Weissmahr Béla

BEVEZETÉS AZ ISMERET/ ELMÉLETBE

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/2

Weissmahr Béla: Bevezetés az ismeretelméletbe

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)

WEISSMAHR BÉLA

Bevezetés az ismeretelméletbe

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

ELŐSZÓ

Az ember az a lény, aki természeténél fogva keresi az igazságot. A hivő ember azért hisz, mert meg van győződve arról, hogy hite alapvető és egzisztenciálisan kielégítő választ ad az emberi igazságigényre. Keresztény hitet vallani annyit jelent, mint igaznak tartani azt, hogy Isten szólt hozzánk Jézus Krisztusban, és ennek életünkre vonatkozó következményeit levonni. A hit tehát soha nem lehet közömbös az igazságnak és az igazság megismerésének kérdésével szemben. A hivő embert az igazsággal szembeni elkötelezettsége többek között arra is készteti, hogy igyekezzen saját hitét mindig jobban és teljesebben megérteni. Ebből az igényből fakad a teológia, melyben a hit önmaga megértésére és szisztematikus kifejtésére törekszik. A hit állításainak rendszeres értelmi feldolgozása — vagyis a teológia — a dolog természete szerint mindig magában foglal valamilyen (néha persze alig tudatosított) « filozófiát ». Főképpen ott, ahol a hivő ember dialógusba akar bocsátkozni olyanokkal, akik nem osztják meggyőződését, elengedhetetlenek a filozófiai megfontolások. Hiszen minden eszmecserének valamilyen közös alapból kell kiindulnia. Ez pedig végeredményben nem lehet más, mint az általános emberi értelem. Ahhoz persze, hogy az emberi értelemre támaszkodhassunk, először ki kell mutatnunk, hogy ez képes az igazság megismerésére, és foglalkoznunk kell azzal a kérdéssel, hogy milyen módon képes az igazság ismeretére eljutni. Ez az oka annak, hogy egy teológiai sorozaton belül egy filozófiai eszmefuttatás is helyet kap.

VÁLOGATOTT IRODALOM

Brunner, August: *Erkenntnistheorie,* Köln (Bachem) 1948. 378 l.

Cirne-Lima, Carlos: *Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie,* Innsbruck (F. Rauch) 1959. 156 l.

De Petter, D. M.: *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde von het conceptualisme,* Hilversum-Antwerpen (Paul Brand) 1964. 252 l.

Lonergan, J. F. Bernard: *Insight. A Study of Human Understandig,* New York-London (Phil. Library-Longmans) 1957. 30-785 l.

Lotz, Joh. B. (kiadó): *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie,* Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1968. 264 l.

Marc, André: *L'être et l'esprit,* Paris-Louvain (Desclée de Brouwer) 1958. 197 l.

Rahner, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Második, a szerző megbízásából Joh. B. Metz által átdolgozott és kiegészített kiadás) München (Kösel) 1957. 413 l.

Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfullingen (Neske) 1977. 902 l.

Shine, Daniel J.: *An Interior Metaphysics. The Philosophical Synthesis of Pierre Scheuer S. J.,* Weston, Massachusetts (Weston College Press) 1966. 198 l.

Varga von Kibéd, Alexander: *Einführung in die Erkenntnislehre.* München-Basel (Ernst Reinhardt) 1963. 144 l.

BEVEZETÉS: A FILOZÓFIA FELADATAI

1. *A filozófia az alapvető kérdések tudománya*

Az emberi ismeret a történelmi fejlődés folyamán egyre jobban differenciálódott és specializálódott. A tudományok szakosodása önmagában véve nem meglepő jelenség, ez a tudásanyag mennyiségi növekedésével szükségszerűen együttjár. Az utóbbi 100 évben azonban a szakosodás iramа szédítően meggyorsult. Ennek a szakosodásnak komoly előnyei vannak: a tudományos ismeretek fejlesztése ma másképpen már nem is gondolható el. A polihisztorok kora végérvényesen lejárt. Nyilvánvalóak azonban ennek a szakosodásnak a hátrányai is. A különböző tudományoknak sokszor semmi kapcsolatuk sincs egymással, és egymás nyelvét sem értik. A szakosodás előnyei és veszélyei persze nem jelentkeznek minden téren egyformán. Így például a technikai, az alkalmazott tudományok területén inkább az előnyök mutatkoznak meg, míg a veszélyek ugyan szintén érezhetők, de nem esnek olyan súllyal latba, mint a szellemtudományok esetében. A túlzott szakosodás veszélyei leginkább azoknál a tudományoknál tűnnek ki, melyek valamiképpen az emberrel foglalkoznak (ilyenek pl. a pszichológia, a szociológia, a kultúrtudományok, a jogtudomány, de az orvostudomány is). Itt nyilvánvaló, hogy a szóban forgó tudományt nem lehet (pontosabban: nem szabad) úgy űzni, mintha az a körülhatárolt szempont, melynek fényében az illető tudomány az embert vizsgálja, ennek valóságát teljesen kimerítené. E tudományok esetében kézenfekvő, hogy az általuk vizsgált szempontot sohasem szabad izolálni, főképpen akkor nem, ha az illető tudomány megállapításaiból gyakorlati következtetéseket akarunk az

ember életére vonatkozóan levonni. Ami az emberre vonatkozó tudományok esetében különösen is szembeszökő, annak általános érvénye van. Az átfogó szempontok keresése, az összefüggések kifejtése éppen úgy tudásunk állandó követelménye marad, mint a további behatolás a részletekbe.

Innét válik érthetővé annak a tudománynak a jelentősége és mivolta, melyet filozófiának, bölcseletnek nevezünk. Hogy a filozófia mi, az manapság a legegyszerűbben azáltal adható meg, ha szembeállítjuk a szaktudományokkal. Ezekkel ellentétben ugyanis alapvető szempontokkal, általános kérdésekkel foglalkozik. A filozófia tehát az emberi tudás és ismeret egységének és alapjainak a felelőse. Ez a meghatározás a továbbiakban még kiegészítésre szorul, de kiindulásként megelégedhetünk vele. Történelmileg ugyan a filozófia nem a szaktudományok ellentéte, hanem inkább azoknak közös bölcsője volt. Ma persze mintegy megfordult a helyzet. Egyrészt számot kell vetnünk azzal a paradox ténnyel, hogy ma már a filozófia is csak mint szaktudomány művelhető. Másrészt ha igazolni akarjuk a filozófia értelmét, úgy a szaktudományokból kell kiindulnunk, amennyiben ezek túlmutatnak önmagukon.

Igaz ugyan, hogy ma ezek messzemenően önállósodtak, úgyannyira, hogy az alapfogalmaik tisztázását is sokszor maguk végzik el. De önállóságuk mégsem feltétlen, hiszen minden szaktudomány bizonyos egészen általános és magától értetődőnek tartott előfeltevésekből indul ki, és ezeket maga már nem vizsgálja meg. Így például a természettudományos kutatás feltételezi, hogy egyes esetek megfigyeléséből bizonyos szabályok tekintetbevétele mellett általános törvényszerűségekhez juthatunk. Az egyes szakterületeken túlmutató szempontok figyelembevételének követeleménye továbbá akkor is felmerül, ha bizonyos feszültségek, ellentmondások lépnek fel az egyes

tudományok megállapításai között. Az egyes szaktudományok önnállósága tehát alapjában viszonylagos. Legalább két alapvető szempont mindig is összefogja őket. Ezek abból adódnak, hogy a tudományok mind a valóságnak csupán egy meghatározott *részletével* foglalkoznak, és hogy minden tudománynak megvan a maga sajátos, többnyire a tárgyának természetéből következő *módszere.*

A részleges tárgy mindig is a valóság egészére utal. A valóság egy részével való foglalkozás természetszerűen felveti azt a kérdést, hogy mi a valóság mint olyan, és ebben a kérdésben már kifejezésre jut annak a filozófiai szaknak a szükségessége, amelyet Arisztotelész « első filozófiának » nevezett, és amelyet, miután írásait kiadták, « metafizikának » hívtak. A nevet magát manapság ugyan sokan csak becsmérlően használják, de ez mit sem változtat azon, hogy minden filozófia, akár akarja, akár nem (még akkor is, ha kifejezetten tagadja a mindent átfogó kérdésfelvetés lehetőségét), általános, a valóság egészére érvényesnek tartott állásfoglalásokat fogalmaz meg, és így, ha másként fejezi is ki, « a létezővel mint létezővel » foglalkozik, « és azzal, ami a létezőből mint olyanból következik » (vö. Arisztotelész, *Met* IV 1, 1003 a 21).

Az egyes tudományok módszere — mint említettük — a tárgyuk természetének függvénye. Ezt persze helyesen kell érteni. Mert a tudomány az emberi megismerés gyümölcse. Ezért minden tudományba belefolynak a tárgy meghatározottságán kívül az emberi megismerés természetszerű adottságai és általános feltételei is. A módszer tehát mindig a tárgy és az emberi megismerés találkozásából, kölcsönhatásából adódik. A tudományos módszert azonkívül mindig jellemzi a rendszeresség és tudatosság. Amennyiben egy szaktudomány a maga számára tudatosítja módszerét, kikerülhetetlenül általános jellegű kérdéseket vet fel. Ezen a vonalon haladva előbb-utóbb felmerülnek az emberi megismerésre vonatkozó filozófiai problémák.

2. *A filozófia maga is megalapozásra szorul*

A filozófiát az egység követelménye és a legalapvetőbb kérdések tisztázásának szükségessége hozza létre. Mivel ez az irányultság valamiképpen minden emberi megismerésben működik, azért egy háttéri, ki nem fejtett filozófiát már minden hétköznapi, nem tudományos jellegű megismerés is tartalmaz. Ennek a háttéri, bennfoglalt filozófiának a következménye, hogy minden szaktudománynak megvan a hajlama ahhoz, hogy a saját szempontjait általánosítsa. A tudatosan művelt filozófiában azután a valóság egysége és a végső (vagy első) elvek keresése kifejezetten is a vizsgálódás tárgyává lesz.

Ha a filozófiának az a feladata, hogy tudásunk alapjait vizsgálat tárgyává tegye, úgy ennek a kutatásnak önmagára is ki kell terjednie. Arra a kérdésre: melyik tudomány alapozza meg a filozófiát? csak azt válaszolhatjuk: ezt a feladatot magának a filozófiának kell elvégeznie. A filozófiának ez az önmegalapozása az ismeretelmélet. Ebben ad a filozófia önmagának számot arról, hogy mit várhat, illetve mit nem várhat el az emberi megismerőképességtől.

Az ismeretelmélet tehát a filozófiai vizsgálódás természetéből következik. Hiszen az egyik legalapvetőbb kérdés, mely minden más kérdés érvényes megválaszolásának feltétele: el tudunk-e jutni kétségbevonhatatlanul igaz ismerethez? Ez egy olyan kérdés, melyre a közvetlen, problémátlan bizonyosságban élő ember minden további nélkül igennel szokott válaszolni. Mihelyt azonban belemerülünk az igaz ismeret problémájába, mihely megtapasztaltuk az emberi megismerés sok szempontból viszonylagos voltát, spontán bizonyosságunk hamar elosztlik, és helyet ad egy többé-kevésbé marcangoló kételynek. Ha a kétely egyszer feltámadt, úgy szembe kell néznünk vele, magunkat ezen át kell küzdenünk, mert az eredeti,

problémátlan bizonyossághoz nincsen viszatérés. A kritikus elmét csak a valódi, a megdönthetetlen igazság felfedezése elégítheti ki. A kérdés éppen az, hogy az elérhető-e.

Már itt a bevezetésben rá kell mutatnunk arra, hogy az ismeret kérdésének tisztázása különösen is bonyolult feladat. Számot kell ugyanis vetnünk egy olyan nehézséggel, mely más esetben vagy egyáltalában nem, vagy ha igen, csak sokkal kisebb mértékben jelentkezik. Az ismeret kérdésével soha nem foglalkozhatunk úgy, mint egy előttünk fekvő, tőlünk független tárggyal, melyet mintegy körüljárva minden oldalról kényelmesen szemügyre vehetünk. Ha a megismerőképességünket tesszük meg kutatásunk tárgyává, úgy nem vonatkoztathatunk el attól, hogy ez saját tevékenységünk. Az ismeretelméleti vizsgálódásnak ezt az alapvetően alanyi meghatározottságát a szó legradikálisabb értelmében kell vennünk, azaz tudnunk kell, hogy az ismeretelmélet egészen más valami, mint a pszichológia.

A pszichológus, amikor az emberi megismerés lefolyásának vagy kialakulásának funkcionális törvényszerűségeit vizsgálja, tudja azt, hogy tárgya nem fizikai objektumként van adva; ennek ellenére helyesen jár el, ha az emberi megismerést egy a kutató vizsgálódást megelőző, annak számára adott valóságként kezeli. Ez még akkor is igaz, ha módszere nem annyira kísérleti személyek megfigyelésében, hanem önmegfigyelésben áll. Mindez azonban nem ismeretelmélet, hiszen a pszichológus természettudósként jár el, azaz adatokat gyűjt, azokat rendszerezi és kiértékeli.

A pszichológus nem veti fel a kérdést, hogy milyen alapon lehet a mindig véges mennyiségű megfigyelés eredményét általánosítani. Nem kérdezi, hogy egyáltalában honnan van arra nézve bizonyosságunk, hogy tapasztalatunk a valóságot objektív módon közvetíti számunkra.

Csak az ilyen és hasonló kérdések fényében válik az emberi elme számára tudatossá az ismeretelmélet sajátos nehézsége: az eszköz, mellyel megismerésünk végső alapjait kutatjuk, nem más, mint a megismerés maga, és így megismerésünk megbízhatóságának kutatása tulajdonképpen már feltételezi, hogy megismerésünk megbízhatóságáról jogosan meg lehetünk győződve.

De milyen alapon tehetjük ezt? Ez a probléma veleje. Erre a kérdésre kell válaszolnunk, mégpedig anélkül, hogy valamilyen a megismerés aktusán kívülálló tényezőre hivatkoznánk. Mert minden a megismerésen kívülálló tényezőnek már csak az említése alapjában véve feltételezi az ismeretelméleti probléma megoldottságát. Minden úgynevezett « megoldás » tehát, mely az ismeretelméleti kérdés kérlelhetetlen élét azáltal igyekszik kikerülni, hogy megoldásként valamilyen az ismereten kívüli tényezőre hivatkozik, mint pl. a tudományos munkánk eredményére, vagy arra, hogy hiszen a mindennapi életben a megismerésünk megbízhatóságáról eléggé megbizonyosodhattunk, tulajdonképpen mellébeszél. Pontosabban, az ilyen még nem értette meg, hogy itt nem arról van szó, miszerint ismeretünk megbízhatóságáról mindaddig kételkednünk kellene, amíg ezt magunknak kétségtelenül be nem bizonyítottuk, mert hiszen van egy spontán bizonyosságunk, és ez a mindennapi élethez, a gyakorlati tevékenységhez elegendő; hanem itt arról van szó, hogy ki kell tudnunk fejteni spontán bizonyosságunknak a *megismerésben magában* adott végső alapját, amennyiben ez utóbbiban rámutatunk azokra a tényezőkre, melyek bizonyosságunk jogosultságát már eleve megalapozzák.

Az ismeretelmélet tehát kikerülhetetlenül szembetalálja magát az « ismeretelméleti körrel », mely az úgynevezett « hermeneutikus körnek » legélesebb változata. (Hermeneutika = értelemzéstan, a görög *hermeneuein*

= értelmezni igéből.) Ez utóbbi abban áll, hogy az egész megismerése feltételezi az egyes alkotóelemek ismeretét, míg az alkotóelemek csak az egészen belül kapják meg értelmüket.

Mindezekből a megfontolásokból érthető, hogy az ismeretelmélet annyi, mint alapvető filozófia. Ebből következik nagy jelentősége is. A legtöbb, sőt — nyugodtan mondhatjuk — az összes filozófiai probléma megoldása ismeretelméleti állásfoglalások következménye. Nem túlzunk tehát, ha azt állítjuk: az ismeretelméletben alapjában véve már minden lényeges filozófiai kérdés eldől. Itt találhatók azok a váltók, melyek meghatározzák, milyen vágányokon fog gondolatunk szerelvénye haladni.

Ez magyarázza meg azt tényt, hogy egy teológiai sorozatban egy ismeretelméleti kötetke is szerepel. Ha meg akarjuk mutatni, hogy az a megismerési mód, melyet hitnek nevezünk, és melynek középpontja az Isten megismerése, a harmónikusan kifejlődő emberi ismeretnek nem megtagadása, hanem csúcspontja, úgy nagyon pontosan át kell vizsgálnunk az alapokat, hogy ezekből kiindulva megmutathassuk az utat, mely az Isten-ismerethez vezet.

ELSŐ RÉSZ

MIBEN ÁLL AZ ISMERETELMÉLETI PROBLÉMA?

Röviden már érintettük, hogy mi is az a kérdés, melyre az ismeretelmélet meg akar felelni. Mielőtt rátérhetnénk a válaszra, először a kérdéssel magával kell még behatóbban foglalkoznunk, és bővebben ki kell fejtenünk, hogy miben is áll.

Már bevezetőben le kell szögeznünk például, hogy az ismeretelméleti kérdés mint olyan nem azonos a külvilág realitásának kérdésével. Akadtak ugyan filozófusok, akik a kritikai problémát ilyen, a végletekig kisarkított módon fogalmazták meg, de a « szolipszizmus », vagyis az a nézet, mely szerint a mindenkori megismerő tudat alkotja meg a maga számára mindazt, amit magától különböző valóságként ismer meg (így még a saját testét is), ha itt-ott felmerült is, nem csinált iskolát. (« Szolipszizmus »: a latin *solus ipse*, « egyedül ő maga » szavakból). Az köztudomású, hogy Kant, a kritikus filozófia atyja, soha nem vonta kétségbe a külvilág realitását, és a « német idealizmus » filozófusai: Fichte, Schelling és Hegel sem voltak szolipszisták, noha sokszor nehezen érthető írásaikban találhatók olyan eszmefuttatások, melyek összefüggésükből kiragadva és elnagyolva szolipszizmushoz vezethetnek.

Ha nekifogunk a kritikai probléma tanulmányozásának, úgy mindenekelőtt feltűnik, hogy a kérdés viszonylag újkeletű. Annak ellenére ugyanis, hogy egyes ismeretelméleti részletkérdések már mindig is foglalkoztatták a filozófusokat, a probléma kifejezetten és a maga teljes súlyával sem az ókori, sem a középkori filozófiában nem

merült fel. Ez nem is olyan meglepő, mint ahogy első pillantásra talán látszik. Az emberi ismeret természeténél fogva a minket körülvevő világra irányul. Megismerőképességünk elsődleges feladata, hogy tájékoztasson, hogy megadja azokat az információkat, melyekre életünk fenntartása és személyiségünk kifejlesztése céljából szükségünk van. Az ismeretben a tárgyra való irányultság annyira előtérben áll, hogy megismerésünk alanyi feltételei szinte alig (és tegyük hozzá: sok embernél sohasem) lesznek tudatossá. A megismerésről általában az a véleményünk, hogy a valóságot úgy közvetíti számunkra, amint az van. Tudjuk persze, hogy vannak esetek, ahol tévedünk, de — éppen mivel tévedéseinket fel tudjuk ismerni — meg vagyunk győződve arról, hogy ez csak kivétel, és hogy kellő elővigyázatosság mellett a tévedés kiküszöbölhető.

Az ismeret kritikus vizsgálatának, vagyis az ismeretelméletnek a szükségessége csak akkor merül fel, amikor a közvetlen bizonyosság kérdésessé válik, amikor az ember kezd ráébredni arra, hogy megismerésébe sok szubjektív, a megismerő alany adottságaiból származó elem vegyül. Ez a meglátás persze már feltételezi annak felismerését, hogy a megismerő alany és a megismert tárgy viszonya nem problémamentes, pontosabban hogy itt egyáltalában két egymással szembenálló valóság viszonyáról van szó. Hogyan alakul ki ez a felismerés? Mik azok a tapasztalatok, melyek felvetik az ismeretelmélet alapvető kérdését: Képesek vagyunk-e igaz, vagyis a valóságnak megfelelő megismerésre?

1. MILYEN TAPASZTALATOK KAPCSÁN MERÜL FEL A KRITIKAI PROBLÉMA?

Az optikai csalódásnak és érzékszerveink egyéb csalódásainak a kritikai probléma felmerülésében nincsen döntő szerepe, annak ellenére, hogy egyes filozófusok az emberi ismeretre vonatkozó kételyeikben ezekre hivatkoztak. Az innét származó kételyek ugyanis mindig csak másodlagosak, csak akkor lesznek jelentősek, ha az emberi megismerés már egyéb okok miatt kérdésessé vált. Az igazi motívumokhoz a következő megfontolások vezetnek el.

a) *A kételkedés okai*

Amíg az ember megszokott környezetének szűk körében mozog, és szinte csak olyanokkal érintkezik, akik vele többé-kevésbé egy véleményen vannak, addig eszébe sem jut, hogy az életben sokmindent másként is lehet látni, mint ahogy ő azt megszokta. Ennek a problémátlan magatartásnak azonban hamar vége van, mihelyt valaki kapcsolatba kerül idegen nemzetekkel, más kultúrából, életkörülményekből származó, más világnézeti háttérrel rendelkező emberekkel. Az ilyen általában hamar észreveszi, hogy az, ami számára természetes, mások számára nem minden esetben magától értetődő. Ha az illető azután ügyel arra, hogy főképpen milyen téren térnek el egymástól a vélemények, úgy egy jelentős különbséget vesz észre.

Rájön ugyanis arra, hogy vannak kérdések, melyekre nézve nagy az egyetértés, melyekben véleménykülönbségek szinte alig merülnek fel, vagy ha mégis, úgy aránylag könnyen kiküszöbölhetők. Ide tartoznak a természettudományos kutatás elismert eredményei, azután a történeti tudományok ténykérdésre vonatkozó megállapításai, továbbá a matematikának és a logikának a tételei, más

szóval minden olyan állítás, mely megfigyeléssel, kísérlettel bárki által ellenőrizhető, illetve az elvont tudományok kijelentései. Mindezek a kérdések lehetnek ugyan nagyon bonyolultak, vagyis megértésükhöz és ahhoz, hogy valaki ezekhez érdemben hozzá tudjon szólni, általában szakértelem szükséges; de ha ez megvan, akkor az egyetértés hamar létre szokott jönni.

Vannak azután más jellegű kérdések, melyek esetében a vélemények nemcsak hogy nagyon eltérnek egymástól, hanem, ami még fontosabb, hosszú viták és részletekbe menő érvelések sem szokták az álláspontokat egymáshoz közelebb hozni. Ez általában a helyzet akkor, amikor a tényeket értelmezni kell, amikor az ember életét érintő elvi jelentőségű állásfoglalásokról van szó. Így például a politikai és társadalmi kérdéseket kizárólag tudományos vitákkal eldönteni akarni meglehetősen reménytelen vállalkozás. És amikor kifejezetten a világ és az emberi élet, vagyis a lét végső problémáiról van szó, a véleménykülönbségek sokszor áthidalhatatlanok lesznek. Ennek ellenére igazat kell adnunk Kantnak, aki azt állítja, hogy ezek a kérdések: « Mit tudhatok? — Mit kell tennem? — Miben remélhetek? — Mi az ember? » a filozófia legfontosabb kérdései (lásd: *Logik*, Bev. III; *Összes művek*, a berlini akadémia kiadásában 9, 25). Tény az is, hogy az ember nem tud lemondani arról, hogy ezekre keresse a választ. Egyszersmind azonban úgy látszik, hogy biztos választ nem talál rájuk.

Ebben a helyzetben az ember nagyon könnyen kételkedővé, szkeptikussá válik. Nem úgy van-e — vetődik fel benne a kérdés —, hogy gyakorlati dolgokban az emberi értelem kiismeri ugyan magát, mihelyt azonban az igazán átfogó jellegű kérdésekre kerül a sor, egyszerre felmondja a szolgálatot? Nagyon jól kifejezi ezt az érzést Descartesnak egy szövege:

A filozófiáról nem akarok mást mondani, csak azt, hogy észrevettem, vele a legkiválóbb koponyák foglalkoztak, akik az évszázadok folyamán csak éltek, ennek ellenére nem található benne egyetlen egy állítás sem, amelyről ne vitatkoznának, és amely ennek következtében ne lenne kétséges. Ezért nem volt bennem annyi önteltség, hogy azt reméljem, nekem jobban fog sikerülni, mint nekik. Mivel továbbá megfontoltam, hogy itt ugyanarról a tárgyról hányféle különböző vélemény található, melyek mindegyikét tudósok állítják, anélkül, hogy valaha is egynél több igaz lehetne, úgy arra a következtetésre jutottam, hogy mindazt, ami csak valószínű, majdnem tévedésnek kell tartanom.

(*Discours de la méthode* 1,12.)

b) *A radikális kétely nem lehet megoldás*

A kritkai probléma felmerülésének háttere tehát egy általános bizonytalanság és kétely, ami abból adódik, hogy az ember az egymásnak ellentmondó, a maguk érvelésében azonban logikusnak és következetesnek tűnő filozófiai nézetek láttán a filozófiai megismerést egyáltalában megkérdőjelezi. Sőt sokan arra az álláspontra helyezkednek: tekintve, hogy a magasröptű filozófiai spekulációk értéktelenek, foglalkozzunk inkább azzal, amivel meg tudunk birkózni, vagyis a mindennapi élet gyakorlati problémáival.

Ez a gyakorlati agnoszticizmus igen célszerűnek látszik, mégis van egy komoly hibája. Önáltatás ugyanis azt hinni, hogy ezáltal megszabadulunk a filozófiai problémáktól. A gyakorlati élet feladatainak megoldása kapcsán mindig is felmerülnek elvi jelentőségű kérdések. Továbbá mind az elvont, mind a technikai fejlődés szolgálatában álló tudományok felvetnek, vagy legalább hallgatólagosan feltételeznek filozófiai állásfoglalásokat. Sem-

mi sem olyan praktikus, mint egy jó teória, szokták joggal mondani. Ezért azután annak is, aki nem hajlandó filozófiai kérdésekkel vesződni, és abban a hiszemben él, hogy könnyű szerrel megszabadulhat tőlük, ha akarja, ha nem, ezekkel kapcsolatban állást kell foglalnia. Mert minden emberi tevékenység és döntés bennfoglaltan tartalmaz valamilyen « filozófiát ». Ennek többnyire annál nagyobb hatása van a tevékenységre, minél kevésbé van valaki ennek tudatában. Az egyes ember persze a környezetéből, a hagyományból, az erkölcsi közmeggyőződésből sokszor nagyon józan filozófiai alapelveket tesz magáévá. A filozófia kérdéseibe való belemélyedés kétségtelenül nem mindenkinek feladata. De ha egy egész társadalom, vagy (ami még rosszabb lenne) az egész emberiség magáévá tenné azt a nézetet, hogy az alapvető kérdésekkel nem lehet és ezért nem is kell foglalkozni, úgy ennek az eredménye katasztrofális lenne: az ember a maga nem reflektált, nem tudatosított filozófiai állásfoglalásainak, azaz előítéleteinek rabjává lenne.

Az alapvető filozófiai kérdések megoldhatatlanságába tehát mégsem lehet belenyugodni. Ha ugyanis ezek megoldhatatlanok lennének, úgy egyáltalában nem lenne megalapozott és biztos ismeret.

Ha a gondolkodó ember eljut idáig, akkor meglehetősen kézenfekvő a következő gondolatmenet: Valószínűleg az eddig követett módszerben van a hiba, ha a filozófiai kérdésekre eddig olyan különböző válaszokat adtak. Lám a matematikában nem lép fel ez a bizonytalanság. Arra kellene tehát törekednünk, hogy a filozófiában használatos fogalmakat is olyan egyértelműen és világosan határozzuk meg, mint ez a matematikában történik, és ami még fontosabb, keresni kellene egy feltétlenül biztos és kétségbevonhatatlan kiindulóponott, mely minden ismeret alapjának tekinthető, melyre minden ismeretünket visszavezethetjük.

2. A FELTÉTLENÜL BIZTOS KIINDULÓPONT KERESÉSE ÉS ENNEK KÖVETKEZMÉNYEI

A filozófiai kérdésekben megmutatkozó bizonytalanságot — úgy tűnik — egy csapással el lehetne oszlatni, ha találnánk egy feltétlenül biztos, kétségbevonhatatlanul igaz állítást, melyre nézve semmiféle vita nem lehet. Ebből az egy állításból kellene azután minden egyéb következtetést levezetni. Ahogy a matematika axiómákból indul ki, melyek nem bizonyíthatók, de nem is szorulnak bizonyításra, éppen úgy kell a filozófiában is egy bizonyításra nem szoruló, önmagában nyilvánvaló állítást keresnünk. Ez volt *René Descartes* (1596-1650) programja.

a) *A racionalizmus kiélezi a problémát*

Descartes szerint ez a teljes egyértelműséggel nyilvánvaló, feltétlenül biztos pont a gondolkodó, pontosabban a még a kételkedésében is önmagát szükségszerűen feltételező énben magában található: « Gondolkodom, tehát vagyok. »

Ezzel meglenne tehát az ismeretelmélet kétségbevonhatatlan kiindulópontja. Descartes maga meg volt róla győződve, hogy sikerült a szkepszist kiküszöbölnie. Valójában azonban ez a megoldás az ismeretelméleti kérdés kiéleződéséhez vezetett. — Miért?

Az okokat nem kell sokáig keresni. Azáltal, hogy Descartes az én önbizonyosságában jelölte meg a filozófiai vizsgálódás kiindulópontját, eddig nem ismert mértékben az egyéni tudatot tette meg minden igaz ismeret mércéjének, sőt azt kell mondani, hogy végeredményben minden bizonyosságot kizárólag a megismerő tudatra vezetett vissza. A szubjektivitásnak az újkorra jellemző filozófiai rendszerei ebből a karteziánus állásfoglalásból következnek. Minden bizonyosság forrása a tárggyal szembenálló, attól különböző alany. Mivel Descartes a

tárgyi valósággal szembenálló éntudatból indul ki, csak bonyolult gondolatmenetek segítségével (a világot teremtő Isten megbízhatóságába vetett meggyőződés igazolásán keresztül) tud eljutni oda, hogy a külvilág realitását kétségtelennek tartsa. Ez egyáltalában a karteziánus típusú gondolkodásnak nagy nehézsége: Hogyan jutok tovább, miután eljutottam az énben megalapozott bizonyossághoz?

És ha sikerült is eljutni az anyagi világ realitásának bizonyosságához, az mint a *res extensa* (a kiterjedt valóság) áthidalhatatlan ellentétben áll a *res cogitans*-szal (a gondolkodó, tudatos valósággal). Abból továbbá, hogy Descartes a filozófiát a matematika mintájára akarja felépíteni, következik az a tétele is, mely szerint igaz ismeretünk csak arról van, amiről egy tartalmilag világos és minden mástól egyértelműen elhatárolt fogalmat (*idée claire et distincte*) tudunk alkotni magunknak. A fogalomalkotást az értelem végzi el, az észlelésnek csak alárendelt (és a karteziánus rendszer test-lélek dualizmusa miatt tulajdonképpen nem is igen érthető) szerepe van. Az igaz ismeretszerzés legfontosabb módja a fogalmi analízis.

b) *Az empirizmus álláspontja*

A kiélezett dualizmus és az ismeretnek egyoldalú racionalista szemlélete a maga ellentéteként mintegy belső szükségszerűséggel létrehívta az empirizmust. E szerint megismerésünk kizárólagos alapja az érzéklő tapasztalat. Ezt az elvet helyesen is lehet értelmezni, és akkor nincsen benne semmi kivetnivaló. Mert az igaz, hogy mindaz, amit megismerhetünk, amiről megalapozott módon állíthatjuk, hogy létezik, az vagy maga érzéklő tapasztalatunk tárgya, vagy pedig valamiképpen szükségszerű kapcsolatban áll tapasztalati ismeretünkkel, mint a megtapasztalt valóságnak vagy tulajdonsága, vagy következmé-

nye, vagy lehetőségi feltétele. Az empirizmus azonban, melynek főképviselője *David Hume* (1711-1776), az említett elvből azt a következtetést vonta le, hogy megismerésünk egyetlen biztos tárgya és tartalma az, amit érzékszerveinkkel ténylegesen észlelünk. Ennek a radikális beállítottságnak azután az a következménye, hogy még az « én » bizonyossága is szétfoszlik. Hiszen az énről mint olyanról nincsen érzékletes tapasztalatunk. Amit magunkban észlelni tudunk, az nem más, mint érzeteink és tudatállapotaink egymást követő sorozata. Az én ezek szerint csupán érzeteink kötege. Az empirikus én, vagyis az egymást követő benyomások mögött csak azért feltételezünk — Hume szerint — egy maradandó és ezeket összekötő valóságot, az ént mint szubsztanciát, mivel megszoktuk, hogy bizonyos érzetek egymással kapcsolatban (egymással asszociálva) lépnek fel.

Hasonló meggondolások vezetik Hume-ot, amikor az okság elvét bírálja. Abban megint igaza van, hogy a szó szoros értelmében észlelni a természeti folyamatok esetében csupán a különböző állapotok egymásutánját (*post hoc*) lehet, nem pedig az okságot mint olyat (*propter hoc*). Ebből azután számára az következik, hogy az okság elvének a valóság rendjében nincsen szerepe. Hogy bizonyos szabályosan ismétlődő folyamatok esetében az egymás után következő eseményeket (pl. a nap sugárzása és egy a napon fekvő kő felmelegedése) ok és okozat kapcsolatba hozzuk egymással, és ezáltal nemcsak egy tényleges egymásutániságot, hanem egy szükségszerű és általános összefüggést is állítunk: ez — Hume szerint — megint csak kizárólag a megszokás következménye.

Ha azonban a tényleges és pillanatnyi érzeteken kívül semmi biztos ismeretünk sincsen, vagyis ha mindaz, amit ismeretünkben szükségszerűnek és általánosnak tartunk, csupán illúzió, úgy a szkeptikus, a mindenben kételkedő képviseli az egyetlen következetes álláspontot.

3. KANT KOPERNIKUSZI FORDULATA

Immanuel Kant (1724-1804) mint königsbergi egyetemi tanár hosszú éveken keresztül Christian Wolfra (1679-1754) támaszkodó racionalista filozófiát tanított, de Hume-ot olvasva, mint maga mondja, felébredt dogmatikus álmaiból. Mégsem lesz szkeptikus. Mert a tudományos ismeret ténylegességében és ennek következtében lehetőségében nem tud kételkedni. Számára ugyanis a matematika és a (newtoni) fizika tudományjellege vitán felül áll. Viszont a következő kérdés foglalkoztatja: Lehetséges-e a filozófiában (pontosabban, a metafizikában) egy hasonlóan biztos és megalapozott ismeret? — Hogy ezt a kérdést eldönthesse, megvizsgálja, hogyan jön létre a tudományos ismeret. Ismeretünk feltételeinek kielemzése jelenti a tiszta ész kritikáját.

a) *Az empirizmus és racionalizmus megkísérelt szintézise*

Az empirizmussal egyetért abban, hogy minden a valóságra vonatkozó megalapozott ismeretünknek csak az lehet a tárgya, amire nézve tapasztalatunk van. (A kitétel: « a valóságra vonatkozó », az előbbi mondatban azért szükséges, mivel a matematika és a logika, habár szintén valamiképpen a tapasztalatban gyökereznek, a filozófiával ellentétben elvonatkoztathatnak attól, hogy tárgyuk reálisan van-e adva, vagy pedig csak a gondolatban létezik. Gondoljunk pl. az imaginárius számokra.) Tudatában van persze annak, hogy egy ismeret csak akkor tudományos, ha nemcsak erre vagy arra az esetre alakalmazható, hanem minden hasonló esetre is érvényes, vagyis ha általános és szükségszerű. Az ismeretünk általánossága és szükségszerűsége azonban nem jöhet a tapasztalatból, hiszen az észlelés, akárhányszor ismételjük is meg, nem ad arra nézve bizonyosságot, hogy valami másként nem is lehet. Ezért a racionalizmussal együtt azt

állítja, hogy ismeretünk szükségszerűségének forrása a megismerő értelem. Más szóval, minden tudományos ismeretünkben két (egy « materiális » és egy « formális ») elemmel kell számolnunk: az ismeretünk anyagát a tapasztalat szolgáltatja, míg ennek szükségszerű és általános meghatározottsága az értelemtől jön.

Ez a meggondolás a háttere a kanti *a priori szintetikus ítélet* fogalmának. Kant szerint ugyanis aszerint, hogy egy ítélet szükségszerű vagy esetleges, illetve hogy növeli-e ismeretünket vagy sem, az ítélet következő fajtáit különböztethetjük meg:

*Analitikus ítélet*ről akkor van szó, ha az ítélet állítmánya nem tesz mást, mint kifejezetten kimond valamit, ami már az alanyban benne van (az anyagi test kiterjedt; az ember élőlény). Itt tulajdonképpen csak a fogalmat fejtjük ki. Ha egyszer a fogalom rendelkezésünkre áll, úgy az ilyen ítélet nem függ a tapasztalattól, vagyis a priori, és mint ilyen szükségszerű, azonban meglévő ismeretünkhöz semmi újat nem ad hozzá.

*Szintetikus ítélet*eknek nevezi Kant azokat a állításokat, melyekben az alany tartalmához az állítmány valami újat ad hozzá. Az *a posteriori szintetikus ítélet*ben az, amivel az állítmány növeli az alany által már kifejezett ismeretünket, a tapasztalatból jön (pl. az ebben az edényben levő víz 100 fok Celsiusnál forr). Ha csak ilyen ismereteink lennének, úgy nem lenne tudomány, mert az ilyen ítéletek nem szükségszerűek. — *A priori szintetikus ítélet*ről akkor beszélhetünk, ha az állítmány növeli ismeretünket, de úgy, hogy a többlet nem a tapasztalatból ered. Az ilyen ítéletek a dolog természete szerint szükségszerűek. Példák: A háromszög szögeinek összege 180°; Minden test megmarad nyugalmi állapotában vagy egyenesvonalú egyenletes mozgásában mindaddig, amíg valamilyen erő ezen állapotának megváltoztatására nem kényszeríti.

Ezeknek a fogalmaknak az ismeretében érthető, hogy Kant számára ez a kérdés: lehetséges-e a metafizika mint tudomány? azonos azzal a másik kérdéssel: lehetségesek-e a metafizikában a priori szintetikus ítéletek?

b) *A kategóriák*

Amikor Kant azt állítja, hogy ismeretünk szükségszerű és általános volta a megismerő értelemtől ered, akkor ezt persze nem úgy érti, hogy a megismerő értelem mintegy önkényesen, úgy, ahogy éppen neki tetszik, bánik a tapasztalatból eredő anyaggal, hanem arra gondol, hogy az értelmünk (pontosabban megismerőképességünk általában, hiszen amit állít, az az érzéklő ismeretre is vonatkozik) a saját természetéhez tartozó rendező elvek szerint alakítja az érzetek önmagában véve még kaotikus anyagát. Ezeket a megismerőképességünk természetéhez tartozó rendező elveket nevezi Kant kategóriáknak. Mivel ezek megismerőképességünk struktúrájából erednek, azért minden tényleges megismerésnek előfeltételei, azaz *a priori* vannak adva, és mint ilyenek szükségszerűek. Arról tehát szó sem lehet, hogy valaki elkezdje latolgatni, vajon a kategóriák szerint vagy ezektől függetlenül akarja-e a dolgokat megismerni. Ha a megismerés működésbe lép, úgy ez szükségszerűen az emberi megismerés eleve adott kategóriái szerint történik.

A megismerés tehát — és ez fontos felismerés — nem tekinthető kizárólag passzív folyamatnak. A megismerésben a tudatnak aktív szerepe van, a megismerő alany valamiképpen feldolgozza, « asszimilálja » a megismerés anyagát, mégpedig a saját természetének megfelelő módon. A megismerés egy immanens, azaz a tudaton belül lefolyó esemény, melyben a tudat maga tevékenyen részt vesz. Hasonló megállapításhoz már a skolasztikus filozófusok is eljutottak, amikor hangsúlyozták, hogy a megismert tárgy a megismerőben a megismerő ter-

mészete szerint van jelen (*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*). Kant azonban ezt a meglátást mind az empirizmus, mind a racionalizmus irányában radikalizálta. A racionalista radikalizálás abban áll, hogy szerinte a tárgy teljes meghatározottsága megismerőképességünk kategoriák szerinti működéséből ered. Az empirikus radikalizálás meg abban az állításban mutatkozik meg, hogy megalapozott ismeretünk kizárólag csak arról lehet, amiről érzéklő tapasztalatunk van. Ebből az alapbeállítottságból következik minden további tétele.

A kategóriák Kant féle beosztását itt nem érdemes tárgyalnunk. Csak azt jegyezzük meg, hogy Kant az érzékléssel kapcsolatban nem kategóriákról beszél, hanem az « érzéklés a priori formáiról », és ezek szerinte a tér és az idő. Az értelemnek (*Verstand, ratio*) 12 kategóriája van, míg az ész (*Vernunft, intellectus*) kategóriái (melyeket « a tiszta ész ideáinak » nevez) az én, a világ és az Isten fogalma.

c) *A megismerés lefolyása Kant szerint*

A megismerés az érzékléssel kezdődik. Amennyiben az érzet térbeli és időbeli meghatározottsággal rendelkezik (ami Kant szerint az érzéklő alanytól ered), létrejön a tudaton belül a « jelenség »; példa: annak észrevevése, hogy ez a kő most felmelegedett, miután a nap rásütött. A jelenség fogalmilag még meghatározatlan. Fogalmi meghatározottsága az értelemtől jön a kategóriák szerint: a nap sugárzása az oka a kő felmelegedésének. Csak a fogalmilag meghatározott és ezáltal megértett jelenség esetében beszélhetünk tárgyról. A tárgy mint olyan (példánkban: a nap sugárzása által felmelegített kőként megismert kő) értelmünk tevékenységének eredménye. Mivel az így felfogott tárgyi ismeret szükségszerű és általános, azért tudományos ismeretet ad.

A tárgy persze, melyről Kant beszél, a tudatunk tárgya. Hogy mi felel meg neki a valóságban, azt nem tudhatjuk, mivel — szerinte — a valóság úgy, amint az önmagában van, azaz a dolog maga (a *Ding an sich*), nem ismerhető meg. Abban ugyan Kant nem kételkedik, hogy a jelenségeknek megfelel valamilyen valóság; de ennek mivolta számunkra el van rejtve. A kérdést, hogy a valóság ismeretünktől függetlenül « hogyan néz ki », tulajdonképpen fel sem vethetjük, mivel a valósághoz sohasem tudunk a saját, eleve adott megismerési mechanizmusunktól függetlenül hozzáférni. Számunkra mindig is csak a megismerőképességünk a priori struktúrái által alakított valóság van adva.

Kant szerint a kategóriák megismerésünk lehetőségének feltételei, és ezért azt sem mondhatjuk, hogy ezek meghamisítják az ismeretünket. Ezek nélkül nem lenne megismerés. A kategóriák persze bizonyos értelemben szubjektív struktúrák, amennyiben megismerő tudatunk működését határozzák meg; de objektív adottságok, amennyiben a tárgyak megismerésének minden emberi értelem számára eleve megadott módozatai. Ezért az értelemnek egyik legfontosabb feladata, hogy tisztába jöjjön saját magával, vagyis hogy megismerje a saját struktúráit. Ezt végzi el a « transzcendentális filozófia ». Az elnevezés Kanttól ered, és azt akarja kifejezni, hogy itt a megismerés nem a tárgyakkal foglalkozik, hanem az ismeretünkkel, amennyiben ez a tárgyak megismerését a priori lehetővé teszi. A transzcendentális filozófia a megismerés eleve adott lehetősége feltételeinek kutatása.

A mondottakból érthető, mi az értelme annak, amikor Kant a saját meglátását Kopernikusz felismeréséhez hasonlítja, és azt mondja: eddig úgy gondolták, hogy a tárgy határozza meg az ismeretünket, de ő megmutatta, hogy a megismerés hozza létre a tárgyat. Ezzel nem tagadja a tudatunktól független valóság létezését, hanem csupán megismerhetőségét.

Egy utolsó megjegyzés: Kant a « tiszta ész ideáinak », vagyis az én, a világ és az Isten foglamának csak szabályozó funkciót tulajdonít, de tudományos megismerésnek ezek nem lehetnek tárgyai. Ennek oka: amire nézve nincsen (érzéklő) tapasztalatunk, arra nézve nem lehet biztos tudásunk, mert a kategóriák csak a jelenségekre alkalmazhatók, ezen a határon kívül nincsen érvényük; ezért metafizika mint tudomány nem lehetséges.

d) *A természettudományos módszer és Kant ismeretelmélete*

Kantnak a teoretikus ismeretre vonatkozó kritikáját, a filozófia további fejlődésére gyakorolt nagy hatása miatt, leegyszerűsítve bár, de a rendelkezésünkre álló keretben igen részletesen ismertettük. Valószínű azonban, hogy a kanti rendszer bonyolultsága, nyilvánvaló egyoldalúságai és az elvont nyelvezet miatt a mondottakból még mindig nem lett egészen világos, mi is Kant meglátásainak a lényege. Ennek megértésében segítségünkre lehet egy megfontolás a természettudományos ismeret mivoltáról, mert ez az ismeretmód volt Kant gondolatmenetének is kiindulópontja és állandó háttere.

Egyrészt tény az, hogy a természettudomány a világ valós létét és ismereteink objektív érvényét, vagyis a realizmust magától értetődően feltételezi. Ezt a feltételezést eredményei is igazolják, hiszen a természettudományos ismeretre felépített technika beválik a mindennapi életben. Másrészt azonban tény az is, hogy azok, akik a természettudományos módszert az igaz és megbízható megismerés példaképének tekintik, és belőle általános ismeretelméleti következtetéseket vonnak le, mindig hajlamosak voltak arra, hogy a megismerést idealista alapon magyarázzák. Ez nem véletlen, ez a természettudományos módszerből adódik.

A természettudományos kutatásnak a céja a természet

törvényeinek megismerése. A természettörvény azonban a természettudós számára nem azokat az erőket, illetve azoknak az erőknek az összességét jelenti, melyek a természeti folyamatok lefolyását a dolgok részéről szabályozzák; a természettudós ezt sokkal szűkebb értelemben veszi. A természettörvény, számára, kutatásainak biztosított eredményét jelenti, mely a természeti folyamatok között fennálló egyértelmű, mennyiségi összefüggésként leírható viszonyokat matematikai egyenletek segítségével fejezi ki. Egy kutatási eredmény akkor számít biztosnak, ha módszeres megfigyelések (kísérletek) újra és újra igazolták, és ha bizonyos belőle levont következtetéseket a tapasztalat utólag megerősített. A természettudományos kutatás eredményeképpen megfogalmazott természettörvény tehát nem lép fel azzal az igénnyel, hogy sikerült neki az anyagi valóság természetét, azaz legbelsőbb mivoltát a maga teljes valóságában megragadnia. Ami nem mérhető, ami nem fejezhető ki mennyiségi viszonylatokban, attól a természettudományos kutatás eltekint. A természettudományos ismeret modellszerű, és ezt a természettudósok általában tudják.

Hogy a természettudományos megismerésnek modelljellege van, az megmutatkozik például a klasszikus fizika egy alapfogalmában, az egyenes vonalú egyenletes mozgásban, amelyet soha senki nem észlelt, és amely tulajdonképpen a megismerő elme konstrukciója. Vagy gondoljunk arra, hogy a kémikus vagy a molekuláris biológia szaktudósa az atomok egymáshoz való viszonyát azáltal magyarázza meg, hogy a térben elrendezett golyócskákból egy szemléletes modellt szerkeszt. A modell valamiképpen megfelel a valóságnak, de mégsem azonos vele. Mert sok szempontot megmagyaráz, de mégsem mindent. Mindig felmerülnek szempontok, melyek a modell módosítását, pontosabban egy új modell megszerkesztését teszik szükségessé. Egy ilyen a részecskemodell-

től eltérő modell az elektromágneses hullám modellje. A természettudós azzal tisztában van, hogy az atom, illetve az atomnál kisebb elemi részecskék nem egyszerű golyócskák. Tudja azt is, hogy az elektron, mely egyszer mint részecske, más esetben mint hullám szemléltethető, valójában sem nem golyó, sem nem hullám. De hogy végeredményben mi is az elektron, vagy mi is a proton, azt nem tudja, és ez őt mint természettudóst tulajdonképpen nem is érdekli. Ő valójában csak a különböző állapotok között fennálló, függvényszerűen kifejezhető összefüggésekkel foglalkozik. Ha a mondottakat Kant terminológiájában fejezzük ki, úgy nyilvánvaló, hogy a természettudós nem a « dolgot magát », hanem csak a « jelenséget » ismeri meg. A modell ugyanis pontosan megfelel annak, amit Kant jelenségnek nevezett. Ez ugyanis az, amit az emberi képzelőtehetség, illetve az értelem a valóságból felvett benyomásokból konstruál. És ez nemcsak a szemléletes modellekre, hanem a matematikai egyenletekre is áll, hiszen ezek is modellek, csak éppen nem szemléletesek.

Mindezeket megfontolva érthetővé válik, hogy a természettudományos megismerés maga veti fel a kérdést, vajon azok a mindig modellszerű általános törvényszerűségek, melyek által az emberi elme a rendelkezésére álló egzakt természetismeretét leírja, nem csupán elménk konstrukciói-e, melyeket a valóságba vetítünk bele. Ez a gondolat annál is inkább felmerül, mivel a természettudományos megismerésben a matematikai struktúra az, ami szükségszerű és általános. A matematika pedig sokszor azt a benyomást kelti, mintha csupán értelmünk tevékenységének az eredménye lenne. Ezért tűnik kézenfekvőnek az a feltevés, hogy a kutató emberi elme tulajdonképpen csak azokat a törvényszerűségeket fedezi fel a valóságban, melyek tőle magától erednek. Íme a kanti ismeretelmélet alapgondolata.

4. A FOGALOM ÉS A VALÓSÁG KÖZTI ELLENTÉT

Az ismeretelméleti kérdés tulajdonképpeni háttere a fogalmi gondolkodás, illetve megismerés és a valóság között természetszerűen fennálló feszültség. Ez a következőképpen mutatható ki.

Ha az ember refelektál a kifejezetten rendelkezésére álló ismeretére, úgy felfedezi, hogy ez absztrakt, és mint ilyen szembenáll a konkrét, a mindenkor egyedileg meghatározott valósággal. A megfogalmazott emberi ismeret ugyanis elvonatkoztat a tárgyak egyedi meghatározottságaitól, és csak azt veszi fel magába, ami kifejezhető egyértelmű, általános vonásokkal. Ez persze nem jelenti azt, hogy ismeretünkben nincsenek konkrét, egyedi elemek; hiszen az érzet, az érzéklés mindig konkrét. Csakhogy az érzéklés mint olyan még nem az az ismeretfajta, mellyel kapcsolatban felmerülne az igaz—nem igaz kérdése. Igazságról csak ott lehet szó, ahol az ember eljut addig, hogy kimond egy ítéletet, és ez már nem érzéklő, hanem értelmi tevékenység. Például: ezek a zöld valamik, amik előttem fekszenek, gesztenyefalevelek. Csak itt van kifejezett, a tudomány számára hasznosítható ismeretről szó, és ez az ismeret mindig absztrakt. Azt ugyanis tudjuk, hogy nincs két teljesen egyforma gesztenyefalevél, és az is világos számunkra, hogy a gesztenyefalevél fogalma, vagyis az, amit az előttem fekvő gesztenyefalevelek mindegyikéről egyenként kifejezetten állítok, a mindenkor meglévő egyedi vonásokat nem tartalmazza. A fogalmi ismeret tehát elvont, és ezért soha nem felel meg teljesen a valóságnak, hanem mindig sematizál, mindig valamiképpen modellszerű.

Mihelyt az ember rádöbbent arra, hogy kifejezett (állításokban megfogalmazott) ismerete nem felel meg teljesen a valóságnak, úgy felfedezte a valóság és a valóságról alkotott ismerete közötti különbséget. Ezzel adva van

az alany és a tárgy, a tudat és a tudott közötti ellentét, és az a felismerés, hogy az ember a valóságot mindig csak a saját megismerésének szűrőjén keresztül éri el. Így vetődik fel azután a kérdés: meg lehet-e egyáltalán ismerni a valóságot, úgy amint az önmagában van, azaz lehetséges-e igaz (torzításmentes, a valóságnak megfelelő) ismeret? — és: nem kell-e azzal számolnunk, hogy amikor az ember valamit megismer, úgy azt mindenkor a maga képére és hasonlatosságára formálja át, vagyis hogy végeredményben csak azt ismeri meg, amit maga vetített a valóságba? — Mindebből látható, hogy Kant kérdése nem egy mondvacsinált probléma, hanem a megismerésünk természetéből adódik.

Itt még egy további összefüggésre kell rámutatnunk. A kritikai probléma hátterében egy ismeretmodell rejlik, mely a megismerést a fényképezéshez hasonlítja. Ez a megállapítás nem hangzik ugyan nagyon filozófikusan, de a dolog mindjárt másképp fest, ha megjelenítési, leképzési vagy tükröződési elméletről beszélünk. A különböző nevek egy a filozófia történelme folyamán gyakran visszatérő felfogásra utalnak. Ez a felfogás nyilván azért merült fel újra és újra, mivel a megismerés folyamatát igen szemléletesen adja vissza. Ami azonban az első pillantásra előnyt jelent, az a behatóbb vizsgálat számára komoly problémákat vet fel.

Fejtsük ezt ki röviden Aquinói Szent Tamás ismeretfelfogásával kapcsolatban. — Nála megtalálható ugyan az Arisztotelésztől származó alapelv: *intellectus in actu est intellectum in actu* (a tényleges megértés azonos a ténylegesen megértettel), és ez arra utal, hogy tudja: az alany és a tárgy a megismerésben valamiképpen azonosul. Azokban a szövegekben azonban, melyekben a megismerés folyamatát részletesen elemzi, a kijelentés helyére, mely szerint a megismerő és a megismert között a megismerésben egy azonosság jön létre, általában az

az állítás lép, hogy a megismerő a megismertnek csupán a képét (*species*) vagy hasonmását (*similitudo*) veszi fel magába. Erről a képről megint csak Arisztotelész nyomán persze azt mondja, hogy ez a megismertnek « formáját » (azaz a lényegét meghatározó valóságot) adja vissza, de ezt — és ez igen jellemző — sehol nem bizonyítja. Ebben a magatartásban kifejeződik annak a gondolkodónak a spontán bizonyossága, aki számára a kritikai probléma még nem merült fel a maga teljes súlyával. És mégis: az a tan, amely a megismerést a tudatban történő képalkotással magyarázza, mintegy csírájában már magában hordja az ismeretelméleti problémát. Ez azokban az állításokban jelentkezik, melyekben arról van szó, hogy az ismeret, a dolog valóságos (*realis*) birtokbavétele *ellentéteként*, csupán egy a felvett kép által a dologra utaló (*intentionalis*) birtokbavétel lehet (*Summa theol.* I 14 1; *Ver.* 21 3; *Contra Gent.* I 53; stb.). Egyes esetekben kifejezetten ki is mondja: *non lapis est in anima, sed species* (nem a kő van a lélekben, hanem csak a kép; *Comm. in de Anima*, lect. 3 n. 38). Ez a felfogás mérvadó lett az egész skolasztikus filozófiában. Szerinte a megismerés *possessio rei intentionalis*, azaz a dolgoknak utalásszerű, megjelenítés által elért birtokbavétele.

Mindez persze annyiban kézenfekvő, amennyiben a megismerő és a megismert a maga fizikai valósága szerint kétségtelenül mindig két különböző dolog marad. A kérdés csak az, hogy ebből a kétségtelen tényből levonható-e a következtetés: a megismerő és a megismert között valóságos azonosságról tehát nem lehet szó. Ha valaki ezt állítja — és minden megjelenítési elmélet, akár akarja, akár nem, ezt teszi —, akkor az ismeretelméleti kérdés kikerülhetetlenül felmerül, és egyszersmind megoldhatatlan lesz. Ha ugyanis a megismerő ember soha nem jut el a valósághoz magához, hanem mindig csak

az ismereti tevékenysége által a valóságról formált képpel van dolga, úgy adva van egy áthidalhatatlan kettősség az alanyi tudat és a valós tárgy között. Hiszen annak eldöntéséhez, hogy vajon az értelmi kép megfelel-e a valóságnak, össze kellene tudni vetnünk a valóságról alkotott ismeretünket a valósággal magával. Ehhez azonban szükségünk lenne egy a saját ismeretünktől független álláspontra. De az nyilvánvaló, hogy egy ilyen, az alanyi létünkön kívül fekvő archimedesi ponttal nem rendelkezünk.

Itt még a következőket kell megjegyeznünk. A leképzési elmélet védelmében a skolasztikus filozófia hangsúlyozta az *id quod* és a *modus quo,* vagyis a megismerés « tartalma » és a megismerés « módja » közötti különbséget. Azt állította tehát, hogy « az, amit » a megismerőben a megismerés által létrejött értelmi kép megjelenít, megfelel a valóságnak, azaz az értelmi kép és a valóság tartalmilag megegyeznek; különbség csak a « létmódban » van, amennyiben az azonos tartalom a valóságban a maga egyedi léte szerint van adva, míg az értelemben éppen mint elgondolt valami a tudat síkján létezik. — Ebben az állításban kifejezésre jut az a meggyőződés, hogy az azonos tartalomnak nagyon is különböző módon adott volta az ismeret tartalmát mint olyant tulajdonképpen nem érinti. Ez azonban csak addig állítható, amíg az ismeret tartalmát, vagyis azt, amit az ismeret a valóságból megragad, elvontan szemléljük. A valóságban a tartalom és a tartalom létmódja nem választható el egymástól, közöttük kölcsönös függés áll fenn. Vagyis az a tény, hogy az elvontan azonos « tartalom » a valóságban és a tudatban alapvetően más módon van adva, a konkrét « tartalmat » alapvetően módosítja. Nem ugyan annyira, hogy semmiféle hasonlóságról sem lehetne szó, de mindenesetre annyira, hogy egy — naív realista — utalás az azonosságra nem elégíthet ki.

A mondottakból már látható, hogy az egyszerűnek tűnő kérdés: képesek vagyunk-e a valóság megismerésére, súlyos problémákat vet fel. A nehézség lényege, mint minden alapvető filozófiai probléma esetében, itt is abban rejlik, hogy ellentétes, egymást kizárni látszó szempontokat együttesen kell érvényre juttatni.

MÁSODIK RÉSZ

A TAPASZTALÁS PROBLÉMÁJA

a) Láttuk, hogy az ismeretelméleti kérdés azért vetődik fel, mivel a valóságnak és a valóságot megismerő tudatnak viszonya nem problémamentes. Aki tehát az ismeretelméleti kérdést meg akarja oldani, annak ki kell mutatnia, hogy a tudat és a valóság között legalább bizonyos esetekben közvetlen kapcsolat, jobban mondva valamilyen azonosság áll fenn. Hogy a kérdés megoldása ezen múlik, az már az eddigiekben is megmutatkozott, és ezt a következő meggondolás is megerősíti.

Abban mindenki egyet fog érteni, hogy minden állításnak, mely az igazság igényével lép fel, megalapozottnak kell lennie. Az egyszerűség kedvéért vonatkoztassunk most el attól, hogy a mesében, a tréfában, az irodalmi alkotásokban is van « igazság », hiszen különböző áttételek, szimbólumok stb. által ezek is a valóságra utalnak. Ezekkel az állításokkal azonban most nem foglalkozunk, hanem csak azokkal, melyek kifejezetten tudományos kijelentésként lépnek fel. Ezekre nyilvánvalóan áll a megalapozottság követelménye. Ebből pedig az következik, hogy minden állítást, mely igényt tart arra, hogy igaznak tekintsék, meg kell tudni alapozni, vagyis bizonyítani kell tudni.

b) Valamit bizonyítani többféleképpen lehet. A szó leggyakrabban használt értelme szerint a bizonyítás annyi, mint logikus okfejtés, azaz annak megmutatása, hogy a bizonyítandó állítás logikai szükségszerűséggel következik egyéb biztosan igaz állításokból. Világos azonban, hogy ha egy állítást azáltal bizonyítunk, hogy más állí-

tásokra vezetjük vissza, úgy ezekre az állításokra vonatkozóan ugyancsak felmerül a kérdés: honnan tudjuk, hogy ezek igazak? Más szóval, ezeket az állításokat szintén bizonyítanunk kell. Az is magától értetődő, hogy a mindig újra és bizonyításra szoruló állítások sorában nem mehetünk a végtelenbe. Valahol meg kell tudnunk állni. Ha ugyanis erre nem volna lehetőség, úgy minden állításunk végeredményben a levegőben lógna, végeredményben egy állításunk sem lenne megalapozva. A másra való visszavezetés tehát nem lehet az egyetlen bizonyítási eljárás.

Megfontolandó továbbá, hogy a pontot, ahol megállunk azzal, hogy itt további bizonyításra a másra való visszavezetés értelmében nincs szükség, nem szabhatjuk meg önkényesen azáltal, hogy kijelentjük: ezt vagy azt az állítást mindenkinek egyszerűen el kell fogadnia mint megkérdőjelezhetetlen alaptételt. Az ilyen (filozófiai dogmatizmusnak nevezett) eljárás ellentétben állna azzal az elvvel, melyből kiindultunk, hogy ti. minden állításunknak megalapozottnak kell lennie. Annak tehát, hogy egy állításnál megállhatunk, hogy nem kell újra másra utalnunk, a dolog természetéből kell következnie, vagyis abból, hogy az illető állítás valóban nem szorul további bizonyításra, mivel valamiképpen önmagát bizonyítja, mivel önmagában nyilvánvaló, azaz evidens.

c) De mit jelent az, hogy egy állítás önmagát bizonyítja, hogy önmagában nyilvánvaló? Ezt tisztáznunk kell, mert erre nézve sok a félreértés. Egy további bizonyításra nem szoruló, mintegy alapelvként elfogadott állítás nyilvánvalósága nem jelentheti csupán azt, hogy az ember történetesen úgy érzi, ezt mindenképpen el kell fogadnia. Persze ezt *is* jelenti; de le kell szögeznünk, hogy a nyilvánvalóság nem állhat *csupán* a szubjektív bizonyosság érzésében, hanem még ennek is meg kell tudnunk adni az alapját, még itt is rá kell tudnunk mu-

tatni a miértre. A valóságtól magától eredő nyilvánvalóság csak abban állhat, hogy az állítás egy olyan felismerést fogalmaz meg, melynek ellenkezője ki van zárva, mivel az állítás alapjaként szolgáló felismerésben a valóság maga van jelen. Egy állítás nyilvánvalósága tehát abból adódik, hogy ebben az esetben éppen az nyilvánvaló, hogy az állítás magát a valóságot fejezi ki. Nyilvánvalóságról tehát ott van szó, ahol a valóság valamiképpen *közvetlenül* adva van az értelem, a tudat számára. Mindebből érthető, hogy a bizonyítás, mely elsősorban abban áll, hogy egy állítást a logika szabályainak figyelembevételével más igaz állításokkal hozunk kapcsolatba, végső fokon mindig annyit jelent, hogy az állítást a valóságra magára vezetjük vissza.

Az eddig mondottakat kifejezhetjük úgy is, hogy azt mondjuk: minden igaz állításnak végeredményben a *tapasztalatban* kell gyökereznie. — A tapasztalat fogalmát a köznyelvből merítjük. Végeredményben minden tudományos kifejezés valamiképpen a köznyelvből ered, noha a tudomány a maga céljának megfelelően általában módosítani szokta a köznyelvből vett kifejezések értelmét, amennyiben lehetőleg egyértelműen meghatározza, hogy mit ért a kifejezésen, illetve megadja, hogy melyik szempont az, mely őt különösen is érdekli. — A tapasztalat szó a köznyelvben persze különböző értelemben használatos. De a különböző jelentésárnyalatokban, melyek ilyen és hasonló kifejezésekben, mint « jó és rossz tapasztalat », « tapasztalt ember », « magam tapasztaltam », jutnak érvényre, van egy állandóan visszatérő közös vonás, és ez abban áll, hogy a tapasztalat egy olyan ismeretfajtát jelöl, mely nem elvont, hanem konkrét, mely nem lebeg a valóság fölött, hanem ahhoz alkalmazkodik, mely tehát közvetlen és egyben receptív, befogadó jellegű. Ezért a tapasztalat fogalmát a következőképpen határozhatjuk meg: a tapasztalat a jelenlevőnek megismerése, vagy-

is az ismeretszerzésnek az a módja, melyben a valóság azáltal határozza meg a tudatot, hogy valamiképpen közvetlen kapcsolatba lép vele.

d) Gondolatmenetünket lezárva megállapíthatjuk tehát, hogy minden igaz ismeretünk végeredményben a tapasztalatban gyökerezik, továbbá hogy egy állítás akkor nyilvánvaló, ha kimutatható, hogy a tapasztalaton, a tudatnak a valóság által létrehozott közvetlen meghatározottságán alapszik. Az ismeretelméleti kérdésre vonatkozóan pedig mindebből az következik, hogy ennek megoldása azonos annak bebizonyításával, hogy valóban rendelkezünk a megadott értelemben vett tapasztalattal, vagyis olyan ismerettel, melyben megszűnik a tudat és a tudott közötti kettősség.

Ez utóbbinak kimutatása az első pillantásra egyszerűnek tűnik. Hiszen ki kételkedne abban, hogy van « tapasztalatunk »? Ez egy alapvető élmény, a nyelv is tanuskodik róla, erre nézve tehát — úgy tűnik — nem lehet kétség. Mégis, itt vigyáznunk kell. Az első fejezetben láttuk, hogy nem hagyatkozhatunk a spontán, naív bizonyosságra. Mert honnan tudjuk azt, hogy abban, amit a köznyelvben tapasztalatnak nevezünk, valóban megtalálható az a szempont, mely minket érdekel, vagyis a tudat és a tudott ellentétének eltűnése? Az, ami első pillantásra magától értetődőnek látszik, a behatóbb vizsgálat fényében bonyolult kérdéseket vet fel. A következőkben ezért a tapasztalattal fogunk foglalkozni, és meg fogjuk vizsgálni annak különböző formáit abból a szempontból, hogy hogyan valósul meg bennük a valóságnak és a tudatnak közvetlen kapcsolata.

1. AZ ÉRZÉKLŐ TAPASZTALÁS KRITIKÁJA

Ha közvetlen ismeretről beszélünk, akkor természetszerűleg az érzéklés, az érzéklő tapasztalás jut először eszünkbe. Azt magától értetődőnek tartjuk, hogy a látás, a hallás, főképpen azonban a tapintás közvetlen kapcsolatba hoz minket a dolgokkal magukkal. Hiszen az ismeret tárgyát a tapintás esetében a szó szoros értelmében érintjük, és ez valamiképpen a többi érzékszervünkre is áll, mert a modern biológia szerint az összes külső érzékszervünk alapjában véve nem más, mint a tapintásnak egy különlegesen módosult válfaja. Hozzájön még ehhez, hogy az érzéklés nyilvánvalóan befogadó jellegű megismerés. Kétségtelen tehát, hogy az érzéklő tapasztalás egy bizonyos értelemben, tudniillik a fizikai kontaktus értelmében, közvetlen ismeret.

A kérdés csak az, hogy vajon ez a közvetlenség elegendő-e ahhoz, hogy a tárgy és a tudat között fennálló ellentét megszűnjön. A filozófus ott is, ahol látszólag minden világos, további kérdéseket szokott feltenni. Az első kérdése a közvetlenség fogalmára vonatkozik. Tisztáznunk kell, hogy milyen az a közvetlenség, melyet keresünk. Erre nézve a föntebb mondottak adnak felvilágosítást. Láttuk, hogy a kritikai probléma csak akkor oldható meg, ha találunk egy olyan ismeretfajtát, melyben a valóság maga határozza meg a megismerést, melyben a dolgot változtatás nélkül úgy ismerjük meg, amint az önmagában van. A közvetlenség tehát annyi, mint objektivitás. A dolog maga érdekel minket, nem pedig az, ahogyan számunkra megjelenik. Ebből nyilvánvaló, hogy a közvetlenség, mely minket érdekel, nem ugyanaz, mint az érzéklés fizikai közvetlensége. A kritikus vizsgálat fényében illúziónak bizonyul, hogy az érzéklő ismeret tiszta közvetlenséget biztosít. Ezt bővebben ki kell fejtenünk.

a) *Az érzéklés sohasem teljesen objektív*

A naív empirizmus tarthatatlanságát egyéb érvek mellett a természettudományos ismeretek fejlődése is kimutatta. Naív empirizmusnak nevezzük azt a felfogást, mely természetesnek tartja, hogy az érzetek pontosan megfelelnek a valóságnak abban az értelemben, hogy például annak, amit kéknek látok, a dologban magában megfelel a « kékség », és az édes íznek az « édesség ».

A kritikus empirizmus irányába egy első lépést *John Locke* (1632-1704) tett. Tőle ered az elsődleges és másodlagos érzetminőségek közötti megkülönböztetés. Elsődleges érzetminőségről, meghatározása szerint, akkor van szó, ha az érzet és az azt előidéző ok között hasonlóság áll fenn. Ez szerinte a helyzet például a testek kiterjedése és áthatolhatatlansága esetében. Az áthatolhatlanságról bennünk kialakult benyomásnak megfelel a testnek magának az áthatolhatatlansága. Ha azonban az az ok, mely bennünk egy érzetet hoz létre, nem hasonló az érzethez, úgy másodlagos érzetminőségről kell beszélnünk. Ide tartoznak a színek, az ízek, a hangmagasság stb. Locke joggal mutatott rá arra, hogy annak a tulajdonságnak, mely által egy tárgy bennünk a kék érzetét kelti, nincs több köze ehhez az érzethez, mint amennyi köze van a napnak a viasz puhaságához, mely a nap sugárzása által jön létre. Ebből a példából egyben kiviláglik az is, hogy a másodlagos érzetminőségek nem *teljesen* szubjektív adottságok, mert valamilyen erő, valamilyen hatóok áll mögöttük. Ennek üzenetét persze az érzékszerveink a maguk nyelvére fordítják le, és ezért igazi objektivitásról nem lehet szó.

Locke megkülönböztetése csak egy első lépés volt. A kritikus empirizmus itt nem állhat meg, mert a Locke által elsődlegesnek nevezett érzetminőségek sem bizonyulnak objektív valóságoknak. A közvetlen érzéklés

ugyan áthatolhatatlannak és folyamatosan kiterjedtnek észleli a szilárd testeket, de az kétségtelen, hogy ezek a tulajdonságok, úgy, amint ezeket észleljük, a dolgokban csak a mi érzékszerveinkhez való viszonylatban vannak meg. A modern termeszettudomány anyagfelfogása nemcsak arra hívja fel a figyelmet, hogy az atommag és a körülötte keringő elektronok között a mag és az elektronok nagyságához képest elképesztően nagy « üres » térrel kell számolnunk, hanem ezen túlmenően az energia és a tömeg azonosságának tételével élesen felveti a kérdést, hogy mi is tulajdonképpen az, ami számunkra mint kontinuum (mint folyamatosan kiterjedt anyagi test, illetve mint mikrofizikai anyagi részecske) jelenik meg.

Egészen általánosan megállapíthatjuk tehát, hogy minden érzékelhető tulajdonság a dolgot mindig az érzékelésünkhöz való *viszonylatban* mutatja be, más szóval az érzéklő ismeret lényege szerint relatív. Az érzéklésben van ugyan egy objektív elem; ezt azonban teljesen érzéklésünk szubjektív meghatározottságai szerint ragadjuk meg. Az érzéklés az alanynak és a tárgynak még nem differenciált egysége, hiszen az érzéklés maga semmiképpen sem tudja megkülönböztetni az érzéklő ismeret objektív (a tárgytól eredő) és szubjektív (a megismerő alanyban gyökerező) szempontjait. A tőlünk független valóságot az érzéklésben csak annyiban ismerjük meg, amennyiben ez ránk hatva bennünk egy organikus változást, egy organikus « reakciót » hoz létre. Az érzéklő megismerésnek tartalma tulajdonképpen a mi organikus reakciónk. Az érzéklő ismeret továbbá — mint ezt a biológusok és fiziológusok nagyon jól tudják — nagymértékben szelektál, a valóságnak csak egy kis töredékét közvetíti számunkra; általa tehát nem a « dolgot magát », hanem végeredményben csak ránk tett benyomását ismerjük meg. Ebből érthető, és erre Hume-mal kapcso-

latban föntebb már rámutattunk: ha biztos és megalapozott ismeretnek csak azt tekintjük, amit érzékszerveinkkel közvetlenül észlelünk, akkor ezt az álláspontot következetesen végiggondolva szkepticizmushoz kell jutnunk. Ha pedig nem akarunk mindenben kételkedni, akkor a szubjektív idealizmus fenyeget: a valóság nem más, mint a saját megismerésünk által létrehozott érzeteink összessége, « esse est percipi » (Berkeley).

Ezen a ponton rá kell mutatnunk egy nagyjelentőségű tényre. Az érzéklő ismeret mint olyan nem « tud » arról, hogy szubjektivitásának köréből nem képes kitörni. Az imént mondottak alapján azonban kétségtelen, hogy a *megismerő ember* fel tudja fedezni érzéklő ismeretének kikerülhetetlenül szubjektív voltát. Ez a tény a legdöntőbb bizonyíték amellett, hogy az ember rendelkezik egy az érzéklésnél magasabbrendű megismerőképességgel, melyet értelemnek nevezünk. Az értelem magasabbrendűsége egyszerűen abból következik, hogy csak ez képes felismerni azt, amit az érzéklő ismeret soha nem képes megragadni, ti. ez utóbbinak szubjektív voltát. Ez a magasabb álláspont már abban is megmutatkozik, hogy egyáltalában beszélünk érzéklő megismerésről. Ebben a szóhasználatban kifejezésre jut annak tudata, hogy ez az ismeretfajta nem lehet az emberi megismerés egésze.

b) *Nincsenek « puszta tények »*

Azt a tételt, hogy az igaz ismeret egyetlen biztos alapja az érzéklő tapasztalás, századunk huszas és harmincas éveiben az úgynevezett újpozitivizmus új változatban terjesztette elő. Az új a kérdésfeltevésben állt. A neopozitivisták azt vizsgálták, hogy melyek azok az állítások, melyeknek tudományos szempontból « értelme » van. Véleményük szerint csak kétfajta állítás, ill. kijelentés tartható tudományosan megalapozottnak: *először* azok, melyek vagy közvetlenül, vagy szabatos gondolatmenetek

közvetítésével visszavezethetők érzékletesen észlelhető tényekre; *másodszor* azok, melyek a szabatos gondolatfűzés törvényeit fejezik ki, vagyis a formális logika és a matematika tételei. Minden más kijelentés szerintük a nem ellenőrizhető érzések, a képzelődés és a költészet, röviden összefoglalva a « metafizika » világába tartozik. Azt elismerték ugyan, hogy az embernek nyilván ezekre is valamiképpen szüksége van; de mindennek semmi köze sincs az igazsághoz, ezekkel kapcsolatban tudományról nem lehet szó. A tudomány egyrészt egzakt természettudomány, másrészt matematika és logika. A matematikai és logikai tételek igazsága szerintük persze pusztán formális igazság; a valóságra vonatkozóan ezek a tudományok tulajdonképpen semmit sem mondanak, tartalmatlanok. Igaz tartalmi ismeretet végeredményben csak az érzéklő ismeret biztosít. Ebből adódik az újpozitivizmus igazságkritériuma, az « empirikus verifikálhatóság elve »: csak azok a tartalmi állítások tekinthetők igaznak, illetve csak azoknak van « értelmük », melyek egyértelműen visszavezethetők érzékletesen tapasztalt tényekre. Minden igaz ismeret alapját ezek szerint kizárólag az érzékszerveinkkel észlelt tények, illetve az ezeket a tényeket jegyzőkönyvszerűen rögzítő « bázis-állítások » alkotják.

Az újpozitivista tételek tudományos megvitatása azonban mindinkább kimutatta ezek tarthatatlanságát. Ennek következtében a vezető újpozitivisták (mint pl. Hans Reichenbach, Rudolf Carnap) maguk adták fel azt a tételt, hogy az érzéklő észlelés a tartalmi jellegű igaz állításoknak egyetlen biztos alapja. A legfontosabb okok a következők:

Elsősorban felvetődött a kérdés, hogy milyen jellegű az a megismerés, melynek alapján igaznak tarthatjuk az empirikus verifikálhatóság elvét. Az nyilvánvaló, hogy ez az elv nem igazolható empirikus módon. Hiszen az

soha nem észlelhető, hogy csak azoknak az állításoknak van értelme, melyek visszavezethetők érzékletes tapasztalásra. De világos az is, hogy itt egy tartalmi, a valóságra vonatkozó megállapításról, nem pedig egy logikai vagy matematikai tételről van szó. Ez a felismerés az újpozitivizmust választás elé állította: vagy elfogadja, hogy vannak értelmes, tudományos jellegű állítások, melyek az általa igaznak elfogadott állítások két csoportjának egyikébe sem sorolhatók; vagy pedig azt kell mondania, hogy egész gondolatmenetének alapja egy értelmetlen, « metafizikus » állítás. Mindkét esetben el kell ismernie, hogy rendszere alapvetően hibás.

Mikor az újpozitivizmus kijelentette, hogy csak a mindenki által mindenkor észlelhető tények alkotják az objektív valóságot, akkor tulajdonképpen azt állította, hogy a természettudományos megismerés módszere mindenütt alkalmazható. Ez azonban téves. Az újkori értelemben vett természettudományos megismerés ugyanis azon alapszik, hogy az első benyomás szerint kaotikus természeti jelenségekből kiszűrjük azokat a tényezőket, amelyek állandó jellegűek, és amelyek ezenfelül egyértelműen megfogalmazható (lehetőleg mennyiségi meghatározottságokkal leírható, egyenletek által kifejezhető) viszonyban állnak egymással. Az ilyen állandó és egyértelmű mennyiségi viszonylatok megállapításához persze kísérletekre van szükség, melyek a megfelelő kiképzést és készülékeket föltételezve tetszőlegesen megismételhetők, és bárki által ellenőrizhetők. A természettudományos módszer hallatlanul gyümölcsözőnek bizonyult ott, ahol arról van szó, hogy az ember a természet erőit a maga szolgálatába állítsa. A technika csodálatraméltó eredményei láttán azonban nem szabad elfelejteni, hogy a természettudományos módszer a valóságnak csak egy részéhez férkőzik hozzá. A minőségi tulajdonságokat (amennyiben ezek nem vezethetők vissza mennyiségi összefüggésekre), és

azt, ami a történések esetében egyszeri, illetve tetszés szerint meg nem ismételhető és ezért kísérletileg nem ellenőrizhető, a természettudományos kutatás legfeljebb regisztrálni tudja, de ezeket a saját módszere értelmében nem képes értelmezni.

A pozitivizmusnak egy további belső gyengesége abban áll, hogy arról a viszonyról, mely a természettudományos megállapítások és a matematika, illetve a formális logika állításai között fennáll, a saját módszere szerint semmit sem tud mondani. A természettudomány kijelentései tapasztalati adottságokra, tényekre támaszkodnak, azokra utalnak, míg a matematika és a logika propozíciói analitikus-tautologikusak, azaz a gondolati-fogalmi kiindulópont tartalmát esetenként más formában fejezik ki. A két egyedül tudományosnak tartott kijelentéscsoport viszonyát megfogalmazó értelmes állítások azonban a pozitivizmus szerint lehetetlenek, mivel az ilyen állítások sem az egyik, sem a másik csoporthoz nem tartozhatnak. Így azután fel sem vethető pl. az a kérdés, hogy mi tulajdonképpen az alapja annak, hogy a matematika a valóságra alkalmazható. Pedig ez a kérdés filozófiailag jelentős, és értelmetlennek sem nevezhető. — Sőt ezen a téren még tovább kell menni. Ha a gondolat (az ideális lét) és a tények (a reális lét) egymáshoz való viszonyáról semmit sem lehet mondani, akkor teljesen megmagyarázhatatlan marad a tény (és ez is tény!), hogy az ember egyáltalában fel tudja vetni az ismeretelméleti problémát, hiszen ez feltételezi, hogy felismeri ezt a viszonyt, ill. ennek problematikus voltát. A pozitivizmus, amikor tagadja, hogy erről a viszonyról valamit is mondani lehessen, a naív realizmus színvonalát sem éri el.

Ismeretelméleti szempontból az újpozitivizmus alapvető tévedése annak fel nem ismerésében áll, hogy az érzéklő és értelmi ismeret az emberi megismerés esetében

mindig is egy egymással kölcsönhatásban álló egységet alkot. A tudata használatára eljutott embernél soha nem beszélhetünk pusztán érzéklő ismeretről. Ha valamit észlelünk, ha valamivel érzékszerveink által kapcsolatba jutunk, úgy azt mindig, spontán módon rögtön interpretáljuk, értelmileg feldolgozzuk, általános fogalmak alá foglaljuk. Nem csupán színeket, még csak nem is pusztán színes felületeket látunk, hanem meghatározott tárgyakat: egy utat, virágokat, házakat stb. És nemcsak hangot észlelünk, hanem madárcsicsergést, motorzajt vagy emberi beszédet hallunk. Csakis nagyobb, átfogóbb összefüggésekbe beleállított és ezáltal valamiképpen már megértett tények léteznek. « Puszta tények » egyszerűen nincsenek. A pozitivizmus elmélete, mely szerint csak a mindenkor egyedi, érzéklő tapasztalás közvetíti számunkra a valóságot, míg a gondolkodás, az értelmi tevékenység az érzéklő ismerettel megszerzett « anyagot » csupán tautologikusan (azaz a megszerzett « anyaghoz » semmit hozzá nem fűzve) általalakítja, nem felel meg annak, ami a megismerésben ténylegesen lejátszódik. A tisztán érzéklő ismeret — Hegel kifejezésével élve — « absztrakt álláspont », hiszen le sem írható anélkül, hogy ne használnánk általános fogalmakat, ne fogalmaznánk meg ítéleteket, azaz hogy felül ne múltuk volna. Alapvetően téves tehát az a vélemény, amely szerint az egyedi konkrét valóság valaha is megismerhető lenne a hozzátartozó általános meghatározottságok felismerése nélkül. Az ilyen « ismeret » ösztönös reflex lenne csupán, és nem érné el az emberi tudat szintjét.

Az eddigieket összegezve leszögezhetjük, hogy az érzéklő tapasztalás önmagában véve nem hozza létre a tudatnak közvetlen kapcsolatát a valósággal. Ami általa létrejön, az csupán egy sokszorosan közvetített kapcsolat. Ez már abból is kitűnik, hogy ebben a kapcsolatban anyagi, fiziológiai tényezőknek (az érzékszerveknek,

az idegpályáknak, a nagyagynak) is döntő szerepe van; a tudat és a valóság valamiféle azonosságáról tehát itt csak nagyon is átvitt értelemben lehet szó.

2. A KIFEJEZETTEN BIRTOKOLT ÉRTELMI « LÉNYEGLÁTÁS » ELÉRHETETLEN ESZMÉNYE

Az ismeretére reflektáló, gondolkodó ember — mint láttuk — felismeri, hogy konkrét ismeretaktusában jelen van egy az érzéklő ismeretnél magasabbrendű, vele minden további nélkül nem azonosítható elem: az értelmi ismeret. Az értelmi ismeret mivolta elsősorban az ítéletben mutatkozik meg. Ítéletről (ismeretelméleti értelemben) akkor beszélünk, ha az ember egy kijelentő mondatban kifejezve vagy legalábbis gondolatban azt mondja: « ez és ez így van » (vagy: « ez és ez nem így van »). Az ítélet tehát nemcsak észlelés, vagyis nemcsak azt mondja: « ez és ez így tűnik nekem », mégcsak nem is csupán két fogalomnak összekapcsolása, azaz nemcsak azt fejezi ki, hogy az alany és az állítmány két különböző tudattartalomként felfogva egy bizonyos szempontból azonos, hanem az ítélet egy a valóságra vonatkozó állásfoglalást tartalmaz. Pontosabban megfogalmazva: az ítéletben az értelem az állítmány által kifejezett tudattartalmat az alany által képviselt valóságra vonatkoztatja, azzal azonosítja. Az ítélet, mivel feltételezi, hogy amit kimond, az úgy is van, mindig az igazság igényével lép fel, a benne megnyilatkozó szándék szerint általános érvényű.

Itt persze újra felmerül, egy az eddigi megfoglalmazásoktól némileg eltérő változatban, az ismeretelmélet alapkérdése: hogyan lehet igazolni az ítéletben megnyilatkozó igazságigény jogosultságát? — Egyes gondolkodók erre a kérdésre a következő választ adták: Van, ahol

ezt egyáltalán nem kell igazolni, mivel egyes esetekben ennek az igénynek a jogosultsága annyira nyilvánvaló, hogy minden igazolás fölösleges. Ahhoz tehát, hogy az ember « belássa » az igazságot, néha elegendő, hogy értelmileg felfogja, értelmileg « lássa » a dolgokat. Ennek a felfogásnak a hátterében az a meggyőződés rejlik, hogy az ember, legalábbis bizonyos esetekben, a valóság « lényegét » kifejezetten és teljesen meg tudja ragadni, meg tudja tapasztalni, vagyis hogy értelme által rendelkezik a « lényeglátás » képességével.

a) *Ennek az elgondolásnak igazságtartalma*

Az említett felfogásban letagadhatatlanul van némi igazság.

(1) Itt vannak mindenekelőtt a matematika tételei, melyek általános és örök érvényűek, mint pl.: « 2 × 2 = 4 »; — « a háromszög leghosszabb oldala az, mely a legnagyobb belső szöggel szemben fekszik »; — « a kör minden pontja a középponttól egyenlő távolságban van »; — « az egész nagyobb, mint bármelyik része. »

(2) De vannak másfajta ítéletek is, melyek általános és szükségszerű volta nyilvánvaló. Ide szokták sorolni az ellentmondás elvét: « Lehetetlen, hogy valami ugyanabból a szempontból legyen is, meg ne is legyen », és az elégséges alap elvét: « mindennek, ami van vagy létrejön, kell, hogy meglegyen a maga elégséges alapja, illetve magyarázata. »

(3) További példák: « Ha valamit színesnek észlelünk, úgy azt egyszersmind kiterjedtnek ismerjük meg. » — « Az ekölcsi felelősség, illetve a beszámíthatóság szükséges feltétele az akarat szabadsága. » — « Gondolkodom, tehát vagyok. »

Mindezek az ítéletek (és számukat minden nehézség nélkül még növelni lehetne) kétségtelenül olyanok, hogy

aki jelentésüket felfogta, az aligha lesz képes őket tagadni. Itt tehát valamiképpen megvalósul az, amit a filozófusok « lényeglátásnak », « az alapelveknek természetszerűen adott ismeretének », « mintegy velünk született ismeretnek », « szükségszerű értelmi felismerésnek » vagy « a priori belátásnak » neveztek. Hiszen ezekkel a különböző elnevezésekkel mindig arra a tényre akartak rámutatni, hogy az embernek vannak ismeretei, melyek a konkrét egyedi tapasztalattól mint olyantól függetlenek, melyekről az ember tudja, hogy nincsen észlelés vagy gondolatmenet, mely őket meg tudná cáfolni. Más szóval vannak ismereteink, melyek közvetlenül felismert igaz voltuk miatt nem lehetnek tévesek, hanem szükségszerűségük és általános voltuk miatt örök érvényűek. Ezeket az ítéleteket mint olyanokat fogjuk fel, melyektől a valóság nem térhet el, melyekhez a valóság mintegy belső szükségszerűséggel igazodik. Következésképpen ezek az ítéletek nem lehetnek nem igazak, lehetetlen, hogy ne a valóságot fejezzék ki. A középkori filozófusok ezt a tényállást a következőképpen fogalmazták meg: még az isteni mindenhatóság sem tehetné meg, hogy ezek az ítéletek ne legyenek igazak, mivel ezekben minden létezés alapvető struktúrái fejeződnek ki, melyek a teremtő Istent annyiban « kötik », amennyiben ő maga a lét teljessége.

b) *A « lényeglátásnak » mint egyértelműen kifejezhető ismeretnek kérdéses volta*

Azt fontos meglátásként könyvelhetjük el, hogy egyes esetekben képesek vagyunk szükségszerű és megváltoztathatatlan összefüggések felismerésére, melyek mintegy a dolgok « lényegéből » következnek. Mielőtt azonban ebből levonnánk a következtetést, hogy íme a valóságot értelmileg közvetlenül meg tudjuk ragadni, azaz

hogy rendelkezünk egy minden szempontból kielégítő « lényeglátással », először további megfontolásokra van szükség. — A következőkben sorra vesszük a fönt említett példákat.

(1) A matematika tételei kétségtelenül általános és szükségszerű igazságok, melyekhez a gondolkodó emberi értelemnek igazodnia kell. A 2×2 mindig 4, és sohasem lehet 5. Itt nyilván egy olyan összefüggésről van szó, mely nem tőlünk függ, amelyet nem mi hozunk létre, hanem amelyet fel kell fedeznünk. Amennyiben tehát itt egy objektív « tényállásnak » minden kétséget kizáró megállapításáról és egyértelmű kifejezéséről van szó, annyiban joggal beszélhetünk « lényeglátásról ». Ez a « lényeglátás » azonban éppen mint lényegismeret nagyon korlátozott, hiszen tárgya nem a konkrét valóság maga, hanem a valóságnak csak egyetlen, a tisztán mennyiségi összefüggésekre leszűkített szempontja. A « lényeg » minden kétséget kizáró és közvetlen megragadása itt csak azért lehetséges, mert a « valóság », melynek « lényegéről » van szó, maga teljesen absztrakt, vagyis elvonatkoztat mindentől, ami nem « a mennyiség mint olyan »; ennek következtében az ismeret modellszerű, azaz tulajdonképpen a pusztán fogalmi szférában marad.

Ami az olyan típusú megállapításokat illeti, mint « a kör minden pontja a középponttól egyenlő távolságra van », szintén nyilvánvaló, hogy ezek nem lehetnek nem igazak. Nyilvánvaló azonban az is, hogy ezekben az esetekben alapjában véve csupán fogalmi meghatározásokról van szó, melyeknek igazsága analitikus-tautologikus. Mivel körnek azt a vonalat nevezzük, melynek minden pontja egy ponttól, a középponttól, egyenlő távolságra van, azért szükségszerűen igaz az, hogy a kör minden pontja egyenlő távolságra van a középponttól. Mivel itt a « dolog » maga teljesen a fogalmi síkon fekszik, ezért a rá vonatkozó « lényeglátás » is pusztán a fogalmi síkon ját-

szódik le. Sőt itt azt is lehet mondani, hogy csak azt az igazságot fedezzük fel, melyet mi magunk vittünk a « dologba ».

A matematika köréből vett utolsó példánk egy fontos megjegyzésre késztet. Azt, hogy « az egész nagyobb, mint bármelyik része », általában általánosan igaznak, minden esetre érvényesnek tartjuk anélkül, hogy hosszas megfontolásra lenne szükségünk. Ennek ellenére a tétel csak korlátozott értelemben igaz. A halmazelmélet ugyanis kimutatta, hogy végtelen halmazok esetében érvényét veszti. Ebből persze nem következik, hogy alapvetően tévedtünk, mikor kimondtuk: « az egész nagyobb, mint bármelyik része », hiszen nyilvánvaló, hogy csak véges « dolgokra » gondoltunk, amikor így fogalmaztunk. A hiba csak az volt, hogy ezt a hallgatólagosan feltételezett megszorítást nem fejeztük ki. Tehát már a matematikai igazságok síkján szembekerülünk a problémával, hogy más dolog az értelmi lényeglátás, és ismét más annak pontos és valóban minden szempontot felölelő kifejezése.

(2) Az ellentmondás elvét a legbiztosabb alapelvnek szokták tekinteni. Az kétségtelen, hogy minden világos okfejtés erre épül, és hogy mindenki, aki valamit valamiről állít, ezt az elvet — ha akarja, ha nem — feltételezi. Hiszen — mint már Arisztotelész megjegyezte — állítani annyit jelent, mint valami meghatározottat mondani, és ezzel az ellenkezőjét kizárni. Az ellentmondás elve tehát, amennyiben megtiltja, hogy a semmit azonosítsuk a valamivel, illetve amennyiben arra figyelmeztet, hogy ugyanarról a meghatározott dologról ugyanazon szempont szerint egyszerre nem állíthatjuk ugyanazt, amit tagadunk, és nem tagadhatjuk ugyanazt, amit állítunk, nyilván igaz, és mint ilyen egy feladhatatlan létintuíciót fejez ki. Ennek ellenére ennek az egyszerűnek és első pillantásra problémátlannak tűnő alapelvnek teljesen általános érvényét a filozófia története folyamán több

igen jelentős filozófus (mint Hérakleitosz, Nicolaus Cusanus, Hegel és ennek nyomán Marx és Engels) megkérdőjelezte. És ez nem történt ok nélkül. Bizonyos esetekben ugyanis az ellentmondás elvének látszólag teljesen helyes, betű szerinti alkalmazása által letagadhatatlan tényekkel kerülünk összeütközésbe. És ezek az apóriák, azaz értelmi zsákutcák, nem elhanyagolható részletkérdések alkalmával merülnek fel, hanem a filozófia legáltalánosabb kérdéseivel, mint az egységnek és sokaságnak, a keletkezésnek és elmúlásnak, az általánosnak és egyedinek kérdésével kapcsolatban. Nagy jelentősége miatt erre a problémára még részletesen visszatérünk. Most csak annyit állapítunk meg, hogy az ellentmondás elvében kifejeződik ugyan egy bizonyos alapvető meglátás, de « lényeglátásról » abban az értelemben, hogy itt számunkra minden világos, aligha lehet szó. Ha itt minden világos lenne, akkor a szóban forgó alapelv pontos értelmezése, illetve alkalmazhatóságának körzete nem lehetne vita tárgya.

Az elégséges alap elve első pillantásra mindenkinek bevilágít. Mégis főképpen a modern nyelvanalízis rámutatott arra, hogy ez az elv egy még általánosabb elvre vezethető vissza, melyet az értelmesség posztulátumának nevezhetünk. Az elégséges alap elve ugyanis feltételezi, hogy a valóságnak értelmes struktúrája van, hogy a világ nem abszurd. Aki azonban ezt a feltételezést tagadja, még nem mond olyasvalamit, ami kifejezetten önellentmondás. Vagyis ha valaki például azt állítja, hogy valami egyszerűen magától, « csak úgy », minden ok nélkül jött létre, úgy olyasvalamit mond, ami ugyan abszurd, de sehol nem tagadja azt, amit kifejezetten állít, sehol nem állítja és tagadja ugyanazt ugyanabból a szempontból, vagyis kifejezett önellentmondásról nincs szó. (Persze kimutatható itt is egy önellentmondás, de ez rejtett természetű: minden állítás természete szerint valami értelmeset

akar mondani, akármi is a tartalma; az ellentmondás tehát egy abszurditásnak kifejezett állítása és az abszurditásnak az állítás aktusa által gyakorlatilag végrehajtott tagadása között áll fenn; az ilyen típusú ellentmondással alább fogunk foglalkozni.) Azonkívül, hogy az értelmesség posztulátumát a formális logika szabályai szerint önellentmondás nélkül tagadni lehet, még azt is meg kell fontolni, hogy a valóság struktúrájának alapvetően értelmes volta ellen mindig felhozhatók bizonyos érvek, főképpen érzelmi momentumok, mivel az ember a világban sokmindent ténylegesen abszurdnak él meg. A behatóbb vizsgálat fényében tehát olyan súlyos problémák merülnek fel, melyek miatt az elégséges alap elvének pontos értelmezése kérdésessé válik, és ezért a kifejezetten megfogalmazott elvvel kapcsolatban nem beszélhetünk közvetlen « lényeglátásról ».

(3) A harmadik ponttal kapcsolatban néhány megjegyzésre szorítkozunk.

Hogy a szín észlelése a kiterjedtség észlelésével van összekötve, szintén tagadhatatlan. Egy matematikai pontnak nem lehet színe. Ha azonban ezt az állítást pontosabban megvizsgáljuk, úgy kiderül, hogy az, ami benne föltétlenül bizonyos, nem a « dolgokra magukra », hanem a jelenségekre vonatkozik. Itt ui. két tudattartalomról mondunk ki ítéletet, amennyiben köztük egy szükségszerű összefüggést állapítunk meg. Mivel azonban sem a másodlagos, sem az elsődleges érzetminőségek nem teljesen objektív adottságok, következésképpen a köztük lévő viszonyról sem állíthatjuk teljes és közvetlen bizonyossággal az objektivitást. Ezzel a megállapítással semmiképpen sem akarjuk tagadni, hogy a minket körülvevő dolgok — és ezekhez tartozik a saját testünk is — objektív adottságok. Csak azt tagadjuk, hogy itt egy teljesen közvetlen, a dolgokat és a köztük lévő összefüggéseket

a maguk mivoltában megragadó értelmi lényeglátással lenne dolgunk.

Az erkölcsi felelősség és az akaratszabadság között fennálló összefüggést a gyakorlatban mindenki el fogja ismerni. Vagyis a gyakorlati életben mindenki számol vele. De itt nem erről, hanem ennek az összefüggésnek tisztán teoretikus és közvetlen nyilvánvalóságáról van szó. És ez utóbbi nagyon kérdéses. Ha itt minden közvetlenül világos lenne, úgy nem lenne annyi vita az akaratszabadságról és arról, hogy mi is az erkölcsi felelősség lényege.

A « gondolkodom, tehát vagyok » kétségtelenül kifejez egy alapvető intuíciót. Ha azonban valaki azt véli, hogy ez az intuíció egyértelmű fogalmi világossággal leírható (és aki közvetlen értelmi « lényeglátásról » beszél, az feltételezi, hogy ez lehetséges), úgy ennek az lesz a következménye, hogy mindaz, ami az egyértelmű meghatározásban nincs kifejezve, az semmiképpen sem vehető tekintetbe. Az « én », mely egy ilyen meghatározás eredménye, ezért — mint azt fentebb Descartes esetében láttuk — egy izolált, önmagában lezárt én lesz, mely szubjektivitásának börtönéből nem képes kitörni.

A lényeglátás lehetőségére vonatkozó megfontolásainkat összefoglalva megállapíthatjuk, hogy ezzel csak igen korlátozott mértékben rendelkezünk. Van ugyan értelmi ismeretünk, és ennek segítségével fel tudunk ismerni szükségszerű és általános igazságokat. Ezekkel kapcsolatban azonban mindig a következő dilemma merül fel: Ha arra törekszünk, hogy azt, amit értelmileg « megláttunk », félreérthetetlen világossággal ki is fejezzük, úgy az eredmény az lesz, hogy a « meglátott » « lényeg » eltávolodik a konkrét valóságtól, és az absztrakt fogalmi szférába kerül. A meglátás, melyhez így eljutunk, világos és megtámadhatatlan lesz ugyan, csak éppen az nem lesz többé világos, hogy ennek mi köze a tudatunktól független

valósághoz. — Ha pedig lemondunk a « meglátott » « lényeg » fogalmilag egyértelmű meghatározásáról, és elismerjük, hogy az így nyert ismeretünk tartalma soha nem meríthető ki teljesen, úgy nem merül fel ugyan a fogalom és a valóság közötti ellentét problémája, egyszersmind azonban el kell ismernünk azt is, hogy értelmi « lényeg*látásról* », azaz a dolgok « lényegének » kifejezett és világos értelmi megismeréséről nálunk embereknél nem lehet szó.

Fentebb rámutattunk arra, hogy a radikális empiristák, akik szerint tulajdonképpen csak érzéklő megismerés van, az emberi ismeretet teljesen egyoldalúan értelmezik, mivel nem számolnak az értelmi ismerettel és azzal, hogy ez az érzéklő megismeréssel állandó kölcsönhatásban van. Most megállapíthatjuk, hogy a racionalizmus, mely szerint az ember rendelkezik egy közvetlen, azaz teljesen világosan adott értelmi « lényeglátással », szintén egyoldalú. Az egyoldalúság itt persze az ellenkező irányba mutat. A racionalizmus hangsúlyozza az értelmi ismeret jelentőségét és az érzékléstől különböző voltát, de közben megfeledkezik arról, hogy nem vagyunk tisztán szellemi lények, vagyis hogy az értelmi megismerésünk mindig csak az érzéklő ismerettel való kölcsönhatásban bontakozik ki.

Az értelmi ismeret által valamiképpen megvalósul ugyan a tudatnak és a valóságnak közvetlen kapcsolata, de « tiszta », azaz közvetítettség nélküli közvetlenségről, a valóságnak teljesen világos és egyértelműen elhatárolt értelmi « megtapasztalásáról » itt sem beszélhetünk.

3. A TRANSZCENDENTÁLIS TAPASZTALÁS

Mindannyian természetszerűen bizonyosak vagyunk abban, hogy rendelkezünk igaz ismerettel, vagyis hogy a valóságot általában úgy ismerjük meg, amint az van. Ha azonban természetes bizonyosságunkra reflektálunk, rögtön komoly problémák merülnek fel. A kritikus vizsgálódás fényében a számunkra magától értetődő természetes bizonyosságunk — mint láttuk — kérdésessé válik, mégpedig nemcsak egyes esetekben, hanem egész általánosságban. Ez azután arra kényszerít minket, hogy foglalkozzunk a kérdéssel: hogyan is alapozható meg természetes bizonyosságunk? — illetve: hogyan is mutatható ki természetes bizonyosságunk már eleve megalapozott volta? Valójában csak ez az utóbbi kérdésfeltevés tapint rá a probléma lényegére, mert az nyilvánvaló, hogy ismeretünk alapjában véve igaz voltának ismeretelméleti megalapozása nem jelentheti azt, hogy mi magunk adunk ismereteinknek egy szilárd alapot a valóságban, hanem csak azt, hogy megmutatjuk, ismereteink igaz voltára vonatkozó természetes bizonyosságunk a tudatos vizsgálódás fényében megalapozottnak bizonyul. Ezt persze csak akkor tudjuk kimutatni, ha sikerül megmutatnunk, hogy megismerésünk komplex struktúrájában már mindig is jelen van egy ismeretmozzanat, mely által létrejön a tudatnak és a valóságnak az azonossága, azaz a valóság közvetlen megtapasztalása. Az eddigi megfontolásaink arra az eredményre vezettek, hogy ez a keresett ismeretmozzanat sem az érzéklő tapasztalás, sem a világos és egyértelműen elhatárolt fogalmakkal kifejezett értelmi ismeret nem lehet. De ez a kudarc nem szegheti kedvünket, nem tehet szkeptikusokká, hiszen spontán bizonyosságunknak kell alapjának lennie. Ha bízunk benne, hogy természetes bizonyosságunk alapjában véve nem téveszthet meg minket, úgy bízhatunk abban is, hogy meg-

ismerésünknek ezt a leglényegesebb alkotóelemét minden nehézség ellenére meg fogjuk találni.

a) *A tudat és a tudott különbözősége a megismerés előterében és azonossága a megismerés hátterében*

Ismeretünk megbízhatóságának kérdése — mint ismételten kifejtettük — azáltal vetődik fel, hogy rádöbbenünk: a tudatunkban kifejezetten jelenlevő ismeretnek a viszonya a valósághoz nem problémamentes. Felfedezzük ugyanis, hogy érzéklő ismeretünk kapcsolatba hoz ugyan a valóságnak konkrét és egyedi szempontjaival, de mivel ezeket teljesen érzékszerveink nyelvére fordítja le, csak nagyon korlátozott mértékben objektív, vagyis a valóságot mint olyat nem éri el. Fogalmilag kifejezett értelmi ismeretünk ezzel szemben nem egészen alaptalanul azzal az igénnyel lép fel, hogy a valóságot a maga mivolta szerint közvetíti számunkra, de ezt ténylegesen csak elvontan, modellszerűen teszi, és így szintén nem éri el a valóság konkrét teljességét. Ezért alakul ki bennünk az a benyomás, hogy a valóságot nem is ismerhetjük meg, hogy meg kell elégednünk a « jelenséggel », anélkül, hogy valaha is meg tudnánk mondani, hogy a valóságról bennünk kialakult « kép » mennyire felel meg a valóságnak magának. Hiszen a bennünk kialakult « képnek » és a valóságnak összehasonlítása reménytelen vállalkozásnak tűnik, mert ehhez egy a saját ismeretünktől és a megismert dologtól magától független « archimédeszi pontra » lenne szükségünk, mellyel azonban nem rendelkezünk.

Ezzel a kérdésfeltevéssel végre elérkeztünk a kérdés megoldásának küszöbéhez. Mert akármilyen meglepően hangzik is, éppen ezen a ponton mutathatunk rá arra, hogy a valóságról bennünk kialakult « képnek » az összehasonlítása a valósággal egyáltalában nem olyan remény-

telen vállakozás, mint ahogy ez az első pillantásra tűnik. Ez az összehasonlítás igenis lehetséges, és ezt onnan tudjuk, hogy ezt állandóan gyakoroljuk. Gondoljuk csak meg a következőket:

Az imént állapítottuk meg, hogy az ismeretelméleti kérdés azért merül fel, mert rájövünk arra, hogy a tudatunkban kifejezetten meglévő ismeretünk *különbözik* a valóságtól. Amíg ezt a különbséget fel nem fedezzük, amíg ez nem lesz számunkra egy nyugtalanító tény, addig megismerésünk objektivitásának kérdése fel sem merül, addig természetes bizonyosságunkra támaszkodva a naív realizmus álláspontjára helyezkedünk, ami a mindennapi életben kétségtelenül helyes is.

Ha azonban fel tudjuk ismerni az említett különbséget, úgy fel kell tennünk a kérdést: *Honnan ered* ez a tapasztalat, mely szerint a tudatunkban kifejezetten meglévő ismeret *különbözik* a valóságtól? *Hogyan lehetséges*, hogy az ember fel tudja ismerni, hogy a tudatában kifejezetten adott ismeret *eltér* a « dologtól magától »? Más szóval, *honnan tudjuk,* hogy fogalmi ismeretünk mindig csak modellszerű, hogy elmarad a valóság mögött?

Az nyilvánvaló, hogy ez a felismerés nem eredhet a tudatunkban kifejezetten meglévő ismerettartalomtól, hiszen a fogalmi ismeret a maga pozitív tartalma által nem fejezheti ki a saját tökéletlenségét a valósággal szemben. Tehát annak a ténynek, hogy az ember fel tudja ismerni, miszerint fogalmi ismerete különbözik a valóságtól, más magyarázatának kell lennie. Ez a magyarázat csak abban állhat, hogy a megismerő ember *ténylegesen össze tudta hasonlítani* fogalmi ismeretét a valósággal, úgy, amint az önmagában van. Egy különbséget ugyanis csak akkor tudunk megállapítani, ha azokat a « dolgokat », melyek egymástól különböznek, össze tudtuk hasonlítani. Összehasonlítás nélkül soha nem tudnánk egy különbséget re-

gisztrálni. Ezek szerint fogalmi ismeretünknek a valósághoz képest tökéletlen, csupán modellszerű voltáról azért tudunk, mert fogalmi ismeretünket valamiképpen össze tudtuk mérni a valósággal. Ez azonban egy hallatlan horderejű megállapítás. Belőle ugyanis az következik, hogy *a valóságot úgy, amint az van, valamiképpen ténylegesen megismertük.* Amit ugyanis mással össze tudunk hasonlítani, azt előzőleg meg kellett ismernünk. Ez a valóságismeretünk persze nem lehet fogalmi kifejezettséggel tudatunkban jelen, mert ha ez lenne a helyzet, úgy természetes bizonyosságunk soha nem válhatna kérdésessé. Megismerésünknek ez az eleme, mely által tudatunk azonosul a valósággal, mindig is a világos és elhatárolt fogalmi ismeretünk hátterében húzódhat csak meg.

Ismeretünknek ezen háttéri dimenziójában tehát létrejön a valóság és a megismerés mindeddig keresett azonossága. A tudatnak és a tudottnak kettőssége ezen a ponton megszűnik, ezért itt teljes joggal beszélhetünk a valóság közvetlen értelmi megtapasztalásáról. A félreértések elkerülése végett azonban rögtön hozzá kell tennünk, hogy itt egy egészen különleges tapasztalatról van szó. Ez a tapasztalat egyrészt igen tökéletes, hiszen a valóságot minden közvetítés nélkül ragadja meg. Másrészt azonban nagyon tökéletlen, mivel nem jelenít meg semmiféle tárgyat úgy, amint azt az egyedi tárgyak megismerése esetében megszoktuk. Ez a valóságismeret mindig mintegy el van rejtve az egyértelmű fogalmi világosságot és szemléletességet kereső értelmünk számára. — Egy bizonyos értelemben sehol nem beszélhetünk több joggal « lényeglátásról », mint itt, hiszen megismerésünk ezen eleme valóban a dolgok mindenkori teljes és konkrét lényegével hoz minket kapcsolatba. Mégis ez a « lényeglátás » mindig csak a megismerés aktusának kísérőjelenségeként (*in actu exercito*) van tudatunkban jelen, és mint ilyen nem tárgyiasítható. Ha tárgyiasítjuk, azaz ha

kifejezett ismeretünk tárgyává tesszük, úgy már nem a ténylegesen « megtörténő », « általunk foganatosított » valóságmegragadással, hanem csupán ennek fogalmával van dolgunk.

Az előbb említettük, hogy az ismeretelméleti kérdés látszólag csak akkor oldható meg, ha találunk egy « archimédeszi pontot », mely lehetővé teszi, hogy a valóságot, úgy amint az van, összehasonlítsuk a valóságról bennünk kialakult ismerettel. Ez azonban reménytelennek látszott, hiszen a saját tudatunkból nem léphetünk ki. Most azonban rámutathatunk arra, hogy erre nincs is szükség, mert a konkrét ismeretaktusban magában adva van számunkra az « archimédeszi pont », azaz egy semmiképpen nem relativálható, ismeretünk feltétlenségéért kezeskedő ismeretmozzanat, amely mivel különbözik a valóságnak bennünk fogalmi világossággal kialakult ismeretétől, lehetővé teszi az említett összehasonlítást. Ha ezzel az ismeretelemmel nem rendelkeznénk, úgy soha nem ébredhetnénk annak tudatára, hogy ismeretünk egyéb elemeinek, mint az érzéklő megismerésnek és az értelmi tevékenység segítségével kialakított elvont fogalomnak, a valósághoz képest csak viszonylagos értéke van. Ismeretünknek ez a feltétlen mozzanata — mint már említettük — persze csak úgy van számunkra « adva », hogy rögtön kisiklik kezeink közül, mihelyt figyelmünket rá összpontosítjuk.

Az eddigi megfontolásainkból levonhatjuk a következtetést: az ember ténylegesen mindig lényegesen többet ismer meg, mint amiről magának számot szokott adni. Az emberi megismerés nemcsak azt tartalmazza, ami kifejezetten tudatossá szokott válni. Ezzel a megállapítással egy az emberi megismerésre jellemző és az ismeretelmélet szempontjából döntő jelentőségü kettősségre mutattunk rá. Mert bármit ismerjen is meg az ember, a kifejezetten megfogalmazott, egyértelműen azonosítható ismerettartalomként megjelenő ismerete mellett, illetve ennek

hátterében mindig jelen van a megismerés aktusának kísérőjelenségeként fellépő, mintegy « bennfoglaltan » adott, ismerettartalomként általában észre nem vett valóságismeret is.

E két ismeretmódnak vagy ismeretmozzanatnak egymáshoz való viszonyát a következőképpen jellemezhetjük: — A fogalmi világossággal kifejezett ismeret számunkra nélkülözhetetlen, hiszen tudáshoz, átfogó valóságmegismeréshez nem egy a valóság teljes lényegét egyszerre felfogó meglátással, hanem csak azáltal jutunk el, hogy érzéklő megismerésünkből kiindulva, ismereteinket lépésről lépésre kiegészítve, felismeréseinket újra és újra átgondolva végül egy egységbe foglaljuk, és így egy bizonyos (soha nem végleges) szintézishez jutunk. Így alakul ki minden tudomány. Ha azonban ismereteink tartalmát kizárólag arra korlátozzuk, amit félreérthetetlen fogalmi világossággal ki tudunk fejezni, akkor ismereteink igazságtartalmát, vagyis a valósággal való megegyezésüket nem fogjuk többé megalapozni tudni. Mert a félreérthetetlen fogalmi világossággal kifejtett ismeret mindig modellszerű; és itt áll az, hogy minél egyértelműbb, annál absztraktabb, annál kevesebb köze van a valósághoz. — Ezért van szükségünk a mindig háttérben maradó ismeretmozzanatra, mely azért tudja megalapozni ismereteink feltétlen érvényét, mert általa a valóság a maga konkrét teljessége szerint van számunkra jelen. Ez az alapvető valóságmegtapasztalás bennünk a diszkurzív, lépésről lépésre előrehaladó ismeretünk kapcsán természetszerűleg alakul ki. Mivel azonban ez a valóságismeret a maga sajátos mivolta szerint soha nem fejeződik ki, hanem csak a fogalmilag (a beszéd, a szavak által) kifejezett ismeret hátterét képezi, azért ez az ismeretmozzanat a maga részéről a fogalmi ismeretre utal, mely által, ha tökéletlenül is, de valamiképpen meg tud jelenni. — E két ismeretmozzanat között tehát egyrészt egy állandó

és ki nem küszöbölhető feszültség, másrészt egy állandó, egymást kiegészítő kölcsönhatás áll fenn.

Megismerésünk előterében, a világos fogalmi ismeret síkján a tudat és a valóság között mindig egy bizonyos távolság, egy bizonyos meg nem felelés állapítható meg. Ismeretünk ennek ellenére objektív érvénnyel rendelkezik, mivel megismerésünk hátterében jelen van az ismeretnek és a valóságnak az azonossága.

b) *A háttéri valóságmegtapasztalás kimutatásának módja: a transzcendentális dedukció*

Az ember — mondottuk — mindig lényegesen többet ismer meg, mint amiről kifejezetten számot tud adni. Egyszersmind megállapítottuk azt is, hogy ennek az alapvetően a háttérben maradó ismeretmozzanatnak köszönhető ismereteink igazságtartalma. Mindkét állítás olyan horderejű, hogy további bizonyításra van szükség.

Ezért először néhány példát hozunk arra vonatkozólag, hogy kifejezett ismereteink hátterében jelen van egy ismerettöbblet, mely szükségszerűen igaz, utána általában igazoljuk azt, ami a példákban megmutatkozott, végül pedig a módszerrel foglalkozunk.

aa) *Példák*

Fentebb láttuk, hogy az ember fel tudja ismerni érzéklő ismeretének mint olyannak alapvetően szubjektív voltát. Ha azonban ez igaz, akkor igaz az is, hogy az ember rendelkezik egy az érzékléstől különböző, mert mindenképpen objektív megismerőképességgel, melyet értelemnek nevezünk. Annak felismerése ugyanis, hogy az érzéklő ismeret alapvetően szubjektív, egyrészt azért nem lehet egy érzéklő megismerés eredménye, mert az érzéklő ismeret alapvetően szubjektív volta nem érzékelhető tény, másrészt az érzéklő ismeret éppen felismert

alapvetően szubjektív volta miatt nem szolgáltathat egy teljesen objektív igazságot. Ha tehát az érzéklő megismerés szubjektív volta egy objektív igazság, úgy egy az érzéklő megismeréstől különböző megismerőképesség tevékenységével kell számolnunk.

Ugyancsak láttuk, hogy az az állítás, amely szerint csak az az ismeret tartható igaznak, amely empirikus alapon igazolható, maga semmiképpen sem igazolható empirikusan, és ezért bizonyos, hogy rendelkezünk igaz ismerettel, mely nem igazolható azáltal, hogy empirikus tényekre hivatkozunk.

Még az első részben említettük, hogy Hume szerint az okság elvét csak azért tartjuk igaznak, mivel megszoktuk, hogy bizonyos események mindig egymás után lépnek fel. Ennek a megszokásnak (asszociációnak) lenne azután köszönhető, hogy a szabályosan ismétlődő egymásutániságot oksági kapcsolatként értelmezzük. Ebben a gondolatmenetben azonban egy rejtett ellentmondás húzódik meg. Hume maga, anélkül, hogy észrevette volna, többszörösen feltételezi az okság elvének általa tagadott objektív érvényét. Feltételezi ugyanis, hogy a szabályos egymásutániság bennünk egy megszokást *okoz*, továbbá, hogy ez a megszokás az *oka* annak, hogy a szabályos egymásutániságot oksági kapcsolatként értelmezzük.

Ugyanígy cáfolható a mindenben kételkedő szkeptikus álláspontja, feltéve, hogy egyáltalában megfogalmazza azt, amit gondol. Ha ugyanis valaki azt mondja, hogy semmit sem lehet biztos igazságként állítani, akkor — akár akarja, akár nem — kijelentésének ténye által megcáfolja kijelentésének tartalmát. Hiszen kinyilvánítja azt a meggyőződését, hogy legalább egy biztos igazság van, tudniillik hogy semmit sem lehet biztos igazságként állítani. De ennél az egy kimutatott igazságnál egyáltalán nem kell megállnunk. Ha ugyanis valaki kimondja, hogy semmit sem lehet biztos igazságként állítani, úgy egyszers-

mind kinyilvánítja azt is, hogy létezik egy értelmes beszédre képes személy, és ez akkor is igaz, ha az illető történetesen badarságokat mond. Továbbá kinyilvánítja, hogy lehetségesek általános kijelentések, ami megint feltételezi, hogy az általános fogalmaknak legalább néha objektív érvénye van. Ezenfelül kinyilvánítja azt a meggyőződését, hogy vannak rajta kívül emberek, mert a beszédnek semmi értelme sem lenne, ha valaki egyedül lenne a világmindenségben. És ezt a sort még sokáig lehetne folytatni.

bb) *Általános megfontolás*

Az eddigi, tetszés szerint szaporítható példákból feltehetőleg világossá lett egy tény, melyet egészen általánosan a következőképpen fogalmazhatunk meg: minden állítás, minden tagadás — és hozzátehetjük: minden kérdés — egyszerűen az állítás, tagadás vagy kérdés ténye által, azaz teljesen függetlenül az állítás, a tagadás, a kérdés konkrét tartalmától, ki nem fejezetten, de szükségszerűen feltételez bizonyos igazságokat, és ezért ezeket az igazságokat ki nem fejezetten ugyan, de a jelzett értelmi tevékenységekben « bennfoglaltan » (*in actu exercito*) szükségszerűen állítja. — Aki valamit (akármit) állít, tagad, kérdez, az szükségszerűen feltételezi saját létét, tud tehát saját létéről; — az szükségszerűen feltételez « valamit », tud tehát arról, hogy valami létezik; — az szükségszerűen feltételezi, hogy erről a valamiről valami értelmeset lehet mondani, vagyis tudja, hogy ez a valami alapjában véve megismerhető (nem lehet teljesen megismerhetetlen), és ez az állítás és kérdezés esetében nyilvánvaló, de áll a tagadás esetében is, hiszen a tagadás, ha negatív formában is, de valami értelmeset akar mondani. — Aki valamit állít, tagad, kérdez, az beszél, és ezáltal szükségszerűen feltételezi más emberek létét; szükségszerűen feltételezi az anyagi világot mint az emberek közötti kom-

munikáció közegét; — az szükségszerűen feltételezi és ezért alapjában véve tudja, hogy a hangok jelek lehetnek és megértést közvetítenek (vagyis igen komplex dolgokról tud). — Aki valamit állít, tagad, kérdez, az szükségszerűen feltételezi (mivel ezek időben lefolyó folyamatok) a saját lényének időbeliségét; — azáltal, hogy az állítás, tagadás, kérdezés hátterében felismeri a saját időbeliségét, egyszersmind szükségszerűen feltételezi, és ezért tulajdonképpen tudja, hogy ismeretében van egy az időbeliség fölé emelkedő mozzanat, mert az időbeliséget mint olyat csak az az ismeretmód képes megragadni, mely nincs mindenestül az időbeliséghez kötve. — Aki valamit állít, tagad, kérdez, az szükségszerűen feltételezi és így tudja, hogy van változás, fejlődés, mert hiszen az állítás, a tagadás, a kérdezés egy az értelemben lefolyó változásra, fejlődésre utal; az szükségszerűen feltételezi, hogy érdemes igaz ismereteket gyűjteni, azaz feltételezi és ennek következtében valamiképpen tudja, hogy az igazságot értéknek kell tartani; stb. stb.

A sorrend, ahogy ezeket az igazságokat megneveztük, teljesen tetszőleges. Mindezeket az ember tulajdonképpen egyszerre feltételezi, egyszerre « tudja », anélkül persze, hogy ezekre kifejezetten gondolna, vagyis anélkül, hogy ezek tudatában kifejezetten jelen lennének. Ebben az ismeretben alapjában véve egyetlen egy « meglátásról » van szó, melyet « léttapasztalatnak » nevezhetünk. Az ember nem is annyira a megismerésnek tartalma, hanem sokkal inkább a megmegismerés tevékenysége által valamiképpen közvetlenül « tudja », mert « tapasztalja », hogy mit is jelent a « létezés », nem az egzisztencia pusztán formális értelmében, hanem mint a teljes valóság foglalata. Ezért érthető, hogy ez a minden ismeretaktus kísérőjelenségeként adott, szükségszerűen tudott háttéri tudattartalom tulajdonképpen kimeríthetetlen, azaz mindig csak részlegesen tehető szóvá. És az, amit belőle

szóvá teszünk, az, amit belőle kifejezett tudatunkba emelünk, már nem egészen azonos az értelmi tevékenységünk hátttereként adott alapvető bizonyossággal, melyben megvalósul a tudat és a tudott közvetlen egysége. Mert hiszen amit kifejezünk, azt mintegy kiemeljük a valóság konkrét teljességéből, azt valamiképpen izoláljuk, és így már nem a valósággal magával, hanem csak egy a valóságot többé-kevésbé megközelítő modellel van dolgunk. Ezért van szükség arra, hogy a fogalomtól mindig újra és újra visszatérjünk az ismeretaktusban megjelenő, annak hátterét képező ki nem mondott alapvető láttapasztalathoz.

cc) *A módszer*

A következőkben írjuk le a módszert, mely által hozzáférkőzhetünk ehhez az alapvető léttapasztalathoz. Ehhez gondoljuk meg, hogy mit is tettünk az imént. Nem az ismeret tárgyára irányítottuk a figyelmünket, hanem arra, ami a megismerésben lejátszódik. A megismerés folyamatát persze nem pszichológiai szempontból vettük szemügyre, hanem azt vizsgáltuk benne, hogy mit feltételez, éspedig szükségszerűen, a ténylegesen lefolyó ismeretaktus. Az így nyert ismeretet Kant óta « transzcendentális ismeretnek » nevezzük. (« Minden olyan ismeretet, mely nem a megismerés tárgyával, hanem a megismerésnek azon módjával foglalkozik, mely a tárgyak megismerésének eleve adott — a priori — feltétele, transzcendentális ismeretnek nevezek. » *A tiszta ész kritikája* B 25.) Az ehhez az ismerethez vezető út pedig a « transzcendentális dedukció ». Ezt nem Kant találta ki. A filozófusok, legalábbis Platón óta, már mindig is éltek vele, de döntő jelentőségére csak Kant mutatott rá. Sajnos azonban ő maga nem használta ki ennek a módszernek lehetőségeit. Felismerte ugyan, hogy az emberi megismerésben vannak szükségszerű és eleve adott (a priori)

mozzanatok. De ezeket — legalábbis *A tiszta ész kritikájában* — csak formális struktúrákként kezelte. Hogy itt tartalmi ismeretről is szó van, azt általában tagadta, illetve ehhez csak *A praktikus ész kritikájában* jutott el, anélkül azonban, hogy ebből levonta volna a következményeket.

Az eddigieket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a transzcendentális dedukció az a módszer, mely bizonyos szükségszerű és általános érvényű igazságokat azáltal igazol, hogy kifejti, mi mindent kellett a megismerő alanynak feltételeznie akkor, amikor egy tárgyat (akármi legyen is az) ténylegesen megismert, vagyis amikor egy megismerést « foganatosított ». A transzcendentális dedukció tehát felfedi azokat a feltétlenül szükséges előfeltételeket, melyeknek — általában anélkül, hogy kifejezetten tudtunk volna róluk — ténylegesen adva kellett lenniök ahhoz, hogy egy tárgy kifejezett megismerése egyáltalán létrejöhessen. Más szóval a transzcendentális dedukció kifejezésre juttatja (persze mindig csak tökéletlenül és sohasem kimerítően) a konkrét ismeretaktus, a konkréten foganatosított állítás, tagadás, kérdezés lehetőségének feltételeit.

A transzcendentális dedukció által kimutatható igazságokra jellemző, hogy minden esetben szükségszerűen igazak, azaz tulajdonképpen nem lehet őket tagadni. Pontosabban megfogalmazva, kifejezett tagadásuk persze lehetséges; de még ahhoz is, hogy az ember őket tagadni tudja, a tagadás aktusában bennfoglaltan fel kell őket tételeznie. Aki őket tagadja, nem követ tehát el logikai vagy formális ellentmondást, mert ez csak két kifejezett állítás között állhat fenn, úgyhogy az egyik pontosan azt tagadja, amit a másik állít. Az, aki őket tagadja, egy transzcendentális ellentmondást követ el, mert az állítás tartalma és az állítás foganatosításának szükségszerű implikátuma ellentmondanak egymásnak. A szkeptikus-

nak is fel kell tételeznie legalább egy igaz ismeretet ahhoz, hogy az emberi ismeret megbízhatatlanságát állíthassa. Hume-nak (anélkül, hogy ennek tudatában lett volna) fel kellett tételeznie az okság elvét ahhoz, hogy állíthassa, hogy az okság elvére vonatkozó bizonyosságunk csak megszokás eredménye; és így tovább.

A transzcendentális dedukció által kifejthető igazságok (a transzcendentális implikátumok) valamiképpen közvetlen tapasztalati adottságok, hiszen mint a megismerés lehetőségének feltételei minden ténylegesen megtörténő megismerés hátterében szükségszerűen jelen vannak (az-az a tudat tartalmához tartoznak), de az a természetük, hogy maguktól nem lépnek a kifejezett tudatba. Innét lesz azután érthetővé, hogy mitt kell értenünk « transzcendentális tapasztaláson ». Ez a kifejezés valójában egy lerövidített formula, és jelenti azt az alapjában véve soha teljesen ki nem fejthető, de minden kifejezett megismerésünk lehetősége feltételeként a tudat hátterében szükségszerűen adott közvetlen értelmi valóságmegtapasztalást vagy « létintuíciót », mely feltétlenül igaz, melyhez azonban csakis a transzcendentális dedukció segítségével tudunk hozzáférkőzni. — A transzcendentális dedukció által tehát objektiváljuk, tudatosítjuk az egyetlen igazán közvetlennek nevezhető tapasztalat evidenciáját.

Egy utolsó megjegyzés a módszerre vonatkozólag: A transzcendentális dedukció a leghatásosabban azáltal hajtható végre, hogy kimutatjuk, hogy itt egy olyan igazságról van szó, melynek kifejezett tagadása csak a tagadott igazság hallgatólagos feltételezése mellett lehetséges, mivel a tagadott igazság szükséges feltétele annak, hogy a tagadás egyáltalán foganatosítható legyen.

c) *A transzcendentális tapasztalás végső gyökere: az öntudat*

A mondottak után még fel kell vetnünk a kérdést: Hol azonosul végeredményben a megismerés és a valóság? — Mi az a tényező megismerésünk egészében, mely által bizonyos ismeretek szükségszerűen és mintegy eleve adva vannak számunkra, mihelyt valamiről kifejezetten tudomást veszünk? — Meg lehet-e jelölni egy szóval azt a valóságot, mely ismeretünk objektivitását végső fokon megalapozza, mely tehát a transzcendentális tapasztalás forrása?

A felelet egyszerű: a keresett tényező az ember *öntudata* vagy *éntudata.*

Ha ezt ki akarjuk fejteni, úgy rá kell mutatnunk arra, hogy az emberi megismerés elsősorban a tárgyakra irányul. A megismerő ember kifejezetten először mindig a tőle különböző valóság felé fordul, nem pedig önmaga felé. Mégis minden ténylegesen lejátszódó emberi megismerésben fellelhető az « öntudatosságnak », az « önmaga számára való jelenlétnek », a « saját magára való visszahajlásnak » a mozzanata, mint a tárgyak megismerésének kísérőjelensége. Az ember ugyanis nemcsak megismer valamit, nemcsak tud valamiről, hanem egyszersmind azt is tudja, hogy ő az, aki valamit megismer, aki valamiről tud. Az ismeret maga ismertté válik, a tudás tudottá lesz. Azáltal, hogy a megismerő önmagát *mint alanyt* (mint szubjektumot) ismeri meg, válik csak lehetővé, hogy a tárgy is *mint tárgy* (mint objektum) jelenik meg. Az öntudat által tehát fellép az « objektivitás ». Ennek feltétele éppen a « távolságvétel » az alany és a tárgy között, úgy persze, hogy az értelmi megismerés, melyben ez a kettősség mint ilyen felmerül, ezt a kettősséget megint egységbe hozza. Az ismeretünknek ez a mozzanata azonban, vagyis az öntudat, mely által az objektivitás, a feltétlenség, a szükségszerűség, az i-

gazság birodalma nyílik meg számunkra, általában a háttérben marad.

Az öntudatra rá lehet ugyan mutatni, ezt kifejezetten szóvá lehet persze tenni. Ennek azonban mindig az a következménye, hogy ez úgy jelenik meg, mintha egy tárgy lenne a többi tágy mellett. Vagyis ennek a különleges ismeretnek éppen a lényege nem jut érvényre, az tudniillik, hogy az én teljesen közvetlenül, de így csakis a saját maga számára van jelen. Minden leírásnak, minden utalásnak tehát, melyet az öntudatra vonatkozóan adni tudunk, csak az az értelme, hogy tudatosítsa ezt a minden tudatos tervékenységünket kísérő « őstapasztalatot ».

Az öntudatosság abban áll, hogy a megismerő önmaga számára jelen van, hogy tudja, hogy ő mint megismerő azonos a megismerttel. Önmagamat megismerve én mint a megismerésem tárgya vagyok én magam, aki megismerek; vagy fordítva, én, aki megismerek, vagyok én, akit megismerek. Az én az alany és tárgy, a szubjektum és objektum aktív egysége: a létnek jelenléte önmaga számára. Az öntudat tehát az a pont, ahol a tudat tudja önmagát, ahol megvalósul a valóság (a létezés) és a megismerés azonossága. Mivel öntudatomban a létem ismertté, azaz a magam számára világossá lesz (anélkül persze, hogy ezt az alapvető léttapasztalatot valaha is képes lennék a maga teljessége szerint szavakba foglalni), azért tudom alapjában véve pontosan, hogy mit jelent egész általánosságban az, hogy « létezni ». Ez az oka továbbá annak, hogy semmi sem lehet számomra teljesen idegen, mert a « létezés » egy olyan alapvető tulajdonság, mely mindenben, ami létezik, nemcsak megvan, hanem annak teljes valóságát meghatározza (vagyis sohasem tekinthető egy tulajdonságnak a többi mellett, sohasem lehet egy olyan állítmány, mint a többi, sohasem tartható egy részleges szempontnak csupán), és ez akkor is igaz,

ha az, amit létezésnek (létnek) nevezünk, soha nem írható le egyértelműen, mivel a « létezés » alapvető azonosságának megőrzése mellett minden esetben (minden egyes létező esetében) másként valósul meg.

Az énünket a maga tiszta mivoltában soha nem tapasztalhatjuk meg. Az én mindig csak a « neménnek » (a világnak) vagy a « nem minden szempontból énnek » (a saját testünknek) megismerésével kapcsolatban válhat bennünk tudatossá. Az én viszonylagosan közvetlen megragadására azonban nagyon alkalmas a következő gyakorlat: Nézzek egy nagyobb tükörbe (melyben legalábbis az egész arcomat látom), mégpedig pontosan a saját szemembe, és kíséreljem meg önmagamat mint egy számomra teljesen idegen személyt szemlélni. Észre fogom venni, hogy ez nem megy. Ha kibírom a saját tekintetemet, úgy egy kis idő mulva egy meglepő, némileg ijesztő, különös érzés vehet rajtam erőt: hacsak néhány pillanatra is, de valóban szembetalálom magamat a saját énemben számomra megmutatkozó feltétlenséggel, végtelenséggel. Amennyiben ugyanis élményszerűen megragadom, hogy nem tudom magamat mint egy teljesen idegen személyt szemlélni (mivel « ez az idegen személy » pontosan én magam vagyok), megtapasztalom a saját alanyiságomnak, szubjektivitásomnak feltétlen érvényét, mely nemcsak a magam számára, hanem objektív módon adott feltétlenség, és mely a saját létemet meghatározza, anélkül persze, hogy én magam lennék az abszolút lét.

Felvethető itt még az a kérdés, hogy gondolatmenetünk, mely minden bizonyosságunk végső alapját végeredményben az éntudatban jelölte meg, nem azonos-e Descartes meglátásával, aki az én bizonyosságából akart minden igaz ismeretet levezetni. — Azt mindenesetre

el kell ismernünk, hogy az énnek (az alanyiságnak, a szubjektivitásnak) minden filozófiai szintézisben döntő szerepének kell lennie, és ennyiben teljesen igaza volt Descartesnak, mikor erre az újkor elején felhívta a figyelmet. Azt azonban hozzá kell tenni, hogy ő nem vette eléggé tekintetbe énünknek mindig csak háttérileg adott voltát, vagyis azt a tényt, hogy az én minden közvetítés nélkül nem lehet tudatunk tágya, mivel mindig csak a nem-énre irányuló ismeret kapcsán, mint tárgyi ismeretünk lehetőségének feltétele fedezi fel önmagát. Ez azonban azt jelenti, hogy az én mindig csak a másikkal, a nem-énnel együtt van adva, sohasem létezik tehát egy izolált, a világtól elkülönített én. Ezért azután a biztos filozófiai megismerés kiindulópontja nem egy teljesen világos, de absztrakt éntudat, hanem a kétségbevonhatatlanul igaz transzcendentális tapasztalat, mely azonban csak lépésről lépésre fejthető ki.

d) *A transzcendentális tapasztalás és az a priori*

Minden önmagunktól különböző valóság megismerése kapcsán valamiképpen mindig jelen van az éntudat, és ezzel együt a léttudat. Ez nem új meglátás. Ibn Színát (latin nevén: Avicennát) idézve már Aquinói Szent Tamás megállapította: « Amit az értelem először, azaz mintegy a legismertebb valóságként felfog, és amire minden tudattartalmat végeredményben visszavezet, az a 'létező' » (*De Veritate* 1,1). Az persze nem mondható, hogy a létismeret mint ilyen elsőként lenne adva a fogalmi kifejezettséggel birtokolt ismeret vonalán. De nem is erről van szó, hanem arról, hogy ahhoz, hogy az ember akármilyen tárgyat mint tárgyat meg tudjon ismerni, szükségszerűen rendelkeznie kell az « objektív valóságnak », egyszerűbben kifejezve a « létezőnek » fogalmával, még akkor is, ha erre egyáltalában nem reflektál. Ilyen

értelemben a « létismeret » valóban egy elsődleges adottság, hiszen minden kifejezett ismeretünk szükségszerű kísérőjelensége. A « lét » tehát olyasvalami, amit öntudatunk mélyén minden tárgyi ismeretünk kapcsán közvetlenül megismerünk, azaz megtapasztalunk.

A létismeret egyszersmind a teljes valóság szükségszerű elemeinek elővételezett megragadása. Nem tárgyiasítva, fogalmilag nem kifejezve ugyan, mégis a valóság egésze ténylegesen nyitva áll számunkra. Megismerésünknek elvileg nincsenek határai. Ez nemcsak abban az értelemben igaz, hogy megismerésünk mindig tovább tud jutni. Kétségtelenül fontos szempont ez is. Az a tény, hogy ismereteink a kifejezett, fogalmi tudás szintjén állandóan bővíthetők, már valamiképpen ismeretünk határtalanságára utal. Fontosabb azonban, hogy ez a határtalanság nem puszta lehetőség csupán, hanem ténylegesség, noha ezt a ténylegesen határtalan ismeretet csak háttérileg, ki nem fejezetten (transzcendentális tapasztalatként) birtokoljuk. Mivel öntudatunkban burkoltan ugyan, de közvetlenül ismerjük meg a létet, azért szintén burkoltan, de éppen olyan közvetlenül jelen van számunkra mindaz, ami a létnek szükségszerű következménye. Ezzel az állítással nemcsak egy talán eléggé bonyolult ismeretelméleti gondolatmenet végső kicsengéséhez érkeztünk el, hanem egy olyan ponthoz, mely mindannyiunk számára belső tapasztalatunk közvetlen adottsága.

Hiszen alapjában véve tudjuk, nemcsak azt, hogy mit jelent « létezni », hanem — mivel véges létezők vagyunk — egyszersmind ismerjük a létnek és a véges létnek általános határozmányait is. Így például mindnyájan tudjuk, hogy mit jelent cselekedni, tevékenykedni (aktívnak lenni), illetve valamit elviselni (passzívnak lenni), továbbá növekedni, fejlődni, változni, törekedni, vágyódni, érezni, félni, változtatni, okozni. Tudjuk, mi az, hogy egy, sok, különböző, azonos, ellentétes. Önmagunkban

felfedezzük, mi az, hogy szükséglet, cél, megismerés, érzéklés, érték, értéktelenség, jó, rossz, idő, tér, viszony, világ, véges, végtelen, szükségszerű, esetleges, általános, egyedi, igaz, téves, személy, dolog, élet stb.

Mindezt alapjában véve tudjuk, és mégis, ha felszólítanak, hogy mondjuk meg pontosan, mit is jelentenek ezek a kifejezések, úgy általában zavarban vagyunk, és még ha sikerül is egy bizonyos szempontból kielégítő magyarázatot adnunk (amihez általában már bizonyos filozófiai képzettség szükséges), mégis mindig megmarad az az érzésünk, hogy nem mondtunk meg mindent, amit meg kellett volna mondanunk. Valahogy úgy járunk ezekkel a valóságokkal, mint Szent Ágoston, aki azt mondja az időről: ha nem kérdeznek, akkor tudom, hogy mi, ha azonban kérdeznek, úgy nem tudom. Ezekkel a valóságokkal kapcsolatban élményszerűen megtapasztaljuk azt, hogy egyrészt van egy nagyon biztos, kétségbevonhatatlan tudásunk, de ha ezt világosan szavakba akarjuk foglalni, úgy érezzük, mintha nem tudnánk semmit. Ez talán a legvilágosabb jele annak, hogy a kifejezett, fogalmi ismeret és a közvetlen, de implicit valóságmegtapasztalás között — minden egymásra utaltságuk, egységük mellett — egy soha fel nem oldható feszültség, egy bizonyos kettősség áll fenn.

De hogyan jutunk ehhez a tudáshoz? — A lét, illetve a véges lét szükségszerű és általános határozmányainak ismeretét (az alapvető tudásról, nem pedig annak tudományos jellegű, fogalmi kifejtéséről van most szó!) nem olyan tanulás által sajátítjuk el, mint amilyenre akkor van szükségünk, ha a Duna mellékfolyóit, Ady Endre életrajzát vagy a másodfokú egyenletek megoldásának módját akarjuk magunkévá tenni. Egy bizonyos tanulásra, pontosabban egy bizonyos tapasztalatszerzésre azonban ehhez is szükségünk van. De ez mintegy magától megy. Ehhez az alapvető tapasztalathoz az ember minden

iskolázás nélkül is hozzájut, ha emberek között nő fel, ha megtanul beszélni, ha egyáltalán öntudatra ébred. A nyelvnek, az emberek közötti kommunikációnak a tapasztalat kialakulásában lényeges szerep jut. Mégsem lehet minden további nélkül azt állítani, hogy ezeket az alapvető ismereteket másoktól kapjuk. Ha önmagunkban nem fedeznénk fel a legalapvetőbb fogalmak értelmét és egyben valós voltát, ha nem lenne közvetlen én- és léttapasztalatunk, úgy senki sem tudná nekünk megmagyarázni, hogy mit is jelent érezni, akarni, tenni; úgy soha sem tudnánk, mi az, hogy jó és rossz, mi az, hogy szükségszerű és esetleges. Az anyanyelv megtanulása és általában a nyelvi kifejezőképesség elsajátítása döntő mozzanat ugyan az értelem kifejlődése szempontjából. De a nyelv csak azért tud ismereteket közölni, mivel a jeleket eleve meg tudjuk érteni, mivel az, amit számunkra mások közölnek, alapjában véve nem idegen, mivel természetszerűleg rendelkezünk egy alapvető valóságismerettel egyszerűen azáltal, hogy élünk, létezünk és így öntudatra ébredtünk. A nyelvi közlést bizonyos szempontból megelőző valóságismeret élménye vitte Platónt arra, hogy a legalapvetőbb fogalmak megismerésével kapcsolatban « anamnésziszről », visszaemlékezésről beszéljen. A platóni mítosz szerint az emberi szellem a szükségszerű léthatározmányokat azáltal ismeri fel, hogy visszaemlékezik az « ideákra », melyeket a testi születését megelőzően közvetlenül szemlélt. A filozófia történetében ez az első kísérlet arra, hogy megmagyarázza az emberi megismerés a priori elemeinek eredetét.

Ismeretünk szükségszerű és általános érvényű elemei nem származhatnak az egyedi tárgyak és események észleléséből, ebben igaza volt Kantnak. Téves azonban az az állítása, hogy ismeretünknek ezek a mozzanatai semmiképpen sem erednek a tapasztalatból, hanem csak az emberi elme eleve adott struktúráiból, melyeknek a való-

sághoz tulajdonképpen semmi közük sincs. A mondottak után nyilvánvaló, hogy a tapasztalást egyrészt nem szabad az egyedi dolgok kifejezett észlelésére leszűkíteni, és hogy másrészt az emberi értelem igazi a priorija, ami nem más, mint a léttapasztalat, semmiképpen sem állítható ellentétbe a valósággal. A « lét » mint értelmünk a priori mozzanata a transzcendentális tapasztalás által van számunkra jelen. Ezért ez az a priori egyszersmind a lehető legobjektívebb is, tapasztalati adottság is, és ezenkívül még tőlünk is ered, hiszen önmagunkban, öntudatunkban fedezzük fel. Ez a végső magyarázata annak, hogy *lex mentis est lex entis*, azaz hogy értelmünknek és a valóságnak struktúrája, alaptörvénye végeredményben azonos.

4. A VALÓSÁG EGZISZTENCIÁLIS MEGTAPASZTALÁSA

Az újkori tudományfelfogás értelmében csak a világosan, egyértelmű fogalmakkal kifejezhető, elvileg bárki által lehetőleg bármikor ellenőrizhető, « egzakt » ismeret számít tudományos ismeretnek. Ez a nézet ma valahogy beleivódott a köztudatba. Ahol tudományosan megalapozott ismeretről beszélnek, ott természetesnek veszik, hogy az ismeretnek erről a fajtájáról van szó. Annyira általános ez a meggyőződés, hogy nem is igen szokták kifejezetten megfogalmazni.

Ha azonban ezt a hallgatólagosan feltételezett tudományfelfogást általános ismeretelméleti elvként mondjuk ki, és egyben teljes következetességgel végiggondoljuk — és ezt tette a logikai vagy újpozitivizmus —, akkor rögtön megmutatkozik ennek a felfogásnak belső ellentmondása. Erre az ellentmondásra reflektálva mutattuk ki, hogy az emberi megismerés nem végződik ott, ahol a modern értelemben vett tudományos megismerés elér-

kezik a saját illetékességének önmaga által megszabott határaihoz. Mert minden ismeretünk hátterében, öntudatunk legmélyén jelen van egy fogalmilag soha megfelelően ki nem fejezhető ismeret, melyet transzcendentális tapasztalásnak neveztünk. Ezt eddig csak annyiban vizsgáltuk, amennyiben valami többletet jelent az egyértelmű fogalmakkal leírható ismerettel szemben, illetve amennyiben ennek alapját képezi. A transzcendentális tapasztalás azonban nemcsak a fogalmilag egyértelmű és ilyen értelemben tudományos megismerés eleve adott, a priori háttere és annak érvényességéről végeredményben kezeskedő ismeretmozzanat, hanem egyben ismeretünk minden dimenziójának a forrása is, sőt az a pont, melyben nemcsak ismeretünk, hanem minden szellemi tevékenységünk egységbe jut. — Az emberi tapasztalás kritikus vizsgálatát ennek kimutatásával akarjuk lezárni.

a) *A megismerés mint élettevékenység*

Minden élőlény, már a legegyszerűbb sejt is mintegy « kiismeri » magát a maga környezetében, azaz valamiképpen « tudja » mindazt, amire egyedi élete, illetve a faj életének fenntartása és kifejlesztése érdekében szüksége van. Már az első sejteknek rendelkezniök kellett nemcsak azzal a képességgel, hogy tárolják a saját felépítésük tervét, és hogy a terv szerint önmagukat reprodukálják, hanem arra is képesnek kellett lenniök, hogy környezetükből, mellyel szemben egy viszonylag zárt belső teret képeznek, kiválasszák mindazt, ami számukra megfelel, és kizárják mindazt, ami fennmaradásukat veszélyezteti. Az élet tehát a legalacsonyabb foktól kezdve különbséget tud tenni. Ez a tény már csíraszerűen tartalmazza azt, ami a tudatos élmények síkján mint számunkra megfelelő vagy káros, mint kellemes vagy kellemetlen, mint jó vagy rossz jelentkezik. A különbségtételnek ezt a természettől adott képességét a magasabb

rendű élőlények esetében ösztönnek nevezzük. Az állat ösztönösen tudja, hogy adott esetben mit kell tennie, az ösztöne által különbözteti meg, hogy mi felel vagy mi nem felel meg természetének. Az ösztönös cselekvés esetében megfontolásról nincsen szó, az állat maga nem is tudja, hogy tevékenysége a saját, illetve fajának érdekében történik. Az állat számára a miért kérdése nem merül fel. Sőt, aminek biológiai érdekei szempontjából nincsen jelentősége, azt az állat nem is észleli, az számára egyszerűen nem létezik. A megismerő vitális érdekeitől független, objektív ismeret itt nem jön létre. Az állat mindent csak annyiban ismer meg, amennyiben az a saját természete számára hasznos vagy káros. A megismerés teljesen az általa kiváltandó tevékenység (az ön- és a fajfenntartás) szolgálatában áll, és csak bizonyos szituációkra van beállítva. Új helyzetekre, a környezet megváltozására, eddig nem tapasztalt veszélyekre nem is az egyedi állat, hanem csak a faj tud reagálni, amennyiben alkalmazkodik az új helyzethez, amennyiben tehát létrejön benne a megváltozott helyzetnek megfelelő ösztönös magatartás. Ha ez nem jön létre, akkor a faj kipusztul. Ez az oka annak, hogy csak alkalmazkodott élőlényekkel találkozunk.

Az állat mindent csak annyiban ismer meg, amennyiben az számára hasznos vagy káros, mondottuk. Amennyiben azonban valami számára megfelelő, illetve nem megfelelő, annyiban ezt az állat (az adott keretek között) tévedhetetlenül megismeri. Minden élőlény tehát természeténél fogva és ezért eleve — a priori — tudja, hogy számára mi jó, illetve mi rossz. Az állati ösztön az egyedben meglévő eleve adott ismeret, melyben a fajnak arra vonatkozó tapasztalata jut kifejezésre, hogy mi számára jó, illetve mi számára rossz.

Az embernél megjelenik a tudott tudás, a tudatból öntudat lesz. Az ismeret visszahajlik önmagára, és már

nemcsak azt fogja föl, ami a megismerő vitális érdekei szempontjából jelentős, hanem elvileg mindenre kiterjed, tárgya a lét egésze. Ezzel létrejön a biológiai érdekekre korlátozott szempontokon felülemelkedő objektív ismeret, vagyis az ember a valóságot nemcsak néhány eleve meghatározott szűk szempont szerint, hanem mint valóságot ismeri meg.

aa) *Természetünk irányultságának tudatossága és ennek következményei*

Adott természete persze az embernek is van, és ez a természet is dinamikus, ez is törekszik önmaga kifejlesztésére, kibontakoztatására. Ezért az ember is természeténél fogva, azaz eleve — a priori — meg tudja különböztetni, hogy mi felel meg neki, és mi nem. Annak ismerete tehát, hogy mi számára jó, és mi számára rossz, az embernél is valamiképpen « ösztönös ». Mivel azonban az ember természete öntudatos és így a lét egészére, a valóságra mint olyanra nyitott természet, azért az embernél a megfelelőnek és a nem megfelelőnek a természettől jövő megismerése is egészen másképpen alakul, mint az állat esetében. Ezt két lépésben fejtjük ki.

(1) Az állat ösztöne csak biológiai ösztön, érdeklődése, igénye csak arra irányul, ami számára biológiailag jó vagy rossz. A valóságnak csak erről a szűk szempontjáról vesz tudomást, de erről biztosan és egyértelműen tud, ezért az állatnak nincsenek problémái, az állat megbirkózik az életével (feltéve persze, hogy nem lép fel olyan helyzet, melyre nincsen ösztönös válasza).

Az ön- és fajfenntartásban az embernél is komoly szerepe van az ösztönösségnek; de öntudatlanul működő, teljesen biztos magatartási formák csak nagyon korlátozott mértékben állnak rendelkezésére. Az embernek vitális ösztöne nem mondja meg pontosan, hogy mit kell

tennie ahhoz, hogy életben maradjon ebben a létét veszélyeztető világban. Az ember ösztöne tehát bizonytalanabb, de egyben sokkal átfogóbb is: az ember természeténél fogva és ilyen értelemben ösztönösen mindig is többre törekszik, mint pusztán biológiai életének fenntartására és továbbadására. Értelmes, tudatos természetétől hajtva kultúrát teremt magának, és ezáltal oldja meg életfeladatait. Ezáltal többet tesz, mint kiegyenlíteni azokat a hátrányokat, melyek a létért való küzdelemben vitális ösztöneinek bizonytalan voltából adódnak. A kultúrának az ember számára tehát mindig vitális jelentősége is van; de jelentősége ebben nem merül ki, mert az ember életfeladatai nemcsak biológiai természetűek. Az emberben természetszerűen (mintegy ösztönösen, a priori) megvan az igény arra, ami szép, ami igaz, ami önmagában értékes. Ebből az igényből ered a művészet és a tudomány. Az ember természeténél fogva kérdez, alapvető szükséglete az, hogy megtalálja az állandóan felmerülő miértre az igaz választ. És ez a miért nemcsak részleges szempontokra vonatkozik, hanem az egyes részletkérdéseken túlmenően már mindig is a valóság egészére. Ahhoz, hogy az ember meg tudjon birkózni életével, el kell tudnia igazodni a világban, szüksége van egy általános világmagyarázatra, egy « világnézetre », egy valamiképpen mindent átfogó álláspontra, melyből kiindulva életének tényeit értelmezni tudja, mely által értelmet tud adni mindannak, amit tesz, vagy ami vele történik. Ebben az összefüggésben az embernek igénye az is, hogy elismerjék; de ezt az elismerést nem mint üres bókot igényli, hanem mint a valódi értéknek kijáró tiszteletet. Szeretné tehát, hogy mások előtt azért állja meg a helyét, mivel önmaga előtt helyt tud állni, mivel mint ember, mint személy értékes. Természeténél fogva tudja tehát, hogy egyáltalában nem mindegy, hogy miképpen viselkedik, azaz tudja, hogy kötelezettségei vannak önmagával

és embertársaival szemben. Ez az, amit erkölcsi tudatnak, lelkiismeretnek nevezünk. Ez ellen az sem szól, hogy arra nézve, amit a különböző emberek egyes esetekben kötelezőnek tartanak, igen nagy különbségek állapíthatók meg, mert ezek a különbségek az alapvető felelőségtudatnak valamiképpen mindig megmutatkozó tényével szemben alárendelt jelentőségűek. Az erkölcsi felismerések, melyek az emberi tetteknek és ezáltal az embernek mint személynek értékét fejezik ki, minden átfogó világmagyarázat szükségszerű tartozékai.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az embernek természeténél fogva vannak igényei, melyek a vitális szférán túlmutatnak, és hogy az ember ezen igényeinek valamiképpen mindig is tudatában van. Mert az ember megtapasztalja, és ez a tapasztalat tudatos lesz benne, hogy természeténél fogva igényli az objektív, a feltétlen igazságot, és hogy minden tette, egész viselkedése az erkölcsiség valamiképpen mindig feltétlen követelménye alatt áll.

(2) Az állatnál jelen van egy természetszerű törekvés, de az állat nem tudja, hogy törekszik. Megvalósítja ugyan önmagát és faját, de az egyed erről nem tud. Az állat megismeri ugyan azt, hogy mi felel meg neki, azaz megismeri a számára jót, de nem mint jót. Az ember ezzel szemben tudja, hogy törekszik, szükségleteiről számot tud adni önmagának, természetének dinamizmusa számára tudatossá lesz. Ennek két következményét emeljük ki.

Az ember egyrészt a számára jót mint jót, mint értéket ismeri meg, mégpedig többrétű természete különböző szükségleteinek megfelelően differenciált módon. Az ember biológiai, vitális értékként ismeri föl azt, ami megfelel vitális igényeinek; kulturális, « szellemi » értékként ismeri föl azt, ami megfelel « szellemi » igényeinek; és erkölcsi értékként ismeri föl azt, ami megfelel teljes emberségének, személyi voltának. Az értékmegismerésben

egyszersmind megismeri azt is, hogy az értékek mint értékek különböznek egymástól, azaz hogy létezik egy a dolgok természetéből következő, eleve adott értékrend. Tudja, hogy egy csirkepaprikás, egy görögországi utazás, egy szép koncert, a pontos kötelességteljesítés, a kitartás az adott szó mellett nem egyforma értékek, mert alapjában véve tudja, hogy melyiket kell előnyben részesítenie, ha köztük konfliktusok merülnek föl. Itt mutatkozik meg egészen világosan, hogy az erkölcsi érték nem egy dologi érték, és ezért nem egy érték a többi mellett, hanem az ember magatartásának és ezáltal magának a cselekvő személynek értékes volta, mely azáltal jön létre, hogy az illető tudatos cselekedeteiben az objektív értékrend szerint tájékozódik.

Abból, hogy az ember természete dinamizmusáról tud, másrészt az következik, hogy az értékeknek (az objektív értékrend szerinti) megvalósítása nála nem spontán reakció, azaz nem megy magától, hanem ez számára tudatos feladat, erkölcsi kötelezettség. Ennek egyik lényeges következménye pedig az, hogy az ember számára egyáltalában nem lehet közömbös, hogy megismeri-e a valóságot vagy sem. Az embernek az igaz ismeretre szüksége van, számára ez alapvető értéket jelent, hiszen ez a feltétele annak, hogy ki tudja bontakoztatni természetének lehetőségeit.

bb) *A megismerés értéke*

Ha itt ismereteink értékéről beszélünk, akkor persze meg kell állapítannunk, hogy ismereteink ebből a szempontból erősen különböznek egymástól. Igaz ugyan, hogy minden ismeretnek megvan a maga önértéke, ennek ellenére nem minden ismeret egyformán értékes. Ha ezt leszögezzük, úgy korántsem akarjuk az igazság feltétlen értékét tagadni. És arról sincsen szó, hogy az igazság

megismerését minden további nélkül egy sorba állítsuk egyéb emberi szükségleteink kielégítésével. Most ugyanis nem az igazságról mint olyanról, hanem egyes igaz ismereteinkről beszélünk, és ezekre nézve kétségtelenül megállapíthatunk egy értékbeli sorrendet, aszerint, hogy milyen viszonyban állnak az ember alapvető feladatával, emberségének kibontakoztatásával. A legfontosabbak, a legértékesebbek az erkölcsi értékekre, illetve (és ez alapjában véve ugyanaz) az objektív értékrendre vonatkozó helyes belátások, és azok a felismerések, melyek ezekkel a kérdésekkel közvetlen kapcsolatban állnak. Ez a legvilágosabban az ilyen kérdésekre vonatkozó tévedés esetében mutatkozik meg: a legsúlyosabb tévedés, ha valaki azt, ami valójában rossz, jónak tartja, és azt, ami valójában jó, rossznak; mint például, ha valaki a kábítószerek élvezetét vagy a hátrányos faji különbségtételt helyesnek tartja, illetve az őszinte és egyenes magatartást rossznak. Ehhez viszonyítva más tévedések alapjában véve ártatlanok. Ha valaki meg van arról győződve, hogy II. Endre IV. Bélának nem az apja, hanem a fia volt, akkor ez (feltéve, hogy az illető nem éppen történelemtanár) nem sokat von le emberi, személyi értékéből. Hasonlóképpen nem sokat ártott az emberiségnek, hogy a legtöbb asztronómus sokáig meg volt győződve a geocentrikus (földközéppontú) világkép igazságáról, és az sem, hogy az égés folyamatát a 18. században sokan a flogisztonelmélettel magyarázták.

Ez a tény, hogy tudniillik az igaz és téves állítás közötti különbségnek egyes esetekben az ember élete, illetve személyi voltának kibontakoztatása szempontjából alig van jelentősége, míg más esetben ennek a különbségnek óriási jelentősége van, ismeretelméleti szempontból is jelentős. Ezért különbséget kell tenni az *értékközömbös* (a tárgy értékmozzanataitól elvonatkoztató, szaktudományos) megismerés és az *elkötelezett* (a megismert

valóság értékmozzanatait figyelembe vevő) megismerés között.

Az *értékközömbös megismerés* olyan kérdésekre vonatkozik, melyek az ember személyi mivolta szempontjából vagy nem járnak közvetlen következményekkel (mint például a tiszta matematika művelése vagy archeológiai kutatások), vagy pedig, ha valamiképpen személyi, egzisztenciális következményekkel járó tudományos eredményekről van szó (gondoljunk például az atomkutatásra), akkor ezektől elvonatkoztat. Ez a megismerési mód a tárgyát tehát izolálva, elvontan szemléli, vagyis a valóságot mindig csak egy pontosan körülírt szempont szerint vizsgálja. Ebben a megismerésben a tárgy, akármilyen érdekes legyen is, és akármennyire lenyűgözi is a kutatót, őt mégis alapjában véve hidegen hagyja, a megismerő egyértelműen el tudja magát határolni a megismerttől. Mivel az újkori értelemben vett természettudományos kutatásban a megismerésnek ez a fajtája annyira az előtérben áll, hogy csak ez számít megengedettnek, azért manapság általában ezt szokták az igaz emberi megismerés mércéjének, mintegy ősmintájának tartani. A tudományelmélettől befolyásolt modern ismeretelméleti értekezések is szinte csak ezzel foglalkoznak. Ennek ellenére a minden értékítélettől tartózkodó, szaktudományos megismerés a teljes emberi ismerettevékenységnek csak egy mozzanata.

Mivel a megismerés az embernél is élettevékenység, és így alapvető feladata, hogy eligazítson az életben, azért az emberi megismerés elsősorban mindig is a valóság értékmozzanatait, a tárgy egzisztenciális jelentőségét figyelembe vevő *elkötelezett megismerés*. Ebből következik, hogy az izolált, a valóság egészéből kiemelt tárgy sohasem az a tárgy, melyre a megismerés tulajdonképpen irányul. A részletkérdések megoldásának persze megvan a maga (semmiképpen el nem hanyagolható) jelentősége,

de végeredményben csak annyiban, amennyiben a részletkérdések megoldásán túl, illetve ezeken keresztül az ember tulajdonképpen mindig a valóság egészének és ezen belül az emberi életnek (a saját életének) értelmét keresi. Az emberi megismerés eredeti tárgya tehát a valóság egésze, és ez az ember számára sohasem valami semleges adottság; ez őt, akiben a lét a maga tudatára ébredt, mindig is a legközvetlenebbül érinti. Ahol az ember a valóság egészének kérdésével kerül szembe, ott persze rögtön felmerül a valóságban megalapozott értékrend, és ezzel az erkölcsi értékek kérdése is. Az ilyen kérdések esetében mutatkozik meg azután a legközvetlenebbül az igazság értéke és az érték igaz volta.

Megállapíthatjuk továbbá, hogy az értékközömbös megismerés mindig pusztán *teoretikus ismeret*; míg az elkötelezett megismerésben nem hiányzik ugyan a teoretikus megismerésnek, a kifejezett tudatosságnak szempontja, ennek ellenére ez a megismerés elsősorban *praktikus ismeret,* mert mindenekelőtt a prakszisra, a gyakorlatra, a cselekvésre irányul.

Az értékközömbös megismerés, mivel a « dolog » személyes jelentőségétől, az értékességnek fogalmilag soha egyértelműen ki nem fejezhető mozzanatától elvonatkoztat, megmarad a teoretikus ítéletnél, az egyszerű ténymegállapításnál: ebben és ebben az esetben így és így állnak a dolgok. Ez a megismerés, a lényegéhez tartozó elvontsága miatt, mindig modellszerű, hiszen, mint fentebb láttuk, tulajdonképpen nincsenek « puszta tények ». Az elkötelezett megismerésnek mint konkrét értékfelismerésnek viszont a lényegéhez tartozik a felszólítás: ezt és ezt tennem kell, ezt és ezt nem szabad tennem. Mert egy értékítélet sohasem pusztán teoretikus megállapítás. Kezelhető ugyan teljesen teoretikusan is; de ebben az esetben tulajdonképpen nem értékítéletről, hanem egy olyan értékközömbös kijelentésről van szó, melynek

tárgya egy értékítélet. (Ezzel kapcsolatban persze fel kell vetni a kérdést, hogy az értéknek ez a fajta megközelítése egyáltalában elvezethet-e az érték igaz megismeréséhez; hiszen ez a fajta hozzáállás nagyon hasonlít ahhoz, mint amikor a színvak akar egy színkombinációs modern festményről ítéletet mondani!) Az értékítélet tehát annak ellenére, hogy pusztán elméleti vizsgálódás tárgya is lehet, a maga mivolta szerint mindig cselekvésre késztet. Az embernél az értékfelismerés ugyan mindig együttjár az értéknek mint ilyennek a tudatosításával, de ez a tudatosítás alapjában véve azonos a konkrét értéknek mint értéknek igenlésével, a konkrét érték utáni tudatos törekvéssel. Ezzel az elsődleges adottsággal szemben az értékességről való teoretizálás, az értékesség szempontjának elvont fogalmi megközelítése, tudományos kifejtése mindig csak másodlagos mozzanat lehet.

Az értékközömbös, a pusztán teoretikus megismerésben az értelem tehát mint ama képesség működik, amelynek az a feladata, hogy lehetőleg világos fogalmi ismeretekkel lásson el minket (ezekre sok szempontból szükségünk van!), és amely mint ilyen különbözik a törekvéstől. Az elkötelezett, a praktikus ismeretben viszont az emberi értelem elsősorban nem mint a törekvéstől különböző képesség jut érvényre, hanem annyiban, amennyiben szellemi mivoltunk mélyén alapjában véve azonos a tudatos törekvéssel, az akarással, vagyis amennyiben éppen az a feladata, hogy a törekvő, a létét kibontakoztatni akaró embert a valóságban a lét objektív követelményeinek megfelelően eligazítsa.

cc) *Az értékfelismerés mint egy eleve adott ismeret megnyilatkozása*

Noha a mondottak után szinte feleslegesnek tűnhet, fontossága miatt mégis le akarjuk szögezni: az ember az értékekre vonatkozó ismeretét nem valamilyen más

megismerésből vezeti le, hanem azt, hogy mi jó és mi rossz, hogy mi értékes és mi nem, tulajdonképpen eleve (a priori) tudja, amennyiben ti. természete különböző dimenzióinak dinamizmusa vagy igénye és a különböző dimenzióknak egymáshoz való viszonya számára eleve adva van. Ez az a priori értéktudat az embernek persze csak mint transzcendentális tapasztalás, mint konkrét értékélményeinek hátterében jelenlevő ismeret áll rendelkezésére. Minden konkrét értékfelismerésnek azonban ez a lehetőségi feltétele. Ha nem lenne a priori értéktudatunk, vagyis ha nem tudnánk valamiképpen eleve, hogy mi felel meg, illetve mi nem felel meg természetünknek, úgy semmiféle normánk sem lenne arra nézve, hogy konkrét esetben mi jó és mi rossz. Ténylegesen azonban az ember, mihelyt szembekerül a valósággal, mihelyt tárgyak, helyzetek, magatartások hatással vannak rá, természetszerűleg (ami az embernél persze mindig tudatos is) értékelni fogja ezeket, aszerint, hogy ezek harmóniában vagy diszharmóniában vannak-e értelmes természetének törekvési irányával. Ebben a spontán értéklésben mutatkozik meg az a priori értéktudat, mely persze a dolgok természeténél fogva csakis konkrét értékélmények (vagy értéktelenségi élmények), azaz egyedi tapasztalatok kapcsán válhat tudatossá. De az egyedi értékélmények nem lennének lehetségesek *mint értékélmények* az a priori értéktudat (az emberi természet belső dinamizmusának háttéri tudata) nélkül.

Ha itt azt állítjuk, hogy az érték normája az ember természete, vagyis hogy jó az, ami az embernek megfelel, és rossz, ami neki nem felel meg, úgy ebből nem következik, hogy az értékmegismerésben az ember megragad a számára jónál, és nem jut el az önmagában jónak felismeréséhez.

Az ellen, hogy az ember értékítélete alapvetően objektív, azaz igaz, persze felhozható, hogy bizonyos esetekben

az ember értékítélete letagadhatatlanul pusztán szubjektív megállapítás (így például nem mindenki tartja jónak az osztrigát); és így felmerül a kérdés, hogy ez talán általában is áll. — Az ember azonban ilyen és hasonló esetben tudni szokta, hogy nem szabad egyszerűen állítania: az osztriga rossz, hanem csak azt szabad mondania: az osztriga nem ízlik nekem. Már a latin közmondás szerint is: *de gustibus non est disputandum*, az ízlésről nem kell vitatkozni, vagyis az ember tudja, hogy az ízlésre vonatkozó megállapításai szubjektív ítéletek. Nem állítható azonban, hogy minden értékelés csupán egyéni ízlés kérdése.

Már komolyabb ellenvetést jelent, ha valaki azt mondja, hogy az ember, mivel minden értéket önmagához viszonyít (nem ugyan mindig a maga egyéni ízléséhez, de kikerülhetetlenül a saját emberi természetéhez), mindig csak a maga számára értékeset ismerheti meg, de nem azt, ami önmagában értékes vagy értéktelen, azaz nem juthat el a feltétlenül igaz értékismerethez. — Erre az ellenvetésre először egy egészen általános, elvi jelentőségű választ adhatunk, és ebben a transzcendentális tapasztalatra vonatkozó föntebbi meggondolásainkra támaszkodunk: az emberi természet minden végessége ellenére az a természet, melyben a lét önmaga tudatára jutott, és ezért az ember, amikor az értékeket önmagához viszonyítja, ezeket alapjában véve a létnek (igaz ugyan, hogy csak háttérileg adott, de így feltétlen) mércéjével méri; az ember eleve adott értékismerete mintegy a lét saját tapasztalata. Egyszerűbben kifejezve: mivel az ember — amint azt már kimutattuk — képes a valóságnak mint olyannak a megismerésére, és mivel az értékítélet a valóságról állít valamit, azért az embernek objektív értékismeretre képesnek kell lennie.

Az értékismeret objektivitása mellett szóló legerősebb bizonyíték azonban abban áll, hogy ennek elvi tagadása

egy transzcendentális ellentmondást tartalmaz. Ha ugyanis nincsen objektív érték és következésképpen objektív értékrend, akkor még az egymásnak ellentmondó állítások között sincsen objektív értékbeli különbség, vagyis akkor az igaz és a téves állítás végeredményben egyforma értékű. Ez a kijelentés azonban azonos minden igazság tagadásával, és akkor még az az állítás sem lehet igaz, mely szerint nincsen objektív értékítélet. — Itt rá kell mutatnunk még arra is, hogy az elvi értékrelativizmus kikerülhetetlenül teljes értéknihilizmushoz vezet. Ha ugyanis nincsen objektív értékrend, ha az, hogy mi a jó és mi a rosz, alapjában véve teljesen a körülményektől függ, úgy azt kell mondanunk, hogy a legellentétesebb emberi magatartások, mint például az ártatlanok legyilkolása vagy az igazságosságért való bátor kiállás, végeredményben nem különböznek egymástól. Ezzel a megállapítással azonban senki sem fog egyetérteni, és ez utal arra, hogy az ember, függetlenül attól, hogy milyen filozófiai szisztéma szerint tájékozódik, alapjában véve tudja, hogy mi értékes és mi értéktelen.

dd) *Az értékekre vonatkozó tévedés kérdése*

A mondottak után nyilvánvaló, hogy az emberi értékmegismerés alapvetően igazságmegismerés. Ebből persze még korántsem következik, hogy az ember minden kifejezett értékítélete szükségképpen igaz, illetve hogy az ember minden tette szükségszerűen helyes. A tények igazolják az ellenkezőjét. Az értékekre vonatkozó tévedés éppúgy lehetséges, mint a pusztán teoretikus megállapításokra vonatkozó tévedés. Ha most felvetjük a kérdést, hogy mi az értékbeli tévedésnek az oka, úgy nyilvánvaló, hogy ez valamiképpen össze fog függni a prakszissal, a cselekvéssel, és ezért más jellegű lesz, mint az, mely a csak teoretikus, értékközömbös megismerés vonalán fordul elő.

A teoretikus ismeret esetében a tévedésnek, a téves ítéletnek az első benyomás szerint az oka az, hogy az ember a tényekre nézve téved, és ezért téves következtetésekhez jut, illetve hogy a gondolatmenetében logikai hibát követ el. Az egyszerű ténybeli, illetve a logikai hibák azonban aránylag könnyen kiküszöbölhetők. A teoretikus tévedések mélyebben fekvő oka abban rejlik, hogy az ember a valóságot kifejezett állításaival mindig csak részlegesen képes megragadni, és hogy az, ami egyértelmű tényként jelenik meg számára, már mindig is interpretáció eredménye. Mivel az ember a fogalmi ismeret által szolgáltatott modellt könnyen összetéveszti a valóság teljességével, és mivel ott, ahol állásfoglalásról, ítéletről van szó (és csak ezzel kapcsolatban beszélhetünk igazságról vagy tévedésről), nem léteznek semmiképpen sem interpretált « puszta tények », azért könnyen megeshet, hogy az ember egy szempontot eltúloz, sőt kizárólagossá tesz annyira, hogy egyéb lényeges szempontokat egyszerűen nem vesz tudomásul. Már Leibniz rámutatott arra, hogy a különböző filozófiai rendszereknek általában igazuk van abban, amit állítanak, ellenben gyakran tévednek abban, amit tagadnak vagy hallgatólagosan kizárnak. Ez az oka annak is, hogy az emberi gondolkodás a maga kifejezett voltában dialektikusan fejlődik: az egyik egyoldalúság mint tézis először a vele ellenkező egyoldalúságot mint antitézist hozza létre, mielőtt a különböző szempontok egyensúlya mint szintézis megvalósul (mely azonban a fogalmi gondolkodás szintjén soha nem lehet végleges).

A teoretikus tévedés legfontosabb oka tehát egy részletszempont egyoldalú hangsúlyozása. De ha ezt megállapítjuk, úgy egyben fel kell tennünk a kérdést: mi készteti az embert arra, hogy eltúlozza, sőt kizárólagossá tegye azt, ami önmagában véve csak részletszempont? A válasz erre a kérdésre már átvezet az értékekre vonatkozó téve-

dés problematikájába. Az ember ugyanis nem tévedne, ha minden állásfoglalását a kiegészítő szempontok felé állandóan nyitva tudná tartani. Ez azonban nem könnyű dolog. Természetszerűleg törekszünk egy lehetőleg lezárt, átfogó valóságismeretre, és ha valami bevilágított nekünk, akkor ez annyira a hatalmába keríthet, hogy az eredményt könnyen véglegesnek tekintjük. Nem kevés szerénységre és megfontoltságra van szükség ahhoz, hogy az ember ne mondjon ki elhamarkodottan egy ítéletet. Hozzájön ehhez, hogy olyan esetekben, amikor egy teoretikus állásfoglalásnak praktikus következményei vannak, a határozott állásfoglalás sokszor alig odázható el, bizonyos esetekben egyenesen szükséges. Minden tévedésben ezért szerepet játszik az, hogy az ember a kérdést a maga számára elhamarkodottan lezárja, mivel egy végső állásfoglalás számára valamiképpen értéket jelent. És ha csak elhamarkodottságról, illetve a szintézis túlzott vágyáról van szó, az még a jobbik eset; hiszen nem egyszer előfordul, hogy az igazság iránti feltétlen nyitottság különböző, az ember számára nem is mindig teljesen tudatos okokból kifolyólag terhesnek tűnik. Az érdek, a szenvedély nem kis mértékben befolyásolhatja az ember állásfoglalását. Vagyis az ember beállítottságának, tudatos törekvési irányának az igazság megismerése szempontjából pozitív, illetve negatív jelentősége lehet.

Az értékekre vonatkozó tévedés az ember esetében végeredményben azért lehetséges, mivel nála az, hogy mi számára jó, illetve rossz, nincs úgy meghatározva, mint az állatnál. Az állat, mint láttuk, mindent egyetlen szempontból, kizárólag a vitális jónak vagy rossznak szempontjából ismer meg (ami persze a magasabb állatok esetében már egy komplex adottság, és ezért egy bizonyos spontaneitással jár, az állat nem egyszerű automata), az emberi megismerést viszont az elvi sokrétűség, sokszempontúság jellemzi. Ez teszi lehetővé a tudatos

döntést, az akaratszabadságot. Ennek lényege a tudatos önbirtoklás; az ember, ha nem is korlátlanul, de valóban ura cselekedeteinek. Az akaratszabadságnak lényeges, belső mozzanata, hogy bizonyos értelemben az ember maga határozza meg, mi számára érték, és mi számára értéktelen, illetve mi számára nagyobb vagy kisebb érték: az ember, mivel az értéket mint értéket ismeri fel, bizonyos értelemben maga dönt a prioritásaira vonatkozólag. (« Bizonyos értelemben », mondottuk, mert az ember egyrészt valóban szabad, cselekedetei, értékválasztásai nem szükségszerűek, másrészt azonban erkölcsileg kötelezve van, és ez pont abban áll, hogy az embernek *szabadon,* a saját elhatározásából az objektív értékrend szerint *kell* tájékozódnia.)

Az ember tudatosan csak olyasmit tud választani, ami érték. Az emberi élet azonban általában bonyolult helyzeteket teremt, és ezért aránylag ritkaság, hogy valami kizárólag csak mint érték mutatkozzon meg, anélkül, hogy valamiféle hátránnyal, lemondással, « rosszal » ne járna. (Ha valami adott esetben feltétlen értékként jelenik meg, úgy nincsen választási lehetőség!) Az egyik legáltalánosabb tapasztalatunk, hogy sok mindenről le kell mondanunk egyszerűen azért, mert nem tehetünk két dolgot egyszerre, és hogy választásainkban sok mindent, amit elérhettünk volna, ha másképp döntöttünk volna, egyszer s mindenkorra ki kell zárnunk. Ilyen esetben a választás attól függ, hogy az ember mit « akar », illetve hogy ezzel az akarással mit tart nagyobb értéknek. Így például: ha elfogadom ezt a vidéki állást, akkor többet fogok keresni, egyszersmind azonban le kell mondanom a főváros kulturális lehetőségeiről. Vagy: ez a pezsgő ugyan nagyon ízlik nekem, de ha megfontolom, hogy utána autót kell vezetnem, mégis azt kell mondanom, hogy nem ihatok belőle. Az életünk tele van hasonló esetekkel.

Fel lehet persze hozni az ellenvetést: a döntés tulajdonképpen nem szabad, mert az indítóokok már meghatározták a döntést, vagyis azt fogjuk tenni, amit adott esetben « jobbnak » ismertünk fel. Ez igaz ugyan; egyben azonban igaz az is, hogy nem kis mértékben tőlünk magunktól függ, hogy adott esetben mit tartunk « jobbnak ». Az indítóokok, az értékek ugyanis nagyon különbözőek lehetnek, különböző síkon jelentkeznek: az, hogy mi hat ránk, az mindig attól is függ, hogy milyenek vagyunk, hogy milyen értékek szerint tájékozódunk. Ha valaki csak az élvezetnek él, akkor rá a kötelesség motívuma csak annyiban fog hatást gyakorolni, amennyiben ennek elmulasztása büntetéssel jár. Ha valaki a saját karrierjét tartja a legfőbb értéknek, úgy az ilyen semmilyen fáradtságtól sem fog visszariadni, feltéve, ha ez őt magasabb pozícióba hozza. Ha valaki az igazságosságot értéknek tartja, akkor személyes áldozatokat fog hozni, hogy ezt megvalósíthassa. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy az ember nem cselekszik szabadon. A szabad választás ugyanis általában nem ott vagy legalábbis nemcsak ott születik, ahol az ember kifejezetten dönt és ennek megfelelően cselekszik, hanem már sokkal előbb: ott, ahol az ember kialakítja a maga alapbeállítottságát az értékekkel, pontosabban az objektív értékrenddel szemben.

Mindebből következik, hogy az értékekre vonatkozó ismeretben szerepet játszik az ember életének erkölcsi irányultsága. Akiben nincs meg a nyitottság az erkölcsi értékek felé, akiben hiányzik a törekvés, hogy ezek szerint éljen, az az erkölcsi értékeket nem fogja tudni értékként felismerni. Az értékekre vonatkozó tévedés mögött tehát valahol mindig meghúzódik egy helytelen emberi tett, illetve magatartás.

Amikor ezt megállapítjuk, nem akarjuk a jóhiszemű téves lelkiismeret lehetőségét tagadni. Lehetséges ugyan-

is, hogy valaki a maga részéről őszintén meg van győződve egy tett helyességéről, sőt kötelező voltáról, noha a tett objektív értelemben rossz. Ilyesmi azonban általában csak határesetekben fordul elő. — Továbbá azt sem akarjuk állítani, hogy minden az értékeket illető tévedésért a tévedő ember maga felelős. Helytelen nevelés, az igaz értékek iránt érzéketlen, sőt ellenséges környezet helytelen alapbeállítottsághoz és téves értékítéletekhez vezethetnek. Senki sem vonhatja ki magát teljesen korának és társadalmának mindig bizonyos szempontból egyoldalú és esetenként téves befolyása alól. De még ha sok esetben nem határozható is meg, hogy ki felelős egy értékbeli tévedésért, az a tény, hogy az ember egyáltalában fel tudja vetni a tévedés kérdését, egy háttéri igazságismeretre utal.

ee) *A cselekedetekben bennfoglalt értékfelismerés*

A megismerésre mint élettevékenységre vonatkozó megfontolásaink befejezéséül még le kell szögeznünk, hogy az értékítéleteket elsősorban nem a teoretikus megállapítások vonalán, hanem a cselekedetek vonalán kell keresnünk. Mert az ember értelmes természete folytán egyszerűen azáltal, hogy bizonyos dolgokat tesz vagy nem tesz, hogy bizonyos módon viselkedik, anélkül, hogy ezeket kifejezetten megfogalmazná, értékítéleteket hoz. Sőt: az ember tettei, a magatartása sokszor sokkal megbízhatóbban fejezik ki az értékekre vonatkozó meggyőződését és állásfoglalását, mint szavai. A cselekedetek tehát — akár akarjuk, akár nem — értékítéleteket tartalmaznak. Vagyis cselekedeteink hátterében mindig jelen vannak értékítéletek is, és ezek transzcendentális dedukció segítségével kifejthetők. (Arra, hogy az értékfelismerés a transzcendentális tapasztalás egy belső mozzanata, fentebb, ahol ezt a tapasztalatot elemeztük, még nem mutat-

tunk rá kifejezetten; ez a megállapítás tehát kiegészíti az ott mondottakat!)

A tettekben burkoltan kifejezésre jutó értékítélet azonban az ember szabadsága miatt, melynek következtében bizonyos értelemben maga dönt az értékekre vonatkozóan, mindig két mozzanatot tartalmaz.

A tett által először is kifejezésre jut, hogy az így cselekvő személy, legalábbis ebben az esetben, mit tart jónak. A tett szavak nélkül kimond egy *praktikus ítéletet*: ez és ez (legalább most és számomra) jó. Aki leissza magát, az ezzel a tettével burkoltan állítja: az alkohol mértéktelen élvezete, legalábbis ebben az esetben, melyben most vagyok, jó. — Mivel az emberi cselekedet, ha nem is teljesen, de alapjában véve mindig tudatos, azért az ember a praktikus ítéletét valamiképpen mindig megismeri, azaz valamiképpen mindig tudatában van nemcsak annak, hogy így és így cselekszik, hanem annak is, hogy a cselekedete által így és így ítél. A cselekedetre és ezen keresztül az ítéletre vonatkozó tudatosság azonban szükségszerűen magával hoz egy mélyebben fekvő és általános érvényű ismeretmozzanatot.

Másodszor ugyanis az ember, amennyiben megismeri a tetteiben bennfoglalt ítéletét mint olyat, egyben valamiképpen megismeri nem kifejezett értékítéletének igaz, illetve téves voltát. Ezt a praktikus ítéletre vonatkozó és az általános igazság igényével fellépő ítéletet nevezzük *erkölcsi ítéletnek*: ez és ez önmagában, azaz feltétlenül jó (vagy nem jó). Mert az ember alapjában véve mindig tudja, hogy nem ő szabja meg, mi a jó és mi a rossz, hogy nem mindegy, hogy mit tesz, hogy tetteiért végeredményben felelős. Az erkölcsi ítélet mint háttéri tudás végigkíséri az embert élete folyamán. A filozófia által kielemzett tény — hogy tudniillik az ember egyedi cselekedeteit értelmes természetének alapdinamizmusával mint az erkölcsileg helyes cselekedet közvetlenül meg-

tapasztalt normájával természetszerűleg összehasonlítja, és hogy ezáltal megállapítja, hogy cselekedetei megfelelnek vagy nem felelnek meg ennek a normának — mint a lelkiismeret szava lesz az ember számára tudatos. Az erkölcsi ítélet mint háttéri tudás tévedhetetlen (ugyanez persze nem állítható a fogalmilag megfogalmazott erkölcsi ítéletről). Az, aki leissza magát, és ezáltal azt állítja, hogy az alkohol mértéktelen élvezete jó, alapjában véve tudja, hogy önmagát teszi tönkre.

Az erkölcsi ítélet mint háttéri igazságismeret még akkor is megvan, ha az ember a lelkiismereti ítélet által bennfoglaltan megismert igazságokat kifejezetten tagadja. Ez a kifejezett tagadás a dolog természete szerint kétféleképpen történhet. Előfordulhat, hogy csak elméleti tagadásról van szó: az ember teoretikusan egy helytelen álláspontot foglal el, például teljes erkölcsi relativizmust hirdet; ennek ellenére magatartásában megmutatkozik a feltétlen felelősségtudat, amennyiben például az illető bátran síkra száll az elnyomottak kizsákmányolása ellen. Ez az álláspont ugyan nem teljesen következetes, mégis világosan tanúságot tesz arról, hogy az ilyen alapjában véve tud az erkölcsiség feltétlen követelményéről, még akkor is, ha ezt fogalmi ismeretének síkján tagadja. Előfordulhat azonban az is, hogy az ember az erkölcsi értékeket élete, magatartása által is tagadja. (Megjegyzendő persze, hogy az erkölcsi felelősségérzet teljes hiánya igen ritka. Gyakran előfordul ugyan, hogy egy embernél egy bizonyos téren erkölcsi vakság áll fenn, de ez nem szokott minden területre kiterjedni: lásd «zsiványbecsület».) Ebben az esetben ezen értékek igaz voltának megtapasztalása pozitív értelemben nem jön létre, mégis egy bizonyos értékmegtapasztalásról itt is beszélhetünk, igaz, hogy csak negatív formában, mert a rossz végeredményben űrt és értelmetlenséget hoz létre, melynek az ember tudatában van.

b) *Az igazság belátásának szabad volta*

Láttuk, hogy a megismerésnek az embernél is az a legfontosabb feladata, hogy eligazítsa őt az életben, és hogy ezért az emberi megismerés is elsősorban az életfeladatok megoldására, a gyakorlatra irányul. Ennek következtében az emberi ismeret a maga eredeti mivolta szerint elkötelezett megismerés, mely figyelembeveszi a dolgok egzisztenciális jelentőségét. Ezzel az ismerettel szemben a tárgy értékmozzanataitól elvonatkoztató, szaktudományos megismerésnek ismeretelméleti szempontból csak másodlagos, leszármaztatott jelentősége van, annak ellenére, hogy manapság, ha megismerésről hallunk, szinte kizárólag az elvont, szaktudományos ismeretekre gondolunk.

Ennek az utóbbi ténynek az okát aránylag könnyű megadni. A szaktudományok, elsősorban a természettudományok, életünkben főképp az ipari forradalom óta döntő szerepet játszanak. Természetszerű tehát, hogy az őket jellemző gondolkodásmód nagymértékben meghatározza az emberi ismeretre vonatkozó felfogásunkat. E mögött azonban még más ok is rejlik, mely összefügg ismeretünk struktúrájával. Az újkori értelemben vett tudományosság teljesen megfelel a világosságot és biztonságot kereső emberi értelem igényeinek. A teoretikus értelmet lebilincseli az elvont fogalmi világosság és az ezzel járó, az értelmet mintegy kényszerítő bizonyosság. Mivel ez a két szempont a legkézzelfoghatóbban a matematikában és a minden minőségi különbséget mennyiségi viszonylatokra visszavezetni törekvő természettudományos kutatásban valósul meg, azért számítanak ma ezek a tudományok a tudományosság mintaképének. Az egyértelmű világossággal járó, az értelmet mintegy kényszerítő bizonyosság olyan előnynek látszik, hogy vele szemben lényegtelen áldozatnak számít, hogy az így elért ismeret elkerülhetetlenül elvont és modellszerű lesz. És ez az

álláspont bizonyos mértékig még el is fogadható, amíg kizárólag az anyagi tárgyakra és ezek kölcsönhatásaira irányítjuk figyelmünket. Mihelyt azonban tekintetbe vesszük az embert is (vagyis magunkat, akitől tulajdonképpen nem tudunk elvonatkoztatni), rögtön megmutatkozik ennek az ismerettípusnak elvi korlátozottsága, mely főképpen abban áll, hogy az értékesség szempontját, az egzisztenciális jelentőség kérdését teljesen ki kell kapcsolni.

A számunkra legfontosabb megismerésekben azonban az értékesség szempontja nem kapcsolható ki. Ha egyszersmind tekintetbevesszük, hogy az értékesség soha nem fejezhető ki teljes fogalmi egyértelműséggel, úgy ebből az következik, hogy a számunkra legjelentősebb ismeretekre nézve nem számíthatunk olyan az értelmet mintegy kényszerítő bizonyosságra, mint amilyet például egy fogalmilag világos és egyben szemléletes geometriai levezetés szolgáltatni tud.

Ezenkívül már megállapítottuk, hogy az értékekre vonatkozó ismeretben lényeges szerepet játszik a megismerő ember életének irányultsága. Az értékek nem kényszerítik, hanem csak felszólítják a szabad emberi akaratot, és a belőlük kiinduló hívás annál kevésbé kényszerít, minél magasabb rendű értékekről van szó. Az értékek valamiképpen vonzanak ugyan, de csak annyiban, amennyiben az ember maga nyílik meg feléjük. A legjelentősebb érték, az erkölcsi érték kizárólag szabadon valósítható meg, hiszen ez végeredményben nem más, mint a magát szabadon meghatározó személynek magának értékessége, illetve jósága, mely azáltal jön létre, hogy a cselekvő személy a legjobb tudása szerint az objektív értékek szerint tájékozódik. Ebből érthető, hogy az egzisztenciális igazságok kifejezett megismerése függ a szabadság helyes használatától, azaz az erkölcsi értékeknek megfelelő viselkedéstől.

Végül még a következőket kell meggondolnunk: értékeket elsősorban nem azáltal ismerünk meg, hogy gondolkodunk róluk, hanem azáltal, hogy megtapasztaljuk őket. Ez a tapasztalat azonban csak akkor jöhet létre, ha az ember elkezdi őket megvalósítani. Azt, hogy egy magatartás, egy cselekedet valóban jó, hogy megfelel az ember természetének (és hogy ezért a mögötte álló praktikus felismerés tényleg igaz), az ember csak akkor fogja megtapasztalni, ha hajlandó önmagát ennek az értéknek elkötelezni. Ez az oka annak, hogy az egzisztenciálisan jelentős igazságok megismerése mindig attól is függ, hogy a megismerőben megvan-e a készség, hogy elfogadja ennek az igazságnak személyes következményeit. Az igazság egzisztenciális következményeinek tudatos és szabad vállalása az ilyen igazságok megismerésének egy belső mozzanata.

Olyan evidencia, mely mintegy automatikusan, mintegy kényszer által hozza létre az értelemben az igazság belátását (az igazságba való beleegyezést), tehát csak olyan megismeréssel kapcsolatban léphet fel, melynek tárgya elvont, egy vagy nagyon kevés szempontra leszűkített, továbbá lehetőleg szemléletesen előadható és mindennek következtében számunkra egzisztenciálisan alapjában véve közömbös. Ez a megismerés azonban határeset, még akkor is, ha a szaktudományok számára ez az eszmény. Mivel az emberi megismerés valamiképpen mindig is a valóság egészére irányul, azért az igazság kifejezett megragadása, ennek személyes jóváhagyása mindig attól is függ, hogy az ember miként határozza meg az álláspontját a valósággal szemben.

Ezt alapjában véve mindannyian tudjuk, mert mindannyian « gyakoroljuk ». A valóság átfogó megítéléséről, a valóság egészével szembeni állásfoglalásról senki nem mond le. Minden ember szükségszerűen kialakít magának egy « világnézetet », legalábbis az élete által, még akkor

is, ha elvileg tagadja az átfogó valóságismeret lehetőségét (ami persze már maga egy teoretikus világnézetet, egy kifejezetten tudatosított állásfoglalást jelent a valóság egészével szemben). Mivel világnézettel mindannyian rendelkezünk, azért alapjában véve tudjuk, hogy semmilyen világnézet nem világítható át teljesen, és ezért nem lehet tudományos abban az értelemben, ahogyan ezt a szót a szaktudományokkal kapcsolatban használjuk. És mégis lehetséges igaz ismeret ilyen kérdésekre nézve is. Egy világnézet, egy átfogó valóságintéerpretáció igazságát az ember végeredményben a világnézet jóságának, egzisztenciális értékének megtapasztalása által ismeri föl. Ennek a tapasztalatnak létrejöttében persze mindig bizonyos szerepet játszik az ember személyes magatartása is. Egy világnézet igazságának megismerése tehát mindig valamiképpen hit kérdése is. Ha itt hitről beszélünk, úgy ezen nem értünk kifejezetten vallásos hitet, hanem általában azt az ismerettevékenységet, mely által az ember egy bizonyos átfogó valóságinterpretáció mellett foglal állást, és melyben a személyes magatartásától soha nem függetleníthető személyes értékmegtapasztalásnak döntő jelentősége van.

Általában megállapíthatjuk, hogy az igazság felismerése (kivéve az egyértelműen meghatározható részletkérdésekre vonatkozó igazságismeretet) sohasem csupán egy fogalmilag teljesen világos gondolatmenet eredménye, hanem mindig az emberi értékretörekvésnek következménye is. Ez még az elvont, az értékesség szempontját kikapcsoló tudományok esetében is így van. Az értékesség szempontja ezekben az esetekben legalábbis a tudományok művelésének « peremfeltételeiben » van adva: az illető tudományos kérdés a tudóst érdekli, az illető tudomány művelése számára elismerést szerez, megélhetést biztosít, stb. Itt még utalhatunk arra is, hogy átfogó tudományos teóriák, általános tudományos modellek

(mint a newtoni mechanika, az elektromágneses térteória és hasonlók) igaz voltára nézve sem azért szokott a tudósok között egyetértés kialakulni, mivel egy ilyen modell minden regisztrált esetet maradéktalanul megmagyaráz, hanem azért, mivel egy modell, azonkívül hogy nagyon sok esetre jól alkalmazható, még fogalmilag nem racionális értékmozznatokat is tartalmaz, például azt, hogy egyszerű, hogy áttekinthető, hogy sokmindent egységesít.

Ahol nem olyan kérdésekről van szó, melyek egyértelműen formalizálhatók, ott az igazság belátásában és igenlésében a személyes szabad döntésnek mindig szerepe van. Az emberi megismerés számára rendelkezésre álló bizonyosság tehát (az egyértelműen formalizálható kérdések megoldásából eredő bizonyosságtól eltekintve) általában olyan, hogy az emberi elmét nem determinálja, nem kényszeríti az igazság elfogadására, vagyis a bizonyosság valamiképpen szabad. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a megismerő embernek ilyen esetekben meg kellene elégednie valószínűséggel, és nem juthat el igazi bizonyossághoz. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mivel manapság eléggé általános az a felfogás, amely csak annak az ismeretnek hajlandó feltétlen bizonyosságot tulajdonítani, mely az értelmet a maga fogalmi egyértelműségével kényszeríteni tudja. Ezzel szemben le kell szögeznünk: a bizonyosság feltétlen lehet akkor is, ha az értelmet nem kényszeríti. Ez a legvilágosabban a személyes, pontosabban a személyek közötti (interperszonális) bizonyosság esetében mutatkozik meg. Két egymást igazán szerető ember feltétlen bizonyossággal rendelkezhet például arra nézve, hogy a másik, akármi történik is, ki fog tartani mellette, noha ez a bizonyosság mindig a bizalom bizonyossága marad, és soha nem objektiválható úgy, hogy az értelmet a felismerés elfogadására kényszerítse.

Mivel az értékismeret alapvető objektivitását már fentebb kimutattuk, azért itt már nem kell részletesen bizo-

nyítanunk, hogy a megismerésbe nem vezetünk be valamilyen irracionális tényezőt, ha azt állítjuk, hogy az egzisztenciális szempontból fontos igazságok megismerésében ezen igazságok egzisztenciális értéke felismerésének (megtapasztalásának) lényeges szerepe van. Végeredményben nem mi határozzuk meg, hogy hogyan kell egy tárgyhoz közelednünk, hanem ez függ a tárgy természetétől. Bizonyos valóságokhoz csakis az elkötelezett, az értékesség szempontját figyelembe vevő megismeréssel tudunk hozzáférkőzni. Annak igaz voltát például, hogy az önzés boldogtalanná tesz, és hogy az önzetlenség boldogíthat, nem lehet teoretikusan levezetni, sőt teoretikus szempontból itt egy paradox állításról van szó. Hasonlóképpen csak az elkötelezett megismerés számára lesz evidens, hogy az ember tevékenységének, az igazság keresésének, az élete kibontakoztatásának, a szépért, a jóért való munkálkodásnak értéke van. És ha valaki azt állítja, hogy ilyen kérdésekre nézve az embernek csak véleménye lehet, nem pedig megalapozott ismerete, úgy az ilyen tagadja az emberi megismerés legfontosabb dimenzióját, és ezáltal megcsonkítja az emberi megismerés valóságát.

c) *A személyes megismerés*

Az előbbiekben láttuk, hogy az emberi megismerést absztrakt módon fogjuk fel, ha eltekintünk az értékesség szempontjától. De még az érték is elvont marad, amíg nem tudatosítjuk, hogy ez csak egy konkrét személlyel, egy emberrel kapcsolatban jelenik meg. A megismerés alapvetően interperszonális valóság, személyek között lejátszódó folyamat. Magunkról tudjuk, hogy mi az, hogy «én», és ezért tudjuk, hogy a másik ember, aki számunkra egy « te », hogyan éli meg önmagát mint ént, és hogyan tapasztal meg minket, akik számára egy « te » vagyunk. Függetlenül attól, hogy hogyan határozzuk meg a személy

jelentőségét a világban, és hogy milyen fogalmat alkotunk magunknak a személy mivoltáról, megismerésünk központjában a személy áll, nemcsak az alany oldaláról tekintve, hanem úgy is, mint az, akire a megismerés irányul. A másik ember ismeretünknek nem egy tetszőleges tárgya, hanem az a valóság, mellyel kapcsolatba kell lépnünk ahhoz, hogy emberi megismerés egyáltalában kialakulhasson bennünk. A konkrét valóságmegtapasztalás egy belső struktúrával rendelkezik; nem mindennek van ugyanaz a jelentősége. Annak ellenére, hogy a mai tudományos gondolkodás előterében a dolgokra irányuló ismeret áll, úgyannyira, hogy az embert is sokszor úgy fogjuk fel, mint egy tárgyat a többi tárgy között, mégis az eredeti valóság, mellyel mint megismerésre képes lények találkozunk, tulajdonképpen mindig a másik ember, akivel szemben a dologi tárgyak ismeretünknek csak másodlagos objektumai. Az én mint megismerő és törekvő alany elsősorban a te felé fordul: az « én-te » viszony szellemi kibontakozásunk szempontjából alapvető és mindenképpen megelőzi az « én-az » viszonyt. A személyek-közöttiség alapvető tapasztalatából kiindulva tudjuk, hogy énünk sohasem egy a külvilágtól elkülönített, a saját szubjektivitásába bezárt, izolált valóság, hanem az a lény, mely önmagát már mindig is mint más személyekkel kapcsolatot tartó személyt éli meg. A kanti és minden idealista filozófiának azon alapgondolata, hogy az ember végeredményben nem tud túljutni tudatának korlátjain, lényegesen összefügg azzal, hogy ezek a filozófiai rendszerek a megismerés interperszonális szempontjait teljesen elhanyagolták.

A megismerésnek személyi jellege az egymást szerető, a magukat egymásnak odaadó személyek találkozásában éri el természete szerint a csúcspontját. Mert a megismerés a másik embernek szabadon történő elfogadásában, igenlésében, azaz a szeretetben teljesedik ki. A szeretet

a feltétele annak, hogy egy másik személyt, akit éppen személy volta, soha senki által nem helyettesíthető egyedisége és szabadsága miatt nem világíthatunk át teljesen, valóban meg tudjunk ismerni. Csak ahol szeretet van, ahol ketten megnyílnak egymás felé, csak ott jöhet létre a másiknak birtokbavétele, azaz megismerése úgy, amint ő önmagában van, szabadságának és önállóságának megsértése nélkül. A léttel szembeni ősbizalom is, mely alapja annak, hogy az ember el tudjon igazodni a világban, csak annál alakulhat ki, aki emberi kapcsolatokon keresztül eljut az alapvető személyes értékek felismerésére. Értelme és jelentősége a szó szoros értelmében végeredményben csak a személyes valóságnak van. A nem személyes létezőknek, az anyagi tárgyaknak, az állatvilágnak csak annyiban van értéke, amennyiben a személyes élet sokrétű kibontakoztatásának szolgálatában állnak.

Az emberi ismeret interperszonális jellegére még az a tény is utal, hogy az emberi ismeret kifejlődése szoros kapcsolatban van a beszéd képességével. Az emberi beszéd, a nyelv feltételezi az értelmi képességet, az öntudatot; mégis a beszéd nem fejlődhet ki személyek közötti kapcsolatok nélkül. Az emberi megismerés soha nem egy izolált egyednek teljesítménye, hanem mindig bele van ágyazva a személyek között lefolyó kommunikációs folyamatba. Még az egyedül gondolkodó tudósnak is meg kell fogalmaznia gondolatait, ehhez pedig szüksége van egy nyelvre, melyet a közösségtől kapott. Nyelv nélkül, a gondolatok valamiféle kifejezése nélkül nincsen gondolkodás. A legegyénibb gondolkodó is csak mint egy személyes közösség tagja bontakoztathatja ki kreatív képességeit. Szellemi mivoltunkban legalább annyira másokra vagyunk utalva, mint anyagi létünkben.

Általában leszögezhetjük, hogy az emberi létmegismerés az interperszonális tapasztalatból kiindulva fejlődik ki. Az öntudatunkban megalapozott létismeret elsősor-

ban az « én-te » viszony megtapasztalása kapcsán válik tudatossá, és mivel a személyes szférában beválik, azért tudjuk, hogy mit jelent a létezés a nem személyes létezők esetében is. Az « én »-nek és a « te »-nek megtapasztalása a legközvetlenebb, minden egyéb tapasztalatunk hátterét képező transzcendentális tapasztalás.

A tapasztalás problémájára vonatkozó gondolatmenetünket lezárva arra a következtetésre jutunk, hogy az emberi megismerésről csak akkor van helyes képünk, ha a fogalmilag egyértelműen kifejezett, az értékközömbös-teoretikus és végeredményben dologi megismerés hátterében mindig számolunk a transzcendentális, elkötelezett-praktikus és személyes ismeretmozzanattal is.

HARMADIK RÉSZ

AZ AZONOSSÁG ÉS A KÜLÖNBÖZŐSÉG AZ ISMERETBEN ÉS A VALÓSÁGBAN

A megismerés a tudatnak és a tudottnak, a megismerőnek és a megismertnek a megismerésben létrejövő azonossága. Ha az ember valamit megismer, úgy egy számára valamiképpen tudatos azonosság jön létre tudata és a megismert valóság között. Ez az azonosság biztosítja az ismeret közvetlenségét, vagyis azt, hogy a megismerő ember a valósághoz magához jut el, és nem kell megelégednie csupán a valóságról benne kialakult képpel. Az emberi megismerés objektivitása tehát végeredményben a megismerésben elért azonosságon alapszik. Ez ellen az sem szól, hogy ez az azonosság mint olyan mindig tudatunk hátterében marad, és jelenléte csak transzcendentális dedukció segítségével mutatható ki. Hiszen a transzcendentális dedukció is csak azt képes kimutatni, ami a tudatnak, hacsak háttérileg is, de valóban a tartalmához tartozik. A megismerő ember létének végessége miatt háttéri valóságismeretének teljes tartalmát persze csak lépésről lépésre és mindig csak egy meghatározott, leszűkített szempont szerint tudja kifejezésre juttatni. Ezért a tudat előterében, az állításokban, a kijelentésekben kifejeződő értelmi ismeret vonalán mindig a fogalmilag, elvontan megjelenített tárgy áll, mely a valóságra utal ugyan, de már nem azonos vele.

A megismerő és a megismert azonosulásának a megismerés lényegét jelentő tényéről az eddigiekben eleget beszéltünk, ennek mivoltáról azonban kifejezetten még alig mondtunk valamit azon kívül, hogy hangsúlyoztuk: itt egy valódi azonosságról, valódi eggyéválásról van szó.

Ezzel kapcsolatban egyszer megjegyeztük ugyan, hogy a különbözőeknek ez az azonossága nem jelent egy dologi azonosságot, nem jelenti, hogy a megismert feloszlik a megismerőben, vagyis nem jelenti a megismertnek és a megismerőnek fizikai egybeolvadását. Ezen a ponton természetszerűleg felvetődik a kérdés: Mit kell azon értenünk, hogy egymástól különböző valóságok reálisan azonosulnak, anélkül azonban, hogy egy fizikai valóságot alkotnának? Ennek a kérdésnek tisztázása képezi ismeretelméleti megfontolásaink utolsó részét. Mivel ennek a kérdésnek számos vonatkozása az ontológiához (az általános léttanhoz) tartozik, azért egyes ontológiai problémákkal is foglalkoznunk kell. A filozófia egyes szakterületei között amúgy sem lehet éles határvonalat húzni.

Mielőtt az azonosság és az ezzel természetszerűleg összefüggő különbözőség kérdésének vizsgálatába belefognánk, két megjegyzést kell előrebocsátanunk.

(1) Az « azonosság » szó, melyet ebben az összefüggésben használunk, tulajdonképpen kihívó kifejezés. Sokak számára egyenesen értelmetlennek tűnik a szóhasználat, mely « a különbözőek azonosságáról » beszél. A maximum, ameddig hajlandók elmenni, « a különböző valóságok egysége » lenne. Ez utóbbi kifejezés ellen ugyan semmi kifogásunk sincsen, mégis szándékosan használjuk az « azonosság » szót, hogy ezzel kifejezésre juttassuk: az egység, mely a különböző (és különböző voltukat nem feladó) valóságok között végeredményben megvalósul, illetve fennáll, nem csupán egy egymásmellettiség vagy valamilyen egymásrautaltság, hanem a különböző létezők egész valóságát átjáró belső egység, úgyannyira, hogy az azonosság kifejezés — mint ezt az alábbiakban még látni fogjuk — nem túlozza el a tényállást.

(2) Megismerésünk számára, amennyiben ez az érzékekre támaszkodik, és megmarad a felületes benyomásnál, a dolgok különbözősége áll az előtérben. Ez már

abból is adódik, hogy az érzéklés mindig a térbeliséghez van kötve, és ezt a részeknek egymásonkívülisége jellemzi. A világban csak felületesen tájékozódó ember számára ezért « a (különböző) dolgok egységéről » való beszéd pusztán költői szóhasználatnak tűnik, melynek nincsen reális alapja. Ezzel szemben le kell szögeznünk, hogy az ember, mivel mindig valamiképpen meg is érti azt, amit érzékel, minden ismeretében kikerülhetetlenül felfogja a különböző dolgok egységét is. Ez főképpen abban mutatkozik meg, hogy a különböző dolgoknak mint különbözőeknek megismerése (megértése) csak e különböző dolgok egységének háttéri megismerése által lehetséges. Ahhoz ugyanis, hogy két dolgot (például két sapkát, két gondolatot) tudatosan meg tudjunk különböztetni egymástól, ezeket valamiképpen összefüggésbe kell hoznunk egymással, pontosabban egy köztük lévő egységet kell felfedeznünk (ezt azáltal tesszük, hogy mindkettőt « mint » sapkát, « mint » gondolatot ismerjük meg). Az országút és a gyomorgörcs közötti különbséget is csak akkor tudom megadni, ha találok egy szempontot, melyben ezek megegyeznek. Minden megkülönböztetés tehát csakis egy a különbséget átfogó háttéri egység előterében hajtható végre. Egység nélküli sokaság, azonosság nélküli különbözőség még csak el sem gondolható. Ennek állítása ugyanis transzcendentális ellentmondást tartalmaz, mert tagadja azt az egységet, mely a megkülönböztetés foganatosításának lehetőségi feltétele. A megismerésnek és a létnek fentebb már kimutatott alapvető azonosságát feltételezve, ebből egyrészt az következik, hogy nincsen teljesen izolált, mással semmiféle egységben nem lévő valóság, másrészt pedig az, hogy az egység és különbözőség nem zárják ki egymást. A valóságban megtalálható a valódi egység, és ez mindig « a különbözőek egysége »; egyszersmind azonban a valóságban tényleges különbözőség is adva van, és ez mindig « a valamiképpen egységben lévőknek különbözősége ».

1. AZ ÁLTALÁNOS FOGALMAK PROBLÉMÁJA

Az egység és sokaság kérdésének tisztázását egy klasszikus filozófiai probléma megtárgyalásával kezdjük meg. Az általános fogalmak problémája Platón óta egészen a mai napig foglalkoztatja a filozófusokat.

Az kétségtelen, hogy a beszélt (és a leírt) emberi nyelv egymástól különböző dolgokat, tevékenységeket, tulajdonságokat gyakran azonos szóval fejez ki. A Vértest és a Mátrát egyformán hegynek nevezzük; azt a tevékenységet, melyet most végzek, és egy hasonló, de vele nem azonos tevékenységet, melyet tegnapelőtt végeztem, ugyanazzal az olvasás szóval fejezzük ki; a nefelejtsnek és az égnek a színét egyként kéknek mondjuk. Minden nyelv tehát azonosít különböző « dolgokat ». Ezt olyan természetesnek tartjuk, hogy erre nem is szoktunk kifejezetten gondolni. Ha azonban egyszer elcsodálkozunk ezen a teljesen közönségesnek tűnő tényen (és ez a csodálkozás minden filozófiai megértés kezdete), úgy magától felvetődik a kérdés: megfelel-e ezeknek az általános (azaz különbözőt egységesítő, illetve azonosító) szavaknak, kifejezéseknek valamilyen egység annak az embernek a tudatában, aki ezeket a szavakat, kifejezéseket használja? Ha igen, akkor felvetődik a további kérdés: megfelel-e az ember tudatában megtalálható egységnek (az általános fogalomnak) valamilyen egység a tudaton kívüli valóságban? — Ez az általános fogalmaknak, az univerzáliáknak a problémája.

Megjegyzendő itt, hogy a probléma megoldása szempontjából egyáltalában nem közömbös, hogy hogyan teszszük fel a kérdést. A filozófia története folyamán a kérdést ugyanis sokszor a következőképpen fogalmazták meg (és ez manapság is gyakran előfordul): *léteznek-e* általános fogalmak, pontosabban: *léteznek-e* « általános valóságok »? — Ezt a kérdést helyesen is lehet ugyan

érteni, de a félreértés veszélye nagyon nagy. Hiszen ki nem mondottan az az előítélet áll mögötte, hogy az általánosnak pont ugyanúgy kell léteznie, mint ahogy hangyák és cserebogarak, azaz « egyedi dolgok » léteznek. Az így felfogott kérdés már eleve kizár bizonyos megoldási lehetőségeket, és ezért elvetendő. A kérdés helyes megfogalmazása ez: Milyen a természete annak az egységnek (azonosságnak), melyet a nyelv, illetve ezen túlmenőleg az állításokat, kijelentéseket foganatosító ember (aki azt mondja, hogy « János ember », « Péter ember ») feltételez?

a) *A legismertebb megoldási kísérletek és ezek kritikája*

(1) A *nominalizmus* szerint az általánosság (a különbözőek egysége) kizárólag csak a szavakban, a különböző dolgoknak adott egységes elnevezésekben (*nomen* = név, elnevezés; ebből « nominalizmus ») található meg, vagyis a szó szoros értelmében vett általános tartalmak még az emberi tudatban sem léteznek. Egyes középkori nominalisták ezt így fejezték ki: az általánosság csupán egy « röpke szó » (*flatus vocis*). A nominalizmus tagadja tehát az általános fogalmak létét; az, amit általános fogalomnak tartunk, szerinte nem más, mint hasonló egyedi képzetekből kialakult képzetátalány, mely elmosódottan összefogja a hasonló jellegzetes vonásokat. A következetes nominalizmus mindig « szenzualizmus » is, vagyis azt tanítja, hogy az emberi megismerésben semmi sincsen, ami nem vezethető vissza az érzéklő ismeretre, illetve az érzékletes benyomások kombinációjára. Ezek szerint az egész megismerésnek mind lefolyása, mind tartalma maradéktalanul megmagyarázható az érzéklés pszichológiai (végeredményben fiziológiai) törvényszerűségeiből.

E felfogás ellen a következő érvek szólnak:

a) A nominalizmus, mivel tagadja az általános ismerettartalmakat, még azt a nyilvánvaló tényt sem képes megmagyarázni, hogy a világ tudatunkban rendezett valóságként, nem pedig mint az érzetek és benyomások kaotikus összevisszasága jelenik meg. Ha továbbá az azonos szónak semmiféle azonos gondolattartalom (fogalom) nem felel meg, úgy teljesen érthetetlen marad, hogy az emberek meg tudják érteni egymást.

b) A nominalizmus szerint tudatunk tartalmát csak szemléletes képek alkotják. Ez azonban tévedés. Először is azért, mivel a gondolat, a fogalom nem azonosítható a képzettel, noha a gondolkodást mindig kísérik szemléletes képzetek. Tudjuk például, hogy mi « a » háromszög, és ha « a » háromszögre gondolunk, lehet, hogy tudatunkban megjelenik « egy » háromszögnek a képzete. Ez azonban egyrészt nem feltétlenül szükséges (sokszor elég a háromszög szónak a képzete), másrészt — és ez fontosabb — az elképzelt háromszög mindig valamilyen meghatározott háromszög (vagy egyenlőoldalú, vagy derékszögű, vagy tompaszögű stb.), de sohasem « a » háromszög, mivel ez utóbbi egyáltalában nem képzelhető el. — Másodszor nyilvánvaló, hogy rendelkezünk általános, különböző esetekre azonos értelemben alkalmazható tudattartalmakkal, ismeretekkel, melyek egyáltalán nem szemléletesek. Mindenki megérti, hogy mit jelent az, ha valaki azt mondja: ez és ez szükségszerű, vagy valószínű, vagy ha az igazságról, vagy bizonyos ismeretek szubjektív voltáról beszélünk, annak ellenére, hogy az ilyen kifejezésekkel jelzett ismerettartalmak nem képzelhetők el, nem szemléltethetők, hacsak nem nyúlunk szimbólumokhoz. Nem szemléletesek továbbá a szó szoros értelmében a negatív fogalmak, mint súlytalan, végtelen stb.

c) Téves továbbá a nominalizmus, amennyiben azt vallja, hogy az emberi megismerés lefolyása és tartalma teljesen megmagyarázható pusztán pszichológiai (végeredményben fiziológiai) tényezők által. A pszichologizmussal szemben, mely ebben az állításban kifejezésre jut, le kell szögeznünk, hogy egy ítélet ($2 \times 2 = 4$; minden, ami nem szükségszerűen létezik, egy létrehozó ok által jött létre; Pista jó ember) nem azért igaz, mert az ítélet létrejöttét meghatározó pszichikai folyamatok garantálják az ítélet igazságát, hanem azért, mivel egy a valóságban megalapozott összefüggést fejez ki. Ha egy ítélet igazsága csupán az ember elméjében lefolyó pszichikai folyamatok eredménye lenne, ha csak ettől függne, akkor semmiféle biztos kritériumunk sem lenne arra nézve, hogy melyik ítélet igaz, és melyik téves, hiszen akkor egy kényszerképzetnek vagy rögeszmének éppen annyi jogcíme lenne arra, hogy igaznak tartsák, mint egy logikusan kifejtett szükségszerű belátásnak. Ha itt valaki arra akarna hivatkozni, hogy csak az egészséges agyműködés vezet igaz ismeretekhez, úgy felvetődik a kérdés, hogy milyen alapon lehet az egészséges elmét a beteg elmétől megkülönböztetni. Erre a kérdésre az, aki a pszichologizmust igaznak tartja, nem lesz képes válaszolni; mert aki nem rendelkezik egy igazságkritériummal, mely az igazságot a pszichikai folyamatok lefolyásától függetlenül határozza meg, az mindig csak egy körben mozoghat, melyből nem képes kitörni. Legjobb esetben a konvencióra hivatkozhat, vagyis a közmegegyezésre, ha az értelem bizonyos módon való funkcionálását egészségesnek, más módon való funkcionálását pedig betegnek tartja. A konvencionalizmus azonban az igazságot teljesen relatívvá teszi, azaz tagadja.

d) Végül rá kell mutatni arra, hogy a nominalizmus transzcendentális ellentmondást tartalmaz. Egyrészt tagadja bármilyen ismerettartalmunk általános és szükség-

szerű voltát, másrészt azonban azáltal, hogy az általános fogalmakra vonatkozóan magyarázattal áll elő, feltételezi a nominalizmusnak mint teóriának igazságát, azaz általános és szükségszerű érvényét.

(2) A *konceptualizmus* (a latin *conceptus* = fogalom szóból) elismeri, hogy az ember rendelkezik általános fogalmakkal, vagyis olyan valóban egységes és ezért végeredményben nem szemléletes ismerettartalmakkal, melyek a különböző, a tudatunkon kívül álló « dolgokról » ugyanabban az értelemben állíthatók. (Így például rendelkezünk az « élőlény » fogalmával, mely mint elvont ismerettartalom azonos értelemben kimondható a légyölő galócáról, az ökörszemről és a kengururól). A konceptualizmus azonban tagadja, hogy a tudatunkban meglévő fogalmi egységnek megfelel valamilyen egység a valóságban.

Kritikáját rövidre foghatjuk, annak ellenére, hogy a filozófia történetében igen jelentős szerepet játszott és játszik. A megismerés konceptualista interpretációjának legjelentősebb képviselője ugyanis Immanuel Kant, akinek rendszerével már kiadósan foglalkoztunk. A konceptualizmus azzal a kijelentésével, hogy a tudatunkban meglévő fogalmi egységnek a valóságban semmiféle egység sem felel meg (vagy óvatosabban kifejezve, hogy erre vonatkozólag semmit sem tudunk mondani), tulajdonképpen azt állítja, hogy a valóság értelmi képe és a valóság alapvetően különböznek egymástól. Ez a felfogás vetette fel a kritikai problémát, és tette egyszersmind megoldhatatlanná. Ha ugyanis a tudat és a valóság között egy alapjában véve át nem hidalható ellentét áll fenn, úgy csak a jelenségeket, nem pedig a valóságot önmagát ismerhetjük meg.

(3) Az úgynevezett *ultrarealizmus* szerint az, ami általános (az, amit általános fogalmakon keresztül ismerünk

meg), valóban létezik, mégpedig az egyedi dolgoktól valamiképpen függetlenül, vagy — ahogy mondani szokták — az egyedi dolgokon « kívül ». Ez a tétel a filozófiatörténetben elválaszthatatlanul össze van kötve Platón nevével, és ezért az ultrarealizmust sokszor platonizmusnak is nevezik. A szaktudósok ugyan a mai napig vitatkoznak arról, hogy mit is akart Platón tulajdonképpen mondani. Azt kétségtelenül tanította, hogy minden dolognak van egy a mivoltát meghatározó « lényege », mely alapjában véve ugyanaz marad akkor is, ha a dolog megjelenési formája megváltozik. Az ember például gyermekkorától haláláig állandóan ember marad, annak ellenére, hogy állandóan változásokon megy át. Ezért megkülönbözteti a változatlan valóságot, azt, ami az embert emberré teszi, az állandóan változó « jelenségtől ». Ha továbbá tekintetbe vesszük, hogy az a változatlan valóság, ami az embert emberré teszi, nemcsak Gáborban és Lajosban, hanem Katalinban és Zsuzsannában is megvan, úgy érthetővé válik, hogy miért beszélt Platón a dolgok változatlan lényegét kifejező és a múló dolgokkal nem azonos « ideák »-ról, melyekkel szemben az ideákban csak « részesedő » változékony és sokszerű anyagi világ mint tovatűnő « jelenség » áll. Ezt a platóni tanítást, mely szerint a dolgok általános lényegét kifejező és valamiképpen örökérvényű ideák nem azonosíthatók minden további nélkül a dolgokkal, melyekben megvalósulnak, már tanítványa, Arisztotelész úgy értelmezte, hogy Platón szerint tehát az ideák a dolgokon kívül, azoktól függetlenül léteznek. Arisztotelész befolyásának köszönhető, hogy a továbbiakban Platónt általában így értelmezték, noha ő maga sohasem beszélt az ideáknak önálló, a dolgokon kívül fellelhető létéről.

Az ultrarealizmussal szemben tényleg felhozhatók mindazok az ellenvetések, melyeket már Arisztotelész megfogalmazott. Az a tétel, amely szerint az ideáknak (az

általános valóságoknak) a dolgokon kívül önálló egzisztenciájuk van, megfosztja az egyedi dogokat valóságuktól, mivel « lényegüket » egy rajtuk kívül álló világba helyezi. Az általánosnak önálló egzisztenciája teljesen érthetetlen marad, sőt ellentmondáshoz vezet, mert például fel kell tételeznie, hogy a negatív tulajdonságoknak megfelelő lényegek is « léteznek ».

(4) A középkori arisztotelikusok, így például Aquinói Szent Tamás által is képviselt *mérsékelt* vagy *kritikus realizmus* el akarja kerülni azt a hibát, melyet Arisztotelész Platón szemére vet, hogy tudniillik a valós világba vetíti, és ezzel önállósítja fogalmainknak csak a tudatban meglévő általánosságát. Ezért különbséget tesz az általános fogalomnak *tartalma* és ezen tartalom megvalósulásának *módja* között. Az általános fogalom tartalmán a különböző dolgokban fellelhető közös tulajdonságoknak az összességét értjük, melyek a fogalmat a maga mivoltában meghatározzák. Így például az « élet » fogalmához tartozik mindaz, ami közös az összes élőlényben az amőbától az emberig. (Ahhoz persze, hogy valamiről « fogalmunk legyen », nem szükséges, hogy a fogalomhoz tartozó összes tulajdonságról kifejezetten és differenciáltan számot tudjunk adni.) A mérsékelt realizmus hangsúlyozza, hogy a fogalom « tartalma », vagyis az, amit a fogalom kifejez (az *id quod*), a különböző « dolgok » mindegyikében (például az élet a különböző élőlényekben) és természetesen a tudatban létrejövő fogalomban is megvan. A fogalmi tartalom megvalósulásának módja (a *modus quo*) azonban más a dolgokban és ismét más a tudatban. Az egyedi dolgokban az azonos tartalom egyedileg, azaz különálló valóságként van jelen, a dolgokban tehát nincsen valódi egység, itt nem beszélhetünk általánosságról. Az általánosság, a közös tulajdonságok egysége (azonossága) csak a tudatban lelhető fel. — A mérsékelt realizmus azonban nemcsak az ultrarealizmustól akarja magát el-

határolni, hanem a konceptualizmustól is. Ezért hangsúlyozza, hogy az emberi tudat nem jár el önkényesen, amikor a különböző egyedekben megvalósult közös tulajdonságokat egy általános fogalomban egységesíti, mivel a valóságban magában megvan az alapja annak (*datur « fundamentum in re »*), hogy azt, ami reálisan különbözik, fogalmi egységbe fogjuk össze.

A mérsékelt realizmus egy kompromisszumot akar kidolgozni az ultrarealizmus és a konceptualizmus között. Ez a törekvése azonban nem mondható sikeresnek. Hogy elhatárolhassa magát az ultrarealizmustól, azt állítja, hogy a tudatunkon kívül sehol nincsen igazi egység; a konceptualizmussal szemben meg arról beszél, hogy a valóságban mégis bizonyos támpontok vannak adva, melyek arra késztetnek, hogy bizonyos esetekben a tudatunkban egy egységet hozzunk létre. Ez kielégítőnek hangzik, de csak addig, amíg nem érdeklődünk közelebbről azután, hogy mit is kell érteni ezeken a valóságban adott alapokon vagy támpontokon, melyek állítólag feljogosítanak arra, hogy a különbözőt értelmileg egyesítsük. Ez az álláspont határozatlan, azt a benyomást kelti, hogy ki akarja kerülni a kérdés megválaszolását: van-e a valóságban egység, vagy nincs? Mert vagy adva van a támpontok által egy egység a valóságban, és akkor ezt világosan meg kellene mondania, vagy pedig egy ilyen egység nem létezik, és akkor a támpontokra való utalás sem jelent sokat, akkor a mérsékelt realizmus végeredményben csak névleg különbözik a konceptualizmustól. Márpedig ha a fogalmakra jellemző az, hogy egy egységet, sőt egy azonosságot varázsolnak elénk ott, ahol valódi egység nincsen, úgy azt kell mondanunk, hogy fogalmaink nem felelnek meg a valóságnak, vagyis alapvetően tévesek. Itt a fogalom tartalma és e tartalom megvalósulásának módja (az *id quod* és a *modus quo*) közti megkülönböztetés sem segít (amint erre már a tomista leképzési elmélettel kap-

csolatban rámutattunk), mivel a valóságban a tartalom és a tartalom létmódja között kölcsönös függés áll fenn. A megvalósulás esetenkénti különbözősége belsőleg megmásítja az elvontan (de csak így) azonos tartalmat.

b) *A különbözőséget nem kizáró egység*

Az eddig megtárgyalt megoldási kísérletek azért vezettek zsákutcába, mert anélkül, hogy a kérdést egyáltalában megvizsgálták volna, mind meg voltak győződve arról, hogy egység és különbözőség mindenképpen kizárják egymást. Ha az ember ezt feltételezi, és egyben komolyan veszi az egy fogalommal kifejezett dolgok különbözőségét, úgy tényleg csak két következetes álláspont létezik: vagy tagadnia kell a konceptualizmussal minden egységet a valóságban, vagy pedig, ha az ember mégis el akar ismerni egy egységet, úgy azt az Arisztotelész szerint interpretált platonizmussal az egyedi dolgokból álló valóságon kívül kell keresnie.

A zsákutcából azonban van kiút, és ebben a történelmi Platón lehet a vezetőnk. Kétségtelen ugyan, hogy írásaiban használ olyan kifejezéseket és példákat, melyek az ultrarealizmus irányába mutatnak; ez azonban nem meglepő, hiszen úttörő volt, elsőnek próbált egy átfogó megoldást adni, és ezért még küszködnie kellett a terminológiával. A dolog természete szerint nem szemléletes valóságokat lehetőleg szemléletesen próbált kifejezni, nem csoda tehát, ha néha félreérthető. Mégis tény, hogy kifejezéseit és példáit csak akkor kell ultrarealista módon értelmezni, ha az ember a valóságot eleve azonosítja az egyedi anyagi dolgokkal, és következésképpen az általánost mint realitást is ennek mintájára gondolja (képzeli) el. — Ezt előrebocsátva a következő tételt állítjuk fel:

A különbözőek egységének, mely az emberi tudatban az általános fogalom által kifejezésre jut, megfelel a tuda-

ton kívüli valóságban azoknak reális egysége, amikre a fogalom vonatkozik, anélkül azonban, hogy ez a reális egység megszüntetné reális különbözőségüket. — A tételt azáltal bizonyítjuk, hogy kimutatjuk: mindenki, aki értelmesen beszél, szükségszerűen feltételezi e tétel igaz voltát.

A magyar « ember », a német « Mensch », a francia « homme » szó kétségtelenül ugyanazt az általános fogalmat jelöli, és ez minden emberről azonos értelemben mondható ki, azaz akármelyik emberre vonatkoztatjuk is ezt a szót, minden esetben igazat mondunk. Ezt a tényt — mint már említettük — úgy megszoktuk, hogy nem szoktunk rajta csodálkozni. Mégis meg kell tudnunk okolni, hogy milyen címen állíthatjuk ugyanazt (tudniillik az « ember voltot ») Sándorról is, Mihályról is, holott kétségtelen, hogy különböző emberekről van szó. Nyilván csak azért, mivel Sándor és Mihály annak ellenére, hogy különböző emberek, « ember voltukban » megegyeznek, « ember voltukat » tekintve azonosak.

Egy ismeretünk (felismerésünk) akkor és csak akkor igaz, ha megfelel a valóságnak, ha azt fejezi ki, ami van. Ha mármost az emberi értelem tevékenysége által (Sándor és Mihály között) létrehozott egység vagy azonosság *csupán* gondolati konstrukció, *kizárólag csak* fogalmi egység van azonosság lenne, vagyis ha a valóságban semmiféle neki megfelelő egység vagy azonosság nem lenne adva, úgy azt kellene mondanunk, hogy ismeretünk alapvetően meghamisítja a valóságot, hogy ismeretünk nem objektív, nem igaz. Ha ki akarunk tartani megismerésünk objektivitása mellett, úgy el kell ismernünk: annak, hogy különböző « dolgokat » egy és ugyanazon fogalom alá foglaljunk, a lehetőségi feltétele az, hogy ezek a « dolgok » valamiképpen reálisan egyek, illetve azonosak.

Azt kell tehát mondanunk, hogy az egymástól különböző emberek ember voltukat tekintve megegyeznek egy-

mással (azonosak egymással). Ha ezt leszögezzük, úgy óvakodnunk kell attól, hogy ezt a megállapítást elvontan értelmezzük. Sándornak és Mihálynak ember volta nem elvont tulajdonság, hanem azonos mindazzal, ami egyedi, konkrét emberi létükhöz tartozik, az ember volt tehát összfoglalata mindannak, ami által valódi, egyedi, élő, érző, gondolkodó, valahová tartozó emberek. Ebből azonban az következik, hogy minden ember teljes ember volta szempontjából (és ez a « szempont » nem részletszempont!) megegyezik minden más emberrel. — Hogy azonban itt ne legyen félreértés, hozzá kell fűznünk, hogy ez a kijelentésünk nem vezet ultrarealizmushoz. Az egység ugyanis, melyről itt szó van, nem a konkrét embereken « kívül » valósul meg, hanem ez a reálisan különböző emberek reális egysége egymással. Azáltal továbbá, hogy a megismerésben foganatosított egység lehetőségi feltételeként egy reális egységet állítunk, nem tagadjuk a reális sokszerűséget, illetve különbözőséget, és ez állításunkból nem is következik. Az egység állításából csak akkor következne a különbözőség tagadása, ha a « dolgok » között egész mivoltuk alapján fennálló egységet « dologi » (az egyes anyagi tárgyak egysége mintájára elképzelt) egységként fognánk fel. Itt azonban olyan egységről van szó, melyre nézve nem alakíthatunk ki magunknak szemléletes modellt.

A nehézség, mellyel itt szembekerülünk, összefügg megismerésünk mivoltával, és annak fényében, amit fentebb az emberi megismerés struktúrájáról megállapítottunk, tulajdonképpen nem meglepő. Az emberi megismerés — mint láttuk — csak az érzéklő tapasztalás kapcsán bontakozhat ki. Ennek egyik következménye, hogy kifejezetten sohasem a valóság teljességével van dolgunk, a kifejezett ismeret vonalán az analízis és szintézis dominál, a valóságot kifejezetten mindig csak részletszempontok szerint ismerjük meg. Kifejezett ismeretünk ezért fogal-

mi, modellszerű, és lehetőleg szemléletes támpontokat keres. Láttuk azonban azt is, hogy az, amit az ember a világos, de egyben elvont fogalmak által ismer meg, az soha nem azonos a valósággal, és láttuk azt is, hogy a valósághoz, úgy, amint az van, csak a fogalmon túli, soha egyértelmű világossággal ki nem fejezhető megismerés által jutunk el. Az egység kérdésére vonatkozólag ebből az következik, hogy vigyáznunk kell, nehogy csak a szemléltethető egységet, vagyis az anyagi testek látható és tapintható egységét tartsuk reális egységnek. Ez az egység ugyanis a legfelületesebben valósítja meg azt, amit egységen értenünk kell, hiszen ez az egység nem más, mint az egymás mellett lévő részek meg nem szakított kontinuitása. Arról itt szó sincs, hogy az, ami egymás mellett van, valamiképpen egymással azonos lenne, holott éppen ez az, ami az igazi egységhez szükséges. Hogy mi tulajdonképpen az az egység, melyről itt szó van, az a legmeggyőzőbben két tapasztalat kapcsán mutatkozik meg. Az egyik tapasztalat a különböző megismert « dolgoknak » valamiképpen idő és tér feletti egysége öntudatunkban. Az öntudatban ugyanis a múlt is jelen van, továbbá a térbelileg egymástól különböző dolgok mint megismert valóságok nem térbeli módon reális egységbe jutnak. A másik tapasztalat pedig önmagunknak mint megismerőnek a megismert valósággal való azonossága a megismerésben. Ez az azonosság reális, hiszen minden igazi megismerés feltétele, nélküle nincsen megismerés; ennek ellenére nem jelenti a megismerőnek és a megismertnek fizikai egybeolvadását. — Ha tehát a különbözőek (Sándor és Mihály) egységét tényleges különbözőségük miatt tagadjuk, abban a hiszemben, hogy csak ezáltal maradunk meg a valóság talaján, úgy tulajdonképpen csak azt tesszük, hogy modellszerű, azaz a létbeli egységet csak tökéletlenül megjelenítő egységfelfogásunkat tesszük meg minden egység mércéjévé, és

közben megfeledkezünk a különbözőnek öntudatunkban közvetlenül megtapasztalt, illetve a megismerőnek és a megismertnek egységében megélt nem szemléletes (nem « dologi ») egységéről.

A létbeli egység vagy azonosság tehát semmiképpen sem zárja ki a létbeli különbözőséget. A különbözőség és az egység egyformán reális, és mindenkettőnek végeredményben ugyanaz az alapja, és ez a létezőnek konkrét valósága vagy léte. Minden emberben ugyanaz az ember volt van meg, de ez az azonos ember volt minden ember esetében egyedileg különböző módon valósul meg. Sándor és Mihály teljes konkrét ember voltuk szerint megegyeznek egymással, és egyszersmind teljes konkrét ember voltuk szerint különböznek egymástól. Ami ember voltukat alkotja, az azonos, egyben annak módja, ahogyan ez az ember volt esetenként megvalósul, különböző. A két szempont: ember voltuk tartalma (*id quod*) és ember voltuk megvalósulásának módja (*modus quo*) csak az elvont fogalmi ismeret vonalán választható el egymástól, a valóságban, és ezért a modellszerűséget felülmúló ismeretben is, teljesen átjárja egymást.

Ezzel eljutottunk az egész filozófiának egyik legnehezebb, de a valóság megismerése szempontjából döntő pontjához. Az azonosság és különbözőség, az egység és sokaság, az állandóság és változás valamiképpen átjárja egymást. Ez a felismerés nem új. Különbözőképpen megfogalmazva ugyan, más sokan kifejtették, a legkövetkezetesebben talán Hérakleitosz, Nicolaus Cusanus és Hegel. Akármilyen nehéz is ez a kérdés, foglalkoznunk kell vele, ha az emberi megismerés felderítésében nem akarunk félúton megállni. A kérdést az eddigi megfontolásainkat továbbvezetve az analógia problémáján keresztül közelítjük meg.

2. A LÉTEZŐK ANALÓG VOLTA

Ha tisztázni akarjuk a kérdést, hogy az azonosság és különbözőség miként járja át egymást, úgy a dolog természetéből kifolyólag nagy terminológiai nehézségekkel kerülünk szembe. Ez már ott kezdődik, hogy azok a szavak, melyek az egész problémakör megjelölésére használatosak — mint «analógia» vagy «dialektika» — a filozófia története folyamán különböző dolgokat jelentettek. Mivel számunkra úgy tűnik, hogy a kérdésünket illető létbeli összefüggések következetesebben és természetesebben fejthetők ki, ha nem a dialektika, hanem az analógia fogalmát vesszük kiindulópontnak, azért tárgyaljuk ezt a kérdést az analógia címszó alatt. Első feladatunk e fogalom tisztázása lesz.

a) *Mit értünk analógián?*

Az « analógia » szó a görög nyelvből jön, és eredetileg megfelelést jelent. Matematikai viszonylatok megjelölésére használták, majd pedig olyan viszonylatok megjelölésére is, melyek nem mennyiségi természetűek. A középkori filozófiában azután az analógia szó az állítmányok használatának bizonyos módját jelöli. Az analógiatan itt tehát elsősorban egy szemantikai (jelentéstani) problémával foglalkozik, és amit kidolgoz, az alapjában véve nem más, mint az értelemátvitel elmélete.

Kiindulópontja az a megfigyelés, hogy minden nyelvben számos kifejezés van, melyet átvitt értelemben használunk. Egy szó átvitt értelemben való használata persze feltételezi, hogy a szónak van egy eredeti, egy közvetlen tapasztalaton alapuló jelentése. Így például az « egészséges » szó eredeti jelentése szerint egy élőlény bizonyos tulajdonságát jelöli meg, és azt fejezi ki, hogy ennek az élőlénynek az élettevékenységei úgy folynak le, ahogy le kell folyniuk. Ha azt mondjuk: egészséges gyerek,

egészséges kiscsikó, akkor az egészséges szót így értjük. Ezt a szót azonban más összefüggésben is használjuk. Így beszélünk egészséges életmódról, egészséges arcszínről, és arról, hogy például a zabpehely igen egészséges. Erre nyilván feljogosít minket az, hogy egy bizonyos életmód az élettevékenységek lefolyása szempontjából nagyon előnyös, hogy a pirospozsgás arcszín kinyilvánítja, hogy az illetőnek az organizmusa jól működik, és hogy a zabpehely, mivel tápláló és könnyen emészthető, előmozdítja az egészséget. Ezekben az esetekben az értelemátvitel alapja egy összefüggés, mely a dolgokban magukban megtalálható. (Ez különbözteti meg az analógiát a metaforától, noha éles határvonalat nem lehet húzni.) Az analóg szóhasználat (*usus nominum analogus*) esetében a szó jelentése esetenként különböző ugyan, a szó használatában mégis van egy belső egység, mely abból adódik, hogy az ugyanazon szóval jelölt különböző « dolgok » (életmód, arcszín, zabpehely) egy bizonyos viszonylatban, egy többé-kevésbé szoros összefüggésben állnak azzal a valósággal (az organizmus jó működése), melyre a szó eredeti értelmében vonatkozik.

Az analóg szóhasználattól, amikor is ugyanazt a szót különböző esetekben egymással összefüggő, de mégis különböző értelemben használjuk, megkülönböztetendő az úgynevezett *univocatio,* azaz azonosértelműség vagy egyértelműség. Ez akkor van adva, ha egy szót különböző esetekben tökéletesen ugyanabban az értelemben használunk. Az azonos értelmű vagy egyértelmű szóhasználatra jellemző, hogy az ember a szónak, illetve a szó által kifejezett fogalomnak azonos tartalmára irányítja a figyelmét, és így elvonatkoztat attól, hogy az azonos fogalomtartalom egyedenként különbözőképpen valósul meg. Ha például az élet szó használata esetében (melyet az egysejtűektől az emberig minden élőlényre alkalmazhatunk) csak arra ügyelünk, ami minden élőlényben közös, úgy

az élet szót és ezen keresztül az élet szónak megfelelő tudattartalmat azonos értelemben (*univoce*) használtuk. Az azonos értelmű szóhasználatnak (*usus nominum univocus*) megfelel az elvont fogalom.

Az analóg szóhasználatot azonban nemcsak az « univocatió »-tól, hanem az « aequivocatió »-tól is el szokták határolni. *Aequivocatio* (magyarra a legjobban talán azonosnevűséggel fordíthatjuk) jelenti bizonyos szavaknak azt a tulajdonságát, hogy egy és ugyanazon szó (pontosabban szókép, szó mint hangképződmény, mint betűcsoport) teljesen különböző dolgokat jelent. A magyarban jó példa erre az « ír » szó. Ez jelentheti az írni igének jelenidő egyesszám harmadik személyét, a gyógyító kenőcsöt és Írországnak lakosát. Az azonosnevűség véletlen dolga. A mindig csak bizonyos esetekben előforduló azonos szóképnek és az ebből következő azonos nevű szóhasználatnak (*usus nominum aequivocus*) teljesen különböző gondolattartalmak, fogalmak felelnek meg.

Azt persze már az analógia kérdésével foglalkozó középkori filozófusok is tudták, hogy a szemantikai problémák mögött ismeretelméleti és lételméleti problémák húzódnak meg. Sőt ezt nemcsak tudták, hanem a jelentéstani kérdésekkel éppen ezek miatt foglalkoztak. Ebben az összefüggésben leginkább az Istenről való értelmes beszéd kérdése érdekelte őket. Azt akarták kideríteni, hogy hogyan alkalmazhatók a világi, véges tapasztalat köréből vett szavak, illetve fogalmak a végtelen, az abszolút lényre. Tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy az Abszolútumra egyetlen evilági fogalom sem vihető át egyértelműen, azaz eredeti jelentése szerint. Egyben kitartottak amellett, hogy ha az Istenről kimondunk valamit, úgy ez nem « aequivocatio », azaz olyan szóhasználat, melyben csak a szókép, a hangzás azonos, míg a szó jelentése az általunk tapasztalt valóságra, illetve Istenre vonatkoztatva teljesen különböző, hanem analóg

szóhasználat, melyben a fogalomnak értelme megváltozik ugyan, de nem annyira, hogy eredeti jelentését teljesen elveszítse. — Sajnos, a középkori skolasztikus filozófusok az analógia kérdését szinte kizárólag csak az Istenről való értelmes beszéd kérdésének kapcsán tárgyalták, azaz nem ismerték fel ennek a kérdésnek általános ismeretelméleti és ontológiai jelentőségét. Ennek a felismerésnek létrejöttét egyébként a skolasztikus filozófiának konceptualista irányultsága is erősen hátráltatta. Az itt következő megfontolások ezért nem azonosak a hagyományos analógiatannal, hanem megpróbálják azt továbbfejleszteni.

Mindenekelőtt rá kell mutatnunk arra, hogy az analóg szóhasználat nem korlátozódik azokra az esetekre, melyekben egy szót átvitt értelemben használunk, hanem az emberi beszéd általános jellemző vonása. Ez a tény ismeretelméleti kérdéseket vet fel, melyek lényegében azonosak az általános fogalmak és a valóság viszonyának problémájával. Ezt röviden ki kell fejtenünk.

Az « univocatió »-nak, az azonos értelmű szóhasználatnak, mint láttuk, megfelel az elvont fogalom. Ha a Sándor és Mihály között meglévő egyedi különbözőségektől elvonatkoztatunk, akkor az ember szót (az ember fogalmat) róluk teljesen azonos értelemben mondjuk ki. Az elvont fogalom azt, amiben a « dolgok » esetenként megegyeznek, világosan és élesen fejezi ki; a világosságnak és élességnek az ára azonban a modellszerűség, azaz a meg nem egyezés a konkrét valósággal. (Az elvont fogalom csak ott felel meg teljesen a valóságnak, ahol a « dolog » elménk konstrukciója, mint a matematikai pont, az egyenes stb.) A kritikai probléma is azért merül fel, mivel felismerjük a fogalmi ismeretünk és a valóság között fönnálló ellentétet.

A megismerő ember azonban tudja, hogy a különböző emberek (Sándor és Mihály), annak ellenére, hogy a

róluk alkotott fogalom (« ember ») a maga világosan meghatározható tartalmát tekintve csak azt tartalmazza, amiben megegyeznek, nem pedig azt, amiben különböznek, ténylegesen korántsem azonosak. Ez a nem azonosságuk pedig nemcsak abban áll, hogy ugyanannak az « ideának » kétszer előforduló « kiadásai » (mint ahogyan két ugyanarról a futószalagról legördülő autó eszményileg hajszálpontosan ugyanazt a tervet valósítja meg, csak éppen kétszer egymásután), hanem abban, hogy azonosságuk mellett egyszersmind minden porcikájukban mások. Ez a különbséget a fogalom mint olyan nem fejezi ki, és mégis a megismerés foganatosítása közben tudunk róla, vagyis a különbözőség felismerése tudatunkban nem kifejezetten ugyan, de valóban jelen van. Az ember tehát, amennyiben ismerete felülmúlja az elvont fogalmi ismeretet, nemcsak a dolgok egységét, hanem azok különbözőségét is megragadja, vagyis tud a dolgok analóg voltáról.

Ezen a ponton hangsúlyozni kell, hogy az ember tulajdonképpen minden szót, minden kifejezést (amennyiben azt valós dolgokra alkalmazza) analóg módon használ, vagyis a dolgok analóg voltáról való tudás, az egység és különbözőség együttes megragadása az eredeti ismeret, mellyel szemben az elvont, a fogalmi ismeret csupán másodlagos és leszármaztatott. Hiszen az emberi beszédben, a köznyelvben a szavakat természetszerűen úgy használjuk, hogy tekintetbe vesszük: a szónak jelentése a különböző dolgokra vonatkoztatva minden esetben különbözik, anélkül azonban, hogy a különböző dolgoknak az azonos szó által kifejezett egysége megszűnne. A kifejezések analóg használata csak a tudományos, a jelentéseket lehetőleg egyértelműen meghatározó beszédben szorul a háttérbe. A teljes egyértelműség azonban még a tudományos nyelvben sem érhető el.

Az analóg szóhasználat megfelel az analóg, pontosab-

ban a nem fogalmi megismerésnek, ez pedig megfelel a dolgok analóg voltának, mely azt jelenti, hogy az, amiben a dolgok megegyeznek és az, amiben különböznek, átjárja egymást. Ezzel eljutottunk az analógia ontológiai dimenziójához, az analógiához mint a valóságnak alapvető tulajdonságához.

b) *Az analógia mint a létezők alapvető tulajdonsága*

Fellelhető-e egy olyan tulajdonság, amely kivétel nélkül mindenről állítható? Van-e olyan állítmány, amely mindenről kimondható? Ez a valami nyilván nem lehet pontosan olyan értelemben állítmány, mint azok az állítmányok, amelyek általában használatosak. De ha ezt előrebocsátjuk, akkor a válasz csak így szólhat: lehetetlen, hogy ilyesmi ne legyen, hiszen, mint láttuk, egység nélküli sokaság, azonosság nélküli különbözőség nem lehetséges, az ilyennek állítása transzcendentális ellentmondást tartalmaz. Ha pedig van valami, amiben minden megegyezik, akkor ez a valami szükségszerűen mindenről kimondható. Az persze már egy további kérdés, hogy hogyan nevezzük, milyen névvel illessük azt, amiben minden megegyezik. A filozófusok Parmenidész óta általában a « létezés », a « lét » szót szokták használni annak kifejezésére, ami kivétel nélkül mindenben megvan. (Vannak azonban más próbálkozások is. Lenin szerint például, mint ez ismert anyagmeghatározásából következik, az « anyag » szó fejezi ki a legjobban azt, ami mindenben közös. Ez egy lehetséges álláspont; de felveti a kérdést, hogy a konkrét anyagi test anyaga hogyan viszonylik « az » anyaghoz mint a valóság egységéhez.) Főképpen Arisztotelésznek köszönhető azután, hogy a « lét » és « létezés » az európai filozófiában a valóság egységét kifejező kulcsszavakká lettek. Abban az írásában, melyet halála után «Metafizika» néven adtak ki, a legáltalánosabb tudományról (arról, amit ő maga első filozófiának nevez)

ezt mondja: « Létezik egy tudomány, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja, és azt, ami velejár, amennyiben létező. » (*Met.* 4.1.)

A « lét » szó kétségtelenül megfelel annak kifejezésére, ami mindenben megvan. Először is a köznyelvben nem igen használatos, és így nincs leszűkítve a valóságnak valamilyen meghatározott részletére. Továbbá azért, mivel ténylegesen minden, amit csak megjelölhetünk, amire csak gondolhatunk, valamiképpen « van », valamiképpen « létezik ». Minden persze a maga módján. Ebből az következik, hogy nemcsak az anyagi, a fizikai tárgyak léteznek: ezeknek anyagi, fizikai létük van; hanem léteznek a gondolatok is: ezeknek gondolati, tudaton belüli létük van, illetve amennyiben objektiválódnak, mint például egy leírt matematikai levezetés, egy előadott költemény, egy eljátszott szinfónia, mint bizonyos jelek által érzékelhető és ezáltal értelmileg felfogható valóságok léteznek. Itt rögtön rá kell mutatni arra, hogy nemcsak az anyagi dolgok léte valós lét, hanem a gondolat léte is bizonyos értelemben valós, hiszen a gondolat is realitás, mégpedig egy tudaton belüli valóság, mely az emberi tudat működésének eredménye. Sokat számára talán meglepően hangzik, hogy a gondolat nem állítható szembe a fizikai valósággal úgy, mint valótlan lét a valódi léttel. Ez azonban logikusan következik, hacsak nem indulunk ki abból az alapjában véve teljesen önkényes és ismeretelméletileg semmiképpen sem megalapozható naív realista álláspontból, mely szerint valódi létnek, objektív valóságnak csak azt nevezzük, ami mint látható, tapintható anyagi test közvetlenül (?) érzékelhető. Hiszen sohasem az anyagi valóságot mint olyat észleljük, hanem mindig csak annak bizonyos tulajdonságait; az anyagi valóságról mint olyanról értelmileg tudunk, amennyiben ezt mint tudatunktól különböző, azzal szembenálló valóságot ismerjük meg azáltal, hogy annak

kapcsán, hogy ezzel a valósággal (elsősorban és eredetileg az én-te viszony megtapasztalásában) találkozva öntudatra ébredtünk, önmagunkban felfedeztük, hogy mit tesz az: létezni. Hogy mi a lét, azt tehát nem az érzéklő, hanem a transzcendentális tapasztalás nyilvánítja ki számunkra.

A létezés, a lét tehát mindenről áll; aminek semmiféleképpen sincs léte, az semmi. A semmi pedig nem létezik. (Persze itt megint mondhatná valaki, hogy legalább az elgondolt semmi létezik, hiszen gondolatunkban mint gondolattartalom jelen van. Erre a válasz az, hogy a semmit gondolni akaró gondolat mint emberi tevékenység nyilván létezik, az azonban, amit a gondolat gondol, azaz a semmi, tulajdonképpen nem más, mint a valóság teljes tagadása, és ez lehetséges, mert a tagadás értelmi ismeretünk lehetőségéhez tartozik. De ez is csak azért lehetséges, mivel pozitív tudásunk van a létről, tagadni ugyanis csak azt lehet, amit állítani is tudunk. Minden tagadás szükségszerűen feltételez egy állítást. Háttérileg tehát itt is megmutatkozik, mennyire lehetetlen vállalkozás egy « valóságot » felfedezni akarni, mely a léten kívül áll.)

Ha a létről mint mindennek egységéről beszélünk, úgy a léten nem értjük csupán azt, ami által a dolgok éppen «előfordulnak ». Ezt az « előfordulást » még értelmezhetnénk mint egy olyan tulajdonságot, mely mindenben, ami létezik, különbség nélkül, azonosan van jelen. Ez a « lét » lenne az elvont lét. Ez azonban csak egy fogalom, mégpedig egy rossz fogalom. Ezek szerint ugyanis a létet mint egy tartalom nélküli tulajdonságot kellene felfognunk, mely teljesen egyértelműen van mindenütt adva, és melynek egyetlen funkciója az, hogy a « dolgot », pontosabban: bizonyos tartalmi tulajdonságokat létezővé tegyen. Ez azonban feltételezi azt a lehetetlen elgondolást, hogy a « dolog » már létezés nélkül is valami. A létezés

tehát sohasem pusztán előfordulás, sohasem pusztán a « dolognak » nem semmi volta. A létezés a létező mivoltát alapvetően meghatározó, azt teljesen átjáró tulajdonság. Ha pontosan akarjuk magunkat kifejezni, úgy a « tulajdonság » szó használatáról itt tulajdonképpen le kellene mondanunk. Mert a létezés nem egy tulajdonság a többi között, nem lehet egy sorba állítani egyéb tulajdonságokkal. Nem mondhatjuk valamiről, hogy az nagy, nehéz, kemény, magasztos, nagyon értékes, és azonkívül még létezik is. Minden tartalmi meghatározottság implikálja a létet: a tudaton kívüli tartalmi meghatározottság a tudaton kívüli létet, az elgondolt meghatározottság a tudaton belüli létet. A létezés tehát nem egy szempont a többi között, hanem — egy paradox kifejezéssel élve — az a « szempont », mely a létező teljes valóságát átfogja. Aquinói Szent Tamás ezt a következőképpen fejezte ki: « A lét az, ami mindenben a legbensőségesebb, illetve az, ami a legmélyebben átjár mindent, mivel mindannak, ami a dolgokhoz tartozik, a végső meghatározottságát adja » (*Summa theol.* I.8.1.).

Mivel a létezés a « dolgok » teljes valóságát átjárja, azért a « dolgokban » semmi sincsen, ami a léten kívül állna. Csak a semmi « van » a léten kívül. Ebből az következik, hogy nemcsak az tartozik a léthez, amiben a « dolgok » megyegyeznek, hanem az is, amiben különböznek. Itt megint idézhetjük Szent Tamást: « A léthez semmi sem adható hozzá úgy, mintha az egy rajta kívül álló valóság lenne, ... hiszen minden adottság lényege szerint létező » (*De Veritate* 1.1). Továbbá: « Nem található olyan különbség, mely a léten kívül áll, hiszen a nemlét soha nem lehet megkülönböztető szempont » (*Summa theol.* I. 3.5). Ez már abból is következik, hogy a létezés mindig a « dolog » mindenkori mivoltának megfelelően van adva, ez pedig azt jelenti, hogy a lét mindent átfogó, mindent egységbe foglaló jellegének

megőrzése mellett minden létező esetében másképpen valósul meg.

Ezzel elérkeztünk ahhoz, amit a « létezők analóg voltának », lerövidítve « létanalógiának » szoktak nevezni. A létezők analóg volta abban áll, hogy minden létező létének alapján minden más létezővel megegyezik, és egyszersmind létének alapján minden más létezőtől különbözik. A létezők azonosak a létben, akárhogyan is léteznek, de ez az azonos lét mindenegyes létező esetében a maga egyedi, egyszeri módján valósul meg. És mivel létezés és létmód a valóságban nem választható el egymástól (minden létmód léthatározmány is), azért *a létezők abban egyeznek meg, amiben különböznek, és abban különböznek, amiben megegyeznek.* Ebben áll végső fokon az analógia. — Az azonosság és különbözőség nem egy periferiális szempont szerint van adva, hanem aszerint, ami a « dolgokat » legteljesebben és legmélyebben meghatározza. Egyszersmind olyan azonosságról és különbözőségről van szó, mely átjárja egymást, vagyis ezen a szinten nem adhatók meg különböző szempontok, melyek szerint a létezők egymással azonosak, és melyek szerint egymástól különböznek, hiszen teljes konkrét létük szerint azonosak, és egyszersmind teljes konkrét létük szerint különböznek.

Mindez persze botrányos beszéd annak számára, akinek eszménye az egyértelmű, elvont megismerés, illetve aki csak a világosan és megkülönböztetetten kifejezett megismerést hajlandó igaz ismeretnek tartani. Az ilyen azonban nem veszi tekintetbe, hogy az elvont ismeret a valóságnak csak modellje, de nem azonos vele. És hogy minél elvontabb, annál kevésbé azonos a valósággal. A konkrét valóság mindig analóg: az azonos és különböző szempontok átjárják egymást. A fogalmi ismeret mint olyan ezt nem képes kifejezni. Ez azonban, noha a kifejezettségre ráutalt megismerésünknek tulajdonképpen

minden nehézsége innét ered, mégsen katasztrófa. Hiszen rendelkezünk egy minden kifejezett ismeretünket kísérő háttéri valóságismerettel, mely által a valóság analóg voltáról ténylegesen tudunk. A létnek és a létezők analóg voltának tudata öntudatunk legmélyén transzcendentális tapasztalatként eleve (a priori) adva van, mihelyt öntudatra ébredtünk. Az éntudat ugyanis léttudat (« a létnek jelenléte önmaga számára »), vagyis a valóság mindenre kiterjedő « szempontjának » tudata, egyben azonban egyediségünknek, más voltunknak, a másoktól való különbözőségnek a tudata is. A létnek és a lét analóg voltának felismerése az interperszonális kapcsolatokban, illetve ezek tudatosodásában implikálódik.

Mivel a konkrét, a bármiképpen is megvalósult « lét » mindig analóg, azért a létről való beszéd mindig igen problématikus. Kikerülhetetlenül azt a benyomást kelti ugyanis, mintha a lét egy különbség nélküli azonos valóság lenne. Ez a tévedés a filozófia története folyamán gyakran előfordult. Ilyen volt Christian Wolf filozófiája is, melynek hatása alatt Kant állt. Ezért veszélyes a « létfogalom » szó is, mert ha a létet elvontan fogjuk fel, úgy semmi tartalma sincsen, és ezért semmi értelme sincsen. A lét mivolta csak a mindig konkrét transzcendentális tapasztalatban mutatkozik meg.

Mivel a valóság maga analóg, vagyis mivel minden létező az azonos létet másként valósítja meg, azért kell analóg, fogalmon túli megismeréssel számolnunk, és ez utóbbinak minden nyelv egy alapvető tulajdonsága, az analóg szóhasználat felel meg. Az analóg szóhasználat a létezők analóg voltát (megint egy paradox kifejezéssel élve) nem kifejezetten fejezi ki. Aki Sándorról és Mihályról azt mondja: « ember », az igazat mond, amennyiben róluk, annak tudatában, hogy az ember volt mindkettőjükben másként valósul meg, ugyanazt mondja. Aki így beszél, és mindnyájan így beszélünk, kifejezetten csak

az azonosságot fogalmazza meg, egyben azonban tudja (és természetesnek veszi, hogy az, akivel beszél, szintén tudja), hogy Sándor és Mihály különböző emberek. — Ha ezen túlmenően a létezők analóg voltát kifejezetten szóvá akarjuk tenni, úgy kénytelenek vagyunk paradoxnak tűnő, « dialektikus » fordulatokhoz folyamodni. Csak így tudjunk kifejezésre juttatni azoknak a szempontoknak, azoknak a tulajdonságoknak egységét (egymásba való átmenetét), melyek a pusztán fogalmi, a modellszerű megismerés szintjén kizárják egymást. Az ellentétek egységét állító dialektikus beszédmód, feltéve, hogy tartózkodóan használjuk, nem értelmetlen fecsegés tehát, hanem az egyetlen lehetőség arra, hogy a fogalmon túli megismerést legalább valamiképpen kifejezésre juttassuk.

c) *A létezők analógiája és az ellentmondás elve*

Az ellentmondás elvét, melyet helyesebben az ellentmondás kizárása elvének kellene nevezni, Arisztotelész óta a következőképpen szokták megfogalmazni: « Lehetetlen, hogy valami ugyanabból a szempontból egyszersmind legyen is és ne is legyen. » Az kétségtelen, hogy minden kifejezett bizonyosságunk végső soron erre az elvre épül fel. Hiszen a legmeggyőzőbb és végeredményben döntő bizonyíték mindig az, mely kimutatja: a bizonyítandó tétel ellenkezője önellentmondást tartalmaz, vagyis egyszerre állítja és tagadja ugyanabból a szempontból ugyanazt. Ezt vagy kifejezetten teszi, és akkor logikai ellentmondást követ el, vagy legalábbis az állítás, illetve a tagadás tevékenységében bennfoglaltan állítja vagy tagadja kifejezett állításának vagy tagadásának ellenkezőjét, és akkor transzcendentális ellentmondásról van szó. Tekintve, hogy az ellentmondás elvének érvényességét minden bizonyításunkban feltételezzük, azért ennek érvényességét nem lehet tagadni önellentmondás nélkül. Azt el-

lenben meg lehet, sőt meg kell vizsgálni, hogy mi pontosan ennek az elvnek az értelme, azaz hogy milyen értelemben alapozódik minden kifejezett bizonyosságunk az ellentmondás elvére. Erre a vizsgálatra főképpen azért van szükség, mivel az, amit az előbbiekben az analógiáról mint a különbözőek azonosságáról és az azonosak különbözőségéről mondottunk, természetszerűen felveti a kérdést: összeegyeztethető-e ez az ellentmondás elvével?

(1) Mindenekelőtt meg kell állapítanunk a következőket: Ha azt állítjuk, hogy a különböző létezők abban egyeznek meg, amiben különböznek, illetve abban különböznek, amiben megegyeznek, akkor sem azt nem mondjuk, hogy a különböző létezők nem különböznek, sem azt, hogy a megegyező létezők nem egyeznek meg. Ezek az utóbbi állítások világos önellentmondások. De éppen ezt nem mondjuk, vagyis nem állítjuk és tagadjuk ugyanazt ugyanabból a szempontból.

Továbbá, ha azt állítjuk, hogy a különböző létezők abban egyeznek meg, amiben különböznek, illetve abban különböznek, amiben megegyeznek, akkor ez csak abban az esetben vétene az ellentmondás elve ellen, azaz csak akkor lenne ugyanannak az állítása és tagadása ugyanarra vonatkozólag, ha már eleve biztos lenne, hogy két « dolog » azonossága kizárja különbözőségüket, és a « dolgok » különbözősége az azonosságukat; vagy másképpen megfogalmazva: ha biztos lenne, hogy a megegyezés állítása minden esetben egyenlő a különbség tagadásával, és a különbség állítása minden esetben egyenlő a megegyezés tagadásával. Ez a hallgatólagos feltételezés azonban téves. Ha ugyanis szemügyre vesszük az egység és különbözőség különböző megjelenési formáit, úgy az azonosságnak és különbözőségnek két egymással ellentétes típusával találkozunk: a jelenség szerinti és a lét szerinti azonossággal és különbözőséggel. A jelenség szerinti azonosságról, illetve különbözőségről szemléletes képet tu-

dunk magunknak alkotni; ez az az azonosság, mely a fizikai tárgyak érzékelhető egységében mutatkozik meg, illetve ez az a különbség, mely a fizikai tárgyak egymástól való elválasztottságában jut kifejezésre. Az érzéklő tapasztalás adottságainak modellszerű általánosítása szolgáltatja az azonosságnak és a különbözőségnek egyértelmű fogalmát, melyről áll, hogy az azonosság nem-különbözőség, és a különbözőség nem-azonosság. Van azonban egy másik azonosság és különbözőség is, mely nem szemléletes, mely csak a transzcendentális léttapasztalásban közelíthető meg, és ez a lét analóg volta alapján a létezők között létüknek mértéke szerint fennálló azonosság és különbözőség. Itt az azonosság és különbözőség nem zárja ki egymást, hanem ebben az esetben az a helyzet, hogy minél nagyobb az azonosság, annál nagyobb a különbözőség, és minél nagyobb a különbözőség, annál nagyobb az azonosság. Hiszen minél tökéletesebb létezővel van dolgunk, annál inkább fog ez a létező más létező létével megegyezni, és egyszersmind annál inkább fogja a létet a maga egyedi módján megvalósítani, következésképpen annál inkább fog a többi létezőtől a saját létmódja szerint különbözni. Ez az összefüggés nemcsak lételméleti meggondolásokból következik, hanem az interperszonális kapcsolatokban közvetlenül is megtapasztalható. A személyek közötti kapcsolatban kialakuló személyes egység, mely a legtökéletesebben az önmagát szabadon a másiknak odaadó szeretetben valósul meg, nem hogy nem zárja ki az önmagukat egymásnak átadó személyek egyéniségének kibontakozását, hanem a személyi egység megvalósulása és az egyedi önállóság és az ezen alapuló különbözőség kibontakozása egymást feltételezik.

(2) Az ellentmondás elvének arisztotelészi megfogalmazása feltételez egy « valamit », és erre nézve megtiltja, hogy ezt ugyanabból a szempontból egyszerre állítsuk

is, tagadjuk is. Ebben a megfogalmazásban, noha nagyon világosnak tűnik, egy kétértelműség húzódik meg. A kérdés ugyanis az, hogy mit értünk ezen a « valamin ».

Ha a « valamin » a létezőt mint létezőt értjük, akkor az ellentmondás elvének értelme az, hogy a lét feltétlenül szembenáll a nemléttel, hogy a lét és a semmi között « kontradiktórius » (egymást minden szempontból kizáró) ellentét, ellentmondás van. Így értve az ellentmondás elve megtiltja, hogy arról, ami akármiképpen is « van », azt állítsuk, hogy az semmi. Ebben az értelemben véve az ellentmondás elve minden fenntartás nélkül, feltétlenül érvényes.

Az ellentmondás elvének megfogalmazásában feltételezett « valamit » azonban még másképpen is lehet érteni, tudniillik mint a lét egészén belül magát a többi létezőtől elhatároló valamit, vagyis mint egy meghatározott « tárgyat »: mint ezt a rózsát, mint ezt a cicát, továbbá mint ezt a « keménységet », mint ezt a « melegséget » stb. Ha a « valamit » így fogjuk fel (és ezt tette már maga Arisztotelész, és az ő nyomában a filozófusok többsége), akkor ezt a « valamit » tulajdonképpen elvontan szemléljük, hiszen akkor úgy teszünk, mintha lehetséges lenne valamit is izolálva megérteni, vagyis a valóság egészéhez való viszonyának megragadása nélkül. Egy dolgot azonban csak akkor ismertünk meg igazán, ha azt minden viszonylatában megismertük. Ha ezt megállapítjuk, úgy egyszersmind rá kell mutatnunk arra is (és ezzel csak megismételjük azt, amit fentebb már kifejtettünk), hogy ez a valóságmegismerés eszménye, melyet az emberi ismeret a maga kifejezettségében soha nem ér el. Az ember soha nem képes arra, hogy maradéktalanul és kifejezetten megragadja a megismert dolognak a valóság egészéhez való viszonyát. Ehhez egy mindent átfogó kifejezett létismeretre lenne szükségünk, és ezzel nem rendelkezünk. A megismerésünk mint kifejezett is-

meret mindig « diszkurzív », azaz lépésről lépésre halad előre azáltal, hogy kifejezett és kifejezettségükben legalább egyelőre izolált ismerettartalmakat más ismerettartalmakkal kapcsol össze, és így fogalmi tudását állandóan kiegészíti. Ez az ismeret ugyan mindig elvont és modellszerű marad, ez azonban nem azt jelenti, hogy téves. Amennyiben ez az ismeret igaz, vagyis amennyiben az ismeretben felmerülő különböző szempontok (vagy általánosabban szólva: a különbözőként felismert « valamik ») a valóságban is ténylegesen különböznek, annyiban az ellentmondás elve megszorítás nélkül alkalmazható ezekre a szempontokra (ezekre a « valamikre ») is.

Az előbbi mondatunkban az ellentmondás elvének általános érvényét mondtuk ki az egyes szempontokra (az egyes « valamikre ») vonatkozóan, de egy megszorítással: « *amennyiben* a különböző szempontok *különböznek* ». Ebből pedig az következik, hogy *amennyiben azonosak*, annyiban az ellentmondás elve a szempontokra (a « valamikre ») nem alkalmazható. Márpedig tudjuk, hogy a különböző szempontok (vagy « valamik ») bizonyos értelemben mindig azonosak is. Minden megkülönböztetés, minden ellentét (amennyiben egy a valóságon belül maradó ellentétről van szó) feltételez egy bizonyos azonosságot. Végeredményben pedig minden létbeli különbség feltételez egy létbeli azonosságot, vagyis egy olyan azonosságot, melyben az azonosság és a különbözőség átjárja egymást, melyben a szempontok világos elválasztása egymástól lehetetlenné lesz. Ez azért van, így, mivel kontradiktórius ellentét a valóságon belül nincsen. A valósággal feltétlen ellentétben csak a teljes nemlét, a semmi « áll ». A kontradiktórius ellentét absztrakt fogalom. Egymást teljesen kizáró ellentét csak izolált szempontok között lehetséges. Az ellentét a valóságon belül soha nem lehet más, mint relatív ellentét, vagyis azoknak az ellentéte,

amik végeredményben abban különböznek, amiben azonosak.

A fogalmilag kifejezett diszkurzív gondolkodásunk ez utóbbi megállapítással, dialektikus, ellentéteket együtt kimondó jellege miatt, persze nem tud sokat kezdeni. Nem szabad ugyan tagadnia, mert akkor a saját lába alól húzná ki a talajt; de mint az a megismerés, mely a részletismeretek egymást kiegészítő összegezése által jut előre, a különböző szempontok világos és áttekinthető megkülönböztetését komolyan kell vegye. Ahol pedig fogalmilag világos, azaz egyértelmű megkülönböztetésre van szükség, ott a megkülönböztetésnek egy olyan szempont szerint kell történnie, mely nem azonos azzal a szemponttal, mely szerint az egymástól különbözőek azonosak. Ebben az összefüggésben az ellentmondás elvét jogosan úgy is lehet érteni, mint az elvet, mely megkívánja, hogy az a szempont, mely szerint különbözőeket azonosítunk, illetve valamiképpen azonosakat megkülönböztetünk, esetenként más és más legyen. Ilyen meggondolás alapján mondják a filozófusok, hogy Sándor és Mihály megegyeznek az ember « lényegben », és különböznek egyedi jellegzetességeikben. Ebben az értelemben véve az ellentmondás elve nem általános ítélv, hanem csak az absztrakt, a diszkurzív gondolkodásnak és az egyértelmű szóhasználatnak az elve. Ebből nem következik, hogy az ellentmondás elvének ilyen értelemben véve semmi köze a valósághoz. Annyiban ugyanis érvényes a valóságra is, amennyiben a különböző szempontok egyértelmű és izoláló megkülönböztetése szükséges, vagy legalábbis lehetséges és értelemszerű. Az elvont tudományokban (logika, matematika) mindig ez a helyzet, és ez messzemenően áll a többi tudományra nézve is, főképpen amennyiben eredményeiket világosan elő kell adniok. Ott azonban, ahol a végső alapokról van szó, az emberi elme előbb-utóbb olyan kérdésekkel kerül szembe, melyekkel kapcso-

latban vagy a fogalmi világosságról, vagy a valóság lényeges szempontjainak megragadásáról kell lemondania.

3. AZ EMBERI ISMERET STRUKTÚRÁJA

Megismerjük-e egyáltalán a valóságot, és ha igen, hogyan ismerjük meg? ezekre a kérdésekre akart az ismeretelmélet feleletet adni. Megfontolásaink végére érkezve megállapíthatjuk, hogy a valóságot igenis meg tudjuk ismerni, egyszersmind azonban azt is, hogy a valóság nem úgy áll rendelkezésünkre, mint egy nyitott könyv, vagy mint egy minden további nélkül hozzáférhető tárgy. A valóságmegismerés összetett történés, melyben az emberi megismerőképesség háromféle formában: mint *érzéklés,* mint *értelem* és mint *ész* tevékenykedik.

Az *érzéklés* megfelel az ember anyagi mivoltának, és az anyagi valóságnak ránk gyakorolt hatását dolgozza fel. Első eredménye a tudaton belül az érzet, és amennyiben a tudat az egyidejű és térbelileg egymás mellett megjelenő érzeteket egy bizonyos szemléletes egységbe foglalja össze, létrejön a képzet. Az érzet, illetve a képzet által nem a dolgok belső természete van számunkra adva, hanem az, ahogyan a dolgok érzékszerveink számára, azokhoz való viszonyukban megjelennek. Az érzéklő megismerés sohasem teljesen objektív, róla megszorítás nélkül áll az, amit Kant minden ismeretről állított, hogy tudniillik a valóságot csakis megismerőképességünk eleve (a priori) korlátozott lehetőségei szerint ismeri meg. Az érzéklésben nem jön létre igazi egység. A különböző, konkrét egyediségükben észlelt dolgokról, amennyiben ezek egymáshoz hasonlóak (például ibolyák, macskák, emberek), kialakul ugyan egy képzetátalány, amit néha empirikus fogalomnak szoktak nevezni, de ez nem a különbözőek azonossága, hanem a kiemelkedő jellegzetességek elmosódott összefogása.

Az *értelem* (*Verstand, ratio*) annak a lénynek megismerőképessége, mely szellemi, önmaga tudatára eljutott létét az anyaghoz kötöttség feltételei között bontakoztatja ki. Az értelmi ismeretre jellemző az egyértelműség és a világosság, illetve az ezzel összefüggő elvontság. Mindenütt, ahol ismeretünk világos definíciókban, áttekinthető fogalmakban fejeződik ki, ott értelmi ismeretről van szó. Az értelmi ismeret kibontakoztatásának módja a diszkurzív gondolkodás. Ez az ismeretmód az érzéklő ismerettel szemben azzal az igénnyel lép fel, hogy a valóságot a maga mivolta szerint közvetíti számunkra. Ez az igény annyiban helytálló, amennyiben az, amit ez az ismeret kifejez, megfelel a valóságnak. Mivel azonban ez az ismeretmód az általa kifejezett szempontokat izolálja, és így a valóságtól különböző módon, csupán modellszerűen állítja elénk, azért a valóság konkrét teljességét nem éri el. Az értelmi ismeret eljut már egy igazi egységhez, hiszen a fogalom a különbözőeket valóban azonosítja. Ez az egység azonban mindig elvont marad: a fogalom kifejezi az egységet, de a különbözőségről, mely a valóságban mindig az egységgel együtt van meg, nem tud semmit.

Az *ész* (*Vernunft, intellectus*) megismerőképességünknek az a dimenziója, mely által ismeretünk eljut a valósághoz mint olyanhoz. Ennek az ismeretnek alapja az, hogy az önmaga tudatára eljutott lényben a lét a maga számára jelen van. Ez az ismeret semmit sem izolál, azért nem elvont. Mindent a lét egységében, de egyszersmind mint a maga egyedi módján létező valóságot ismer meg, azaz tud az egész valóságot átjáró analógiáról. Ez az ismeret nem diszkurzív, hanem egy lényeglátásnak nevezhető tekintettel fog át mindent. Ez a lényeglátás azonban létünknek anyagi feltételekhez kötött volta miatt soha nem fejeződik ki maradéktalanul, hanem mindig csak kifejezett ismeretünk hátterében van jelen, és

ezért csak a transzcendentális dedukció segítségével tudunk hozzáférkőzni, csak így tudjuk többé-kevésbé « objektiválni ». Ez azonban nem azt jelenti, hogy ismeretünk ezen dimenziója nem lenne tapasztalati adottság: az értékek természetszerű megismerésében és az interperszonális kapcsolatokban minden ember már mindig is tud róla. Az egység itt mint a reálisan különbözőek reális azonossága jelenik meg, és ezért a különbség sem semmisíti meg az egységet.

Az érzéklés, az értelem és az ész megismerőképességünk mozzanatai, és ezért soha nem különíthetők el egymástól. Ahogyan az emberi érzéklés sohasem puszta érzéklés, hanem mindig egy értelmes, egy eszes lénynek az érzéklése (és ezért az ember soha nem úgy érzékel, mint egy állat), ugyanúgy az emberi ész sem tevékenykedik önállóan, hanem mindig annak a lénynek létismerete, aki az anyagisághoz kötve ismer meg. Ebből a szintézisből ered az értelmi, az elvont, a fogalmi ismeret.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 5

Válogatott irodalom . 6

Bevezetés: A filozófia feladatai 7
1. A filozófia az alapvető kérdések tudománya . 7
2. A filozófia maga is megalapozásra szorul . 10

I. MIBEN ÁLL AZ ISMERETELMÉLETI PROBLÉMA? 14

1. Milyen tapasztalatok kapcsán merül fel a kritikai probléma? 16
a) A kételkedés okai 16
b) A radikális kétely nem lehet megoldás . . 18

2. A feltétlenül biztos kiindulópont keresése és ennek következményei 20
a) A racionalizmus kiélezi a problémát . 20
b) Az empirizmus álláspontja . . 21

3. Kant kopernikuszi fordulata 23
a) Az emprizmus és racionalizmus megkísérelt szintézise 23
b) A kategóriák 25
c) A megismerés lefolyása Kant szerint . . . 26
d) A természettudományos módszer és Kant ismeretelmélete 28

4. A fogalom és a valóság közötti ellentét . 31

II. A TAPASZTALÁS PROBLÉMÁJA . 36

1. Az érzéklő tapasztalás kritikája 40
   a) Az érzéklés sohasem teljesen objektív . . . 41
   b) Nincsenek « puszta tények » 43
2. A kifejezetten birtokolt értelmi « lényeglátás » elérhetetlen eszménye 48
   a) Ennek az elgondolásnak igazságtartalma . . 49
   b) A « lényeglátásnak » mint egyértelműen kifejezhető ismeretnek kérdéses volta 50
3. A transzcendentális tapasztalás 57
   a) A tudat és a tudott különbözősége a megismerés előterében és azonossága a megismerés hátterében 58
   b) A háttéri valóságmegtapasztalás kimutatásának módja: a transzcendentális dedukció . . . 63
      aa) Példák 63
      bb) Általános megfontolás 65
      cc) A módszer 67
   c) A transzcendentális tapasztalás végső gyökere: az öntudat 70
   d) A transzcendentális tapasztalás és az a priori . 73
4. A valóság egzisztenciális megtapasztalása . 77
   a) A megismerés mint élettevékenység . . . 78
      aa) Természetünk irányultságának tudatossága és ennek következményei 80
      bb) A megismerés értéke 83
      cc) Az értékfelismerés mint egy eleve adott ismeret megnyilatkozása 87
      dd) Az értékekre vonatkozó tévedés kérdése . 90
      ee) A cselekedetekben bennfoglalt értékfelismerés 95
   b) Az igazság belátásának szabad volta . . 98
   c) A személyes megismerés 103

III. AZ AZONOSSÁG ÉS A KÜLÖNBÖZŐSÉG AZ ISMERETBEN ÉS A VALÓSÁGBAN 107

1. Az általános fogalmak problémája 110

a) A legismertebb megoldási kísérletek és ezek kritikája 111

b) A különbözőséget nem kizáró egység . . . 118

2. A létezők analóg volta 123

a) Mit értünk analógián? 123

b) Az analógia mint a létezők alapvető tulajdonsága 128

c) A létezők analógiája és az ellentmondás elve . 134

3. Az emberi ismeret struktúrája 140

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, filosófiaprofesszor 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, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*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

WEISSMAHR BÉLA S.J.

Budapesten született 1929-ben. Érettségi után 1947-ben belépett a jezsuita rendbe. Filozófiai és teológiai tanulmányait Szegeden, Budapesten és Maastrichtban (Hollandia) végezte. 1958-ban szentelték pappá. 1959-ben Indonéziába ment, ahol 1960-tól 1966 végéig dogmatikát tanított Yogyakartában (Közép-Jáván). 1967-ben visszatért Európába, hogy Rómában a Pápai Gergely Egyetemen teológiai doktorátust szerezzen. Eközben 1969-től 1971-ig a Collegium Germanicum et Hungaricumban mint «repetitor» működött. 1971 óta bölcseleti istentant és metafizikát tanít a jezsuiták müncheni Filozófiai Főiskoláján. Doktori disszertációja 1973-ban jelent meg, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* címmel.