múltban* történt fejlődéséről vallott elméletünket miképpen is fogalmazzuk meg. A realista bölcselet ezzel az eljárásmóddal tiszteletben tartja a kozmikus evolúciót, de annak szerepét oda korlátozza, ahová való: az anyag világába. Ott ahol az anyag és a szellem találkozik, az utóbbié a főszerep, vagyis az utóbbi, a lélek adja a létet. Az anyag szerepe abban nyilvánul meg, hogy a szellemi létet egyeddé teszi, térbelileg és időben korlázozza és így helyet ad neki a világban és megszabott időt a történelemben.

VI. LÉNYÜNK EGYSÉGE A MEGISMERÉSBEN

Az ember élettani egysége csodálatra méltó, de nagyon távol áll attól a tökéletességi foktól, amelyre lényünk szellemi voltánál fogva hivatva van. Az anyagi lét egysége, és így a testé is, szükségszerűen viszonylagos, hiszen az anyagi dolog lényegéhez tartozik, hogy térben

és időben kiterjedt, tehát részekből áll és ezért fölbontható. Az ilyen részek pedig ellenállnak minden magasabbrendű egységnek. Tehát itt az egység, vagyis tényleges osztatlanság kizázólag a részek folytonosságában rejlik, amely csak egyidejűséget és térbeli érintkezést feltételez.

Egészen más kép bontakozik ki előttünk, ha a lélektan síkjára emelkedünk. Itt az anyagtól bensőleg független szellemünk a dolgok mibenlétét ragadja meg azok konkrét, idő- és térbeli, tehát anyagi korlátozottsága nélkül, és így egy egységet alkot velük, amely ment minden tér és időbeli kiterjedéstől.

A fogalmi megismerés kiváltsága, de ugyanakkor szegénysége éppen a szellem anyagtól elvonatkoztató működésében rejlik. Amikor ugyanis értelmünk a tárgy mibenlétét fogja fel és kiemeli azt egyediségének korlátai közül, ugyanakkor egy általános és állandó létmóddal ruházza fel. Így tehát ami az értelemben van, az egy általános és változatlan lényeg, nem pedig a konkrét valóság.

14. *Az igazság fogalma*

Egzisztencializmus. — Platón a fentieknek csak örvendeni tudott, hiszen számára éppen az általános és a változatlan, tehát az idea volt a valóság, míg a konkrét, a változó annak csak árnyéka, vagy félszeg utánzata. Valahogy úgy, mint a békés valóságé a lidércnyomás.

Erre az esszencialista szemléletmódra, amely valamilyen álruhában minden idealizmusban ott leselkedik, a XIX. század meglepően egy vallási, mégpedig erőteljesen keresztény meglátással reagált.

Kierkegaard, dán protestáns lelkész a keresztény feladatát — mint illő is — nem a kereszténység megisme-

résében, hanem annak élésében látta [33]. Abban a pillanatban ugyanis, gondolta, amikor értelmileg próbáljuk « megfogni » a keresztény hit Istenét, már tárgyiasítottuk őt, vagyis mint értelmünk tárgyát, egy elvont fogalmat kezeljük. Az üdvösségre nézve azonban gyökeresen elégtelen a hit ilyen tudása. Nekünk azt szubjektive magunkévá kell tennünk egy « szenvedélyes bensőségességben ».

Ezzel Kierkegaard egy igen fontos tényre hívta fel figyelmünket: a vallási igazság — és vele együtt minden igazság — keresése és megtalálása az egész embert, annak teljes valóját igénybe veszi. Más szóval nincsen ismeret bizonyos erkölcsi magartás nélkül, az igazság szemlélete személyi cselekvés nélkül. Annyira régi ez a gondolat, hogy Szokratész, az első « igazi » bölcselő érte élt és miatta kellett meghalnia [34].

De Kierkegaard sokkal tovább ment ennél. Szerinte nincsen más igazság, mint az, amit az erkölcsi életünkkel valósítunk meg.

Az igaz keresztény tehát nem az, aki ismeri a keresztény « igazságot », hanem az, aki igazán keresztény. Ezzel Kierkegaard gyökeresen megváltoztatta magának az igazságnak a fogalmát.

A klasszikus objektivista igazságfogalom egy azonossági viszonyt fejez ki az értelem és tárgya, a gondolat és a valóság közt. Ez az igazságfogalom helyes is, mondja Kierkegaard, de csak azért, mert egy elvont azonosságot fejez ki: egy elvont fogalomét egy elvont fogaloméval,

---

[33] Kierkegaard, Sören Aabye: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton University Press 1944. I. Fejezet, 169-224.

[34] Mondolfo, Rodolfo: *Socrates*. Az *Apológia* kitűnő kiértékelése a 8. fej.-ben: *Ciencia y virtud, ignorancia y pecado*. Eudeba. Ed. universitaria de Buenos Aires 1959.

és így merő tautológia. Mihelyt ugyanis a valóságot gondolatilag közelítjük meg, annak csak állandó, időfeletti lényegét tudjuk megfogni, azt, ami változatlan és általános és mint ilyen nem létező. A lét maga kimarad az egész értelmi folyamatból. A lét ugyanis nem más, mint változás, egyediség, mozgás.

Ezért aztán az « objektiv igazság » csak egy gondolat és az is marad.

Ezzel szemben amikor bensőleg magunkévá teszünk valamit, vagyis éljük annak valóságát, akkor nem a gondolatra összpontosul figyelmünk, hanem az alanynak a dolgokhoz való viszonyára. Így a megismerés célja maga az alany lesz; arra irányul, hogy *miképpen* teszi magáévá azt, amit ismerni akar, nem pedig arra, hogy « *mi* » az, amit ismerni akar. Ám az alany csak akkor tesz valamit magáévá, ha azzá válik. Az igazság tehát nem más, mint az alany viszonya önmagához, vagyis szubjektivitása, ami a pillanat határoltságában adott létével azonos. Alanyiasság (szubjektivitás), lét, igazság egy és ugyanaz. Az alany tehát az igazság még akkor is, ha az alany nem igaz valamivel kerül hasonlósági viszonyba.

Itt jogosan kérdezhetjük, vajon ismerhetünk mást is, mint önmagunkat? Kierkegaard már megadta erre a feleletet: gondolkodni annyi, mint elvonatkoztatni. Elvont « valóság » azonban nem létezik. Mi csak egy valóságot tudunk megélni, tudniillik saját szubjektivitásunkat, vagyis létünket.

De az ember még önmagáról sem tudja, hogy *micsoda,* csak azt, hogy *mit* csinál, hogyan létezik. Mert egy aktuális « lény » nem lehet más, mint saját aktualitása: vagyis léte. Mi csak élhetjük önmagunkat a jelen pillanatában, de sohasem ismerhetjük azt, aki önmagát éli, mert a fogalmi ismeret állandóságot, általánosságot tételez fel. Létünk viszont tiszta szubjektivitás, egyik pillanatról a

másikra való változás. Tehát nincsen lény, csak lét van, nincsen ember, csak önmagunk szubjektiv megélése.

Mindezzel Kierkegaard arról akart meggyőzni bennünket, hogy élet és bölcselet kizárják egymást. A tragédia ott van, hogy eredetileg csak a hegeli idealista spekuláció meddő voltát akarta bizonyítani (főleg hegeliánus püspöke, Mynster ellen, aki dialektikájával mindent be tudott bizonyítani és ugyanakkor mindennek az ellenkezőjét is...), de a vita hevében egy olyan « igazság-fogalmat » dolgozott ki, ami lehetetlenné teszi az igazság bölcseleti ismeretét, — és mindezt egy hosszú bölcseleti fejtegetésben! Csupán a *Post-scriptum* angol kiadása 550 oldal!

Így Kierkegaard is igazolta Arisztotelész mondását: « Vagy szükségünk van bölcseletre, vagy nincs. De ha nincsen, azt is csak a bölcselet döntheti el. Tehát ha nincs is szükség bölcseletre, még akkor is kell bölcselkednünk ».

Az a bölcselet pedig, amelynek egyetlen célja ellentmondani a bölcseletnek, nehezen lesz más, mint önellentmondó bölcselet.

Ennek a sajátságos helyzetnek legmélyebb oka metafizikai. Az egzisztencializmus ugyanis éket vert a « lény » egységébe azáltal, hogy a lény két alapelvének, a lényegnek és a létnek összeegyeztethetetlenségét vallotta.

A meglepő csak az, hogy Kierkegaard okoskodásának örökösei egy egész irodalmat teremtettek erről a megismerhetetlen és kifejezhetetlen létről. Mint a szerzők belső, szubjektív tudati világának fenomenológiai leírása, ez az irodalom sok lenyűgöző fejezetet tartalmaz. Ezzel szemben nem található benne egyetlen érv arra, hogy miért kelljen bárki másnak elfogadni ezt a szubjektív világképet. Ironikusan: ha volna ilyen elfogadható érv, akkor szükségszerűen általánosnak és objektívnak kellene

lennie, tehát nem lehetne egzisztenciális és ezért az egzisztencialista szerint nem is lehetne igaz.

A realizmus szintén aláhúzza azt a tényt, hogy a szubjektivitást mint olyat sem megismerni, sem másokkal közölni nem lehet. Fogalom és nyelv természeténél fogva tárgyiasítja a valóságot: csak azt fogja meg az egyedi változó dolgokban (szubjektumokban), ami általános és változatlan.

Ám megismerésünk nemcsak fogalomképzésből áll, hanem az értelem ítéletében valósul meg, ahol a föntebb említett ellentétek egy harmonikus szintézisben oldódnak fel.

A következőkben szeretnők kifejteni *a realista ismeretelméletet,* ami nem más, mint a valóság megtapasztalásának metafizikus (nem fenomenológiai) elemzése.

Vegyünk egy egyszerű ítéletet és azt elemeire boncolva mutassunk rá az elengedhetetlen mozzanatokra, amelyek azt az igazság hordozójává teszik.

Amikor például magam előtt látok valakit és azt mondom: « ez a lény ember », ítéletemet bonyolult metafizikai és embertani tények tették lehetővé.

Először is érzékeim mintegy leírják számomra a lény külső megjelenését, a « látszatot ». E kifejezést használva nem azt akarjuk mondani, hogy amit érzékeink megragadnak, az nem valóság, hanem azt, hogy a valóság tér és időbeli, tehát anyagi megkötöttségeiben jelenik meg előttünk. Érzékeink tehát a való lényt ragadják meg, amelynek van lényege, egyedisége, léte. De mindezeket érzékeink nem érintik kifejezetten. Amit a dolgok közvetlenül nyújtanak érzékeinknek, az alak, szín stb., tehát egyedi anyagi tulajdonságok.

Értelmünk azután saját működésének tárgyává teszi ezt a valamit, megragadja azt mint lényt és mint egy bizonyos fajtához (szpecieszhez), az emberihez tartozó lényt. Így jön létre két elvont, általános és időfeletti fogalom, amely két lényegi principiumot vagy formát ölel magába, és elvonatkoztat az anyagi egzisztenciától. Ám a formális principium egyáltalán nem

zárja ki az anyagi principiumot a valóságban, sőt kettőjük egysége teszi azt, hogy a dolgok egy lényeggel bírnak, amely egyszerre egyedi természet és ugyanakor egy egész fajtához tartozó természet.

Ha így értelmezzük a lényeget, akor könnyen belátjuk, hogy az nem zárja ki a változást, sőt éppen a változás alapfeltétele. Azzal ugyanis, hogy az anyagi principium egyedi határt szab a formális principiumnak, amely a dolog faji, tehát általános jellegzetességét dönti el, lehetségessé teszi, hogy a dolog változzék, új tökéletességeket öltve magára a fajta határain belül. Az tehát, hogy a lényeg és a változás egymást kölcsönösen kizárják, kizárólagosan egzisztencialista és idealista vélemény, amely mind a valóság, mind megismerésünk egyoldalú szemléletén alapszik.

Értelmünk aztán a lény és az ember fogalmát megint összekapcsolja és kimondja, hogy a két elvont lényeg a valóságban egybeesik ebben a valamiben, amit most magunk előtt látunk. Vagy más szóval: ez az egységes valami létezik.

Az ítélet ezen egzisztenciális sajátsága nem egy idealista és egzisztencialista rosszallását vonta magára. Hogyan is lehetséges az, mondják, hogy az értelem megragadja a lét fogalmát?! Hiszen ha ez lehetséges volna, akkor a lét egy fogalom volna és megszűnne lét lenni!

A tény azonban az, hogy az értelem fogalmat sem tud alkotni magának a létezőről a lény fogalmától elválasztva, ahol a lényeg és lét mint két principium van adva. Amit az értelem tesz, az annak az állítása, hogy amit mi két fogalommal fejeztünk ki, az a valóságban egy. Értelmünk ezt a létítéletet nem úgy hozza, hogy a lény és ember már meglévő fogalmához egy harmadik fogalmat, a létét teszi hozzá, hanem sokkal inkább ez első kettőt összekapcsolja, mert felismerte, hogy ezek a valóságban egyek. Itt az értelem a maga szellemi létével valóban megragadja a való dolog létét, de nem egy fogalmi elszigeteltségben, hanem az értelmi ítélet fogalmakat összekötő szintézisében. Ezért mondhatjuk azt, hogy az igazság az ítélet és a valóság megegyezése, mert csak egy *egzisztenciális* állítás egyezhet meg az egzisztenciális valósággal. Azzal ugyanis, hogy ezt az egységet valóságnak ítéli (tehát nem csupán mint értelmi jelenséget kezeli), a létet is hallgatólagosan állítja róla.

Azt megengedjük, hogy az alanyt (a szubjektumot, vagyis a létező egyedi valóságot) *mint* alanyt, vagyis szubjektivitását, nem ismerhetjük meg az értelem tárgyiasító jellege miatt. Ellenben lehet tárgyilagos ismeretünk egy létező szubjektumról.

A szubjektivitás, amit az egzisztencialista a léttel azonosít, megismerhetetlen. Azt csak érezni lehet, megélni lehet. És éppen azért, mert annyira egyedülálló, annyira pillanathoz kötött és annyira távol áll az értelemtől, csak hallgatni lehet róla. A probléma azonban ott van, hogy az egzisztencialista bölcselő, jóllehet mindezt elismeri, mégis állandóan róla beszél, sőt az igazság fogalmát is ráépíti.

A realista szerint az igazságot, vagyis ítéletünk megegyezését a valósággal, két létegység párhuzamos felépítése teszi lehetővé. Az ismeretünk tárgyában a lényeg (anyag-forma) és a lét egysége, a megismerő alanyban pedig a lényeg (anyag-szellem) és lét egysége. Ez annyit jelent, hogy a szellem, amely az anyagba merülve érzékel és így eléri az anyagi dolog egyedi sajátságait, ugyanaz, mint amikor az anyagtól függetlenül megragadja annak formáját. És mivel léte szellemi, ismeretét a létező dologról egy létegységben, az ítéletben tudja kimondani.

Ezért a szoros értelemben vett emberi megismerés az ítéletben teljesedik be, és ez végleges bizonyítéka annak, hogy szellemi.

A megismerés jelenségére reflektálva ugyanis három tudati mozzanatot lehetséges benne elválasztani: a megismerő alanyt, az ismeret tárgyát és végül az ismeret aktusát vagy tényét, ahol az előbbi kettő egy osztatlan « pontban », az ítéletben eggyé lesz. A megismerés tehát, legalább hallgatólagosan (atematikusan) ezt a hármat zárja magában: az én, a tárgy és a kettő kapcsolatának tudata. Mindhárom mozzanat az öntudatban van adva, amely önmagára reflektálva fölfedezi különböző voltukat, de ugyanakkor azokat egy ítéletben egyesíti: én tudom, hogy ez és ez való dolog. Bármi merőben anyagi

lényben a részek térbeli és időbeli kiterjedése ilyen egységet lehetetlenné tesz.

Az öntudat azért nem anyag, vagy az anyagnak egy toldalékos jelensége (epifenomenje), mert ilyen egységet képes létrehozni, vagyis azonosulni önmagával! A szellem leglényege tehát, ahogyan az az öntudatban megnyilvánul, aktív önazonosság. Ez azonban nem önmagára hajló zárt valami, mint az egzisztencializmusban, hanem a külső valóságra mutat azáltal, hogy megragadva annak lényegét, azt egy belső aktusban magáévá teszi, azonosul vele. Az egzisztencialista szerint pozitiv módon csak saját szubjektivitásunkat tudjuk állítani, és a « másikat » csak tagadni lehet (vagyis, hogy a « másik » *nem* mi vagyunk), viszont a realizmusban mind saját magunkat, mind a « másikat » állítjuk, és a kettő egységét az ítéletben fejezzük ki. Egy ilyen interiorizáció kizárólag az anyagtól független szellem kiváltsága lehet!

A megismerés tehát a szellem dinamizmusának és a valóság értelmi transzparenciájának (érthetőségének) eredménye. Mihelyt egyetlen egy mozzanatot figyelmen kívül hagyunk ebben a csodálatos egységben, a valóság és vele az ember *vagy* egy hajlíthatatlan törvénnyé merevül, mint az esszencializmusban, *vagy* pedig a változás, pillanatnyi megélések érthetetlen halmazává morzsolódik, mint az egzisztencializmusban.

15. *Egy hisztorista igazságfogalma*

A realizmus igazságfogalma a szellem idő és tér feletti érvényességén alapszik. Ez először azt jelenti, hogy minden korban és mindenütt a szellemi tevékenység értéke a valósággal való megegyezésétől függ. Másodszor, hogy a szellem természetének megfelelően erre a megegyezésre tör.

Sohasen hiányoztak a történelem folyamán gondolkodók, akik ezt tagadták. Az utóbbi időben a hisztorizmus zászlaja alatt egy egész iskola fejlődött ki, amely az igazságot, vagyis a megismerés természetét és értékét a mindenkori történelmi idő kulturális fejlettségétől teszi függővé.

Rövidség céljából itt csak *L. Dewart*, kanadai egyetemi tanár hisztorizmusát fogjuk elemezni, mert úgy érezzük, hogy az övé viszonylag a legösszefüggőbb, legszabatosabb. Nyugaton a legnépszerűbb és utoljára, de nem utolsó sorban, magában egyesíti mindazon elemeket, amelyeket a bölcselet a realista igazságfogalom ellen Protagorasztól Occamon keresztül az egzisztencializmusig csak létrehozott.

Dewart kiindulópontja az egyházi aggiornamento gondolatának gyökeres és nézetünk szerint dogmatikus alkalmazása. A kereszténység vagy hajlandó felnőni és hozzá hasonulni nemcsak külsőségekben, hanem tanításban és hitben ahhoz, amit ő « felnőtt korunk valóságtapasztalatának » nevez, vagy kénytelen a halállal szembenézni. Korunk tapasztalatát pedig úgy határozza meg, mint az emberi tudat egy fokát, amelyet a civilizációnk « mint az emberiség élharcosa » (vanguard) a történelem és evolúció folyamán elért [35].

Továbbá ebből azt a következtetést vonja le, hogy az igazság egy adott kor civilizált emberiségének tudatával való megegyezésben rejlik.

Mivel ez az utolsó állítás nem következik rögtön az előbbi kettőből, Dewart igyekszik azt negatív és pozi-

---

[35] Dewart, Leslie: *Future of Belief*. Herder and Herder. New York, 1966. 9. old. - L. Dewart, *A hit jövője* c. könyvéről és a vele kapcsolatos kritikákról bővebben lárd: *Mérleg* 1968/4, 354-371 (*Szerk. megj.*).

tív okfejtéssel bizonyítani. Szerinte a realista igazságfogalom három tévedésen alapszik.

Először [36] a nyelv szemantikus értelmezésén. Arisztotelész és nyomában Szent Tamás bölcseletében a szavak fogalmakat fejeznek ki, vagy « jelentenek ». Jóllehet a használatban úgy alakultak ki, hogy egyes embercsoportok hallgatólagosan megegyeztek abban, hogy mit fognak rajtuk érteni (tehát konvencionálisak és így relativak), de amit kifejeznek, a fogalom, mindenütt és mindig ugyanaz.

Ezzel szemben Dewart rámutat arra, hogy a modern tudomány szerint beszéd (hangos, vagy csak belsőleg kiejtett) és gondolkodás, valamint szó és fogalom ugyanaz. Tehát nem az « értelem » az oka a beszédnek. Mi beszélünk, és maga ez a tény a gondolat. A beszédet a klasszikus bölcselet úgy fogta fel, mint a gondolat közvetítő eszközét. Nos ezt a nézetet meg kell változtatni, mert a közvetítő eszköz maga az, amit közvetít, vagyis a gondolat (innen a híres angol kifejezés: *the medium is the message*).

Ezért a nyelvet nem annyira szemantikusnak (jelentő nyelvnek), hanem inkább szintaktikusnak kell hívnunk. Ez utóbbi azt akarja kifejezni, hogy a nyelv szavak összekötése, amely az embernek a világhoz való viszonyát funkcionálisan zárja magában. Röviden — a IV. fejezetünkben használt kifejezésekkel — a szó és mondat jelző jel és nem jelentő jel. A szavak közti viszony pedig saját magunknak a tudatunkban megnyilvánuló teremtő tevékenysége.

Másodszor [37] a realizmusban a nyelv szemantikus ér-

---

[36] Dewart: *Religion, Language and Truth*. Herder and Herder 1970. 30-31. oldal.

[37] Uo. 51-57.

telmezése magával hozza az ismeret szemantikus értelmezését. Az utóbbi szerint értelmünk a valóságot ragadja meg, úgy ahogy van, mert a valóság érthető struktúrát rejt magában.

Ám, Dewart siet megjegyezni, a realista keresztény bölcselőnek régen el kellett volna hagynia ezt a naiv hitet, hogy a valóságnak érthető struktúrája van. Hiszen éppen a kereszténység hangsúlyozta a görög-pogány bölcselettel szemben, hogy a világ gyökeresen kontingens, teremtett világ, amelynek léte nem szükségszerű, nem a lényegéből fakad, mint azt a görögök képzelték. Lényeg és lét különböznek! — Az ilyen kontingens világról legfeljebb csak azt lehet mondani, hogy tényleges, hogy adva van. A valóság tehát merő ténylegesség (*facticity*), amely nem érthető. Mi határozzuk meg tudatunkban, hogy mit akarunk vele csinálni, mire használni, hogyan alakítani. Tehát mi adunk neki értelmet, de semmiképpen sem tudjuk azt az értelmet magukban a dolgokban felfedezni. A dolok értelme azok « jelenléte » tudatunkban. A valóság tiszta relativitás.

Harmadszor [38] az ismeret szemantikus magyarázata a realizmusban az igazság szemantikus magyarázatához vezet. Eszerint az igazság annyit jelentene, hogy az emberi értelem hasonló lesz a valósághoz, egyesül vele.

Dewart emiatt a tétel miatt a realista iskolát szellemi óvodának bélyegzi. Világos, mondja, hogy a nyelv, mint funkcionális szintaktikus rendszer egy szociális érintkezési forma. Mint ilyen egy szociális csoport tudatát konkretizálja. És mivel az egyedi tudat csupán önmagunk nyelvi kapcsolata a világgal (a gondolat a szóval azonos!), egy civilizáció tudata egy civilizáció nyelvi kapcsolata a valósággal.

---

[38] Uo. 57-62 és 63-90.

« Érthetőség » nem a dolgokban van, hanem tudatunk adja azt nekik. Még az emberi természet sem ennek az egyedi létezőnek, amely én vagyok, a természete, hanem sokkal inkább tudatom belevetítése (projekciója) a valóságba.

Igazság tehát nem az értelemnek megegyezése az érthető valósággal, hanem sokkal inkbb az egyéni tudat megegyezése az emberiség élcivilizációjának tudatával.

Dewart világosan látja ennek a gondolatnak a logikus következményét. Nincs objektív, abszolút igazság, hanem csak szubjektív és relatív igazság, amely végeredményben azonos a tudatprojekció egy adott korban való hasznosságával, alkalmazhatóságával és hatékonyságával. Az igazság — utilitarista arúcikk.

Dewart *első* pontjára, — ti. hogy a tudomány nyelvünk szemantikus értelmezését megcáfolta, és bebizonyította, hogy a szó azonos a fogalommal —, már a 9. pontban megfeleltünk. Itt csak azt szeretnők aláhúzni, hogy a természettudomány empirikus és behaviorista módszerével csak azt lehet bebizonyítani, hogy amikor gondolkodunk, akkor beszélünk is, külsőleg vagy belsőleg, de nem azt, hogy a kettő ugyanaz. Azzal, hogy a szó különbözik a fogalomtól és a beszéd a gondolattól, a realista nem azt állítja, hogy az ember gondolkozhat anélkül, hogy beszélne (külsőleg vagy belsőleg), hanem azt, hogy az emberi beszéd fogalmi elvonatkoztatáson alapszik, mint az okozat a tőle különböző okon. Erre azonban a realista a tudományos tapasztalat és az emberiség közös tapasztalatának metafizikai elemzésével jutott, és ezért csak bölcseletileg bizonyítható, vagy cáfolható, nem pedig a természettudományokra hivatkozva, amelyek eleve lemondtak arról, hogy a végső okokat kutassák.

Másodszor: Dewart azon állítása, hogy az emberi is-

meret nem tartalmazhatja azt, ami a dolgokban érthető, mert a dolgok gyökeresen kontingensek, és ezért az értelem számára merő « adottságok » minden ismerhető természet nélkül, elárulja a realista metafizika teljes félreeértését.

Hogy a teremtett valóság kontingens, nem azt jelenti, hogy ez a valóság tiszta relativitás. Kontingensnek lenni annyit jelent, hogy valami létét mástól kapta, de nem azt, hogy az esetleges létező nem megismerhető úgy, ahogyan van.

A dolgok léte ugyanis természetükben nyilvánul meg. A természet pedig egyöntetű törekvést, szabályszerű viselkedésmódot és változást jelent. Az, hogy egy dolog lehet is meg nem is, még nem azt jelenti, hogy amikor van, teljesen kiszámíthatatlan « merő adottság ». Vagy más szóval: az a tény, hogy valaminek léte nem azonos lényegével (vagyis hogy nem szükségszerűen létezik), még nem jelenti azt, hogy valami létezhet lényeg vagy természet nélkül. Az utóbbit vallva az egzisztencialista visszaesik a legrosszabb görög idealizmusba (Parmenidészébe), amelynek pedig bevallottan halálos ellensége. Mert azt mondani, hogy a valóság csak lét, lényeg vagy természet nélkül, annyit jelent, mint hipposztatizálni, vagyis lénnyé tenni magát a létet. Ebből pedig Parmenidész tétele következik [39]: hogyha a lét lény, akkor csak egy lény lehetséges, és a létezők közti különbség csalódás: minden egy és ugyanaz.

Harmadszor: Dewart azt javasolja, hogy hagyjuk el a realista igazságfogalmat, amely az ismeret értékét annak a valósághoz való viszonyába helyezi, és fogadjuk el az övét, amely az ismeret értékének mércéjéül egy adott kor leghaladottabb civilizációjának tudatát teszi meg.

---

[39] Parmenidész, Diels-Kranz, B. töredék 6, 8.

Ám magáról a hisztorista igazságfogalomról is azt lehet kérdezni, hogy megegyezik-e korunk élcivilizációjának tudatával, vagy sem. Ha megegyezik, akkor igazsága a definíció értelmének és civilizációnk valóságos tudatának megegyezésében rejlik. Ez pedig a realista definícióját feltételezi, amely egy állítás igazságát annak jelentése és a jelentett dolog megegyezésében látja. Ebben az esetben Dewart gondolata se nem új, se nem hisztorista. Persze Dewart a realista igazságfogalmat nem veheti alapnak, hiszen, mint láttuk, tagadta, hogy a szavaknak és mondatoknak van értelmük, vagyis, hogy szemantikusak, és hogy egyáltalán megegyezhetnek a valósággal (itt: korunk tudatával).

Ha pedig, eldobva a realista igazságfogalmat, azt mondja, hogy definíciója nem egyezik meg azzal, amit a mai civilizáció igazságnak tart, akkor saját elve szerint nem igaz. Így tehát oda jutottunk, hogy a hisztorista igazságfogalom *vagy* igaz, és akkor nem hisztorista, *vagy* hisztorista, és akkor nem igaz.

Dewart igazságfogalmának, mint minden relativista « igazságé »-nak két nehézsége van. Először, hogy hallgatólagosan állítja azt, amit kifejezetten tagad. Mert nyiltan tagadja, hogy van abszolút igazság, de hallgatólagosan feltételezi, hogy saját definíciója abszolút, vagyis hogy minden állításra vonatkozik, minden történelmi korban, és hogy minden neki ellentmondó definíció tévedés.

Továbbá ennek az abszolút igazságnak mércéjévé egy relatív dolgot tesz meg: a változó korok fölfogását vagy sajátmaga tudatát.

Az első esetben nincs kizárva, hogy a XXI. sz. egy abszolút igazságfogalmat vall majd, és ezzel a hisztorista igazságfogalom megszűnik igaznak lenni.

A második esetben a hisztorista tulajdonképpen azt mondja, hogy az igazság mércéje az élcivilizáció tudata, ahogyan azt ő érti, vagyis ahogyan az az ő egyéni tuda-

tában van jelen. Ezzel végeredményben azt állítja, hogy bármi legyen az ő tudatában, amit ő állít, az igaz. — Ezelőtt a 2500 éves szofista érv előtt csak meghajolni lehet és elismerni, hogy örökéletű, hozzátéve: tehát nem relativista és így nem hisztorista, következésképp, Dewart szerint, nem is igaz.

Dewart saját igazságfogalma bizonyítására semmiféle más érvet nem hozhat fel, mint saját definícióját. Ez azért van, mert eleve kizárt két lehetőséget, azt tudniillik, hogy definíciója jelent valamit, és hogy a valóságot tükrözi. Állítása így csak saját « tudatát » jelzi, vagyis azt, hogy ő mit akar igazságon érteni. Ez pedig nem elegendő bölcseleti érv.

Negyedszer meglepő, hogy a hisztorista milyen könnyedén kijelenti saját relativista és nominalista filozófiájáról, hogy a korunk tudatával megegyezik.

Vajon nem tény az, hogy sok mai bölcselő, tudós és « érett » civilizációnk más élharcosa nem fogadja el ezt a hisztorista bölcseletet?! Hogyan lehetséges *egy* modern tudatról beszélni, amikor az ellentmondó nézetekből áll?! Ha pedig ellentmondó ez a tudat, hogyan lehet az igazság mércéjévé tenni? Vagy talán éppen azért ilyen önellentmondó a hisztorista igazságfogalom, mert sikerült azt civilizációnk minden ellentmondó nézetével összeegyeztetnie?!.

Ötödször, ha Dewart hisztorista igazságfogalmát vallották volna a történelem nagy szellemei, akkor nem lett volna sohasem se haladás, se történelem és így hisztorizmus sem.

Minden nagy gondolkodó vagy tudós, aki előbbre vitte civilizációnkat, előbb-utóbb szembe találta magát kora relatív és korlátolt hiedelmeivel és sokszor bigott törekvéseivel. Így volt ez Szokratésztől kezdve Spinozán és Galilein keresztül a mai napig. Ez pedig nem azért történt, mert föladva a szellem harcát, az evolúció egy fázisának

(a kor kultúrájának) ritmusára akartak táncolni, hanem azért, mert a realista igazságot tartották szem előtt, és így szellemük mércéjéül a valóságot tekintették és annak ismeretétől várták a boldogító eszményt, amire lelkiismeretben törekedhetnek. Ezért volt az, hogy életük néha tragédia volt, sokszor dráma, de sohasem komédia.

Kétségtelen, hogy nem minden gondolkodás és törekvés vezet az igazság és a jó ismeretére, és ezért csak relatív értékű lehet. Az emberiség szellemi pályája teli van zsákutcával, tévelygéssel, újrakezdéssel. De a tévedésnek magának leggyakoribb forrása az, hogy tudatosan vagy öntudatlanul szellemi és erkölcsi életünk mércéjévé a hisztoristával kritikátlanul egy adott kultúra világnézetét, vagy az egzisztencialistával saját egzisztenciális elhatározásunkat, vagyis önmagunkat tettük.

Végül csak egy szimbolikus eseményt szeretnénk említeni, ami a keresztény hisztoristát gondolkodóba ejthetné. 2000 évvel ezelőtt egy Valaki, akinek az volt a küldetése, hogy tanúságot tegyen az Igazságról, nem igyekezett sem tanítását, sem tetteit a kor élcivilizációját kifejező Helytartó igazságfogalmával egyeztetgetni. Azóta van az, hogy a relativista (« Mi az igazság?! ») előbb-utóbb mindig arra kényszerül, hogy kezét mossa az Igaz vérétől.

VII. LÉNYÜNK EGYSÉGE AZ AKARATI TÖREKVÉSBEN

Értelmi tevékenységünk szerepe önmagunk beteljesítésében csupán az érem egyik oldala. Mert mi történne, ha az ember csak ismeretre volna kárhoztatva, anélkül, hogy a megismert valóságot valamiképpen magáévá tudná tenni? Életünk érdektelen tárgyak untató szemléletéből állana. Szerencsére természetünk nemcsak ismeretre képesít bennünket, hanem tudjuk kívánni azt, ami kellemes,

törekedni arra, ami hasznos és akarni azt, ami értékes szemünkben. Mindezen vágyaink tárgyát közös néven « jó »-nak nevezzük.

16. *Tudatból és öntudatból fakadó törekvés*

Az akarás tényének legmélyebb oka az, hogy lényünk magába zárja a jó utáni vágyat, mint a folyóvíz a sodrát vagy a villamosáram a feszültséget.

Igaz ugyan, hogy minden élőlény törekszik a jóra, hiszen számára lenni éppen annyit jelent, mint aktive törekedni valami után, vagyis: « célszerűnek » lenni (l. III. fejezet). A cél pedig az, ami « megfelel » a lénynek, vagyis ami jó neki. Mégis lényeges különbség van az emberi és minden másfajta élettörekvés között.

A növényekben ugyanis ez a törekvés szükségszerűen a fajta adott természetét és a környezetét követi. Az állatokban pedig, jóllehet már nagyobb függetlenséget mutat fel a környezettel szemben, hiszen ösztönös és így a törekvés tárgyának ismeretét tételezi fel, mégis szükségszerűen a faj adott természetét követi.

Kizárólag az emberben függetlenül a jóratörekvés a faji meghatározottságtól. Ennek okát mi abban látjuk, hogy az ember megismerésmódja lényegesen felülmúlja az állatét, és ez a körülmény magatartásunk még nagyobb függetlenségét eredményezi nemcsak a környezettel szemben, hanem a faji (szpecifikus) természettel szemben is. A spontaneitás ezen fokát hívjuk akaratnak.

Számunkra tehát a döntő kérdés abban rejlik, hogy vajon az emberi megismerés magasabb szintű-e az állatinál? Törekvéseink ugyanis az ismeretet követik. Senki vagy semmi sem tud vágyni és törekedni egy cél felé, anélkül, hogy valamiképpen ne ismerné azt a célt. Ha az élőlény csupán érzéki megismerésre képes, akkor célratörekvése sem fogja meghaladni az érzéki síkot, ösztöne

utasításait. Ellenben ha értelmi megismerésre is képes, vagyis tud fogalmi képet alkotni magának a jóról vagy rosszról, akkor már nem csupán ösztönös, tehát egy egész fajtát jellemző állandó és szükségszerű választ ad a külső ingerekre, hanem nagymértékű függetlenséggel reagál azokra.

E probléma megoldását az állati és az emberi viselkedés összehasonlításától kell várnunk. A kettő gyökeres különbségét a két tudat felépítésének lényeges eltérése magyarázza meg.

Az emberi tudatban a tárgyak soha sincsenek egyedül. Mindig, legalábbis hallgatólagosan, az « én » tudatával párosulnak. *Én* látom ezt a tárgyat, *én* kívánom ezt és ezt. Az « *én* » és a « tárgy » tudati kettősége egy roppant fontos tényre mutat rá: az ember különbséget tud tenni önmaga és környezete között, és ezzel bizonyságot tesz absztrakciós képességéről, vagyis arról, hogy el tudja vonatkoztatni a cselekvő alanyt a passzív tárgytól, az « én »-t a környezettől. Ez az első és legalapvetőbb elvonatkoztatás, amelyen minden más, még a legfinomabb elvonatkortatás is végeredményben alapul. — Az állat ezzel szemben képtelen objektivációra, vagyis arra, hogy önmagától megkülönböztesse a tárgyat, és ezért valami « eksztatikus » szemlélettel önmagát belevetíti környezetébe, valamint a környezetet önmagába.

Az ember azáltal, hogy tudatában különbséget tesz a kettő között, nemcsak érzékeli, hanem megérti a tárgyat mint tárgyat, vagyis amennyiben az különbözik énjétől. Ez az elvonatkoztató képesség aztán rányomja bélyegét az emberi magatartásra és ezáltal a kultúra alapjává válik.

Hogy szemléltessük ezt a túlságosan elméletinek tetsző fejtegetést, vagyük Kőhler egy kísérletét [40].

---

[40] Donceel, J. F.: *Philosophical Anthropology*. Sheed and Ward. New York 1967. 103. oldal.

A híres természetbúvár egy csimpánz ketrecébe a mennyezetre fölakasztott egy banánt. A csimpánz ügyesen egy dobozt használt fel arra, hogy ráállva elérje a csábító gyümölcsöt. Vajon a csimpánznak ezen « intelligens » viselkedése bizonyíték-e arra, hogy értelme és így öntudata van? — Semmiképpen, hiszen az állat a dobozt nem *mint* « eszközt » használta. Valamit eszközként használni ugyanis annyit jelent, mint fölfedezni a tárgyat valami célhoz való viszonyában, és azt az én szolgálatába állítani. Ez a viszony tehát az én tudatát föltételezi, hiszen csak akkor vagyunk képesek egy tárgyat mint tőlünk és a céltól különböző valóságot használni, ha a cselekvő alany mint minden mástól különböző valóság tűnik fel, de ugyanakkor mint egy központ is, amelyre a tárgy és a cél vonatkozik. Ha van öntudat, akkor a cselekvő alany külön tudja választani a tárgyat a környezetétől és azt eszközként használni céljának elérésében. Ha nincs öntudat, akkor az alany képtelen felfogni a tárgynak az énhez és a célhoz való elvont viszonyát, és így nem tudja megérteni a tárgy eszköz voltát.

Hogy az állatnak nincsen öntudata, az világosan kitűnik egy második kísérletből. A fent említett dobozra egy másik majmot ültettek. Az első csimpánz már nem tudta azt használni, vagyis a dobozban nem ismerte fel az eszközt az « én »-je szolgálatában. Ez bizonyíték arra, hogy az első kísérletben sem fogta fel a dobozt mint eszközt, hanem csak érzékeivel « látta » a közvetlen kapcsolatot a doboz és a banán között. Amikor ez a közvetlen kapcsolat valami miatt már nem érzékelhető, az állat képtelen a dobozt használni. Látni és érzékelni egy eszközt más, mint megérteni az eszköz elvont viszonyát a cselekvő énjéhez és az akart célhoz.

Így tehát az állati törekvést, mivel az érzékekhez van kötve, teljesen az anyag uralja. Az embert azonban, ha nem is minden, de legalább magasabbrendű tevékenysé-

gében az értelmi megismerés jellemzi. Törekvését az értelem szövi át és helyezi magasabb síkra, az akaratéra. Tehát az akarat nem más, mint értelmi célratörekvés.

Ezért gondoljuk, hogy azok a bölcseleti elméletek [41], amelyek az emberi tudat és értelem kialakulását a munkából vezették le, csak relatív értékkel bírnak. A munka ugyanis nézetünk szerint éppen abban különbözik bármely állati ténykedéstől, hogy egy tudatos célt akar megvalósítani és hogy benne eszközöket használunk; mindez a cél és az eszköz elvont viszonyának felismerésén épül: öntudatot *feltételez,* nem pedig *teremt.* Ám az is teljesen igaz, hogy a munkának igen nagy szerepe van életmódunk és civilizációnk kialakulásában, és így közvetve gondolkodásmódunkra is nagy hatással van.

17. *Az akarat mint a személy boldogságra való törekvése*

Létünk az emberi természet korlátai között folyik le. De ezek a korlátok nemcsak szabályozzák és szűkítik sodrát, hanem utat is mutatnak és nagyobb erőt adnak neki. Megismerő képességünk egy mindig teljesebb szellemi kielégülést tesz lehetővé számunkra, amelyben létünk egy magasabbrendű beteljesedést nyer.

De a megismerésben a dolgok létét csak tökéletlenül tudjuk elérni, hiszen az fogalmi alapokon nyugszik. Értelmünk megfosztva a tárgyakat egyedi, konkrét jellegüktől, azokat az általános és elvont lényeg síkjára helyezi és így, ha nem is torzítja el azokat, mégis a saját bélyegét nyomja rájuk. Így bizonyos igazsággal lehet mondani, hogy azokat saját képére és hasonlatosságára újjáteremti. Az ismeret ugyan képes elérni a valóságot, de azt a saját szellemi létmódja szerint teszi. Az akarat azonban eléri tárgyát úgy, ahogy az létezik: a tárgy saját létmódjában.

---

[41] Engels, Friedrich: *Dialectics of Nature.* International Publishers. New York 1963. 279-96. oldal.

Jóllehet az akaratnak ezen kiváltságát csak akkor fogjuk teljesen megérteni, amikor a szeretetről szólunk, már most lefektetjük azokat az alapokat, amelyeken ez a kiváltság nyugszik.

Elsősorban is meg kell jegyeznünk, hogy minden véges létező törekszik lényének beteljesítésére, mégpedig úgy, hogy igyekszik magáévá tenni valamit, ami lényéhez illik, tehát ami tökéletesebbé teszi saját természete vonalán. De amit a tárgyában keres, az nemcsak valami tulajdonság, hanem sokkal több: annak léte. Egy lény ugyanis nemcsak úgy tesz tökéletesebbé egy másik lényt, hogy közli vele sajátos természetét, hanem sokkal inkább átadva saját létét.

Az akarat tárgya, a « jó » ebben a második értelemben tökéletesít bennünket. Ezért mondjuk azt, hogy a jó az ember célja, mert a cél az, aminek csak léte elégít ki. Így az embert nem az étel látása, vagy megértése táplálja, hanem a való eledel. Az akarati törekvés tehát mindig a cél léte irányában történik, és így az akarat, az értelemmel ellentétben, mintegy kilépve önmagából a tárgy létét ragadja meg és teszi magáévá. Az ember tehát azért cselekvő lény, mert célja, a jó indítja cselekedetre, és ugyanez a jó teremt számára egy teljesebb és ezért kielégítőbb létet. Ez a lét színvonalán való beteljesülés az oka annak, hogy minden véges lény törekszik arra, ami jó neki.

A « jó » mindig a lét pártján van, mindig azt mozdítja elő. El lehet tehát mondani, hogy önmagából létet áraszt és egyetlen hivatása az, hogy gazdagabb és teljesebb léttel töltse el mindazt, ami csak rája törekszik.

A rossz ezzel szemben nem-lét. De olyan nem-lét, amely mint a rozsda a vason, a dolog létét rongálja. A rossz megfosztottság: egy tulajdonság hiánya a dologban, ami pedig rendes körülmények között vagy a természetből folyna, vagy a természetet gazdagítaná a saját vona-

lán. Így a vakság fizikai rossz, mert a látás hiánya. Egy akarati aktus erkölcsileg rossz, ha meg van fosztva igazi céljától, a « jóság »-tól, mert az illető személy látszat jóval éri be, látszat valósággal. A rossz tehát szoros értelemben nem létezik, mint a tévedés vagy a betegség sem létezik önmagában. De amíg a tévedés az értelem betegsége, addig a rossz az akaraté. És mint minden betegség, úgy a rossz is, kínzó aggodalmat, szenvedést és sokszor halálfélelmet idéz elő, mert a lét ellensége.

Ezzel szemben a « jó » a létet tökéletesíti. A tökéletes jó pedig, amit mi boldogságnak nevezünk, a létet teljesíti be.

Szent Ágoston, akit Vallomásai a boldogság bölcselőjének mutatnak be, mesteri egyszerűséggel így határozza meg a boldog embert: « boldog az, akinek mindene megvan, amit akar » [42]. — Az akarat szükségszerűen jóra törekszik; vagyis mindabban, amit akarunk, a jót célozzuk. Amikor azt elértük, az akarat megnyugkszik annak boldog birtokában, és amikor mindenünk megvan, amit akarunk, az akarat nyugalma zavartalan. Az akarat e békés nyugalmában rejlik boldogságunk, hiszen elértük lényünk egységét a jó birtokában.

Az akarat boldogságra való törekvése fedi fel, határozza meg és teljesíti be *személyi* voltunkat. Személyen egy szellemi természettel megáldott egyedi lényt értünk. A személy pedig akarati tevékenységben nyilvánul meg leginkább, hiszen szellemünk benne képes legteljesebben megvalósítani önmagát.

Szellemünk ugyanis a megismerésben nem tudja létrehozni azt az önazonosságot, amelyre pedig természeténél fogva hivatva van. A megismerő alany és tárgyának gyökeres kettőssége megakadályozza ezt. Mert a megismerés, jóllehet tudaton belüli valóság, tartalma mégis

[42] Szent Ágoston: *De Trinitate*, 13, 5.

a tudaton kívülre mutat, és így megakadályozza a szellem tökéletes « bennsőségességét », vagyis önmagával való tökéletes azonosságát.

Különböző kép tárul elénk az akarati aktusban. Itt az akarat tárgya, a jó, teljes létével az akaró alanyt, az « én- »t gazdagítja, olyannyira, hogy amikor a jót akarjuk, tulajdonképpen önmagunkat akarjuk. Így az « én » az akarati törekvésben önmagával való tökéletes azonosságát hozza létre. És mivel szellemi lénynek, vagyis személynek lenni sem más, mint ezzel az aktív önazonossággal rendelkezni, az ember sehol' sem nyilvánítja ki jobban személyi mivoltát, mint az akarati törekvésben. Személy tehát az, aminek (akinek) csak egy célja lehet: sajátmaga beteljesítése. Vagy röviden: a személyiség öncélúságot jelent.

18. *Az akarat szabadsága*

A szellemi lénynek ezen öncéluságából következik akarati szabadsága. Mert ha egyrészt a személynek nem lehet más célja, mint saját szellemi valóságának beteljesítése, és másrészt ha a szellem lényege függetlenség, akkor a személy önmagát csak független választásban és független elhatározások útján teljesítheti be.

A szabad akaratot bizonyító érvünk tehát nem lesz más, mint mindannyiunk közös élményének, a boldogságra való törekvésnek metafizikai elemzése. Más szóval érvünket a boldogságra való törekvés közös emberi tapasztalatának végső okaiban való tanulmányozása szolgáltatja.

Igaz ugyan, hogy minden lény törekszik arra, ami jó neki és ezáltal teljesíti be önmagát. De amíg az értelemmel nem rendelkező lények természetüknél fogva szükségszerűen törekszenek arra, *ami* jó, addig az ember szellemi természeténél fogva azért törekszik a jóra, *mert* az jó. Ez végeredményben szabadságának forrása.

Az ember ugyanis megérti, hogy mi a jó önmagában, a jóság lényegét egész teljességében, továbbá megérti, nemcsak érzékeli, az egyedi dolgokat és azok korlátolt, véges értékét. Továbbá az ember szükségszerűen törekszik az általános jóra, vagyis nem tudunk mást akarni, mint azt, ami jó, vagy legalábbis annak látszik. De akaratunkat az egyedi dolgok véges értéke nem befolyásolja olyannyira, hogy ne tudjunk neki ellenállni. Ez a tény lehetővé teszi, hogy lássuk, hogy sok jó eszköz van, amelyek által el tudjuk érni a jóság teljességét, a boldogságot, amelyben személyi voltunk végérvényesen beteljesedik.

A személy szabadsága tehát két körülmény gyümölcse. Először, hogy a személy képes az általános jó elvont fogalmát megérteni; másodszor, hogy a véges dolgok, a közvetlen tapasztalat tárgyai, csak részben és rövid ideig tudják kielégíteni értelmes törekvését a boldogságra, és ezért legfeljebb csak eszközök, de semmiképpen sem rendelkeznek a személy céljának, a boldogságnak teljes és időfölötti tökéletességével.

Így tehát, amikor szabadon elhatározunk valamit, a következő okoskodásra építjük választásunkat: A jót teljes kiterjedésében (a boldogságot) kell akarnom. Ámde *most,* a jelen körülményekben ez a dolog vagy cselekmény jó *számomra.* Tehát ezt kell akarnom.

Az első két föltételből csupán logika segítségével nem lehet levonni a végső következtetést, mert a « jó » kifejezést benne két értelemben használjuk. Először, mint általános, mindenkorra vonatkozó értéket, és így a végső cél jellegét adva neki; másodszor pedig mint korlátolt értéket (« számomra, most ») és így csak eszközi jelentőséget tulajdonítunk neki. Tehát választásunkat semmiféle logikai szükségszerűség nem köti gúzsba. A cél végleges és általános, valamint az eszköz pillanatnyi és határolt értéke között a hasadékot a szabad akarat hidalja

át: « én most ezt választom, most ezúton akarom végső célomat elérni ».

Az eszközöket, amelyek személyiségünk beteljesítésére vezetnek, négy nagy csoportra oszthatjuk azon négy síknak megfelelően, amelyeken emberi létünk lehetőségeit, természetes hajlamait kifejtjük. Ezek az eszközök a merő önfenntartást, a megismerést, az erkölcsi és végül a szépre való törekvésünket szolgálják. Jóllehet a személy szabad választásánál fogva különböző jelentőséget fog tulajdonítani az egyes csoportoknak, mégis bizonyos mértékben mindegyikre szüksége van, ha személyiségét be akarja teljesíteni.

A *determinizmus,* vagyis az a bölcseleti irány, amely az akarat szabadságát tagadja, olyan gondolatot hoz fel érvünk ellen, amely embertanunk sarkköve: az egység fogalmát. Ha sikerül neki bebizonyítania, hogy a szabadság az ember egységének mond ellen, akkor egész gondolatmenetünk önellentmondó.

A determinista érvet a következőképpen lehetne összefoglalni. Ha az emberi akarat szabad volna, akkor mind az anyagi világ általában, mind az ember és társadalmának egysége ezer darabra törne és egész bölcseleti világképünk összefüggéstelenné válna.

Először az anyagi világ követeli a determinizmust, hiszen az ember anyagi természettel van megáldva, és így követnie kell az anyag megkötöttségét. Márpedig a természettudomány bebizonyította, hogy a valóságban van egység, amely ebben a törvényben nyer kifejezést: mindennek megvan az oka. Ha szabadok volnánk, az azt jelentené, hogy akarati elhatározásainknak nem volna okuk. Így az anyagi világ összefüggéstelenné válna és érthetetlen maradna számunkra.

Másodszor, az ember nem lehetne « egy », ha szabadon « teremthetné » önmagát. Ez a szabad teremtés ugyanis teljes függetlenséget és így korlátlan ötletszerűsé-

get és véletlent jelent. Az ember lélektani egysége, jelleme és vele együtt erkölcsisége omlana össze.

Harmadszor: a szabadság a történelem haladását is lehetetlenné tenné, hiszen centrifugális természetéből következik, hogy közös cél és törekvés lehetetlen volna, és így a történelem egyéni vállalkozások zűrzavarába süllyedne.

Ebben a három pontban igyekeztük összefoglalni a különböző determinista iskolák érveit. Válaszunkban is a fenti három pontot fogjuk követni, anélkül, hogy részleteiben kifejtenők a logikai, fizikai, genetikus, lélektani determinizmus és a dialektikus materializmus álláspontját.

Először: az oksági törvényt, amelyet a determinista hoz fel a szabad akarat ellen, kétféleképpen lehet érteni. Vagy úgy, hogy minden kontingens dolognak megvan a maga elégséges oka; vagy úgy, hogy minden anyagi okozat egy *anyagi* okban teljesen meg van határozva. Az utóbbi esetben ez az ok egy másik, előző anyagi okban nyeri magyarázatát és így tovább, vég nélkül.

Az első kijelentés általános és szükségszerű (tehát metafizikus), és mint ilyen a bölcselet, nem pedig a természettudomány hatáskörébe tartozik. A másik egy természettudományos heurisztikus (kutatás-módszertani) elv, amelynek általánosságát és szükségszerűségét sem a bölcselet, sem a tudomány nem igazolja. Hiszen tárgya nem egy « igazság » és ezért nem bölcseleti probléma, hanem csak egy gyakorlati eljárásmód föltétele, amelyet a természettudós eleve elfogadott, mielőtt kutatásaiba kezdett volna. Természettudományosan « bizonyítani » azt annyit jelentene, mint a tudományos kísérlet és megfigyelés egyedi síkjáról az igazság általános és szükségszerű síkjára ugrani, vagyis megszűnni természettudományt űzni és bölcselővé válni.

Továbbá a természettudósnak csak természettudományos bizonyíték áll rendelkezésére: anyagi eszközökkel

történő megfigyelés és kísérlet. Ezzel azonban a természettudomány eleve kizárta érdeklődési köréből a szellemet és vele együtt annak szabadságát, hiszen azokat természetüknél fogva nem lehet anyagi eszközökkel megközelíteni. A determinista tehát, amikor egy természettudományi heurisztikus elvet használ a szellem szabadságának megdöntésére, abba a furcsa logikai helyzetbe kényszeríti magát, hogy eleve visszautasítja azt, amiről csak később akarja bebizonyítani, hogy nem létezik. Az anyagi világ tudományának heurisztikus elvét alkalmazni az egész valóságra ugyanis annyit jelent, mint eleve föltételezni, hogy az egész valóság anyag — és így a szabad akarat lehetetlen.

Mi ezzel szemben készségesen elfogadjuk a természettudós módszertani alapelvét, hogy a merő anyagi rendszerekben minden okozat a saját anyagi okában már eleve meg van határozva, és így van egység az anyagi világban; csupán azt az észrevételt tesszük, hogy ebből nem következik, hogy az egész valóság anyagi rendszerek összessége. A szellemre ez az alapelv nem alkalmazható.

Ha pedig az abszolút érvényű metafizikai oksági elvet vesszük, vagyis, hogy minden kontingens dolognak megvan az oka, az ugyan alkalmazható a szellemre is, de nem mond ellen az akarat szabadságának. Ez utóbbi nem jelenti azt, hogy elhatározásainknak nincsen oka, hanem csak azt, hogy *mi* vagyunk elhatározásaink okai. Vagyis: 1) az emberi szellem képes meghatározni, hogy mit akar, tehát képes önmagát determinálni; 2) az ember személyiségét nem kizárólag az anyagi világ törvényei határozzák meg, hanem magának az embernek is van beleszólása saját történelmébe és képes a boldogságra szabadon választott eszközökkel törekedni; 3) ez nem zárja ki, hogy némely, vagy akár igen sok elhatározásunk ne legyen a miénk, mint szellemi lényeké. Az ember nemcsak szellem, hanem anyag is, és az anyag nem teljesen nyílt a

szellem számára. Nyiltságában vagy zártságában a fokozatok teljes sorával találkozunk a normális genetikai determinációtól kezdve a klinikai patológiáig. A szabadság csak annyiban tartozik az emberi személy lényegéhez, amennyiben a szellem anyagtól való alapvető függetlenségét jelenti, vagyis hogy az képes önmagát determinálni. Eme alapvető képesség aktuális gyakorlását az öröklött betegségek, gyermekkori traumatikus élmények stb. sok esetben meghiúsítják vagy gyengítik. Ezért gondoljuk azt, hogy egyetlen egy konkrét elhatározásról sem lehet abszolút biztonsággal bebizonyítani, hogy teljesen szabad volt. Érvünket ennek megfelelően az ember személyi voltának metafizikai értelmezéséből vettük, nem pedig egy « szabadságélmény » fenomenológiai leírásából, mint azt nem egy egzisztencialista bölcselő megkísérelte, de hiába.

Másodszor: Szintén nem meggyőző azon ellenvetésnek logikai ereje, amely szerint a szabadság az ember lélektani és erkölcsi egységét rombolja le.

Az ember anyagi-szellemi természettel rendelkező egész. Ebből a természetből következik, hogy a testünkre vonatkozó fizikai és biológiai törvényeket nem változtathatjuk meg. Ezek aztán kisebb-nagyobb mértékben befolyásolják az egyed életét még szellemi vonatkozásban is.

De nemcsak testi, hanem szellemi voltunknak is megvannak a saját törvényei. Így értelmünk az igazat, akaratunk a jót, a szépet stb. követi — vagy legalábbis azt, amit mi igaznak, jónak, szépnek ismerünk egy adott pillanatban. Ezt megváltoztatni annyit jelentene, hogy a szellem lemondana arról, hogy szellem legyen, a szabad akarat arról, hogy szabad legyen. Amint ugyanis az igazságra való törekvés tesz bennünket értelmes lényekké, úgy a jóra való törekvés tesz szabaddá. Tehát ugyanaz

a két dolog, ami bennünket értelmes lényekké és szabaddá tesz, egyúttal meghatározza értelmes szabadságunk irányát is.

Továbbá, ha a jellemet és erkölcsi voltunkat vesszük, a szabadság nemhogy lerombolná ezek egységét, hanem inkább építi azt. Szabad elhatározásaink ismétlés által bizonyos mintákat alkotnak, amelyek szokássá és így állandó akarati szkémává erősödnek. Az pedig, hogy valamit szokásból teszünk, nem jelenti azt, hogy nem szabadon tesszük, föltéve természetesen, hogy a szokást szabadon építettük ki. Így erkölcsi egyéniségünk is szabad erkölcsi elhatározásainkból fejlődik ki, és éppen ez a szabadság tesz bennünket erkölcsi, vagyis felelős lénnyé!

Végül pedig arra az ellenvetésre, hogy az akarati szabadság a társadalom egységét és haladását hiúsítaná meg, a következő két fejezetben fogunk válaszolni. Most csak elég legyen annyi, hogy amikor például a dialektikus materializmus a szabadságot az ember fölszabadulásával azonosítja, és ezt az anyag dialektikus törvényeivel szemben való tudatos engedelmességben látja, nem tagadja szükségszerűen a szabad akaratot, ahogyan azt mi értelmezzük.

Marx híres mondásának értelme — ti. hogy az egyén nem más, mint szociális viszonyainak összessége —, nem lehet az, hogy a rajta kívül fekvő gazdasági helyzet az *egyedüli* tényező, ami őt meghatározza (determinálja). Az ember ugyanis aktive és tudatosan teremti saját viszonyát a gazdasági helyzetével szemben és így bizonyos függetlenségnek (autonómiának) örvend. Schaff szerint [43] az ember történelmének terméke, (és ugyanakkor) teremtője is. Helyesebb volna tehát azt állítani, hogy a

---

[43] Schaff, Adam: *Marxism and the Human Individual.* McGraw-Hill Book Co. New York 1970. 148-166. oldal.

gazdasági helyzet befolyásolja az ember akaratát, nem pedig, hogy meghatározza (determinálja).

Nem is lehet ez másképpen, hiszen ha ezt tagadnók, akkor az embert az állat alá süllyesztenők. Mert amint láttuk, még az állat viselkedésének oka is belső ösztönös természete, nem pedig csupán környezete.

Így a szabadság kérdését a tudat síkjára kell helyeznünk: vajon tudatunkat is anyagi voltunk határozza meg, mint az állatét? Akik igennel válaszolnak, mint Schaff is, a természettudományra és az anyagelvű lélektanra alapítják véleményüket. Ám ezt tenni nem más, mint előre elfogadni azt, amit be akarunk bizonyítani, hiszen ezek az ismeretágak módszerüknél fogva csupán lényünk anyagi jellegét kutathatják és ezért csak anyagi voltunkról szólhatnak, nem pedig a szellemi szabadságról.

Ennek következtében azt kell mondanunk, hogy az ember szabadságának tagadása inkább egy anyagelvű bölcseleti előföltételen nyugszik, nem pedig tudományos tényeken.

Az ember öntudatának bölcseleti elemzése azonban az ember szabadságát bizonyítja, mint azt föntebb kifejtettük.

Ha az ember szabad, vagyis bizonyos elhatározásaiban független az anyag szükségszerű törvényeitől, akkor van értelme azt mondani Marxszal, hogy az ember saját történelmének teremtője, még akkor is, ha az egyént a gazdasági helyzete befolyásolja. Elvégre ha az ember a történelemének létrehozó oka és célja, mint azt a marxista humanizmus vallja, akkor ennek a történelemnek ura is. Ellenben ha azt állítjuk, hogy az ember tudati elhatározásainak oka kizárólag anyagi tényezőkben keresendő, akkor az ember csak saját (anyagi) történelmének terméke, nem pedig aktiv formálója.

Ezért gondoljunk azt, hogy aki az ember gazdasági fölszabadulásáért tevékenyen dolgozik, legalábbis hallgatólagosan föltételezi, hogy akaratunkat anyagi természetünk csak befolyásolja, de nem determinálja.

VIII. LÉNYÜNK EGYSÉGE A SZERETETBEN

Az akarati törekvés abból fakad, hogy célunkban fölfedezzük a jót és ezért természetszerüleg « hajlunk » feléje. Ez a hajlandóság két dolgon alapszik: egyrészt a személy és célja rokontermészetűek, másrészt a cél elérése az előbbit tökéletesíti. Ezért akaratunkban bizonyos tetszést, megelégedést és végül megnyugvást tapasztalunk valahányszor ez tudatossá válik bennünk.

A realista bölcselet egy meglepő nevet ad ennek a jelenségnek. Szerinte ezt a tetszést (complacentia), amit a nekünk megfelelő jóval szemben tapasztalunk, szeretetnek kell hívnunk.

A szeretet, mint « tetszés » két óriási fontosságú tudati mozzanatnak a forrása: a vágynak és az örömnek. szeretet az akarati vágy útján sarkall a cél felé, és amikor azt elértük, hangnemet változtat és a vágy megszüntével az öröm húrjait érinti lelkünkben. De sohasem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindkettőnek a szeretet az oka: vágyódunk valami után, mert már szeretjük, és mivel szeretünk, örömünket leljük abban, ami után vágyódtunk.

A szeretet e fogalmából következik, hogy csak azt szerethetjük, ami természetünk célja, ami természetszerűleg jó nekünk, vagy legalábbis ami annak látszik. Továbbá csak annak tudunk örülni, ami bennünket kielégít. Így látszólag az ember gyökeresen önző lény.

Mielőtt tisztáznók ezt a kérdést, forduljunk ahhoz a két elmélethez, amely éppen az önzés, illetve önzetlenség szemszögéből értelmezi szeretetélményünket.

19. *A szeretet anyagelvű és idealista értelmezése.*

A modern *anyagelvű* szeretet-fogalom *Darwin* evolúciós elméletére megy vissza. Jóllehet mint vérbeli természettudós, Darwin is irtózott a világos metafizikai meghatározásoktól, írásaiból [44] mégis több-kevesebb pontossággal kitűnik, hogy a szeretetet az ösztönnel azonosította. De ugyanakkor meglepő módon lehetségesnek tartotta, hogy ez az ösztön az emberben értelmi indítékoknak engedelmeskedjék és így erkölcsi törekvéssé nemesüljön. Mindez csak egy olyan rendszerben nem önellentmondás, ahol az ember és állat között csak fokozati különbség lehetséges.

Bizonyos viselkedési formák ugyanis — Darwin szerint — a természetes kiválasztódás által a fönnmaradásért való küzdelemben ösztönös szokássá gyökeresednek. Így a szeretet különböző megnyilvánulásai, az állat és mestere, a fajzat és a szülők, nemi magatartás stb. Mindezekben egy közös vonás van: érdekből fakadó, vagyis általa az állat valami előnyt igyekszik magának biztosítani.

Az öntudat megjelenésével azonban az ember egy újabb viselkedési formára képes, az erkölcsi magatartásra, amely őt élesen megkülönbözteti az állattól. Ahogy értelme fejlődött, úgy fejlődött társas ösztöne is, ami az egyed és a faj fennmaradása szempontjából olyan nagy

---

[44] Darwin, Charles: *The Origin of Species.* Collier Books. New York, N.Y. 1962, VIII. 184-208. oldal. - *The Descent of Man and selection in relation to sex.* A. L. Fowle, New York, 1874. Part I. Ch. III-V, 65-148. oldal.

jelentőségű. Így lassanként megtanult tekintettel lenni nemcsak az embertársak jóllétére, hanem azok boldogságára is. Mindebben előnyös tapasztalatok és példák segítették. Így tehát a szeretet nem csak vak ösztönből fakad, hanem tudatos törekvésből.

Ennél a pontnál azomban vigyáznunk kell, nehogy nagy hirtelen azt a következtetést vonjuk le, hogy Darwin mégiscsak vallotta a szeretet erkölcsi megnyilvánulásainak lényegi különbözőségét a merő ösztönös jelenségektől. Valójában ő tudatos motívumokról beszél, csak azt akarja kifejezni, hogy bizonyos szeretetnyilvánításra más is indíthat bennünket, mint a múlandó élvezet vagy a fájdalom elkerülése. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ilyen szeretet nem valami megszerzésére irányul, tehát nem önző és nem az ösztönben gyökerezik, hanem csupán azt, hogy a haszon mint mások dicsérete, elismerése stb. nem közvetlen testi gyönyör, és így annak szeretete több, mint vak fizikai törekvés. De ez a többlet csak fokozati.

Freud elmélete ugyanígy az evolúció anyagelvű magyarázatán alapszik.

A szeretet, amit ő « erósz »-nak hívott, nem más, mint *életösztön,* amely által minden szerves lény igyekszik életegységét megtartani, vagyis elkerülni részekre való bomlását és így megakadályozni önmaga visszaesését a szervetlen anyag állapotába. Az erósz tehát az az ösztön, amely minden élőlényt egybetart, vele szemben a másik, a halálvágy (*thanatosz*) igyekszik azt alkatrészeire bomlasztani.

Az erósz ilyeténképpen élettani és azonos a legtágabb értelemben vett libidóval. Ez a primitív, differenciálatlan energia, a libido Freud szótárában magában foglalja a szoros értelemben vett nemiséget, az önszeretetet, szülői szeretetet, barátságot, általános emberszeretetet és elvont eszményekért való lelkesedést. Így minden szere-

tet erósz, élettani erő, amely testi kielégülésre, gyönyörre irányul [45].

. Ezért bízvást mondhatjuk, hogy Freud számára minden emberi vágy, hajlandóság és törekvés végeredményben testi gyönyört céloz és ezért önzőnek kell nyilvánítani.

Ez az alapvető ösztön azonban az ember fejlődése folyamán bizonyos körülményekből kifolyóan akadályokba ütközik, hogy ezt a közvetlen célt, a testi gyönyört elérje. Így az ember először öntudatlanul törekvését másképpen igyekszik irányítani, majd pedig tudatosan, a szuperego (= felettes én: nevelés, környezet stb.) hatására elfordul a közvetlen testi gyönyörtől.

Ezt a jelenséget Freud cél-inhibiciónak nevezi, és a « jóakaró szeretet », az önzetlen altruizmus és minden közösségi élet kezdetét látja benne. Amikor ugyanis sikerül elfordulnunk a gyönyörtől, mint közvetlen céltól, bizonyos értelemben függetlenek leszünk tőle és szeretetünket megvonva az egyedi konkrét tárgyaktól, az egész emberiséget egyaránt ruházzuk fel vele. Ezen irányváltozás következménye aztán egy állandó gyöngéd magatartás, amely már nem önző, hanem mások javát akarja.

Ez az irányváltozás azonban csak a tudatban módosítja az alapvető libidót, a tudat alatt az ösztön megmarad annak, ami eredetileg volt: önző, gyönyört célzó törekvésnek. A libido tehát Freud szerint tökéletes taktikus, amely hajlandó tudatunkban az önzetlenség álarcát hordani, hogy végső célját, az önző testi gyönyör általi kielégülést annál biztosabban elérhesse.

---

[45] Freud, Sigmund: *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud,* London, The Hogarth Press 1971. An Outline of Psychoanalysis, Part I. Ch. 2; 148-152. oldal; Group Psychology and the Analysis of the Ego, Ch. IV. 88-92. oldal.

Az *idealista* elmélet az előbbi anyagelvű felfogás tökéletes ellentéte. *Kant*nál, mint minden idealista bölcseletben, a valóság az ész függvényévé süllyedt. Ő is, jellemzően, idegenkedett minden ösztönös hajlamtól, amely spontán, örömteli kielégüléshez vezet és az észtől függetlenül irányítja az emberi valóságot. Szerinte az egyetlen komoly, eszes lényhez méltó erkölcsi magatartás a kötelességtudatból fakad. Az utóbbit föltétlenül el kell választani a boldogság utáni vágytól, minden örömteli kielégüléstől [46]. Például a felebarátot szeretni annyit jelent, mint kötelességet teljesíteni; viszont a boldogságra törekedni annyi, mint csak önmagunkat szeretni.

Az « ösztönös » kielégülésre irányuló törekvés és az önzetlen szeretet idealista elválasztása legélesebb kifejezését *Nygren* protestáns püspök elméletében nyerte el [47].

Szerinte két egymástól teljesen különböző szeretet van. Az egyik az önző, amelynek központjában az « én » áll. Ez a pogány *erósz,* amelyet Szt. Ágoston épített be a keresztény teológiába, és megrontotta vele az egész középkori embertant. Az erósz egy szükséget fejez ki és ennek kielégítésére tör, továbbá örömre és boldogságra vágyó. Végeredményben tehát önmagunk szeretete.

A másik, az önzetlen szeretet (*agapé*), az evangéliumi erény. (Ennek központjában Isten áll, és csak a « Másik » (Isten vagy embertárs) javát célozza. Ezért tökéletes ellentétben áll az erósszal: nem keres indítékot a szeretetre, hanem inkább megteremti a másikban azt az értéket, a-

---

[46] Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke,* Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968; Zweites Buch, Zweites Hauptstück II. 114-119. oldal.

[47] Nygren, Andrew: *Agape and Eros,* S. P. C. K. London 1957. Part One, Chapt. three 211-220. oldal; Part Two, 235-288. oldal.

melyet szeretni fog. Tehát az agapé nem emberi szükségből cselekszik, hanem Isten bőségéből ad.

Nygren szemében a tomista realizmus a kereszténységben ugyan mindent a szeretetre vezetett vissza, de a szeretetben mindent az önszeretetre. Ezzel szemben Luthernél az agapé vallását és erkölcsét találjuk, ahol a szeretet ad, anélkül, hogy valamit is várna viszonzásul, jót akar, anélkül, hogy a szeretett lényben tételezné fel saját indítékát.

20. *A szeretet önzetlen önbeteljesítés*

Az *anyagelvű* szeretet-fogalom előnye az, hogy az idealizmussal szemben világosan aláhúzza a szeretet organikus voltát. Olyannyira igaznak találjuk ezt az álláspontot, hogy úgy érezzük, Darwinnál is tovább kell mennünk, hogy annak alapjait már az élettelen anyagban kereshessük. Ha ugyanis a lény, minden lény, nem más mint aktív önazonosság (l. II. fej.), akkor azt kell mondanunk, hogy az a törekvés, amely a dolog természetében adott lehetőségek irányában annak egységét és teljességét célozza, a lény legbensőbb mivoltához tartozik. Ez adja meg neki ugyanis az önmagával való tényleges (nemcsak potenciális) azonosságot.

Már az atom bennsejében észlelhetjük ezt az egységet és teljességet célzó erőt. Ha ugyanis egy centripetális energia nem volna jelen és nem tartaná egyensúlyban az atom centrifugális tényezőit, akkor ezeket semmi sem akadályozná, hogy az atomrombolás katasztrófáját ne okozzák. Sehol sem érvényes annyira, mint a fizikában a Szentírás szava: « A szeretet erős, mint a halál. »

Akkor is tökéletesen egyet kell értenünk Darwinnal (és Freuddal), amikor az állatvillágban ezt a kozmikus szeretetet a különböző ösztönökkel azonosítja. Az a-

nyagelvű bölcselettől csak akkor válnak el útjaink, amikor az saját mechanicista fejlődéselméletét látszik rákényszeríteni a szeretet teljes valóságára, visszautasítva azt a tényt, hogy az emberiség tapasztalatában nem minden szeretet testi ösztön. Mert itt, anélkül hogy tudatára ébredne, elhagyja a természettudományos tények szilárd talaját és az idealista bölcselő eljárásmódját követve, egy elméletet húz rá a valóságra, ahelyett, hogy a tényekből kiindulva fogalmazná meg elméletét.

A tény azonban az , hogy a szeretet az emberben nemcsak testi vagy ösztönös, hanem értelmi és szabad jelleggel bír. Egyszóval, bennünk a szeretet, amennyiben emberi, a személy tetszését fejezi ki a megismert és szabadon választott jóban, és így a személy önbeteljesítésének legszorgalmasabb sarkallója.

Talán nem ürítjük ki teljesen a szeretet élményét, ha azt állítjuk, hogy az minden esetben egy elengedhetetlen minimumot, a vonzalmat, vagy hajlandóságot foglalja magában. Ez a vonzalom lehet ellenállhatatlan az első pillanattól kezdve, vagy lassan fejlődő, de mindig két élményen alapszik: először, hogy köztünk és a másik közt valami hasonlóságot, rokonságot veszünk észre, mert hirtelen közel érezzük magunkat hozzá, mint egy családtaghoz; másodszor, hogy a rokon vonás valamiképpen tetszést, megelégedést és végül megnyugvást kelt bennünk. Más szóval vonzódunk egy tárgyhoz vagy egy személyhez, mert valamilyen tulajdonsága tetszik.

Ez a vonás lehet egy merőben testi valami, egy formás fej, üde arcbőr; szellemi, mint okosság, ötletesség; erkölcsi, mint segítőkészség vagy nemes tartózkodás. De mindig mint valami tökéletesség lobban fel tudatunkban, mint fény a mindennapi élet homályában. Talán erre az optikai hasonlatra gondolt Nagy Albert is, amikor a tetsző tárgy legkiemelkedőbb tulajdonságának a « splen-

dor formae »-t, vagyis azt a ragyogást találta, amelyet a tökéletes forma sugároz magából.

Ám egy elszigetelt vonás, bármennyire értékes legyen is, még nem kielégítő és ezért nem tetszhet, ha nincsen összhangban a többi tulajdonságokkal, nem illeszkedik bele a többiek rendjébe. Az egész lény « formájának » kell arányosnak, rendezettnek lennie, hogy a felvillant tulajdonság a szeretet tüzét lobbantsa fel bennünk.

A szép megtapasztalása tehát nemcsak vágyat, hanem tetszést is, kielégülést is okoz, és ezért a szerető személyét gazdagítja. Ám az ilyen szeretet nem lehet hosszú életű, hiszen a szép vonás — legyen az testi, szellemi vagy erkölcsi — mindig korlátolt tökéletességű és ezért időben is tűnékeny. Ha pedig eltorzul, vagy megsemmisül, az egész forma harmóniáját megbontja. A hervadt szépség pedig nem vonzalmat és tetszést, hanem csak legfeljebb sajnálatot kelt.

Ezért az igazi szeretet nem táplálkozhat kizárólag a szépség ezen felületes megnyilvánulásaiból, hanem be kell hatolnia azok forrásához, a szeretett személy létéhez. E meglepő és talán túlzottan metafizikainak látszó gondolat fontossága világos lesz, ha megfontoljuk, hogy amit igazán szeretünk egy lényben, az végső elemzésben annak léte [48]. Még ezekben a kifejezésekben is, hogy « örülök, hogy egészséges vagy », « hogy sikeres vagy », « hogy megbecsült vagy » stb. a legfontosabb szó az, hogy « *vagy* ». Ezért van az, hogy egy igazán szerető személy még akkor is fog szeretni, ha a másik beteg, azt balszerencse üldözi, vagy mindenki más elhagyta. Röviden: a legalapvetőbb szépség lényünk legalapvetőbb aktusa, a léte. Nem csekély lélektani meglátással már az ókori

---

[48] Pieper, Josef: *About Love,* Franciscan Herald Press, Chicago 1974. 50. old.

metafizika állította, hogy minden létező szépségének forrása a létében keresendő, és így minden létező nemcsak igaz és jó, hanem szép is.

Máskülönben nem tudnók megmagyarázni azon személyek szeretetét, akik a kereszténység húsz évszázadában készek voltak elhagyni minden anyagi értéket és a gyógyíthatatlan betegek, a másoktól kitaszított haldoklók vagy leprások ápolására szánták magukat. Munkájukkal csak egyet ismételtek: nem vagy fölösleges, milyen jó, hogy élsz!

Ezzel szemben az állat, jóllehet a szép természetben él, sohasem élvezi a természet szépségét; jóllehet kielégül azzal, amit meg lehet enni, és vonzódik ahhoz, aminek jó szaga van, és így élvezni tudja környezetét, de sohasem nyilvánítja tetszését csupán azért, mert valami van. Így azt gondoljuk, hogy az állati « szeretet » (ösztön) és az emberi szeretet között nemcsak fokozati, hanem lényegi különbség áll fenn.

Az *idealizmus* Nygrennel az élén a realista szeretfogalmat egy másik szempontból támadja. Szerinte ez a szeretet kikerüli ugyan az érzéki (szenzuális) ösztön vádját, de mégse lehet igazi szeretetnek hívni, mert önző és ezért csupán erósz, nem agapé. Az erósz ugyanis szükségből fakad, a lény befejeztlenségéből. Azért törekszik a « másik » után, mert az jó neki és így önmagát elégíti ki általa. Ahol pedig a lét célja önmaga, ott önző lénynyel van dolgunk. Ez a primitív önzés, az ősi Ádám vétke, Isten számára a halottasházak áporodott szagával fertőzi minden ember szeretetét.

A *realista* Nygren ellenvetésével szembeállítja az emberi szeretet következő három fontos jellegzetességét.

Először is, hogy önmagunk beteljesítése nem egyenlő az önzéssel. Ha az ember nem törekedne önmaga teljességére, az annyit jelentene, hogy nem a jóra, a boldog-

ságra törekszik; így lemondva léte céljáról, amely természetében van adva, sajátmagát semmisítené meg. Vagyis megszűnne lénynek és ezzel együtt embernek lenni.

Az önzés ott kezdődik, amikor mások életcélját, vagyis boldogságát a saját boldogságunk alá rendeljük, mint eszközt és ezzel a másik személyt, csak mint tárgyat kezeljük. Tárgynak lenni ugyanis éppen ennyit jelent: embertől kapni a végső célt és így « kihasználtatni ». Az ilyen haszonleső szeretet valóban nem érdemli meg nevét.

Másodszor: önmagunkat beteljesíteni egyesülést jelent a szeretett lénnyel. Ez az egyesülés nemcsak megismerő tehetségünkben folyik le, mert akkor a « másik » nem úgy volna jelen bennünk, mint ahogyan önmagában létezik, hanem abban a létmódban, amelyet mi adunk neki. — Az egyesülésben része van az akaratnak is, amely « eksztatikus », vagyis a célja létét ragadja meg, ahogyan az önmagában van. Két mozzanatot lehet megkülönböztetni benne.

Elsősorban, nem elégedve meg csak felszínes birtoklással, a szerető a szeretett lényt létében ragadja meg, teszi magáévá, és ebben az aktusban teljesíti be önmagát. A szeretett lény a szerető számára a legszükségesebb valami, hiszen őt teljesíti be azáltal, hogy léte a szerető lény boldogságának szerves részévé válik. Ady is érezte az ilyen egyesülés magasztosságát, amikor így énekelt:

Piros-fekete glóriával
Evezz, evezz csak csöndesen,
Én tudom, hogy lelkembe süllyedsz
S ott halsz meg majd, én szerelmesem.

Ady — legalábbis e pillanatában — nem volt önző. Csupán ember volt.

Továbbá egy ezzel párhuzamos mozzanatban, a szerető a szeretett lény birtokává lesz azáltal, hogy önmagát

és saját boldogságát a másikban találja meg. Így átadva önmagát, már a szeretett személy létteljességéhez tartozik. Megszűnik kizárólag önmagában és csak önmagáért létezni: egy új létmódot nyer a szeretett személyben. « Ha bennem volnál, ahogyan én tebenned... » — sír fel Dante még a Paradicsomban is.

Vajon azt jelenti e sor, hogy tulajdonképpen ezzel az önzetlen szeretettel mégiscsak Isten és nem Dante szerette Beatrice-t, vagy, ami ugyanazt jelenti, Dante megszűnt embernek lenni föladva saját végső célját, a boldogságot, mint azt Nygren logikája kívánná? — Nem, csupán azt, hogy ember volt, akinek megvan a képessége arra, hogy önmagát ajándékozza.

A szeretetben való egyesülés tehát nem más, mint két lény céljának egybefonódása, egy szükségből való keresés és egy teljességből folyó önátadás közös eredője. Ezért a tökéletes egyesülés az eszmények, a törekvések, és személyi tetszések tökéletes egységét jelenti.

Így a realista szerint a szeretet önmagunk létét teljesíti be, de úgy, hogy lényünk a másik beteljesülésében, vagyis boldogságában válik tökéletesen eggyé.

De honnan ez az egzisztenciális szinkronizmus a két boldogság és két lény között? — A feleletet erre nem az állati ösztönben kell keresni, mint Darwin és Freud kívánja, sem pedig a Szentháromságban, mint Nygren óhajtja. Elég az emberi erószhoz fordulni, amiről már Platón megírta, hogy két nagyonis emberi isten egyesüléséből fogamzott: a Teljességből és Szükségből. (L. Diotima és Szokratész párbeszédét Platon *Lakomá*jában, 203, b-d).

A harmadik pont, amit Nygrennel szemben szeretnénk aláhúzni, nemcsak bölcseleti, hanem teológiai is. Luther szeretetelméletét éppúgy, mint kegyelemtanát az occami nominalizmus színezte, ami Gabriel Bielen keresztül jutott el hozzá. Eszerint az igazi szeretet, a ke-

gyelem nem a miénk, hanem az Istené, nem bennünket tesz tökéletessé, hanemcsak kívülről adja a megigazulást. Az ember lényegében önző, bűnös és így képtelen az agapéra. Mint Nygren maga bevallja, ez az utolsó gondolat a manicheus Marcionra megy vissza [49].

Mindezért mi azt hisszük, hogy Nygren nem azt bizonyította, hogy szeretetfogalmunk nem fér össze az Evangéliummal, hanemcsak azt, amit már régen tudunk, hogy a katolikus realista szeretet-elméletet — és emberttant — nem lehet bármely filozófiára ráépíteni, különösképpen nem a filozófia manicheus, vagy nominalista-idealista válfajára.

A szeretet realista fogalma mindkét tényt magában foglalja: önbeteljesítést és önátadást. Természetes vágyunk mindkettőre irányul. Ezért a tökéletes szeretetben Isten agapé-szeretete nem helyettesíti a miénket, mintegy kívülről ránkerőszakolva egy természetünktől távolálló vagy vele ellentétes törekvést, hanem ezt a természetes vágyat segíti céljához, az önzetlen önbeteljesítéshez. Isten ereje nem azért szükséges, mert szeretetünk természetszerűleg nem erre a célra törekszik, hanem azért, mert az emberben egy régi hiba, ősi hajlandóság van arra nézve, hogy szabad akaratával céljától elforduljon. (Ezt hívjuk eredeti bűnnek). De ha ezt teszi, akkor tulajdonképpen önmaga természetét sérti, saját boldogságát herdálja. Így az az ember, aki nem szeret természete szerint, nemcsak Istentől fordul el és az embertárs kizsákmányolója lesz, hanem saját maga rongáló férgévé is válik.

Az a szeretet, amely Istentől jön (a kegyelem), mintegy álmából kelti fel a természetes célratörekvésünket, ezt erősíti, amikor lankad és teljesíti be egy idő és tértől független lelki egyesülésben. Az igazi probléma tehát a

---

[49] Nygren, uo. Part Two, 317-334. old.

realista embertan számára nem az agapé és az erósz összeegyeztetése, hanem inkább a kettő megkülönböztetése. Amikor ugyanis egy csónakot motorja és a vitorláját duzzasztó szél egy irányban repít, akkor nehéz fölmérni a két erő egymáshoz való pontos viszonyát. Mindkettő végső oka Isten. De amíg a « motort », vagyis az erószt Isten a teremtésben adta belénk, addig a vitorlát dagasztó szelet, a kegyelmet, a megváltás rendjében közli velünk. Ám mindkettő célja egy: személyünk beteljesítése a « Másikkal » — Istennel és embertárssal — való önzetlen közösségben.

21. *A személy önbeteljesítése a közösségben.*

Bár a szeretet az oka minden közösségnek a szeretetnek egy különleges kifejezésére van szükség, hogy egy maradandó, sok személyből álló közösség jöjjön létre. Különösképpen így van ez, ha politikai közösségről van szó. A szeretetnek ezt a kifejezését igazságosságnak hívjuk, amely az előbbi legalapvetőbb foka és egyúttal őszinteségének mércéje.

Így a közösség bölcseleti problémáját két pontban tárgyaljuk: először az igazságosságot mint a szeretet egy alkotó elemét, másodszor pedig mint annak szoros korlátok közti megvalósulását vizsgáljuk.

Az igazságosság, mint a szeretet is, az egységet célozza. Már volt alkalmunk az egység különböző fajtáival megismerkedni, ahol a részek fizikai, biológiai stb. egészet képeztek. Itt azonban az egyének, tehát egymástól független egyedek egymáshoz való viszonyának rendszeres, mert rendezett voltáról van szó.

De ha rendezett egység áll fenn, akkor egy rendező okról kell beszélni, amely egyúttal egy « okos » — mert ésszerű — rendező. A rendnek ezen alapvető tényezőjét eszes természetünkben kell keresnünk. Más szóval a tár-

sadalom értelmi természetünkben gyökerezik. Az ember politikai (társas) lény.

Ha *Arisztotelész* e megállapítása manapság közhely is, mégsem mindenki számára világos teljes jelentése. Tételét elsősorban a szofista bölcselet ellen irányította, amely egy teljesen anyagelvű nézetből indul ki. Az ember csak test, így az « emberi általános természet » merő absztrakció, amelyet nem lehet a testi érzékekkel megközelíteni, ezért a szó szoros értelmében megfoghatatlan valótlanság. Ám az anyagi egyén csak a saját érdekeit keresi egyedi természetének megfelelően. Ha mégis közösségben kénytelen élni, az csak azért van, mert a közösség törvényei olyan szolgálatokat biztosítanak számára, amelyek saját érdekében állnak: például közbiztonság, árucsere stb. De mihelyt a közösség törvényei és saját érdekei közt valami ellentét jelentkezik, az egyén természetéből folyólag saját érdekét köteles szolgálni. A « természetes igazságosság » tehát ellentétben áll a merő konvencionális, azaz egyének közti megállapodáson alapuló igazságossággal [50].

Hobbes [51], aki a szofisták anyagelvű mechanicista bölcseletéhez olyan közel állott, szintén azt vallotta, hogy a politikai közösség merő megállapodásból, a « társadalmi szerződésből » fakad. Az emberi természet nemcsak aszociális, hanem antiszociális. Az állam (Leviathan), mint valami tengeri szörnyeteg áll szemben az egyénnel. Ez az idegenkedés a közösségtől aztán Bentham és Stuart Mill [52] utilitarista bölcseletében kristályosodott ki, ahol az államnak és a törvényeknek csak annyi szerepük marad,

---

[50] Diels - Kranz: *Antiphon,* B. 44 töredék.

[51] Hobbes, Thomas: *Leviathan,* Oxford at The Clarendon Press 1909; Chapt. XIII-XIV. 94-109. oldal.

[52] Stuart Mill, John: *On Liberty,* Chapt. I, 217-27. oldal. Collected Works. Vol. XVIII. Univ. of Toronto Press 1973.

hogy az egyének szabadságát biztosítsák, vagy az ebből fakadó esetleges ellentéteket föloldják, amikor azok nagyobb számú állampolgár érdekét fenyegetik. Az igazságosságnak tehát csak egy feladata van: az egyéni szabadság biztosítása a lehető legnagyobb számú állampolgár számára.

Az individualizmussal az *idealista* elmélet helyezkedik szembe, amint az *Hegel* bölcseletében nyert kifejezést. Itt az egyén csak « tudat », az Abszolút szellem egy mozzanata, a politikai közösség viszont minden adott időben a Szellem önkifejtésének egy egész dialektikai fázisa és így annak sokkal teljesebb megvalósulása. Az állam egy saját tudattal rendelkező erkölcsi szubsztancia.

A *fasiszta* államtan [53] ehhez hasonlóan a közösséget tartotta elsődleges valóságnak és hangsúlyozta, hogy az állam az egyéntől nemcsak szolgálatot, hanem áldozatot, sőt az egyén önfeláldozását kívánja. Tehát az állam határozza meg az egyént, nemcsak mint állampolgárt, hanem mint embert is: egész életét. — Ha saját szóhasználatunkkal akarnók kifejezni a fasiszta politikai bölcselet központi magvát, azt mondhatnók, hogy az igazságosság teljes mivoltát a közösségi szellem határozza meg, amely az államban nyeri legtökéletesebb kifejezését.

A személyiségen alapuló *realista* szociális bölcselet ezen két irányzat szintézisét nem annyira egy arany középúton akarja megvalósítani, hanem mindkettőn túlhaladva, az ember végső rendeltetése síkján.

Az anyagelvű individualizmussal szemben hangsúlyozza, hogy paradox módon nincsen olyan egyedi lény, amely *csak* egyedi volna. Ennek okát, mint láttuk, a realista metafizikában kell keresnünk: az egyediségért fe-

---

[53] Mussolini: *The Doctrine of Fascism.* Sommerville-Santoni. Social and Political Philosophy, Doubleday and Co. Inc. Garden City, New York 1963. 428-440. oldal.

lelős anyagi principium csak a formális, az általános, « nembeli » (szpecifikus) hovatartozás principiumával együtt alkotja az egyedet.

Az emberi szellem tehát, a formális elem természetünkben, a közösségi hovatartozás principiuma és így szociális törekvéseink végső oka. A szeretet, ami éppen ez a « másik » felé való törekvés vagy szociális « ösztön », az értelmes lény azon képessége, amely annak beteljesülését a másik boldoggá tétele révén valósítja meg.

Ám a boldogságnak megvannak a maga anyagi és szellemi feltételei. Az ún. « közjó » ezeknek a föltételeknek: megélhetés, közbiztonság, iskolák, közszolgálatok stb. foglalata. Az igazságosság feladata abban áll, hogy a közjót megteremtse, megvédje és annak zavartalan élvezetét biztosítsa.

Miként a személy boldogsága magába zárja a közjót, úgy zárja magába a szeretet az igazságosságot. Az igazságosság ugyanis, a közösséget fönntartó és szabályozó erény, az egyén szellemi természetéből folyik. Ha valaki igazságtalan közösségi életében, vagyis nem teljesíti a közösségből fakadó kötelességeit, tulajdonképpen saját magához hűtlen és egyéni boldogságát veszélyezteti. Mert a szeretet, amely arra van hivatva, hogy a boldogságot teremtse meg, mind az egyénét, mind a « másikét », maga is lehetetlenné válik egy igazságtalan életben.

Tehát ha valaki azt mondja, hogy szeret, de közösségi életében a szociális erényt, az igazságosságot tetteivel csúfolja, az önmagának hazudik. De megfordítva, ha valaki szociális igazságosságról beszél, de ugyanakkor a szeretet ellen cselekszik, az a közösséget csalja. A közjónak és az igazságosságnak csak egy végcélja van: lehetővé tenni a személyek boldogságát, amely csak a szeretet által valósítható meg.

Ha az igazságosság szerepe alapvető is a szeretetben,

mégsem azonos vele. A szeretet ugyanis, mint láttuk, önmagunk föltalálása a « másikban » és annak végső céljában. Így a tökéletes szeretet nagylelkű és soha nem nézi a magáét. Ez a lelki viszony az igazságosságban csak korlátolt és a szoros értelemben vett kötelességen alapszik. Tehát nem nagylelkű és nem zárja ki azt, hogy a magunk érdekeit megtaláljuk, sőt kifejezetten keressük.

Ez azért van, mert a szociális igazságosság ugyan a szellemi lények erénye, de kizárólag olyan szellemi lényeké, akik az anyaghoz vannak kötve. Továbbá nagyrészt anyagi dolgokat és viszonyokat szabályoz. Az anyag pedig az egyediség a principiuma. Így a személyek közti egység, amely az igazságosságon alapszik, nem tökéletes lelki egyesülés. Az utóbbi csak a lelki szeretetnek lehet a gyümölcse.

Ezért mondjuk azt, hogy az igazságosság mint a közösség strukturájának köteléke összeköt, de ugyanakkor tiszteletben tartja és szükségképpen föltételezi a személynek mint egyednek jogait és érdekeit. Így a személy jogait és érdekeit a másik személlyel szemben; a közösséggel szemben; végül pedig a közösség jogait és érdekeit a személlyel szemben. Az igazságosság ezen három fajtája minden közösség alapja.

Ha csak a közösséget hangsúlyozzuk a személlyel szemben, mint azt a fasizmus teszi, az egyén jogai és érdekei annyira alárendelt szerephez jutnak az állammal szemben, hogy az egyént az örök statiszták sorsa fenyegeti. Csak jelentéktelen epizódokat tölt be az állami kollektivitás diadalútján. Célja az állam apoteózisa lesz, vagyis — mint azt a görög szó jelzi — az állam istenné magasztosulása.

Ha pedig az egyed kizárólagos fontosságát tartjuk a közösséggel szemben, mint azt az individualizmus teszi, a közösség merő elvontsággá foszlik szét, amelynek az

egyén csak éppen annyi tartalmat fog hagyni, amennyit percnyi érdekei megkívánnak.

Ellenben, ha a közösségi erényt, az igazságosságot a személy szellemi mivoltából fakadó szeretet elengedhetetlen tényezőjeként fogjuk fel, akkor megértjük, hogy az egyéni boldogságra való törekvés mért nem zárja ki a közösség szolgálatát. Sőt tovább menve, az is világos lesz, hogy a közösség szolgálata az egyéni boldogságra való törekvés szerves része. A kettő nemhogy ellenkeznék, hanem föltételezi egymást.

IX. A SZEMÉLY BETELJESEDÉSE IDŐBEN ÉS ÖRÖKKÉVALÓSÁGBAN

Ha van egy központi probléma, ami minden idők emberét egyaránt foglalkoztatta, akkor az kétségtelenül a személy végső céljának a kérdése. Ezért meglepő a neopozitivisták ellentmondást nem tűrő kijelentése, hogy ez elavult álprobléma. Szerintük ugyanis annyira általános (hiszen minden korok és égtájak emberére vonatkozik), annyira távol esik a tudományos tapasztalattól amely módszere miatt csak anyagi jelenségekkel foglalkozik, egyszóval annyira szigorúan metafizikai probléma, hogy a tudományos ismeret — az egyedüli érthető ismeret — számára egyszersmind megfoghatatlan és megfejthetetlen. Ezért, mondják, mint érthetetlen álproblémát a metafizika lomtárába kell sorolni.

Nézetünk szerint a pozitivista ugyan helyesen rámutatott arra, hogy végső célunk problémája szigorúan bölcseleti, tehát metafizikai és nem természettudományos vagy szociológiai, de visszautasító magatartásával nem bizonyította be annak érthetetlenségét, hanem csak arról adott tanúságot, hogy a pozitivizmus nem bölcselet.

A filozófus ugyanis az emberiség közös tapasztalatából kiindulva az ember és világa, tehát az egész valóság végső okait kutatja. Ám a történelem minden nagy gondolkodója a platonistáktól a realistákon keresztül a dialektikus materialistáig, látta végső célunk döntő jelentőségét életünkben, és ha mindegyik másban is kereste azt (az ókorban már Szt. Agoston 288 különböző elméletről tudott), az intellektuális becsületesség arra kényszerítette őket, hogy legalább foglalkozzanak vele.

A kérdés megfejtése nem könnyű feladat. De nem mindig úgy volt-e, hogy ami sorsdöntő, azt a sors döntése mindig nehézzé is tette számunkra? A pozitivista fölényességével csak a La Fontaine-i igazságra vet újabb fényt, arra tudniillik, hogy mennyire hajlandók is vagyunk fanyarnak találni mindazt, amihez nem érünk fel, és gézengúznak hívni mindenkit, aki azt megkísérli.

22. *Evolucionizmus és az ember végső célja.*

Korunk talán legnépszerűbb elméletét a végső célról az evolucionizmus fogalmazta meg. Ennek alaptételét Julian Huxley szavaival a következőképpen írhatnók le: « Az egész valóság evolúció, amennyiben időben történő, egyirányú, egységes, folytonos, vissza nem fordítható, önmagát átformáló, újdonságot és változatosságot teremtő folyamat » [54].

Itt szeretnők rögtön aláhúzni az evolúciós tan és az evolucionizmus közti különbséget. Az előbbi egy természettudományos elmélet az élő szervezetek törzsfejlődéséről. Az utóbbi pedig az előbbinek az egész valóságra, tehát a szervetlen anyagra és az ember szellemi világára való filozófiai kiterjesztése.

Ha ezt az általánosítást elfogadjuk, arra a következtetésre jutunk, hogy az embernek nincsen állandó természete és így nem is lehet egy valaki, akinek történelme

van. Sokkal inkább az ember saját történelmével azonos, hiszen természete változás és haladás.

Továbbá a történelmi korok minden szellemi, erkölcsi, vallási fölfogása, törvénye, művészi ízlése egy alapvető evolúciós energiából származik és tőle kapja értelmét. Végeredményben ez az evolúciós energia határozza meg szükségszerűen (determinálja) egy adott kor minden jelenségét [55]. Következésképp bármely hit egy abszolút igazságban az erkölcsi törvények abszolút érvényességében, tekintélyben, kinyilatkoztatásban, belső bizonyosságban, csak áthághatatlan akadályt jelent a haladás útján és megakadályozza az erkölcs, az értelem és a vallás tökéletesedését. Tehát végeredményben elidegeníti az embert saját evolúciós természetétől. Mivel az tudományos tény, hogy az emberi egyén vagy személy a kozmikus fejlődés legmagasabb terméke, az evolúció *legtávolibb* célja egy olyan emberi társadalom és kultúra teremtése, amely állandóan nyitva tartja az utat mindig újabb és teljesebb megvalósulások felé [56].

Hogy az ember saját szerepét ebben az evolúciós folyamatban megfelelően be tudja tölteni, föl kell ismernie és tudatosan magáévá kell tennie evolúciós rendeltetését.

Az evolucionizmus legjellegzetesebb vonása tehát, hogy az ember végső célját az állandó haladásban látja. Észrevételeinket vele szemben azon három pont körül csoportosítjuk, amelyen ez a végső következtetés nyugszik.

---

[54] Huxley, Julien: *Evolution in Action*, New American Library, New York, 1964, 10. oldal.

[55] Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Teubner Verlag, Stuttgart, Vol. VII 185-187. old.

[56] Huxley, Julian: *Religion without Revelation*, New York, New American Library, 1961. 194-95. oldal.

Az evolucionista először minden abszolút, tehát általános érvényű és időben változatlan igazságot vagy erkölcsi értéket elvet, de ugyanakkor saját evolucionizmusát abszolút érvényűnek tartja. Föltételezi ugyanis, hogy nemcsak a mai idők emberére vonatkozik, hanem mindig így volt és így is lesz, és nincsen semmi vagy senki, aki kivonhatá magát az evolúciós haladás alól. Más szóval: hallgatólagosan a metafizikai igazság abszolút értékét tulajdonítja neki.

Itt csak egy szembeötlő nehézséget szeretnénk érinteni, ami minden hisztorista relativizmusban föllelhető. Az evolucionizmus azon tétele, hogy az egész valóság csak változás, maga is az evolúció meghatározott szakaszán merült fel az emberiség tudatában, és mint ilyen, egy meghatározott időponthoz és kulturális fokhoz kötött. Korunk kultúrája azonban nem örökéletű, hiszen az evolucionista elv szerint szükségszerűen változik. Így az evolucionista tétel is szükségszerűen fog majd változni és végül teljesen elenyészik az evolúció mindent fölemésztő és mindig új elveket teremtő kohójában. Más szóval: ha minden változik, akkor még az evolucionizmus sem tartható.

A második evolucionista tétel az elsőből következik. Ha minden csak változás és haladás, akkor az emberben sincs maradandó, állandó természet. Az ember nem más, mint saját történelme.

Az evolucionista ezzel két dolgot állít. Először, hogy az idő, a történelmi kor határozza meg az ember értelmi és erkölcsi mivoltát, nem pedig megfordítva; másodszor pedig, hogy későbbi korok ismerete és erkölcsisége szükségszerűen nagyobb értékkel bír, mint őseié, az elmúlt századoké.

Az előbbi pontban az evolucionista összetéveszti az okot az okozattal, az utóbbiban pedig a változást a haladással.

Ha ugyanis a történelem tanúságát vesszük, az emberiség irányító szellemei mindig nagyfokú függetlenséget mutattak fel koruk kultúrájával, társadalmi osztályukkal és gazdasági helyzetükkel szemben. Például a Krisztus előtti 450-350-es években olyan nagyhatású és hosszúéletű iskolák megalapítói, mint Protagorász, Demokritosz, Platón és Arisztotelész azonos vagy lényegileg hasonló körülmények közt éltek és mégis milyen egymásnak ellentmondó világnézetek megalapítóivá váltak! Ha pedig olyan időben, térben és társadalmilag távoleső elméket nézünk, mint a királyi sarjak nevelőjét, Arisztotelészt, a szerzetesi cellában élő Aquinói Szent Tamást és demokratikus évszázadunk oly ékesszólóan védelmező kritikusát, mint Maritain-t, és olyan messzemenő azonosságot találunk bennük, akkor nem lehet kétséges számunkra, hogy nem a korszellem rabjai voltak, hanem szabadon gondolkodó, egyéni meggyőződéssel bíró lángelmék.

Minél nagyobb hatással van az ún. korszellem, időszerű gondolkodási forma egy bölcselőre, annál biztosabbak lehetünk, hogy középszerű egyénnel állunk szemben, akit a holnap úgy fog elfelejteni, mint ahogyan ő nem tanult a múltból. — A korszellem hozzájárulhat az igazság ismeretéhez, de azt azonosítani vele annyit jelent, mint az igazságot kereső történelmi korokat vagy egyéneket szellemi köldöknézőkké süllyeszteni.

Az erkölcsi evolucionizmus hívei továbbá rámutatnak arra, hogy minden civilizáció erkölcsi eszménye különbözik. Így nem volnának állandó, közös törvények, csak szokások, amiket az adott társadalmak konzervativizmusa olvasott bele természetünkbe [57].

---

[57] Benedict, Ruth: Anthropology and the Abnormal. *The jurnal of General Psychology,* 1934, 10; 59-82. oldal.

Ám az evolucionista itt is bizonyságot tesz arról, hogy sokkal erősebb oldala a természetről való írás, semmint annak tárgyilagos olvasása.

Erkölcsiségünk állandó alapjai ugyanis azok a nagy valóságok, amik előtt csak meghajolni lehet, de nem lehet kitérni előlük [58]. Születés, a serdülő és hanyatló élet gyámoltalansága, a közösségi élet egyensúlyának ingatag volta, a halál. Ezek a tények arra késztettek minden kultúrát, hogy e jelenségeket védje, erősítse ellenséges törekvések ellen, amelyek a nemlét szolgálatában állanak. A mód, ahogyan a kultúrák megvalósították az emberi lét ezen megnyilvánulásainak védelmét, különbözhet. De a tény maga fennáll: természetünk a valóság, a lét felé törekszik. Nem is tehet másképpen, hiszen akaratunkat csak a való jó elégítheti ki. A látszat jó, amely csupán bizonyos indulatokat, érzéseket elégít ki, de nem a szellemi személyiségünket, megosztja lényünket, fölbontja a közösséget és a társadalmat.

Minden erkölcsi rossz a létet polarizálja, egységét töri. Számunkra a védelem ez ellen a létromboló erő ellen természetünkben rejlik, ami végeredményben nem más, mint egységretörés, létigenlés. Mind a tudományos, mind a metafizikus embertan vallja, hogy a természettörvény — az emberi lét ésszerű védelmének szabálya — úgy viszonylik az egyes kultúrák erkölcsi törvényeihez, mint az általános emberi természet az egyedek természetéhez. Az általános nélkül az egyedi sem létezik, vagyis abszolút normák nélkül, paradox módon, nincsenek relatív erkölcsi rendszerek sem.

Az evolucionista továbbá összetéveszti a változást a

---

[58] Kroeber-Kluckhohn: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Blackstone, *Meaning and Existence,* Holt Rinehart and Winston Inc. New York 1971. munkájában közölve.

haladással. Az időben egymást követő korok csak az előbbit hozzák magukkal szükségszerűen.

Ezzel természetesen nem akarjuk kétségbe vonni, hogy van fejlődés. Tény az például, hogy anyagi téren a XX. sz. összehasonlíthatatlanul fejlettebb technikával rendelkezik, nagyobb kényelemmel látja el a mai embert, mint a Krisztus előtti X.sz. az egyiptomi vagy babilóniai lakóst. Ám az anyagi vívmányok erkölcsi szempontból meghatározatlanok, kétértelműek. Vajon olyan biztosak vagyunk abban, hogy technikailag fejlett korunk jobb és boldogabb? Ha az erkölcsi jóság egyenlő a kényelemmel, akkor igen. Autón járni *jobb,* mint gyalog és mezitláb. Viszont amíg az ókor emberének évszázadokra lett volna szüksége, hogy milliókat legyilkoljon, addig azt Hitler a közelmúltban pár hónap alatt megtette. Manapság pedig egy gombnyomásra egész világunk elpusztítható.

A haladás, amely valóban számít, nem automatikus, sem időhöz nincs kötve, mert a szabad szellem öröksége. Ki merészelné azt állítani, hogy a népvándorlás korabeli Európa szellemileg magasabban állott a Krisztus előtti V. sz. Athénjánál, csupán azért, mert egy évezred választotta el tőle? Vagy hogy a második világháború támadóinak célkitűzései erkölcsösebbek voltak, mint a magát a török ellen védő magyarságé, csupán azért, mert stukákkal harcoltak és nem karddal meg buzogánnyal?! — Az anyagi és technikai haladást csak az tudja összetéveszteni az ismeretbeli és erkölcsi haladással, aki a valóságot már jóelőre azonosította a mozgásban lévő anyaggal.

Csak az tudná elfogadni az evolucionizmus utolsó következtetését is, hogy az ember végső célja a haladás. Szerintünk azonban az evolucionista ezzel az állítással értelmetlenné teszi magát a haladás fogalmát és tagadja az emberi boldogság lehetőségét.

Egy példával élve: amint a sétáló embernek a célja a mozgás, úgy az evolúció emberének célja a vég nélküli haladás volna. Ám a mozgást vagy változást nem lehet szoros értelemben haladásnak nevezni. A mozgás ugyanis csak annyit jelent, hogy térbeli helyzetünk egy előbbi helyzethez viszonyítva megváltozott. A haladás ezen túl még föltételezi azt is, hogy ez a helyzetváltozás egy állandó, nem mozgó cél irányában történjék. Más szóval, ha mindig irányt változtatunk, akkor csak mozgunk, de nem haladunk. Vagy ha valaki ilyen állandó irányváltoztatást haladásnak hív, annak a tökéletes haladás a körhinta lovasának mozgásában állana, hiszen annak iránya állandóan változik.

Persze az evolucionista azt tartja, hogy e változás « egyirányú, egységes, folytonos » stb. De, kérdezzük, honnan tudja ezt? Mégha az ember történelme az élettani fejlődéshez hasonlóan azt bizonyítaná is, hogy a múltban ilyen folytonos haladó változás volt, mi kezeskedik neki azért, hogy a jövőben is így lesz?

De az evolucionista ideológiának paradoxona abban rejlik, hogy még a múltra vonatkozólag sem lehet tudni, hogy volt-e szellemi és erkölcsi haladás, ha elvetjük az abszolút igazság és erkölcsi érték lehetőségét is, ami tulajdonképpen ennek a haladásnak célja és mércéje volna.

Nélkülük csak az az ábránd marad, hogy az emberi történelmet magunk a történelmi jelenségek magyarázzák meg. Más szóval, hogy vannak immanens törvények, amelyek a történelmet irányítják, és hogy ezek az élettani fejlődési törvényekhez hasonlóan szükségszerűen meghatározzák az emberi szellem irányát...

De ha nincsen abszolút cél — Igazság és Érték — még azt sem tudhatjuk, hogy a jó és igaz irányában haladunk, nemhogy ez a haladás szükségszerű! Nélkülük csak legfeljebb azt mondhatjuk, hogy az emberi törté-

nelem *változik,* « mozog », de azt nem, hogy jó irányban, igaz úton *halad.*

Az elmélet legsúlyosabb fogyatékosságát azonban abban látjuk, hogy a vég nélküli haladást öncélúvá téve, tagadja a boldogság lehetőséget is.

A boldogság ugyanis zavartalan örömet feltételez. Örülni pedig csak akkor tudunk, amikor birtokoljuk azt a jót, amire természetünk törekszik, vagyis célunkat. De ha ez a cél állandóan változik, és így nem elégíti ki törekvésünket, akkor örömünk nem lehet zavartalan. Amikor ugyanis tudjuk, hogy a birtokolt jó nem véglegesen a miénk, vagy nem változatlanul jó, akkor mindig rettegni kell, hogy azt elveszítjük. Rettegés, kielégítetlen törekvés, meghiúsult vágy, nem éppen az öröm kellékei. Más szóval a cél a törekvés tárgyának elérése lehet csak, nem pedig maga a törekvés.

Az evolucionista a történelem hegymászója, aki azért mászik, hogy másszon, nem pedig azért, hogy felérve a csúcsra, gyönyörködjék az eléje táruló látványban. Ő derűlátó jós, remény nélkül. Talán azért is olyan reménytelenül derűlátó. Madách mottójának csak a felét hallja: « Ember küzdj! » — de a « bízva bízzál »-t tudata alá kényszeríti.

23. *A személy beteljesülése az időben.*

A remény végső célunk elérésében, a boldogságban, végig kiséri történelmünket. A legelső leletektől a mai kultúra megnyilatkozásáig minden erről az alapvető hitről beszél. Ezért a remény nem lehet csak merő óhaj, jámbor sóvárgás. Ellenkezőleg, annyira mélyen gyökerezik természetünkben, hogy nélküle a régiek emberfogalma, az « eszes állat » csonka maradna. Az ember reménykedő állat, mert eszes.

Ha a remény aktusát elemezzük [59], két elengedhetetlen tulajdonsága rögtön világos lesz elménk számára. Először, hogy a remény mindig örömteljes, mert benne a cél, mint valami valódi szükséget kielégítő, létet gazdagító és elérhető, tehát lényegében emberi jó tűnik fel. Így nem reméljük és nem kívánjuk azt, ami nem érdekel, amihez nincsen semmi közünk vagy egyszerűen elérhetetlen. — Továbbá ez a cél nemcsak hogy nem lehet ténylegesen birtokunkban, hanem felül is kell múlnia mindazt, amit saját erőnkből birtokolhatunk, vagy ami szükségszerűen bekövetkezik. Ellenkező esetben a mesterember reménykedhetne kezeművében, a csillagász pedig a holnapban.

A remény tehát a jó várása, de nem egy szükségszerűen bekövetkező vagy magunkcsinálta jóé, hanem olyan jóé, ami egyúttal adomány.

Ehhez mégcsak egy német doktor tanúságtételét csatoljuk, aki szerint a beteg alapvető reményét még egy harmadik vonás is jellemzi: nem annyira afelé irányul, amit az ember birtokolhat, hanem inkább arra, ami az ember lehet: önmagára [60].

Ám ésszerű-e remélni egy olyan állapotban, ami egyrészt természetünkből fakad, mert létünk célja és így szükségszerűen « miénk », de másrészt bizonytalan is, mert egy adakozó bőkezűségétől függ?! Vizsgáljuk meg ezt a látszólagos ellentmondást, mert megoldása arra az évezredes tépelődésre ad feleletet, hogy mit is ér az ember, ha remél.

Ahhoz, hogy megtudjuk, hogy mivé kell lennünk, a legésszerűbb kiindulópont megvizsgálni, hogy mik is vagyunk.

---

[59] Pieper, Josef: *Hope and History,* Herder and Herder 1969. 18-22. oldal.

[60] Uo.: 26. oldal.

Egész tanulmányunk folyamán az emberi természet úgy tűnt fel, mint állandó törekvés két végpont között: egy eredeti, elengedhetetlen primitív egység, a merő fiziko-kémiai lényé, és ama bonyolult és gazdag lelki egység közt, amit a szeretet hoz létre. Semmitmondó kezdet, de a legigényesebb vég.

A kettő közt az ellentmondás csak látszólagos. A megtermékenyített emberi petesejt ugyanis a legigényesebb fizikai lény, amely fejlődésének végpontjában tudja csak beteljesíteni legprimitivebb tulajdonságát, az egységet.

Nem mintha ez nem volna jelen már léte első pillanatában. Az egység két elem egybefonódása: amik már vagyunk — az aktualitás — és amik még csak lehetünk — potencialitás. E két véglet az oka annak, hogy a primitív emberi lény, az embrió, áll legtávolabb önmagától. Már majdnem csak tiszta lehetőség, még majdnem semmi ténylegesség.

Azonban semmi sem létezhet, mint tiszta ellentét. A létező mindig egységben van adva. Így bukkan fel a kettő szintézise, amit mi természetnek hívunk. Ez már harmónia két véglet között, de ugyanakkor harmónia, amely önmagát keresi saját ellentétei kiküszöbölésével.

Az emberi lény tehát egység, amely önmagával való teljes összhangra törekszik, vagyis tökéletes egységre, teljes önazonosságra.

E természetes törekvés első feladata az anyagi egység megvalósítása. Ám az anyag csak egy bizonyos fokig engedelmeskedhet neki, hiszen fizikai jellegéből következik, hogy részei a tér különböző pontjait foglalják el és hogy egymást kövessék időben. Így semmi anyagi dolog nem lehet teljesen önmaga. Ezért van az, hogy léte szinte a környnyezetbe hanyatlik.

Az élettani síkon már kissé közelebb jutunk az egységhez. Az aktív, törvényszerű, de sokrétű törekvés

egy belső célra, a szervezet javára, már nagyobbfokú egységet és vele együtt függetlenséget biztosít a szervezetnek környezete megkötöttségeivel szemben.

A megismerés aztán nemcsak függetlenségünket növeli, hanem a környezet fölötti uralmunkat is biztosítja. Már az érzéki megismerésben is, de különösképpen a szellemiben, egy egység valósul meg köztünk és a valóság között. Paradox módon, ez a valósággal való fogalmi egyesülés teszí lehetővé tudatunkat, amelyben lényünk anyagi voltát meghaladva teljesíti be önmagát. Röviden: csak akkor tudunk lenni, ha mással tudatilag egyesülünk. Az igazság, a szellem egyesülése a valósággal tehát egy a szó szoros értelmében vett létszükséglet. Az igazság éltet.

Persze az ember tévedhet is. De a tévedés valójában nem más, mint a részletet teljes valóságnak elfogadni. Egy szellemi bandzsaság, amelyben egy részletvalóság ejti foglyul mindkét szemünket és elhiteti velünk, hogy pl. a valóság csak idea, vagy hogy az anyagi az egyedüli való létforma. Természetünk önazonosságra való törekvése azonban állandóan arra ösztökél bennünket, hogy az egész valóság felé törjünk. Az utóbbi ismerete ugyanis létkérdés: ha az igazság éltet, a tévedés létünk szellemi dimenzióit öli, vagyis azt, ami emberré tesz.

Itt aztán mindenki választás előtt áll: megelégedni a tévedéssel, a részlettel, a befejezetlenséggel, a részleges önazonossággal, ami aztán lelki megosztottsághoz, kettősséghez, az egység meghiúsulásához vezet, vagy pedig tovább menni az egység útján, amíg a teljes valóság birtokába nem jutunk.

Ekkor válik világossá az akarat feladata. Eme képességünk az, ami a megismert igazságot tudati létünk céljává teszi. — Persze az akarat is tévedhet. Csak tévedését rossznak hívjuk, amiért felelősek vagyunk. Ez utóbbi azért van, mert az akarat szabad: céljává teheti a részleges, látszat valóságot, és bebeszélheti magának,

hogy ez a végső célja. De amikor így tesz, tulajdonképpen létünket gyöngíti. Aki megcsonkított látszatjóra törekszik, ne csodálkozzon, hogy maga is invalidussá válik tőle.

Látszatvalóságnak csak árnyékok tudnak örülni, a részleges kielégülésnek pedig csak azok, akik beérik egy csonka léttel. A tetszés, amelyet az Igazság és a Jó kosztümjébe öltözött hiányos valóság vált ki, maga sem lehet hosszabb életű, mint egy szinpadi tapsvihar. A tetszés ugyanis, amit mi szeretetnek hívtunk, a lét szépségéből táplálkozik. Ám minél szegényebb a lét, annál fonnyadtabb szépsége és tűnékenyebb szerelme.

Innen van az, hogy a tökéletes önazonosságunkat csak a lét teljességében tudjuk elérni. Vagyis más szóval: csak a végtelen lét igazsága, jósága és szépsége tudja végérvényesen kielégíteni értelmünket, akaratunkat és szeretetvágyunkat.

Visszatérve kiindulópontunkra: mi teljesen egyetértünk az evolucionistával abban, hogy lényünk időben változik. Csak azt tagadjuk, hogy az ember nem más, mint rövidke órányi változás. Mert ez a változó ember két egység közt halad előre és haladását nemcsak a változó anyag törékeny törvényei szegélyezik, hanem az értelem, a szabadság és a szeretet szabályai. Innen kapja szellemi törekvésünk egységét, változatlanságát.

Ezért van az is, hogy az ember több, mint történelme. Az a tény, hogy bármely pillanatban önmagunk látása, amik vagyunk, leküzdhetetlen vágyat vált ki azután, amik lehetünk, bizonyítja, hogy a történelmi haladás maga, rendelkezzen bár a legprogresszívabb krónikával, nem elégíthet ki és ezért sohasem adhatja meg tökéletes önazonosságunkat. Nietzsche a maga nyelvén valami hasonlót fejez ki, amikor azt mondja, hogy csak egy dolog

képesít a boldogságra: az tudniillik, hogy vonzódásunk fölülmúlja saját történelmünket [61].

Végül azért kell visszautasítanunk azt a tételt is, hogy az evolúció az egyedüli abszolút igazság, mert mi a létet nem azonosíthatjuk a fejlődéssel. A Lét határtalan, végtelen, örök ténylegesség. Az ember születésével egy olyan lehetőséget kapott, amit csak ez az aktualitás tud kielégíteni. Így természetes önazonosságunk tőle függ. Csak benne találhatunk önmagunkra, csak a vele való egyesülésben veszítjük el változandóságunkat, hogy megnyerjük végleges valónkat. Egyszóval: amikor a természetünkben adott lehetőség a Lét aktualitásában bontakozik ki.

De ésszerű remélni azt, hogy ez a Lét, ami felé törekszünk, valóban önmagát fogja adni?!

24. *Örökkévalóság és a személy beteljesülése.*

Az előbbi kérdésre röviden így felelhetünk. Ha bennünket csak a lét teljessége tud kielégíteni, akkor boldogságunk csak az örökkévalóságban következhetik be. Egy véges lény azonban nem teremthet maga számára, végtelen Létet. Az utóbbinak kell önmagát adnia, mint ahogyan a nap sugározza melegét a hideg éjszakára, hogy azt fényes nappallá teremtse újjá.

Amikor tehát a személy felemelkedik az igazság, jóság és szépség véges fokain azok végső forrásáig és szerető pillantással átfogja annak teljességét, egy új létrendbe lép be, az örökkévalóságba. Minden beteljesedés ugyanis, még a legszerényebb is, mint például a viszontlátás, futó együttlét a szeretett lénnyel, múlékony egyesülés, egy különös, időn kívüli érzést vált ki bennünk. Eltűnik a

[61] Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.* Unzeitgemässe Betrachtungen, Krőner Edition, Stuttgart. 103. oldal.

Múlt és a Jövő, hogy a Jelen uralja tudatunkat. Teljes megvalósulás pedig az Örök Jelen részeseivé tesz.

Ámde ezt a végső boldogságot sokan helytelenül egy messziségbe vesszó sínpárnak képzelik, amely az ismeretlen jövőbe vezet és amin nem lehet mellékvágányra futni. Ez az evolucionista mechanikus elképzelése. Szerinte a boldogság pályateste centiméterekkel mérhető síndarabokból van összetéve.

Az ilyen boldogság önellentmondó. Vajon lehetünk igazán boldogok annak tudatában, hogy a jelen sohasem kielégítő és létünk tökéletességre való szomját csak a történelmi idő pergő pillanatai enyhíthetik? Továbbá boldoggá teheti-e egy adott kor egyénét az, hogy az emberiség majd csak évszázadok múlva fog megvalósítani egy olyan fokot, ahol kevesebb lesz a szenvedés és egy kicsit több az öröm? — Ez nemes cél. De lehetséges az, hogy ez legyen *végső* célunk? Ez talán némely idealistát egy időre kielégít, és áldozatot tud hozni, hogy mások boldogságának saját boldogsága legyen az ára. Ám akkor az egyedüli erkölcsi érték a boldogtalanság tudatos vállalása lesz, amely csak azokat boldogítja majd, akik erre az erkölcsi erőfeszítésre nem hajlandók. A vértanúk jutalma így aztán a gyávákat gazdagítaná.

Azt hisszük, hogy az evolucionista állásfoglalásának csak egy magyarázata van. A boldogságot nem a szellemmel megáldott személy beteljesedésében, tehát tökéletes egységében látja, hanem az anyag tökéletesedében, amelyről tudja, hogy természeténél fogva erre az egységre képtelen. Azért tehát, hogy tagadhassa a lelket, lemond a boldogságról.

De nem szól-e ez ellen minden korok emberének közös tapasztalata, a remény? Vajon nincsen minden szellemi törekvés mögött az a hit, hogy majd egyszer elérjük az igazságot? Vajon nem a boldogság vágya ösztökél minden erkölcsi törekvést? Vagy talán azért

szeretünk, mert tudjuk, hogy nincsen maradandó együttlét?!

Minden korok szellemi, erkölcsi, eszetétikai eszménye a maradandó, az időfeletti, az általános érvényű értékre irányult. Vagyis arra, ami örökéletű.

Az Abszolútum a személy végső egységének kulcsa.

Bölcseleti embertanunk feladata nem az Abszolút Lény bizonyítása. Mi csak annyit mondhatunk, hogy az Abszolútum nélkül az ember érthetetlen. Még azok a bölcseleti iskolák is, amelyek kifejezetten tagadják, hallgatólagosan föltételezik létét. Nem is lehetnek másképpen, hiszen az, aki a valóságról átfogó és igazolható elméletet akar alkotni, föltételezi, hogy a valóság, ha mégannyira változó is, változását állandó törvények irányítják. Ha ez nem így volna, akkor semmit sem ismerhetnénk meg. Nos, éppen ezt a rendet, állandó törvények szerinti változást hívjuk a dolgok érthetőségének vagy természetének, ami minden igaz ismeret feltétele. Még Herakleitosz is, aki az « örök változás » bölcseletének alapjait rakta le, és így minden evolucionista és egzisztencialista szellemi őse, aláhúzta: hogyha a való dolgok, hasonlóan a folyóvíz hullámához, minden pillanatban elmúlnak és újra élednek, ezt az örök mozgást a lét és nem lét közt egy *állandó,* szükségszerű törvény szabályozza, amit sajátos nyelvén « Értelemnek » (*logos*) « Harmóniának » vagy « Bölcsességnek » (*to sophon*) hívott [62]. Különben semmi sem volna érthető, még a változás sem.

Ez az érthetőség ajánlja fel magát véges értelmünk számára. Ismeretünk természetesen törékeny. Az a viszony, amely köztünk és a valóság törvényei közt létrejön, maga is « viszonylagos », részleges, időben változó.

---

[62] Diels-Kranz: Herakleitosz B 1, B 50; B 32, B 41 töredékek.

Az emberi « igazság » tehát mindig felülvizsgálatra és tökéletesedésre szorul.

Az a valóság nem lehetne érthető, ha nem lelné érthetőségének forrását egy Értelmes Okban. Tagadni ezt annyit jelentene, hogy a lét és nem lét közt hánykódó változó lények önmagukban hordják változásuk változatlan és szükségszerű törvényeinek végső magyarázatát. Más szóval, hogy a relatív volna az abszolút, a változás az állandóság, a kontingens a szükségszerű létező..

A realista szemében az ilyen « magyarázat » önellentmondó.

Így számára világos, hogyha az ember azért ismerheti meg a való dolgokat, mert létük érthető, akkor azok azért léteznek, mert van egy Lény, aki megismeri őket. Más szóval, a világ, mint érthető valami létezik, mert az Abszolút Létező kigondolta azt.

Ebben az Értelmes Okban az igaz ismeret már nem az értelem és a tárgy törékeny egységében rejlik, hanem az előbbinek önmagával való teljes azonosságában. Így szoros értelemben véve önazonossága csak az Abszolút Létezőnek lehet. Ahhoz ugyanis, hogy az Értelmes Ok ismerjen, elég csak önmagára pillantania, hogy az okban lássa az okozatot és ugyanakkor létrehozza és szeresse azt. Értelem, akarat és szeretet Benne tökéletesen egy, mert Ő az Igazság, Jóság és Szépség.

A realista tehát minden véges lét forrását Abban találja fel, Aki egyedül nevezheti magát annak, « Aki *van* » (Kiv 3,14).

De remélhetjük-e azt, hogy ez az Abszolút Önazonosság majd önmagát adja, hogy emberi lényünk elérje azt az egységet, amelyre természete sarkallja?

Erre bölcseletileg feleletet nem adhatunk. Csak két tényt említünk, két « történelmi », tehát emberi és időben végbemenő jelenséget. Ezek jelek, de nem bizonyítékok, hogy végső célunk, a boldogság, ténylegesen elérhető.

1. Az első szoros értelemben nem történelmi jelenség, hanem inkább minden történelmi jelenség forrása: *szellemi életünk.*

Hogy a boldogság reménye ésszerű, azt a lélek bizonyítja. Mint anyagtalan valóság, az ember anyagi és szellemi egységének principiuma. A lélek pedig éppen azért, mert az anyagtól bensőleg független, az anyag létmódjától független léttel rendelkezik. A halál, a test anyagi és élettani egységének fölbomlása, nem jelentheti a lélek végét azon egyszerű oknál fogva, hogy nincsenek anyagi részei, amelyekre föl tudna bomlani. Tehát a test halála nem hozza szükségképpen magával a lélek halálát.

Azt akarjuk talán ezzel mondani, hogy a lélek halhatatlan, vagyis nem *tud* megsemmisülni? — Erre a kérdésre csak egy disztinkcióval felelhetünk. Ha halálon valaminek agyagi részekre való fölbomlását értjük, akkor a lélek természetesen halhatatlan. Ha azonban a lélek halálán a végső két metafizikai elv, a lényeg és a lét « elválását », vagyis megsemmisülését hívjuk, akkor a lélek meghalhat, mert ennek a két principiumnak harmonikus egysége föloldódhat. De ez nem a lélektől függ.

Azonban van a halálnak és halhatatlanságnak még egy harmadik értelme is. Eszerint halhatatlan az, aki elérte léte tökéletes egységét, amire természete előkészítette és amit az Abszolút Léttel való egyesülése beteljesített. Ha szabad ezen a téren bölcseleti kifejezéseket használni, akkor azt mondjuk, hogy Isten lényünk természetét az emberi fölé emeli, hogy annak végnélküli dinamizmusát beteljesítve egy időfeletti Jelenben egyesüljön vele. Ezért az ember megszűnik lehetőség és törekvés lenni, hogy a Lét teljességével elérje a ténylegesség (aktualitás) azon fokát, amelyet véges természete csak megenged. — Ez az egyesülés az Igazság szemléletének gyümölcse, Aki jóságában akaratunkat véglegesen Magánál tartja, hogy a Lét

szerelmét, az egyedüli örök erényt, saját szépségével tüzelje.

De van egy harmadik fajta halál is. Ez akkor következik be, amikor a lény visszautasítva azt a reményt, hogy az Örök Létezővel egyesülve elérje tökéletes egységét, visszautasítja a létet adó dinamizmust. Lényében a remény helyett a kétségbeesés, az egység helyett az önmagát romboló viszály kerekedik felül. Ez a végső önmeghasonlás uralja majd. De önmaga lerombolását sohasen tudja befejezni, mert az, amitől léte függ, a lélek anyagtalan egysége, elérhetetlen önmagát mardosó gyűlölete számára. Így vég nélkül haldoklik, mert nem tud soha meghalni.

2. A második jel arra nézve, hogy az Örök Létező önmagát fogja adni, éppen az *evolúció ténye*. Az egész anyagi valóság, mint láttuk, az atomtól kezdve egységre, önazonosságra törekszik, ami aztán a lét különböző fokait alkotja. Ez nem lehetséges anélkül, hogy a Lét mint mágnes ne vonzaná a véges valóságot, Önmagát jelölve ki minden törekvés és vágy céljául.

Így van egy cél felé törekvés és ez teszi lehetővé, hogy a változás sohase legyen merő « mozgás », hanem haladás — vagy pedig hátrahanyatlás.

A haladás véges állomásai fokozatosan elégítenek ki, de ugyanakkor mélyítik vágyunkat a teljes megvalósulás után. Minél közelebb érünk a hegycsúcshoz, annál nagyszerűbb a kilátás. De ha valaki az utolsó pár lépéstől visszatorpan, sokkal éhesebb marad, mint aki nem is vállalkozott az útra.

A boldogság tehát időben növekszik, de csak az örökkévalóságban éri el kora teljességét. A történelem így nem veszti el jelentőségét és a boldogság reménye nem idegenít el történelmi, részleges törekvéseink tárgyától és gyümölcsétől. Mert minden igaz ismeretre való törekvés, minden létünket védő és gazdagító munkásság és szép,

emberhez méltó szeretet az örök boldogság építőköve. Így az ismeret növekedését célzó tudás, a társadalmat szolgáló államférfi, vagy a családját szerető szülő megkezdte a véges időben goldogságát, amely az örök Jelenben éri el majd teljességét. Csak az örök Jelen képes ugyanis megadni azt a teljességet, amelyben a múlt törekvései elérik céljukat és nincsen már jövő, mert nincsen többé elérendő, megvalósulásra váró cél sem.

Ám az örökkévalóság reménye arra is sarkallja őket, hogy ne legyenek semminek rabjai, ami alacsonyabb náluk, és ne rendeljék alá végső céljukat szolgai módon senkinek, aki velük egyenrangú. A végleges felszabadulás ezért nem abban áll, hogy minden abszolútumot eldobjunk, hanem hogy semmi relatív dologgal ne érjük be.

Így az emberi természetnek mint egységre és önazonosságra való törekvésnek jelentőségét történelmünkre nézve abban kell látnunk, hogy képesek vagyunk minden pillanatban elhagyni azt, *amik* vagyunk, hogy azzá váljunk, *akik* lehetünk.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés 5

Forrásművek . 8

I. A bölcseleti embertan ismeretelméleti alapjai . . 9
1. Az embertan kiindulópontja, alanya és tárgya . 10
2. Az embertan módszere . . 19

II. Egyedi lényünk végső okai . . 28
3. Lényünk egysége végső okaiban . 28
4. Egyedi voltunk alapjai . . 35

III. Az ember élettani egysége . . . 43
5. Lényegi egység és lényegi különbség . 44
6. A szervezet élettani egysége . 48
7. Két mechanicista ellenvetés 58

IV. Az ember lélektani egysége. 62
8. A beszéd, mint lényegi különbség az ember és állat között 64
9. Fogalomalkotás és felszínes vagy gyökeres lényegi különbség 66
10. A gyökeres lényegi különbség végső oka és következménye az ember egységére vonatkozólag . 76

V. Kozmikus fejlődés és az ember egysége . 81
11. A kozmikus fejlődéstan világképe . 81
12. Lényegi egység és kozmikus fejlődés . . . 86
13. Gyökeres lényegi különbség a kozmikus fejlődésben 92

VI. Lényünk egysége a megismerésben . 100
14. Az igazság fogalma . . 101
15. Egy hisztorista igazságfogalma . 108

VII. Lényünk egysége az akarati törekvésben . 116
16. Tudatból és öntudatból fakadó törekvés . . 117
17. Az akarat, mint a személy boldogságra való törekvése 120
18. Az akarat szabadsága 123

VIII. Lényünk egysége a szeretetben 131
19. A szeretet anyagelvű és idealista értelmezése . 132
20. A szeretet önzetlen önbeteljesítés . . 136
21. A személy önbeteljesítése a közösségben 143

IX. A személy beteljesedése időben és örökkévalóságban. 148
22. Evolucionizmus és az ember végső célja . . 149
23. A személy beteljesedése az időben 156
24. A személy beteljesülése az örökkévalóságban . 161

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába*; III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófia-professzor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófia-professzor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
*5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
6. A teremtő Isten

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2. Tapasztalati lélektan
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6. Az erkölcsi élet alapjai
7. Teológiai erkölcstan
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Nagy Ferenc — Szabó Ferenc
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

JUHÁSZ LÁSZLÓ SJ

1925-ben született Hódmezővásárhelyen. A középiskolát Budapesten végezte; 1943-ban a Jézus Társasága noviciátusába lépett. Bölcseleti tanulmányai után három évig Németországban dolgozott a Rend Sankt Blasien-i középiskolájában. Teológiát Leuvenben és a spanyolországi Gandiában tanult. Bölcseleti doktorátusát a római Gergely Egyetemen szerezte meg. Ott adta ki dolgozatát *La critica platónica del concepto di Dios* címmel. Ezután Chilében tanított latin és görög nyelvet és irodalmat a Rend ottani főiskoláján és a santiagói Katolikus Egyetmen. 1965-67 között az argentinai San Miguelben a bölcselettörténet tanára volt. 1968 óta a buffalói Canisius College-ben (Egyesült Államok) tanít bölcseletet. Számos irodamli, bölcseleti és teológiai cikke jelent meg spanyol nyelven különböző chilei és argentin folyóiratokban.