

FILOZÓFIATÖRTÉNET
III.

ROKAY ZOLTÁN

Filozófiatörténet III.

LEGÚJABB KOR
(1900–2000)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest 2018

© Rokay Zoltán, 2018
© Szent István Társulat, 2018

ISBN 978 963 277 738 2

Szent István Társulat
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Készült a százhalombattai EFO Nyomdában
Felelős vezető: Fonyódi Ottó

TARTALOM

ELŐSZÓ HELYETT	9
AZ „ÚJKANTIANIZMUS”	11
<i>A bádeni iskola</i>	11
Heinrich Rickert (1863–1936)	11
Wilhelm Windelband (1848–1915)	12
Böhm Károly (1854–1911)	12
<i>A marburgi iskola</i>	15
Paul Natorp (1854–1924)	16
Hermann Cohen (1842–1918)	16
Ernst Cassirer (1874–1945)	16
<i>Az újkantianizmus metafizikai irányzata</i>	17
Nicolai Hartmann (1882–1950)	17
BOLZANO ÉS BRENTANO	19
Bernard Bolzano (1781–1848)	19
Franz Brentano (1838–1917)	19
A HISTORIZMUS ÉS A HERMENEUTIKA	22
<i>A hermeneutika</i>	23
A „hermeneutika” szó jelentése az ókorban	23
A Bibliában	24
Szent Ágoston (354–430)	25
Matthias Flacius Illyricus (1520–1575)	26
Friedrich Schleiermacher (1768–1834)	29
Wilhelm Dilthey (1833–1911)	30
Martin Heidegger (1889–1976) és a hermeneutika	30
Hans-Georg Gadamer (1900–2002)	32
Visszhangok Gadamer <i>Igazság és módszer</i> című könyvére	35

A HERMENEUTIKA ÉS A XX. SZÁZAD TEOLÓGIÁJA	38
Rudolf Bultmann (1884–1976)	38
<i>A hermeneutika a katolikus teológusok körében</i>	
– főleg a XX. század második felében	38
Emerich Coreth (1919–2006)	38
Karl Rahner (1904–1984)	40
Hans Rotter (1932–2014)	45
<i>Hermeneutika a protestáns teológiában</i>	48
Gerhard Ebeling (1912–2001)	48
<i>A hermeneutika teológiától független irányzata</i>	50
Hans Albert (1921–) és Gerhard Ebeling kontroverziója	50
Karl Otto Apel (1922–2017)	53
A FENOMENOLÓGIA ÉS ELŐZMÉNYEI	56
Edmund Husserl (1859–1938)	56
Martin Heidegger (1889–1976)	62
Karl Jaspers (1883–1969)	76
Jaspers filozófiájának alapfogalmai	77
Határhelyzet és az egzisztencia	78
Jean Paul Sartre (1905–1980)	81
<i>A lét és a semmi</i>	81
<i>Az egzisztencializmus humanizmus</i>	83
<i>Egzisztencializmus és marxizmus</i>	85
Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)	90
Paul Ricoeur (1913–2005)	95
EGZISZTENCIALIZMUS ÉS ÉLETFILOZÓFIA	97
Henri Bergson (1859–1941)	98
Gabriel Marcel (1889–1973)	104
A XX. SZÁZAD KATOLIKUS GONDOLKODÓI	107
Maurice Blondel (1861–1949)	108
Jacques Maritain (1882–1973)	109
Maritain a II. Vatikáni Zsinat után	111

<i>A transzcendentális módszer</i>	121
Joseph Maréchal (1878–1944)	122
Karl Rahner (1904–1984)	123
Emerich Coreth (1919–2006)	125
J. F. Bernard Lonergan (1904–1984)	126
A PERSZONALIZMUS	128
Emmanuel Mounier (1905–1950)	130
A KRITIKAI ELMÉLET („FRANKFURTI ISKOLA”)	131
Max Horkheimer (1895–1973)	133
Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969)	137
Herbert Marcuse (1898–1979)	138
Jürgen Habermas (1929–)	144
POZITIVIZMUS – NYELVFILOZÓFIA	
– KRITIKAI RACIONALIZMUS	147
<i>A pozitívizmus</i>	148
John Stuart Mill (1806–1873)	148
Bertrand Russell (1872–1970)	152
Russel gondolkodásának és írásainak jellegzetessége	153
A filozófia fogalma	154
A pluralizmus és realizmus	155
Russell pszichológiája	157
Erkölc és vallás	158
Alfred North Whitehead (1861–1947)	161
A filozófia	162
A materializmus bírálata	163
Az organikus mechanizmus elmélete	163
Ismeretelmélet	164
Pszichológia	164
Metafizika	165
Isten	165

A NEOPOZITIVIZMUS	167
Moritz Schlick (1882–1936)	168
Rudolf Carnap (1891–1970)	168
Karl Popper (1902–1992)	174
Ludwig Wittgenstein (1889–1951)	176
AZ ÚN. „ÚJMARXIZMUS”	191
Ernst Bloch (1885–1977)	191
Lukács György (1885–1971)	193
A STRUKTURALIZMUS	202
<i>Keresztény értékelés</i>	205
A PRAGMATIZMUS	206
Ralph Waldo Emerson (1803–1882)	206
Charles Sanders Peirce (1839–1914)	207
John Dewey (1859–1952)	207
Richard Rorty (1931–2009)	207
POSZTMODERN – POSZTSTRUKTURALIZMUS	211
<i>A posztmodern</i>	211
<i>A „posztstrukturalizmus”</i>	213
IDŐRENDI TÁBLÁK	217
IRODALOM	229

ELŐSZÓ HELYETT

Friedrich Nietzsche halálától (1900) az ezredfordulóig (2000) tartó időszak a filozófiatörténet-írás legnehezebb korszaka. Ez a rövid évszázad áll hozzánk legközelebb. Ezért úgy tűnik, csak az „anamorfózis” sajátságos látásmódját tudjuk annak elmondásánál, elbeszélésénél alkalmazni. Jellemző a XX. század filozófiatörténetére, hogy száz év alatt többet „összefilozofáltak” és „összeírtak” a „jelles” gondolkodók, mint az azt megelőző 2500 évben (Thalészától Nietzschéig). Mi kerüljön ebből „megtárgyalásra”, és mi maradjon ki? Ez mindenkor kizárólag a szerző döntésén múlik.

Legjellemzőbb a XX. századra az a kegyetlen ellentmondásosság, amelynek az olvasók nemcsak tanúi, hanem sok esetben szenvedő alanyai is: egyrészt az addig soha nem tapasztalt haladás a tudományok és műszaki vívmányok terén, másrészt a pusztító háborúk és az a kegyetlenség, amely hangzatos szólamokkal semmibe veszi az emberi méltóságot, amint ez már szinte elcsépelet közmondás lett.

Európában még tartja magát az „akadémiai” filozófia, ám kérdés, meddig, és hogy visszhangra talál-e a nyilvánosságnál, az egyénnél és a társadalomban?

Kívülállók számára könnyen úgy tűnhet, mintha a filozófusok egyre inkább behúzódtak volna az ő „elefántcsonttoronyukba”, nem véve tudomást a valóságról.

Akik „angazsáltak” magukat, könnyen váltak a politika és ideológiák, diktatúrák kiszolgálóivá, játékszereivé, és csak nehezen tudták magukat elhatárolni az azok által elkövetett tömeggyilkosságoktól.

A hívő és vallásos gondolkodókat nehéz megkülönböztetni a teológusoktól vagy vallásfilozófusoktól.

Az elmúlt két év migrációja úgy tűnik, arról beszél, hogy az ún. „Európa” napjai meg vannak számlálva.

A XXI. század embere azonban továbbra is gondolkodik, reflektál, ítélőképességét igyekszik újból „kiművelni” és talán érvényesíteni – a túlerővel szemben is.

Ehhez szeretne ez a kötet hozzájárulni.

2018, Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén

A szerző

AZ „ÚJKANTIANIZMUS”

Források–irodalom: VÁRKONYI H.: *Kritikai jegyzetek az újkantianizmus történetéhez*. Pannonhalmi Főapáti Főiskola Évkönyve 1916–1917, 171–242; HESSEN J.: *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*. Freiburg in Breisgau 1924; HERMANN K.: *Einführung in die Neukantische Philosophie*. Halle 1927; Rickert H. *filozófiája*. Budapest 1931.

Az újkantianizmuson belül meg szoktuk különböztetni az ún. „bádeni” vagy „délnyugati” iskolát (Baden-Württemberg területén): ennek képviselői elsősorban a heidelbergi és freiburgi (in Bresgau) egyetemek tanárainak soraiból kerültek ki, a marburgit pedig az ottani egyetem oktatói alkották. Így az újkantianizmus két legismertebb irányzata, iskolája a bádeni és a marburgi iskola.

Ezen túl egy „pozitívista” és egy „metafizikai” irányzatot is szokás emlegetni az újkantianizmuson belül.

A BÁDENI ISKOLA

A bádeni iskolához Heinrich Rickertet és Wilhelm Windelbandot szokás sorolni (mint legismertebbeket).

Heinrich Rickert (1863–1936)

Legismertebb művei: *A megismerés tárgya* (Gegenstand der Erkenntnis); *A természettudományos fogalomalkotás határai* (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung); *Az értékek rendszeréről* (Vom System der Werte).

Rickert szerint különbséget kell tenni a természettudományok és a szellemtudományok között. A transzcendentális ontológiától a kritikus ontológia felé fordul. Érdeklődését különösen az „értékek” felé fordítja. Az értékeket, amelyek objektív érvényesség igényével léphetnek fel, főleg a kultúrában látja megvalósulni.

A valóság és az értékek tartománya közötti kapcsolatot azzal magyarázza, hogy mindkettő egy KÖZTES tartományban, birodalomban („Zwischenreich”) gyökerezik, amely a kultúra alapját alkotja, s amelyet Rickert „Sinngesamtheit”-nek (a dolgok értelmének képződménye) névvel jelöl. A filozófia feladata az időtől független értékek kutatása.

Wilhelm Windelband (1848–1915)

Nagy gondossággal megírt filozófiatörténete és ezzel kapcsolatos kutatásai tették ismertté, de írt az akaratszabadságról is. Szerinte a filozófia az általános érvényű értékek tudománya. Ilyen értelemben különbséget tesz a nomotetikus természettudományok és az individualizáló (vagy ideografikus) kultúrtudományok között. Az előbbiek keresik a törvényt, az utóbbiak igyekeznek az egyes tényeket megragadni.

Böhm Károly (1854–1911)

Besztercebányán született. Egyetemi tanulmányait Göttingenben, Tübingenben és Berlinben végezte. 1870-ben a pozsonyi evangélikus líceum tanára, majd három év múlva a Fasori Evangélikus Gimnázium tanára Budapesten, 1883-tól annak igazgatója. 1896-ban a kolozsvári egyetem meghívta tanárnak. Az MTA-nak előbb levelező, majd 1908-ban rendes tagja. 1881-ben indította meg Baráth Ferencsel a *Magyar Philosophiai Szemlét*.

Jelentősebb művei: *A lényeg formaisága*, Budapest 1881; *Az érték-elmélet feladata s alapproblémája*, uo. 1900; *A megértés, mint a megismerés központi mozzanata*, uo. 1910; *Összegyűjtött művei*, uo. 1910; *Az ember és világa I–IV.*, uo. 1883–1942.

Írások róla: Beszélgetőkönyv Böhm Károly axiológiájáról, Kiss-né Novák Éva: *A szellem arisztokráciája*, Kossuth Kiadó, Budapest 2005. Béres Tamás: Öntét, salak, szabadság. Recenzió *Credo*, 2008/1–2., 194–203.

Böhm Károly németországi tanulmányai folyamán megismerkedett az akkor időszerű újkantiánus irányzatokkal, azonban mindvégig hű maradt gondolatvilágának evangélikus (protestáns) eredetéhez. Főleg Rickert és Windelband értékfilozófiájával kapcsolatban szokás emlegetni, akiket egyesek szerint megelőzött saját értékelméletével. – Noha nem akart mindenáron „eredeti” lenni, és valójában elsősorban példaképét követte, még mindig a legeredetibb magyar filozófusnak tartható, akiről azt el is lehet mondani: ő az első magyar filozófiai rendszer megalkotója.

Böhm Károly szubjektív idealizmust képvisel. „Egyedül ennek magaslatán teremhet a világ egységes felfogása.” Szerinte a valóságot az Én vetíti ki (egészen hasonlóan Fichte tudománytanához).

Böhm ezzel az elmélettel, ezzel a felfogásával igyekezett kiküszöbölni a szubjektum-objektum dualizmusát. A világnak csak a jelenségeit és ezek törvényszerűségeit látjuk, melyeknek azonban nem tulajdoníthatunk tudattól független érvényességet. Szerinte a „való” (*Sein*) és a „kellő” (*Sollen*) együtt alkotja a teljes emberi világot.

Böhm *Az ember és világa* című átfogó művében egyesíti az ismeretelméletet és az értékelméletet. Az Én-t teszi meg az értékek végső forrásának, amelyek azonban magában a tárgyban reális alappal bírnak. Azokat az értékeket tartja a legmagasabb rendűeknek, amelyek nem valami másban valósulnak meg, és nem másért becsesek számunkra, hanem értékük önmagukban van. (Hasonlóan, ahogyan Arisztotelész és később Max Scheler is állította.)

Ezekből világos, hogy nem recriminatioért, hanem azért, hogy e műnek nem felesleges voltát kimutassam, hivatkozom azon, talán téves tapasztalatra, hogy irodalmunkban, kivált tudományos részében, semmi magasabb eszme, összetartó egységes kapocs, lelkesítő gondolat nincsen, a minnek okait, nehogy recriminációknak vegyék, nem bolygatom. Philosophiában pedig a mi tudósaink nagyrészt egyáltalában járatlanok, azt ők feleslegesnek tekintik s megvetéssel akarják tudásuk ezen fundamentalis hiányát leplezni. Ez azonban csak tapasztalatlanokon fog s imponálni senkinek sem fog többé. Nem élünk többé azon korban melyet Comte *âge de la spécialité*-nek nevez; az emberiség szemei előtt mind világosabbá válik azon belátás, hogy egy ember, ki csak korlátolt körben játszatja lelke erejét, a ki képes egyes betűkkel, legyenek azok a természet nagy könyvének, vagy egy papirdarabnak betűi, táplálni, s azon tengetni lelkét, hogy egy ilyen ember lehet igen részletes tudós és becsületes hazafi, – de korlátolt elmének marad élte fogytáig. Az igazi positivismus nem áll a specialitások böngészésében, hanem azon átfogó pillantásban melylyel, mint Trendelenburg igen szépen mondja, »a torsoból az istenképet megszerkesztjük vagy művészi divinációval az elszórt tagokat egy szép testté összeillesztjük« (Log. Unters. I. 316). S tudományos irodalmunkat ne érje azon csapás, mely abban áll, hogy csupa részleteket nyújt s a részletek felett elfelejti, hogy azoknak értelme csak az átfogó eszmében található.

Ezen rendszeres egészhez hozzájárulni munkámmal, az volt céлом, s ez indokolja s menti művem megjelenését, melytől e nélkül a jóakarók még születésre jogát is megtagadnák. Sokkal gyengébbnek érzem magamat ahhoz, hogy ezen rendszernek egyes részleteit csak vázolni is tudnám; de azon veszélyekre kötelességem volt figyelmeztetni, melyek abból származnának, ha az alapvető fogalmak átvizsgálása nélkül építeni akarnánk. Ha a mi nemzeti philosophiánk a régi metaphysikai irányban készülné haladni, akkor kár megszületnie; halva születni lesz. Ha azonban öntudatosan tisztába jön feladatának határaival, céljaival s soha nem veszíti el a józan

kritika nélkülözhetetlenségének érzetét, akkor élni fog és fejlődni, a mennyire pozitív emberi ismeret fejlődhetik. Akkor a mi philosophiánk nem fog állani elszigetelten a múlttól, alap nélkül a jelenben, vigasz nélkül a jövőben; hanem meg fogja nyerni a kapcsolatot, mely a múlthoz fűzi, az alapot, mely önállóvá teszi, s akkor felhasználhatja majd azon gazdag tartalmat, mely azt a jövő századokban hatalmassá és igazzá teheti.

- 1. Milyen idealizmust képviselt Böhm Károly?**
- 2. Mi Böhm értékelméletének lényege? Mi annak végső forrása?**
- 3. Melyik művében egyesíti az ismeretelméletet és az értékelméletet?**
- 4. Mely értékeket tartja a legmagasabb rendűeknek?**

A MARBURGI ISKOLA

A marburgi iskola közös vonása, hogy Kant transzcendentális dedukciójához kapcsolódik, és egy olyan logikai rendszert épít ki, amely átfogja a szemléletet és a valóságot.

Míg a bádeni iskola érdeklődésének középpontjában az értékek és az értékelmélet áll, addig a marburgi iskolára bizonyos pozitivizmus és matematikai érdeklődés jellemző. A „megérzés” nem önálló megismerési tényező, hanem ismeretlen „nagyság” (*Größe*), amelyet a megismerésnek kell meghatározni. A lét logikai viszonyok (relációk) szövevénye. A kategóriák a megismerés feltételei. Egy ítélet akkor igaz, akkor felel meg a valóságnak, ha azzal összhangban alkotottuk. A marburgi iskola „követői” (többek közt):

Paul Natorp (1854–1924)

Natorp szerint a valóban konkrét nem az egyes ember, hanem a közösség.

Hermann Cohen (1842–1918)

Művei közül említést érdemel: *A tapasztalat elmélete Kantnál* (Kants Theorie der Erfahrung); *A tiszta megismerés logikája* (Logik der reinen Erkenntnis); *A tiszta akarat etikája* (Ethik des reinen Willens).

Cohen szerint a gondolkodás, mint az idea elgondolása (*Denken der Idee*) és mint a lét elgondolása (*Denken des Seins*) azonos. A filozófiában nem megengedett visszanyúlni a meglévő valóságra. A valóságnak nincs metafizikai megalapozása. A megtapasztalás a tárgy létrehozása. – Isten az ideák középpontja, az igazság ideája.

Ernst Cassirer (1874–1945)

Legismertebb művei: *A szimbolikus formák filozófiája* (Philosophie der symbolischen Formen); *Mi az ember?* (Was ist der Mensch?).

A természettudományos gondolkodás megismeréseinek világa mellé (amelyben a tárgyi valóságot viszonyokra bontjuk) odaállítja a nyelv, a mitikus – vallásos gondolkodás és a művészi szemlélet gondolkodását.

AZ ÚJKANTIANIZMUS METAFIZIKAI IRÁNYZATA

Nicolai Hartmann (1882–1950)

Munkái közül kiemelkedik: *A megismerés metafizikájának alapvonalai* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis); *A valós világ felépítése* (Der Aufbau der realen Welt); *Etika* (Ethik); *Vizsgálódások a történelemfilozófia és a szellemtudomány megalapozásáról – A szellemi lét problémája* (Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie – Das Problem des geistigen Seins).

Hartmann eredetileg a marburgi iskolához tartozott. Később azt az álláspontot képviselte, miszerint a megismerés nem azonos a léttel (létezéssel, „Sein”-nel), hanem egy önmagában létező (*Ansichseiendes*) megragadása, amely minden megismerést megelőzően és attól függetlenül létezik. – A megismerés kategóriáitól egyre inkább áttért a lét kategóriáira. A megismerés a valóságos megjelenésére utal.

Hartmann szerint tehát a filozófia a jelenségek kutatásában áll, amelyek a lét különböző alkotórétegeire irányulnak (anorganikus, organikus, szellemi). Mindegyik az előzőben gyökerezik anélkül, hogy azt az előző meghatározná (determinálná).

Hartmann tisztában van rendszere problematikus voltával (ezt a problematikusságot nem lehet maradéktalanul feloldani), ezért gondolkodását „problémagondolkodás”-nak nevezi. A lét alapformái (egzisztencia, élet, tudat, szellem, szabadság) végül is talányos, megismerhetetlen, transzintelligibilis, ismertelméletileg irracionálisak. – A rendszergondolkodáshoz csak a problémagondolkodásból juthatunk el.

A világ egységes világ. Azonban elhamarkodott volna ezt az egy világot egy ideára (például Istenre) építeni.

Az előzőeknek megfelelően Hartmann etikája materiális etika (Kant „formális” etikájával ellentétben). – Etikai fejtegetései folyamán felmerül a kérdés: Isten mondható-e erkölcsös lénynek, ha nem vétkezhet? (Ebben és más kérdésekben is valószínűleg az analógia a célravezető út.)

- 1. Mely irányzatokat nevezi a filozófiatörténet „újkantiánus” irányzatoknak?**
- 2. Melyik az újkantianizmus két legismertebb iskolája?**
- 3. Mely gondolkodókat szokás a „badeni iskolába” sorolni?**
- 4. Hogyan magyarázza Heinrich Rickert a valóság és az értékek kapcsolatát? Véleménye szerint mi a filozófia feladata?**
- 5. Wilhelm Windelband szerint a filozófia minek a tudománya?**
- 6. Mi a „marburgi iskola” közös vonása?**
- 7. Mi Paul Natorp és Hermann Cohen álláspontjának lényege?**
- 8. Milyen gondolkodást állít Ernst Cassirer a természettudományos gondolkodás mellé?**
- 9. Nicolai Hartmann filozófiája minek a kutatásában áll? Milyen etikát hirdetett, és miért állította, hogy Isten nem nevezhető erkölcsös lénynek?**

BOLZANO ÉS BRENTANO

A továbbiak megértése szempontjából meg kell ismerkednünk (legalább nagyvonalakban) a címben említett két gondolkodó álláspontjával, azok tudományelmélete és lélektan-értelmezése miatt.

Bernard Bolzano (1781–1848)

Művei közül elsősorban négykötetes *Tudománytana* (Wissenschaftslehre) érdemel említést, matematikai művei közül pedig *A végtelen paradoxiai* (Paradoxien des Unendlichen).

Bolzano Kant ellenfelének vallja magát annak ismeretelméleti „szkepticizmusa” és „agnoszticizmusa” miatt.

Bolzano következetesen elválasztotta egymástól a logikát és a pszichológiát, különbséget téve a pszichológiai folyamat és a logikai tartalom között. A logikának nincs köze az ítélethez és az „igaznak tartáshoz” (*Urteilens und Fürwahrhaltens*), hanem az idő- és tér nélküli igazságokhoz, elképzelésekhez, állításokhoz önmagukban – azokhoz a tárgyakhoz, amelyekről a logikai ítélet szól.

Franz Brentano (1838–1917)

Brentano eredetileg katolikus pap volt, később a Katolikus Egyházból is kilépett. Végül magántanárként működött a Bécsi Egyetemen. Szempontunkból érdekes műve: *A pszichológia tapasztalati szempontból* (Psychologie vom empirischen Standpunkt); *Az erkölcsi megismerés eredete* (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis); *Az etika*

megalapozása és felépítése (Grundlegung und Aufbau der Ethik);
Igazság és evidencia (Wahrheit und Evidenz).

Brentano ellensége volt minden olyan filozófiának, amely nem a megismerésre épül, a szó szigorú értelmében. Ezzel szemben szigorú empirizmust képviselt (azt állította, hogy a fogalmak levezethetők a tapasztalatból). Azt tanította, hogy csak az evidens ítéletek szolgálhatnak a tudomány alapjául.

Az etikába bevezetett egy *analogont*, amely megfelel az ítéletek evidenciájának.

A pszichológiai jelenségekről szóló tanban Brentano háromfajta pszichikai jelenséget különböztet meg:

- képzetek (*Vorstellungen*);
- ítéletek (*Urteilen*);
- érzelmi tevékenységek (*Gemühtätigkeiten*).

A pszichikai lényeges ismertetőjele Brentano szerint:

- az intencionalitás (szándék, odafigyelés, szándékos odafigyelés) – miközben a második tagnak, az objektumnak nem feltétlenül szükséges léteznie.

Későbbi tanításában Brentano elvet mindent, ami nem reális (tehát az immanens objektumokat is) mint fikciókat (rögeszméket, amelyekhez a megismerést rögzítem). Csak a *realia* (dolgok) létezhetnek, amelyekhez azonban pszichikai dolgok is tartoznak, és csak ezeket lehet gondolni.

Edmund Husserl rendszere részben Brentano (vélt?) pszichologizmusának bírálatából indul ki. Husserl véleménye szerint a pszichikai fenomén (jelenség) fogalmában, következetes értelmezésében ugyanannak a kétértelműségnek meg kell lennie a fizikai fenomén fogalmában is. – Brentanónál (Husserl szerint) ez az eset nem áll fenn. Ő a pszichikai fenoménen kizárólag egy tényleges aktusélményt ért, és a „belső” megismerésen (*Wahrnehmung*), tapasztalaton azt a megismerést, amely magáévá teszi a tárgyat úgy,

ahogy van. – Brentano azonban nem veszi észre (mondja Husserl), hogy a „belső” megismerés (*Wahrnehmung*) a pszichikai jelenségek egy osztályát veszi tudomásul, és hogy nem lehet szó a megismerések két csoportra osztásáról: a külső és belső megismerésekre (vö. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* 2. II. 768köv.). – Brentano tehát úgy határozza meg a „megkülönböztető jegyet”, minden pszichikai jelenségnél (fenoménél), hogy csak a belső tudatban ismerjük meg (*wird wahrgenommen*), míg a fizikai fenoménoknál csak külső megismerés (*Wahrnehmung*) lehetséges. – A belső tudat itt csak egy másik kifejezés a belső megismerésre (*inneres Bewusstsein – innere Wahrnehmung*).

- 1. Mely két tudományt választotta el egymástól Bolzano?**
- 2. Mely igazságokhoz van köze Bolzano szerint a logikának?**
- 3. Milyen filozófiai álláspontot képviselt Brentano? Véleménye szerint mely ítéletek szolgálhatnak a tudomány alapjául?**
- 4. Mely háromfajta pszichológiai jelenséget ismeri Brentano?**
- 5. Mit mond az intencionalitásról?**
- 6. Milyen *analogont* vezetett be az etikába?**
- 7. Ki bírálta Brentano pszichologizmusát?**

A HISTORIZMUS ÉS A HERMENEUTIKA

Ahogy a XIX. századi filozófia egyik irányzata (beleértve részben némelyik „új-kantiánust”) a megismerést mint pszichológiai jelenséget és folyamatot értelmezi, úgy voltak, akik történelmi folyamatnak minősítették. A történelmi tudat a meghatározó, vagyis annak a tudata, hogy minden a történelem folyamán jött létre, a gondolkodó, „szellemi” létező is. – A „történelem” ilyen értelemben általános fogalom, s ezért Rickert, aki a pszichologizmus felé hajlott, elvetette azt, mondván, hogy ahol az egyedit, egyénit kell megragadni, azt nincs értelme általános fogalmaknak alárendelni, vagy pedig a történelminek a törvényeit felállítani, amelyek mint tudjuk, általános fogalmak. Egyébként is „történelmiség” és „törvényyszerűség” egymást kizáró fogalmak, s így a „történelem törvényyszerűsége” önmagában ellentmondás.

Dilthey is tisztában volt ezzel a nehézséggel, s ezért a „történelmiséget” mint a megértés és értelmezés „elvét” igyekezett bemutatni („hermeneutika”). Ilyen értelemben beszél a „történelmi ész kritikájáról”.

Kant „A tiszta ész kritikájá”-hoz hasonlóan megírja a „Történelmi ész kritikájá”-t (*Kritik der historischen Vernunft*). Szerinte a természettudományok (amelyek kezdték egyre inkább kisajátítani maguknak a „tudomány” meghatározást) a jelenségek (fenomének) összefüggéseit magyarázzák (*Erklären*), a történelemtudomány a megértésre (*Verstehen*) törekszik – belső élettapasztalatunk, életélményünk alapján.

Az emberi szellem élete sokféle módon objektíválódik. Elsősorban írásban. Ezeket értelmezhetjük, interpretálhatjuk, de a megértést kiterjeszthetjük az egyéni élet határain túl az egész szellemi életre. Ennek az interpretatív megértésnek a művészetelmélete a herme-

neutika. Dilthey szellemtudományak nevezi mindazon tudományok összességét, amelyek nem szellemtudományok).

A HERMENEUTIKA

Források–irodalom: SCHLEIERMACHER (Fr.): *Hermeneutik und Kritik*. Kiad. Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965⁶; *Evangelische Theologie*. Gütersloh 1971, 56. Jahrgang. SCHLEIERMACHER: *Religion, Schicksal und Gewissen*; Hans GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Mohr-Siebeck, Tübingen 1972; Az új hermeneutika I. Schleiermacheről Gadamerig. *Mérleg* 1975/2, 165–178; Uaz II. Gadamer visszhangja 1975/3, 264–273; *Filozófiai hermeneutika* (szöveggyűjtemény, szerk. Munkácsy Gyula), Budapest 1990; Gerhard EBELING: *Isten és szó*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995; FILA Béla: Karl Rahner és a hermeneutika. In *Karl Rahner emlékülés. Az Ige meghallója*. Szeged–Budapest 1996, 93–119; Paul RICOEUR: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth Kiadó, Budapest 1997; FABINY Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1998; FABINY Tibor – LUKÁCS Tamás (szerk.): *Irodalomelmélet és bibliai hermeneutika*. Hermeneutikai Kutatóközpont. Budapest 1998; LOSONCZ Alpár: Az emlékezés hermeneutikája. *Forum*, Újvidék 1998; Albrecht BEUTEL: In memoriam Gerhard Ebeling. In *Lutherjahrbuch*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 62. Jahrgang, 2002, 13–19; Hanjo SAUER: Zur Aktualität von Friedrich Schleiermacher. In *Rationale obsequium. A hatvanéves Rokay Zoltán köszöntése* (szerk. Szotyori-Nagy Ágnes), Szulik Alapítvány, Pátia, Budapest 2008, 361–390; Günter FIGAL: *Tárgyviság* (ford. Bartók Imre), Kijárat Kiadó, Budapest 2009 (Hermeneutika: 13–33).

A „hermeneutika” szó jelentése az ókorban

A „hermeneutika” a görög *hermeneuein* szóból ered, melynek jelentése: ’értelmezni, magyarázni, fordítani, tolmácsolni, beszéddel kifejezni’. A görög mitológiában Hermész (róm. Mercurius) volt az istenek követe, tolmácsa, szóvívője, amint erről a meggyőződésről Pál és Barnabás liztrai fellépésének elbeszélése is tanúskodik

az ApCsel 14,12–18-ban. Platón a költőkkel kapcsolatban elmondja, hogy a költők isteni erővel adják elő műveiket, a *rapszodoszok* pedig értelmezve (*hermena*) azt, amit a költők énekelnek. Xenophón, Szókratész emlékeiben azt mondja, hogy az értelmezés által (értelmezve) részesülünk minden jóban (*hermeneia*). – Arisztotelész *organonjának* egyik könyve a *Peri hermeneiasz*, amit „A kijelentésről”-ként szokás fordítani.

A Bibliában

Sirák fia könyvében (47,17) azt olvassuk, hogy Salamon „énekek, mondások és válaszok (*hermeneiasz*) által elkápráztatta a világot. Pál a Korinthusiaknak írt levelében (1Kor 12,10) a karizmák felsorolásánál megemlíti „a nyelvek megfejtését” (*hermeneia glószón*), valamint, ugyancsak a nyelvek adománya kapcsán (1Kor 14,28) a „magyarázó” szükségességét: „Nyelveken csak kettő, vagy legföljebb három szóljon, mégpedig sorjában, és egy magyarázza meg (*heisz dierméneutó*). Ha pedig nem akadna magyarázó (*ean de mé té diermeneutész*), hallgassanak.”

A legkiválóbbnak tekintett bibliai hely, ahol a „herméneuein” szó előfordul, az emmauszi tanítványok története (Lk 24,13–32): „megmagyarázta (*dierméneuszen*), ami az Írásokban róla van.”

A további szentírási helyek a héber szavak görög jelentésénél alkalmazzák a kifejezést: rabbi = mester, Messiás = Krisztus (Főlkent), Melkizedek = az igazság királya.

Euszebiosz az ő egyháztörténetében Papiaszra hivatkozva elmondja, hogy Márk Péter „tolmácsa” volt (*Markosz men hermeneutész Petru genomenosz*).

Az egyházatyák korában Tyconius: *Szabályok könyve* (Liber regularum) és Szent Ágoston: *A keresztény tanításról* (De doctrina christiana) érdemel említést. Ekkor kezd kialakulni a hermeneutika, mint a szentírás-magyarázat (egzegézis) általános elvével és szabályával foglalkozó tudomány.

Tyconiusról mindössze annyit tudunk, hogy a Kr. u. IV. században élt Észak-Afrikában és a donatistákhoz tartozott, akiket azonban bírált, s ezért őt 380-ban a donatisták elítélték. (A donatisták tanítása főleg az egyházban mutatkozott meg, az igazi és a Krisztustól eltávolodott Egyháztól. Tyconius azonban tartotta magát Jézusnak a búzáról és konkolyról szóló példabeszédéhez, miszerint a kettő az ítélet napjáig együtt növekedik.)

Tyconius a Szentírás értelmezésének hét szabályát állította fel:

1. „Az Úr és az ő teste”: ki kell deríteni, vajon az utalás a főre (Krisztusra), vagy pedig a testre (az Egyházra) vonatkozik?
2. „Az Úr kettős teste”: Krisztus „bal oldali része” a gonosz, a „jobb oldali” a jó.
3. „Az ígéret és a törvény”: a Galata-levél elemzése alapján kimutatja, hogy a megigazulás nem a törvényből, hanem az ígéretekből fakad. (Ezt a reformáció nagy előszeretettel tette magáévá.)
4. „Az egyes és az általános” – hogyan utal a szentírás-magyarázásban az egyik a másikra. (A hermeneutika lényege: a részletet az egészből, az egészet a részletekből értelmezni.)
5. „Az idők”: a szentírási számok szimbolikus jelentéséről.
6. „Összefoglalás”: („recapitulatio” = visszautalás a kezdetre: *caput*: fő, kezdet).
7. „Az ördög és az ő teste”: a gonosz bukása, az ő testének bukását is jelentheti: a királyok és a népek bukását, akik elpártoltak Krisztus igazi testétől, az Egyháztól.

Szent Ágoston (354–430)

A keresztény tanításról (*De doctrina christiana*) művében elismeri, hogy Tyconius szabályai nagyban hozzásegítenek a Szentírás rejtett értelmének feltárásához, ám kétségbe vonja, hogy az minden nehezen értelmezhető helyet meg tudna magyarázni. Módosításokat is javasol és eszközöl: a 2. szabály esetében megfelelőbbnek

tartja az „Úr igaz és vegyes testéről” jelölést, hiszen a képmutatók csak látszatra tartoznak Krisztus testéhez. – A harmadik szabálynak „A szellemről és betűről” találóbbs címet javasolja, a negyedik szabályt pedig „platonikusan” a test–szellem viszonyával magyarázza.

Tyconius könyve óriási hatást gyakorolt a szentírás-magyarázat további fejlődésére. Ez tapasztalható a középkorban (például Szentviktori Hugónál), de különösen a reformáció korában kialakult szentírás-értelmezés elméletére.

Matthias Flacius Illyricus (1520–1575)

Maga Luther is felállított elveket a Szentírás értelmezésével kapcsolatban (*Scriptura sui ipsius interpret* – vagyis a Szentírást önmagából kell értelmezni – „tolmácsolni”). Melancthon inkább a klasszikus irodalom iránt érdeklődött, ám a „Loci communes” – „Közhelyek” éppen a szentírási helyek rendszerezett gyűjteményét az első evangélikus dogmatikakönyvként szokás nyilvántartani.

Az első összefüggő hermeneutikának Matthias Flacius Illyricus 1567-ben megjelent *Clavis Scripturae Sacrae* (A Szentírás kulcsa) című művét szokás tekinteni. Ennek első kötete egy bibliai-teológiai szótár, a második pedig 580 folio oldalt tartalmazó tanulmánygyűjtemény. Ezek a tanulmányok és Flacius előadásai a Biblia nyelvéről, kifejezéseiről, irodalmi figuráiról és trópairól szólnak, annak minél helyesebb értelmezése érdekében. Az említett írások között kiemelkedő helyet foglal el a *De ratione cognoscendi Sacrae Scripturae* (A Szentírás megértésének módjáról). Flacius Szent Pál apostolra hivatkozik, aki elmondja, hogy az Egyház tanítójának „jó dialektikusnak” kell lennie, vagyis értenie kell a logikai szabályokhoz:

ITim 1,7: ismernie kell az egyes szavakat vagy dolgokat, az alanyt és az állítmányt, hogy tudja és gondja legyen rá, miről van szó, valamint azt is, hogy arról mit állítunk;

2Tim 2: alkalmasnak kell lennie a helyes felosztásra (értenie kell a helyes felosztáshoz: „aptum ad recte dividendum”);

Tit 1: értenie kell az érveléshez és cáfoláshoz („idoneum ad argumentandum et refellendum”);

1Tim 3: késznek kell lennie az oktatásra („ad docendum promptum”);

1Kor 14,33: hogy mindent a rendnek megfelelően tegyen, de mindenekelőtt annak megfelelően tanítson. Isten ugyanis a rend szerzője a természetben, nem pedig az összevisszaságé („Deus est ordinis” – *eirenes (salom)* – „non confusionis in rerum natura auctor”).

Ennek megvalósítása a három módszer (szintetikus, analitikus, definiáló) alkalmazásával történik. Ezeket Flacius egy-egy táblázat segítségével mutatja be:

I. Az első táblázat balról jobb felé halad. A teológiai *locus*okat így adja egymáshoz: Isten, teremtés, sértetlen istenképiség, bűnbeesés, büntetés (halál), szabad akarat, törvény, evangélium, hit, Szentlélek, feltámadás, örök boldogság, Isten dicsősége („a legkíválóbaknak nevezett helyek”). A táblázatot Flacius egy Arisztotelész-idézettel zárja: „Ha valaki a dolgok létrejöttét és növekedését akarja szemlélni, itt láthatja meg legjobban.”

II. A második táblázat, amely az analitikus módszert szemlélteti, jobbról bal felé halad, mint a héber írás, amint ezt maga Flacius is megjegyzi. Ilyen értelemben az étellel (örök étellel) kezdi, amelynek oka Isten irgalmassága és az ember megigazulása, amely Krisztus megváltói művéből ered, az ő *önkiüresítéséből* (*kenosis*), aminek Isten törvényének és igazságosságának megsértése az oka; ennek a megsértésnek és büntetésnek oka a bűn, vagyis az ember engedetlensége, ennek forrása Ádám eleste, Isten parancsa ellenére; a háromszemélyű egy Isten senkitől nem származik, ő teremtette a világot; Isten a teológia első szintetikus eleme, forrása és kezdete, amelyben ez az analízis feloldódik, vagyis eléri célját. Ezt a táblázatot is Arisztotelészre hivatkozva zárja Flacius: „Akik ezt a második módszert szemlélik, azok számára nyilvánvaló lesz, hogy amint

más esetben, úgy itt is fel kell osztani az összetettet, amíg el nem jutunk a legegyszerűbbig. Ezek ugyanis a dolgok legkisebb és legegyszerűbb részei.”

III. Végül a harmadik táblázat a definiáló (definitív) módszert mutatja be, amely föntről lefelé halad. Kiindulópontja: „A teológia mennyei tan Istentől és az ő akaratából”; a teológia a Törvény és az Evangélium „alosztályokat” foglalja magában; Isten lényegét tekintve egy, háromszemélyű, mindennek teremtője, aki szüli (*generans*) és elküldi Fiát, aki megtestesült és szenvedett, egyszemélyben Isten és ember, király, aki uralkodik, feltámaszt és ítélkezik mindenki fölött, uralkodik, megbünteti és elveszíti ellenségeit. – Ő pap, aki tanít, közbenjár és áldozatot mutat be önmaga kiüresítésével (*kenoszisz*) – Istennek. – Ezt a táblázatot egy Galenosz-idézetel zárja Flacius: „Noha az analitikus módszer a (definiáló) módszert felülmúlja, mégis kiválónak tűnik, mind az egész áttekintése, mind az egyes részek megjegyzése (észenben tartása) szempontjából.”

Flacius azt is elmondja, milyen haszon származik ezekből a táblázatokból:

1. Azok az egyes részek szinopszisát nyújtják, azok összefüggésének ismertetésével. Így a „jámborok” egy pillantással át tudják tekinteni a különböző formákat.
2. Nagy segítséget nyújt ez az áttekintés az emlékezőtehetségnek: mit kell megragadni, és mit kell másokkal közölni.
3. Ez az összhang garantálja ennek a tudománynak biztos voltát a káosszal ellentétben.
4. Sokkal nagyobb élvezetet nyújt, mint az akusztikus harmónia. A jámborok örülni fognak, hogy ez a tudomány nem kevésbé, mint a többi, a biztos rendben áll (rá fognak jönni, hogy Isten a rend teremtője).
5. A jámborok ezáltal meg fognak menekülni a rajongók dogmáinak zűrzavarától, amelynek szerzője minden zűrzavar szerzője.

Flacius tehát nemcsak ismerteti a módszereket, hanem kidogozza azok összefüggését is, rámutat azok hasznosságára és összhangjára, amely logikus koherenciájukból származik, s ezzel módszertant alkot meg, egyben rámutatva arra, hogy a teológia semmiben sem marad le a többi tudomány mögött (éppen módszerének és módszerintézetének köszönhetően), ami legitím helyet biztosít neki a tudományok között.

Matthias Flacius Illyricus legjelentősebb műve a *Clavis Scripturae Sacrae*. Ezt tekintik a hermeneutika úttörő munkájának, és ez nevezhető (az elmondottak alapján) a teológiai tudományelmélet első rendszerének is.

Maga a „hermeneutika” mint cím először 1654-ben jelenik meg: J. C. Dannhauer: *Hermeneutica sacra*, melynek alcíme: *A szent írások magyarázatának módszere*. – Ezek szerint a hermeneutika eredetileg teológiai diszciplína, amely a katolikus hittudományon belül is legitím helyet nyert. Ezt bizonyítja (többek között). *Hermeneutica Sacra Novi Testamenti*, Auctore Adamo Viser, Buda 1784. IV. kötetes műve is.

Idővel a hermeneutika kiterjedt a tudomány és valóság más területeire, s egyre inkább önálló „szellemtudomány” lett, amelynek módszerét a szellemtudományok mind feltételezik és alkalmazzák, a hermeneutika maga pedig ezek és minden jelenség értelmezésére irányítja a figyelmét.

Mindez korban jóval megelőzi Dilthey-t, ám az ő megértése szempontjából legalább nagy vonalakban tudnunk kell róla. Korban közelebb áll hozzá:

Friedrich Schleiermacher (1768–1834)

Schleiermacher evangélikus református teológus, klasszika-filológus, akinek német Platón-fordítását sok esetben ma is mérvadónak tartják. – Tevékenységéből kifolyólag egyesítette a bibliai herme-

neutikát, a hermeneutika eredeti rendeltetését, és a klasszika-filológia hermeneutikáját. Ennek következtében arra a megállapításra jutott, ha ilyen különböző diszciplínák hermeneutikája lehetséges, lehetségesnek kell lennie egy általános hermeneutikának, amelyet Schleiermacher a megértés művészetének (*Kunst des Verstehens*) nevez. Ez elsősorban a nyelvi – főleg írásbeli művek értelmezésének elmélete. Schleiermacher a gondolat és a nyelv egységét hangsúlyozta: az olvasó az írott műből intuitív módon rekonstruálja a szerző tudatvilágát és annak folyamatait. Így Schleiermacher bizonyos lélektani értelmezést képvisel.

Wilhelm Dilthey (1833–1911)

Heidelbergben és Berlinben tanult teológiát, főleg Ranke és Trendelenburg hatása alatt. Azután „átváltott” a történelemre és a filozófiára. 1867-től Baselben, 1869-től Kielben élt, 1871-től Breslau-ba hívták meg egyetemi tanárnak, végül 1882-ben Berlinbe került.

Néhány fontosabb műve: *Schleiermacher élete* (Leben Schleiermachers, 1870); *Bevezetés a szellemtudományokba* (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883); *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910).

Martin Heidegger (1889–1976) és a hermeneutika

Noha Heidegger filozófiájáról külön kell szólnunk, nevét meg kell említeni a hermeneutikával kapcsolatban is.

A „korai” Heidegger: Husserl fenomenológiája nyomán a gondolkodás feladatának a létezőkben lévő, de bennük megbúvó, rejtőzködő lét napvilágra hozását tartja. Ez „Lét és idő” (*Sein und Zeit*) című munkájának célkitűzése (1927). A létezők közül az ember az

egyetlen, aki számára a lét eleve probléma és feladat. Az ember („világban-való-lét”) viszonya a léthez privilegizált: ezért az ember „Dasein” („itt-lét”), léte pedig „Sein” = „Existenz” az *ek-sistere* értelmében.

Heidegger „fundamentális ontológiáról” beszél, amelynek először is a létező létét kell elemeznie – fenomenológiailag: úgy, ahogy megjelenik. Ennek eredménye a megállapítás: az emberi lét már minden reflexió előtt mintegy a „világba dobva” (vetve): „Geworfenheit”, adva van (*Faktizität*), sőt bizonyos mértékben el is veszett (el van veszve) a személytelen (inautentikus) létmódban (= *Verfallenheit*), bár ugyanakkor tudatában van saját létlehetőségének (*Existentialität*).

A megértés kategóriája (*Existentialja*), ezeknek a lehetőségeknek a tudata, amelyek között az ember többé-kevésbé szabad, személyes vagy inautentikus módon már választott, mintegy a jövőbe vetve magát. Ez az ismeret az emberi egzisztenciában gyökerezik és azzal lényegében azonos. Minden további megértés ezen alapul (Lét és idő, 31. §). – Az értelmezés ennek az alapvető megértésnek artikulált kiépítése és elsajátítása (uo. 31. §). – Heidegger az értelmezés: „Auslegung” szót alkalmazza.

Már az érzékelés is ennek az artikulációnak a kezdő foka. A „Lét és idő” célja: artikulálni az ember egzisztenciális megértését. Ezért Heidegger az emberi egzisztencia fenomenológiai elemzését (analízisét) hermeneutikának hívja (uo. 7. §). A hermeneutika mint a többi szellemtudomány módszertana a fenti alapvető értelemben vett hermeneutikában gyökerezik. (Az emberi egzisztencia lényegi időbelisége a *Sein und Zeit*ban jut kifejezésre: *Zeit* = idő. Ebből származik történetisége, ami a történelemtudomány alapja: *Histoire* – vö. Dilthey: *Kritik der historischen Vernunft*.)

A „kései” Heidegger: Heidegger a *Lét és időt*, mint egy mű I. részét jelentette be. A II. sohasem született meg. Heidegger gondolkodása más irányt vett. Az ún. „fordulat”, „Kehre” a 1930-as évekre tehető, de csak a *Levél a humanizmusról*ban lett nyilvánvaló (1947). – A továbbiakban Heidegger az *Unterwegs zur Sprache* (Útban a

nyelv felé) kivételével nem használja a „hermeneutika” kifejezést. Írásai nem foglalkoznak az értelmezés elméletével és módszertánának kérdésével. Valójában azonban kései filozófiája is hermeneutikának nevezhető. Míg a *Lét és idő* az emberi egzisztencia fenomenológiai analízise, a kései Heidegger műveiben a nyelvet „elemzi” (*Sprachanalyse*) – sajátos etimológia segítségével. A *Rede* (beszéd) már a *Lét és idő*ben is felmerül, mint tárgy és probléma (34. §). – A nyelv a lét „lakóháza”. A nyelv is „egzisztenciálé” tehát, alapvető struktúra. Az emberi beszéd a nyelv beszédének meghallása és az erre való válasz. (A nyelv felhasználja az emberi beszédet, hogy a halandók fülébe jusson.) Heidegger szerint a nyugati ontoteológia (metafizika Platóntól napjainkig – beleértve a keresztény gondolkodókat is, a létezők létét és egy legfőbb létezőt, mint ennek okát keresve) megfélekezett a létről, ez a *Seinsvergessenheit*: „létfeledés” vagy „lételfeledés”. Ennek eredménye a mai civilizáció: Hegel rendszere és a Nietzsche által kikiáltott „Isten halála”. Ha ismét képesek szeretnénk lennie arra, hogy meghalljuk a „lét szavát”, a létfeledés előtti költőfilozófusokhoz (Hérakleitosz, Parmenidész) és a létfeledés tragédiáját átélő költőknél (Hölderlin, Trakl) kell keresnünk a nyelvhez való viszonyt. Röviden összefoglalva: a létértelmezés minden további értelmezés alapja; értelmezés: az alapvető megértés artikulált (tételes) képesítése.

A *Lét és idő* célja: artikulálni az ember egzisztenciális megértését. Az emberi egzisztencia fenomenológiai analízise: hermeneutika. A nyelv = egzisztenciálé (mondjuk: „létmód” – ahogyan már mindenkor létezik a *Dasein*).

Hans-Georg Gadamer (1900–2002)

Hermeneutikai fő művéről: *Wahrheit und Methode* (Igazság és módszer, 1986) maga Gadamer azt állítja, hogy nem az értelmezés módszertana. Csupán meg akarja vizsgálni, hogyan jön létre a megértés (*Verstehen*) azokban a tudományokban, amelyeket a hosszú német hagyomány „történelmi szellemtudományoknak” nevez.

A könyv három részre oszlik:

- a) Az igazság kérdésének feltárása a művészi élményben;
- b) Hogyan nyilvánul meg az igazság az ún. történelmi szellem-tudományokban?
- c) „Létbölcseleti fordulat”: vezérfonal a nyelv.

a) Az igazság kérdésének feltárása a művészi élményben

A humanista hagyomány tudatában volt a művészetek megismerési – és így igazságértékének. – A Kant hatására kialakult modern esztétika értelmében a művészeti-esztétikai élmény szubjektív jellegű. Az élményt elkülönítette az ismeretértékétől. Ezzel szemben állítja fel Gadamer az „esztétikai megnevezéskülönböztetés” elvét. Ennek értelmében egységnek kell fennállnia:

- a forma és tartalom,
- a mű és a mű konkrét történelmi környezete,
- az eredeti mű és a mű ismételt bemutatása között.

Ezzel kapcsolatban Gadamer kitér a játék fenomenológiájára. A játékban véli megtalálni a művészetek ontológiai modelljét: újrajátzás, újraátélés: ebben a játékban vesz részt (*metexis*) a mű eredeti megalkotása: ismételt előadás – ismételt átélés. A műalkotás, a mű ezekben a participációkban létezik.

b) Az igazság megnyilvánulása az ún. történelmi szellem-tudományokban

Ezek a tudományok „értelmezve” jutnak el az igazság „megértéséhez”: a hermeneutika tehát ezeknek a tudományoknak megismerésmódja, illetve megismerésmódjuk elmélete.

Gadamer kritikusan viszonyul Schleiermacherhez és Dilthey-hez:

1. Schleiermacher az ő pszichológiai interpretációjában a szerző tudatéletére összpontosítja figyelmét; elhanyagolja a mű értelmét, a „dolgot magát”, azt, amiről szó van.

2. Dilthey hermeneutikája a hisztorizmusba hajlik. Nézete szerint a történelmi megismerés (Hegel hatására) abszolút tudás, míg a filozófiai és vallásos meggyőződés szubjektív világnézet. Ezen a helyzeten Gadamer szerint Heidegger hermeneutikai fenomenológiája segít túl (ezért van szükség „A heideggeri meglátások kidolgozására”).

Ezután Gadamer rátér a hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonásaira:

1. az ember gyökeres időbelisége és történetisége miatt a megértés történetiségét hermeneutikai elvvé kell tenni;
2. fel kell újítani az alkalmazás kérdését. Ez az önismerethez vezet;
3. így jut el Gadamer a „háttértörténeti tudat” elemzéséhez.

Ad 1. Az ember konkrét történelmi helyzete, véges adottságaival nem akadályt, hanem pozitív előfeltételt jelent a történelmi megértés szempontjából. – A kritikus módon meg nem vizsgált előzetes ismeret, előítélet (*Vorurteil*) minden megértés kezdete. A felvilágosodással ellentétben nem az a feladatunk, hogy ezeket az előítéleteket elvessük, hanem hogy tisztázzuk és kritikusan kiértékeljük. Ilyen értelemben beszél Gadamer a hagyomány és a tekintély rehabilitálásáról. A múlttal való kapcsolat és a történelmi távlat segít a megértésben. A történelmi megértés nem önmagunk kikapcsolása, vagy feloldódása, hanem: távlat. Itt beszél Gadamer a „látóhatárok egybeolvadásáról” (*Horizontenschmelzung*).

Ad 2. Újra fel kell tenni az „alkalmazás” kérdését: A megértést kereső személy a megértendő hagyományt önmagára is vonatkoztatja. (Nem csak a jogi és teológiai értelmezésben.) Ebből a kérdésből adódik:

Ad 3. A hatástörténeti tudat témája. Az egymásba olvadó látókörök a történelmi esemény folytatását jelentik. Ennek a folyamatnak a tudása a hatástörténeti tudat. Ez nem tart igényt abszolút ismeretre, hanem nyílt marad a jövő tapasztalatok irányában. Az értelmező

és értelmezendő helyes viszonyát a személyes párbeszéd analógiájával világítja meg Gadamer. Azt a vádat, miszerint a hermeneutika (Heidegger által ismert) „circulus vitiosus” (boszorkánykör, bűvös kör) csapdájába esik, mivel annak segítségével akar valamit értelmezni, ami maga is értelmezést igényel, az egyest az egészből, az egészet pedig az egyesből (egyediből) akarja értelmezni, Gadamer azzal hárítja el, hogy ez valóban „circulus”, de nem *vitiosus*, hiszen sokkal inkább túlmutat önmagán, elővételezi az egészet, belemarkol az egészbe.

c) A „létbölcseleti fordulat”. Vezérfonal: a nyelv

Gadamer szerint az írott nyelvnek központi szerepe van a történelmi hagyományok kiépítésében, és az értelmező megértés létrejöttében. A nyelv a hermeneutikai tapasztalat legfontosabb közvetítője. Gadamer szerint a nyelv nem eszköz, hanem platóni értelemben „logosz”, Aquinói Szent Tamásnál: *Verbum*; a nyelv és a fogalomalkotás Nicolaus Cusanus értelmében elválaszthatatlan, tehát nem a jelek mesterséges rendszere. A nyelvnek lényeges szerepe van nemcsak a valóság megértésében, hanem annak megalkotásában is. A természettudomány és a metafizika elvont világképe erre, a nyelv által megalkotott világra épül.

Gadamer az egész hatástörténet, sőt az egész történelmi valóság alapját a nyelvtörténetben (*Sprachereignis*) látja. Ez nem a mi művünk, hanem a nyelv játéka velünk. Az igazság megismerése nem valamely módszer alkalmazásából ered, hanem azáltal jön létre, hogy ebben a nyelv- és igazságtörténetben részesülünk.

Visszhangok Gadamer Igazság és módszer című könyvére

– U. Betti: félti a szellemtudományok metodológiájának tárgyilagosságát; Gadamer: saját művét nem módszertannak tekinti, csupán filozófiailag elemzi, hogyan jön létre a történelmi megértés.
– A kritikai észrevétel jogosnak tűnik: a megértés általános feltételeiről beszélve Gadamer elhanyagolja az egyes tudományok sajátosságos értelmezésfajait.

– *O. Becker*: rámutat a történelmi értelmezéstől különböző, de Gadamer által elhanyagolt, főleg matematikai és természettudományi ismeretmódok fontosságára.

– *J. Habermas* (1975!) szerint Gadamer a „múlt” és a „tekintély” idézésével stabilizálta a meglévő rendszert és az éppen uralkodó világnézetet, ahelyett, hogy ideológiai kritikának vetné alá. – Gadamer ezt: „naiv hübrisz”-nek minősíti. Jogos azonban a kérdés (vagy legalábbis annak tűnik: van-e Gadamer hermeneutikájában elegendő és megalapozott kritérium igaz és téves, jó és rossz, hagyomány és történelmi cselekvés megkülönböztetésére, illetve: irányítására).

– A történelem céljának és értelmének kérdését hiányolja *Pannenberg*, evangélikus teológus, aki a történelemteológia szemszögéből bírálja Gadamert, míg Emerich Coreth, katolikus teológus a transzcendentális tomizmus álláspontjáról megállapítja: Gadamer ignorálja a legalapvetőbb metafizikai kérdéseket: például Isten létezésének kérdését.

– *K. O. Apel*: tanulmányaiban összeveti Gadamer és Heidegger hermeneutikáját a modern nyelvanalízissel (Carnap, Wittgenstein), és feltárja mindkét irányzat gyenge pontjait. – A kérdés: vajon az Apel által „antropológiai ismeretelmélet”-nek nevezett fundamentumra alapozott tudományelmélet mennyiben haladja meg a már említett ideológiai kritikát? (Apel gyenge pontjairól még lesz szó Hans Albert „hozzászólása” kapcsán.)

– *H. Kuhn*: szerinte Gadamer hermeneutikájának teológiai gyökerei vannak. Amit Gadamer a „nyelv-” és „igazságtörténet”-ről mond, csak a kinyilatkoztatásban gyökerező üdvtörténetre vonatkoztatva érthető. – A nyelv mitologizálása (Gadamernél és Heideggernél) a lutheránus Ige-, szó-teológia (*Wortereignis, Wortgeschehen*) elvilágiasított, szekularizált formája. – Gadamer nem titkolja a hermeneutika teológiai eredetét és gyökereit saját rendszerében és Schleiermacherre is utalva.

Talán egyetérthetünk azzal, hogy Gadamer „impozáns” műve mélyebben szántó cáfolat, illetve kihívásai pozitívabb visszhangot igényelnének, valamint hogy műve az ő egészében mélyebb és gaz-

dagabb, mint bírálói hozzászólása, noha kritikájuk nem feltétlen alaptalan. – Természetesen óvakodni kell az egyoldalúságtól, és ezért üdvös Gadamer mellé odaállítani Paul Ricoeur művét, amely sokrétűségében és mélységében nem marad le Gadamer mögött.

A HERMENEUTIKA ÉS A XX. SZÁZAD TEOLÓGIÁJA

Ez a hatás nem meglepő, hiszen már volt róla szó, milyen mélyek a hermeneutika teológiai gyökerei, hogy az a bibliamagyarázatból, a Biblia értelmezésének alapelveivel foglalkozó tudományból született. Néhány teológusról, akinél különös helyet foglal el a hermeneutika, illetve akik azzal tematikusan is beszélnek, külön is lesz szó. Itt mindössze Rudolf Bultmant említem meg.

Rudolf Bultmann (1884–1976)

Marburgban Heidegger „kollégája”. Az általa létrehozott és sokat vitatott „demitologizálás” saját bevallása szerint az egzisztenciális interpretáció negatív oldala, nem pedig destruktív öncél. Heideggertől eltérően Bultmann azt az álláspontot képviseli, miszerint a filozófia csak arra képes, hogy feltárja a személyes létmód kategóriáit és az autentikus létmód lehetőségeit: **ANNAK MEGVALÓSÍTÁSA AZONBAN CSAK A KERESZTÉNY KÉRYGMA HITBEN VALÓ ELFOGADÁSA ÁLTAL JÖN LÉTRE.**

A HERMENEUTIKA A KATOLIKUS TEOLÓGUSOK KÖRÉBEN – FŐLEG A XX. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN

Emerich Coreth (1919–2006)

Corethnek 1969-ben jelent meg *Grundlagen der Hermeneutik* című műve. Az innsbrucki jezsuita professzor a Maréchal-iskola követője, valóban teológus, ám a katolikus teológia filozófiához való viszo-

nya, annak filozófiai „megalapozása” mindenkor érdeklődése középpontjában állott. Véleménye szerint a megértés, értelmezés kérdése, vagyis a hermeneutika egyformán érdekli a husserli, heideggeri és pozitivista ihletésű filozófiai irányzatokat. – Coreth abból indul ki, hogy az állításnak mindig csak bizonyos összefüggésben van értelme (például a természettudományos megismerést nem igazolt a valóság egészére kiterjeszteni). A megértést és az értelmet pedig csak a két fogalom egymáshoz való viszonyából tudjuk megérteni, kifejezni. Ebből következik: itt másra vissza nem vezethető őselvről van szó, amely nem határozható meg, de eleve ismerjük, ám azt csak lépésről lépésre tudjuk kifejezni és kifejezni.

Megismerésünk tárgya a „világ”, amely nem lezárt valóság, hanem túlmutat önmagán. A teljes megismerést csak a részleges és az egész viszonyának ismerete teszi lehetővé. Nincs előfeltétel nélküli megismerés. Az „előfeltétel” és „előítélet” – a gadameri értelmezésben – nem negatív, hanem pozitív jelentéssel bír. Fontos, hogy a „rendszer” mindig nyitott legyen, ne zárja ki azokat a szempontokat, amelyek a valóság részéről bővítik értelmezési horizontunkat, látóhatárunkat. – Ezért, megint csak Gadamer (illetve Heidegger) nyomdokában járva, a hermeneutikai kör nem „circulus vitiosus”. – Az ismeret, megismerés kérdése magával hozza az alany és a tárgy viszonyának kérdését: az ókori gondolkodásban a tárgy állt az előtérben; az újkorban a megismerő alany kerül az előtérbe, központba (vö. I. Kant: „Kopernikuszi fordulat”). Ebből feszültség adódik, amelynek feloldását Coreth Hegelt követve abban látja, hogy a kettősség a feszültség előtti egységben gyökerezik: ismeretünk csak közvetve közvetlen: az eredeti egységet soha nem tudjuk teljes egészében megragadni.

Ezek után Coreth rátér az ismeret történelmi dimenziójának megtárgyalására. Vitába száll Gadamerrel, aki szerint a történelmi megismerés a „horizontok összeolvadása” (*Horizontenverschmelzung*) által jön létre. Egyetért viszont abban, hogy a teljes „beleélést” nem lehet elérni. – A „horizontok összeolvadása” csak kép lehet. Coreth a helyes értelmezésnek egyetlen szempontját hangsúlyozza: a nyitottságot. Arra is rámutat, hogy saját álláspontomat

nem tudom elhagyni, feladni, mert akkor az értelem semmit nem tudna mondani NEKEM. Az egyetlen helyes hermeneutikai elv: a valóság iránti teljes nyitottság. – A megértés és igazság viszonyáról Coreth a következőket mondja: a dolog értelmének megismerése mindig is csak adott történelmi keretben lehetséges: tehát (ilyen értelemben!) minden igazság történelmi. Ebből nem az igazság relativizálása következik, hanem az, hogy a kifejezett, ítéletben megfogalmazott igazság soha nem képes a valóság teljességét megragadni. A szóban kifejezett mindig relatív: a valóban megismert mindig több, mint amit szóban és fogalmilag ki tudunk fejezni. – Coreth szerint a hermeneutika által felvetett kérdés elvezet a metafizikához: a konkrét megismert világ megismerése és a lét megismerése egymást feltételezi. A konkrét megismerésnek csak azért tudunk értelmet tulajdonítani, mert mindent valamiképpen a valóság értelmében és a létnek fényében ismerünk meg. – Végül Coreth az alábbi eszmefuttatással zárja hermeneutikáját:

Értelemkeresés és Isten

Az emberi élet a feltétlen, az abszolút horizontjában áll, még akkor is, ha ezt valaki kifejezetten tagadja. Akinek életében a személyes Isten semmiféle szerepet nem játszik, az Isten helyét valamilyen világi értékkel tölti be, amit azután abszolút érvényűnek tekint; vagy egzisztenciális űr keletkezik életében, amelynek terhe alatt össze-törik. Ez azt mutatja, hogy léte mélyén minden ember feltételezi az abszolútumot, ahhoz, hogy egyáltalán emberként élhessen. – A világ végső értelmét a vallás Istennek nevezi. Szükségszerűen felül-múl minden részlegeset, transzcendens valóságnak kell lennie, ám mégis úgy, hogy mindennek megadja immanens értelmét.

Karl Rahner (1904–1984)

Karl Rahner Freiburg in Breisgauban született. 1922-ben belépett a jezsuita rendbe. 1932-ben szentelték pappá. 1934–1936-ig filozófát tanult, Heidegger szemináriumát látogatta. Elvégezte teológiai

tanulmányait. 1937-ben kezdett teológiát tanítani Innsbruckban. Különösen felfigyeltek latin nyelvű előadásaira a Teremtő Istenről és a kegyelemről. Tanított Innsbruckban, Münchenben, Münsterben. A II. Vatikáni Zsinaton részt vett mint peritus. 1971-ben visszavonult az oktatásból. Innsbruckban temették el a jezsuita (egyetemi) templom kriptájában.

Művei közül a jelen összefüggésben fontos: *Lélek a világban* (Geist in Welt), 1939; *Az Ige hallgatója* (Hörer des Wortes), 1941. Írásai folyamatosan jelennek meg. Teológiai írásait a *Schriften zur Theologie* című sorozat tartalmazza.

Karl Rahner Corethhez hasonlóan a Maréchal-iskola követője. Nem annyira összefüggő hermeneutikával lépett a teológiai nyilvánosság elé, mint inkább a hermeneutikai módszer (értelmezés, megértés, tolmácsolás) alkalmazásával a teológia legkülönbözőbb területein. Különösen, mint Heidegger tanítványa a hermeneutikát úgy értelmezi, mint a történelmi, egzisztenciális megértés új lehetőségeit kidolgozó tudományt. A dogmatikában akkor mutatkozik meg alkalmazása, amikor feltesszük a kérdést: MIT IS JELENT EGY DOGMA, egy hittétel? Az eszkatológiában, amit Rahner részletesen kidolgozott: AZ ESZKATOLÓGIA NEM ELŐVÉTELEZETT ÉRTESÍTÉSEK gyűjteménye. – Az értelmezés és megértés az antropológiára is vonatkozik: az ember nem érthető meg, nem értelmezhető önmagában és önmagából, csakis másrautaltságából – Istenre utaltságából, „transzcendenciájából”. Rahner tisztában van a hermeneutika „veszélyeivel” is: ez pedig a relativitás és a historizmus. – Az „előítélet” viszont a megértés feltétele.

■ KARL RAHNER: *Hörer des Wortes*. Kösel, München 1963, 79.

Es gibt in der Geschichte der abendländischen Philosophie drei typische Lösungsrichtungen für diese Frage: die der philosophia perennis, die in diesem Fall von Platon bis Hegel reicht, die Kants und die Heideggers. Die erste antwortet: Die Weite des Vorgriffs

geht auf das Sein überhaupt, das an sich keine innere Grenze hat und so auch das absolute Sein Gottes einschließt. Kant antwortet: Der Horizont, innerhalb dessen uns unsere Gegenstände begrifflich gegeben sind, ist der Horizont der sinnlichen Anschauung, der über Raum und Zeit grundsätzlich nicht hinausreicht. Heidegger sagt: Die Transzendenz, die das Dasein des Menschen begründet, geht auf das Nichts.

Es ist natürlich – und leider – unmöglich im Rahmen dieser Überlegungen, diese Frage und ihre Lösungsrichtungen so zu behandeln, wie es der Sache und der fundamentalen Bedeutung dieser Frage angemessen wäre. Wir müssen uns begnügen, wenigstens die Antwort der *philosophia perennis*, wie sie die Scholastik gibt, ganz kurz zu skizzieren. Die menschliche Erkenntnis geht doch mindestens zunächst einmal auf das Seiende und somit auf das Ja. Solange daher die Erkenntnis der Endlichkeit des unmittelbar gegebenen Gegenstandes einer Erkenntnis aus einer bejahenden Erkenntnis und somit aus einem Vorgriff gedeutet werden kann, der auf das Ja, auf das Sein geht und nicht auf das Nichts, solange kann und darf die Transzendenz nicht als eine Transzendenz auf das Nichts gedeutet werden. Aus einem anderen Grund wurde ja diese Transzendenz auf das Nichts auch nicht gefordert denn als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung der inneren Endlichkeit des unmittelbar gegebenen Vorhandenen und Daseienden. Nun aber stellt der Vorgriff auf Mehr, als es der einzelne Gegenstand ist, eine genügende und einsichtige Bedingung der Möglichkeit dar für die Verneinung und so für die Erkenntnis der Endlichkeit des unmittelbar Erfahrenen. Das Nichts ist nicht vor der Verneinung, sondern der Vorgriff auf das Ungegrenzte ist an sich schon die Verneinung des Endlichen, weil und insofern er als Bedingung der Möglichkeit von dessen Erkenntnis in seinem Überstieg über das Endliche *eo ipso* dessen Endlichkeit offenbart. Das Ja zum an sich Ungegrenzten ist daher die Möglichkeit der Verneinung und nicht umgekehrt. Und somit bedarf es auch nicht der Annahme einer Transzendenz auf das Nichts, das aller Verneinung vorausliegend und als ihr Grund die Endlichkeit eines Seienden erst offenbaren müßte. Die positive

Ungegrenztheit des transzendentalen Horizontes der menschlichen Erkenntnis zeigt von sich aus die Endlichkeit alles dessen, was diesen Horizont nicht ausfüllt. Nicht also das Nichts nichtet, sondern die Unendlichkeit des Seins, auf das der Vorgriff geht, enthüllt die Endlichkeit alles unmittelbar Gegebenen. Es kann sich also nur darum handeln, ob das Mehr des Vorgriffs nur eine relative Ungegrenztheit besagt, wie Kant meint, oder die an sich schlechthinnige Ungegrenztheit des Seins als eines solchen, so daß der Vorgriff einen Bereich jenseits des Feldes raumzeitlicher sinnlicher Anschauung eröffnet. Nun beinhaltet aber die erste Annahme einen Widerspruch. Nicht zwar im rein inhaltlichen Bereich der Begriffe selbst, als ob die Totalität der Gegenstände menschlicher Erkenntnis einerseits und „endlich“ andererseits unmittelbar begrifflich einen Widerspruch zwischen sich hätten. Aber es besteht ein Widerspruch zwischen der Setzung dieser Annahme und ihrem Inhalt. Die Erkenntnis der inneren Endlichkeit der Totalität der Gegenstände menschlicher Erkenntnis erfordert ja einen Vorgriff über diese Endlichkeit hinaus, damit diese innere Endlichkeit nicht bloß faktisch vorhanden, sondern auch als solche erfaßt sein könne. Dieser Vorgriff über die innere Endlichkeit der menschlichen Anschauung hinaus, der diese Endlichkeit als solche allein zur Gegebenheit bringen kann, müßte somit auf das Nichts gehen, da er voraussetzungsgemäß nicht auf das an sich unendliche Sein gehen darf. Heidegger ist so das logische Ende des Kant, der gegen den deutschen Idealismus steht. Ein solcher Vorgriff auf das Nichts wurde aber eben als eine unvollziehbare Annahme dargetan. Somit bleibt nur die Voraussetzung der *philosophia perennis* als einzig mögliche und vollziehbare übrig. Der Vorgriff, der die transzendente Bedingung der Möglichkeit eines gegenständlich gehaltenen Gegenstandes und so der Insichselbstständigkeit des Menschen ist, ist ein Vorgriff auf das an sich ungegrenzte Sein. Insofern unsere erste und allgemeinste Seinsfrage nur der formalisierte Ausdruck für jedes Urteil ist, das alles Denken und alles Handeln trägt, kann auch von ihr gesagt werden, daß in ihr der Vorgriff auf das Sein schlechthin in seiner Ungegrenztheit stattfindet. Insofern diese Frage (wie Urteilen und freies Handeln

überhaupt) zum Dasein des Menschen notwendig gehört, gehört der Vorgriff auf Sein schlechthin in seiner ihm an ihm selber zukommenden Unendlichkeit zur Grundverfassung des menschlichen Daseins.

■ KARL RAHNER: *Höres des Wortes* (ford. Rokay Zoltán)

A nyugati filozófia történetében a kérdés megoldásának három jellemző iránya van: a „*philosophia perennis*”-é, amely ebben az esetben Platónról Hegelig terjed, Kanté és Heideggeré. Az első így válaszol: az „előremarkolás” (előrenyúlás) (*Vorgriff*) a létre irányul általában, amelynek önmagában véve nincs belső határa, s így magában foglalja Isten abszolút létét is. – Kant így válaszol: a látóhatár, amelyen belül a mi tárgyaink, mint fogalom adva van, azonos az érzéki szemlélet határa, amely alapvetően nem terjed tovább mint a tér és idő. – Heidegger azt mondja: a transzcendencia, amely az ember ittlétét (Dasein) meghatározza, a semmire irányul. [...]

Ez az „előremarkolás” az ember tárgyakörén túlra, túl az érzéki szemléleten, amely ezt a végességet mint olyant egyedül képes adottsággá tenni, ezek szerint a semmire kellene hogy irányuljon, mivel a feltevésnek megfelelően nem irányulhat az önmagában végtelen létre. Heidegger ezek szerint Kant logikus vége, amely szemben áll a német idealizmussal. Ezt, az ilyen semmibe markolást azonban úgy mutattuk be, mint egy megvalósíthatatlan feltevést. Ily módon csak a *philosophia perennis* előfeltétele marad meg, mint egyedül megvalósítható. Az előremarkolás, amely egy tárgyként (*Gegenstand*, objektum: szemben álló) birtokolt tárgy, és így az ember önmagában léte lehetőségének feltétele, az önmagába határtalan létbe való markolás. [...]

Hans Rotter (1932–2014)

Hans Rotter jezsuita, morálteológia-professzor volt az Innsbrucki Egyetemen. Itt az alábbi publikációval foglalkozunk: *Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik* (Zürich–Einsiedeln–Köln 1975).

Rotter a következő kérdésből indul ki: az élet kérdései mennyiben tartozhatnak a morális teológia hatáskörébe? A válasznak szem előtt kell tartania az alábbi kritériumokat, feltételeket:

- a módszernek és tárgynak összhangban kell lenniük egymással;
- a hermeneutika (megértés, értelmezés) megfelel ennek az elvárásnak, de nem ez az egyetlen alkalmazható módszer;
- az erkölcssteológiai hermeneutikának egyéni utakon kell haladnia: megkísérli az emberi cselekvést az üdvtörténettel és eszkatológiával összefüggésbe hozni;
- nem elvont, hanem a konkrét ember, konkrét történelmi helyzetre vonatkozik;
- az erkölcsi normák teológiai megalapozását és érvényességének megindoklását, kimutatását célozza;
- az egyházi utasításokat mint olyanokat vizsgálja, amelyek a lelkiismeretben köteleznek és az Egyház iránti engedelmesség üdvtörténeti jelentőségét tárgyalja.

A hermeneutikát mint a megértés és értelmezés művészetét mindig a megtárgyalásra kerülő értelmi összefüggés határozza meg közelebbről. A HERMENEUTIKAI ELVEKET A TÁRGYUKKAL VALÓ SZEMBESÜLÉSBEN KELL KIFEJTENI. EZÉRT A HERMENEUTIKA A MORÁLTEOLÓGIÁN BELÜL ANTROPOLÓGIAI ÖSSZEFÜGGÉSBEN ÁLL.

Abban, ahogyan egy teológiai fogalmat értünk, abban már el van rejtve egy meghatározott teológia és filozófia. – Mit értünk erkölcsön? Mit jelent az „erkölcsös”? Az erkölcs lényegének meghatározásában három csoportot különböztethetünk meg:

1. egy személyes tevékenységet annyiban nevezünk erkölcsösnek, amennyiben a személyt mint olyan teszi erkölcsössé; (tehát nem egyes momentumok erkölcsös voltáról van szó, hanem az ember mint olyan tökéletesedéséről);
2. az embertárs, felebarát felől ragadja meg (amennyiben erkölcsösnek nevezük azokat a tetteket, amelyek megfelelnek a felebaráti szeretetnek, az emberszeretetnek; erkölcstelennek, amelyek azzal ellenkeznek);
3. amennyiben a személyes tevékenység abból indul ki, ami az ember perszonális cselekedetében, tettében abszolút. – Itt a transzcendenshez való viszonyról van szó. Egy emberi tett annyiban erkölcsös, amennyiben nem valami végesre, hanem a végtelenre, abszolútra, Istenre irányul.

Tehát a morálteológia a cselekvő önmagához, az emberi Te-hez és Istenhez való viszonya alapján határozza meg, mi az erkölcsös. Míndez a „viszonyulás” nem eleve adott, hanem sokkal inkább egy hosszadalmas folyamatban kell kibontakoznia. – A fejlődés folyamán az ember nem látja át a dolgok lényegét, hanem azok további lehetőségeket tartalmaznak, melyek az újabb és újabb tapasztalatokban mutatkoznak meg. Az emberi megismerés elvben töredékes. (A lényeg maradandó a jelenségek változandóságában. Nem mondható azonban, hogy a lényeg teljesen független, „kivonja magát a történelem változandóságából”, hiszen éppen az ember lényegéhez tartozik történelmi volta.) – Rotter könyve két fő részre oszlik:

- I. Az antropológia és az „erkölcsi” (*des Moralischen*) hermeneutikája
 1. Erkölcsi alapfogalmak és azok hermeneutikai dimenziói
 2. Érték és értékmegismerés
 3. Az erkölcsös tett igénye
- II. Egy erkölcssteológiai hermeneutika egyes kérdései
 1. A bibliai etika hermeneutikája
 2. A keresztény hagyomány
 3. Az Egyházi Tanítóhivatal és etika

Az I. áttekintése: 1. az „erkölcsös” fogalma; 2. a személyes kapcsolatok genezise; 3. a megismerés objektivitása; 4. személyes kapcsolat és transzcendencia; 5. a személy egzisztencialitása; 6. az emberi remény célja; 7. személyes és tárgyi megismerés; 8. a személyes szabadság; választási szabadság; szabadság és emberiség. – Mindössze az I. 1.3. és 1.7-ről lesz szó:

I. 1.3.: a megismerés objektivitása

– ezt az objektivitást az határozza meg, hogy időbeli folytonosság jellemzi: a benyomások nem pillanatnyi jellegűek. Időbeli összefüggésben látjuk őket, és ilyenben állnak. Minél inkább így jelennek meg a benyomások, annál inkább nevezhetjük őket objektumnak;

– egy megismerési folyamatot nemcsak a megismert objektum határoz meg, hanem a megismerő szubjektum előzetes megértését is feltételezi;

– ilyen értelemben meg tudjuk különböztetni a maradandót és a változót (noha a kettő együtt jelenik meg);

– ez teszi lehetővé a dolgok irányítását (*Handhabung*).

I. 1.7.: a személyes és tárgyi megismerés:

– a gyermek idővel tanulja meg megkülönböztetni a dolgokat és személyeket;

– személy az a valóság, (amely) aki történelmileg létezik, történelmiségéről tud és ebben a tudásban átlépi az idő és a tér határait. Nemcsak történik vele valami, nemcsak változik a helyzete, hanem ehhez a változó helyzethez, amelyet felismer, alkalmazkodni is tud. – Múltjára reflektál, jövőjét tervezi. – Távolságot tud tartani a múlttal és a jövővel szemben; önmagát mint „folyamatot” ismeri fel.

Megismerkedhettünk egy példával, amely azt mutatja, milyen eredményesen igyekeztek a teológusok a XX. század második felében kiaknázni azokat a lehetőségeket, amelyeket a hermeneutika fölkinált, és azokat a gondolatokat, amelyeket kidolgozott.

HERMENEUTIKA A PROTESTÁNS TEOLÓGIÁBAN

Mivel a hermeneutika elsősorban a protestáns teológia „szülöttje” és a protestáns teológiában „honos”, nem szabad csodálkoznunk azon, hogy a XX. században is elsősorban protestáns teológusok ápták azt, olyan mértékben, hogy a protestáns teológián belül egyesek azt tekintették a fundamentális teológia legitim utódjának.

Azok között, akik az evangélikus teológiában a XX. században magukévá tették a hermeneutikát, első helyen kell megemlíteni Gerhard Ebelinget.

Gerhard Ebeling (1912–2001)

Ebeling evangélikus teológiát tanult Marburgban Bultmann-nál, majd Nicolai Hartmann-nál filozófiát Berlinben, majd ismét teológiát Emil Brunner-nél Zürichben. Lutherből írta doktori munkáját. A Hitvalló Egyház tagja 1946-ban Tübingenben, 1956–1965-ben Zürichben, majd 1965–1968 között Tübingenben. 1968-tól 1979-ben történt nyugdíjazásáig Zürichben tanított.

Érdeklődése elsősorban Lutherre irányult, akit az új hermeneutika előfutárának tekintett. Luther teológiájának központjában az *Ige*, a *Szó* áll. Erre és ennek értelmezésére összpontosít Ebeling is. Ez pedig hermeneutikai feladat. Magyarul is megjelent írásai közül meg kell említeni: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet* (1994), *Isten és szó* (1995), *Luther* (1997).

Ebeling Lutherre hivatkozva leszögezi, hogy a Biblia Igéjének az ígértetésben azzá kell válnia, ami eredetileg: élő szavá. Ilyen értelemben az ígértetés „szó-esemény” (*Wortereignis*), mivel abban a szó és annak kimondása egymástól elválaszthatatlan. Ez kifejezésre jut a teremtés történetében, ahol Isten szól, az ő igéje által teremt, majd eléri csúcspontját Jézus Krisztusban, a Megtestesült Igében.

Sajnos azonban napjainkban a szó annyira értékét veszítette, hogy Istenről való beszédünket is ez a devalváció fenyegeti. Ám Ebeling megállapítja: legalább annyira mérgezi nyelvünket, ha föltétlenül nem beszélünk Istenről, mint ha feleltlenül beszélünk róla. A helyzet megváltoztatása érdekében az „Isten” szó anatómiájára van szükségünk. A hagyományos felfogás a szó „jelölő” funkciójára tette a hangsúlyt. Ebeling szerint a szavak, a beszéd, időben hangzanak el, vagyis mindenekelőtt időben zajló esemény. A szó tehát esemény és cselekedet, ami egy adott helyzetre válaszol. Ez a szavak eredeti lényege és rendeltetése. Az „Isten” szó az ember alapvető szituációja, pontosabban: válasz az alapvető emberi szituációra. Így AMENNYIBEN ISTENRŐL BESZÉLÜNK, AZ EMBERRŐL is beszélünk a maga nyelviségében, s az ember a maga nyelviségében nem önmaga mestere. A szó erejéből él, ami nem az övé, ugyanakkor szomjazik is a szóra, ami ugyancsak nem az övé. Az ember egyszerre hallgató és beszélő, azaz másokra utalt lény. Ebeling szerint minden szóeseményben benne van a mélységdimenzió, ami Istenre utal. Isten nemcsak az ember szituációja, hanem a valóság misztériuma is, s ez a valóság megszólítja az embert, s a megszólított ember nem maradhat semleges. Erre építi Ebeling az ő felelősség- (*Verantwortung*)-etikáját és az *animal rationale* eredetileg *zón lo-gon ehón* – szóval rendelkező meghatározásból vezeti azt le.

Természetesen vita tárgyát képezheti, mennyire felel meg a személyes, történelmi Isten fogalmának Ebeling körülírása. Ebeling katolikus értékelését Peter Knauer nyújtotta 1969-ben, a *Hit felelőssége* (*Verantwortung des Glaubens*) című monográfiájában.

A HERMENEUTIKA TEOLÓGIÁTÓL FÜGGETLEN IRÁNYZATA

Hans Albert (1921–) és Gerhard Ebeling kontroverziója

Hans Albert közgazdaságtant és társadalomtudomány-tant tanult Kölnben. 1950-ben diplomás kereskedő. 1952-ben doktorált. Aszisztens és docens a kölni szociális és közigazgatási kutatóintézetben. 1957-től magántanár. 1963–1989 között a szociológia és tudományelmélet professzora Mannheimben. 1989-ben emeritus.

1968-ban megjelent Hans Albert *Értekezés a kritikus észről* (Traktat über kritische Vernunft) című könyvének első kiadása. (Azóta 1991-ig összesen öt, részben bővített vagy javított kiadása volt.) Ebben a műben Albert a descartes-i racionalizmussal (amely a rendíthetetlen arkhimédészi kiindulópontot keresi) szembeállítja a kritikus racionalizmust, amely szerint minden abszolút egy vagy végső megalapozás bírálható (kritika) és kérdéses. Valamennyi ugyanis:

1. vagy a végtelenbe megy (*regressus ad infinitum*),
2. vagy vét az ún. „petitio principii” értelmében – körkörös érvelés –: bizonyítani akar olyasmi segítségével, ami maga is bizonyításra szorul,
3. önkényesen szakítja meg a kérdések sorát.

Ezt a három „vétséget” a kritikus ész ellen Albert a „Münchhausen-trilemmának” nevezi, aki (Münchhausen) nem találva megfelelő fákat, saját ujjai közé feszítette ki a függőágyat, amelybe beleugrott.

Ebben a művében Albert kitér a hit és a tudás (*Glaube und Wissen* – V. fejezet) kérdésére is. Itt felrója a „teológiák” „kritikátlanságát”, mivel úgy lépnek fel, mintha a hitet le lehetne vezetni a tudásból, vagy mintha a hit valamiféle – nem lehet pontosan tudni miféle – teljesebb tudás lenne. Bírálja továbbá a teológiák immunitástaktiká-

ját, vagyis a visszavonulást olyan területre, amely a kritikus gondolkodás számára úgymond nem hozzáférhető. A katolikus teológia esetében ez egyértelmű a Tanítóhivatal szerepe révén. – A protestáns teológiában azonban, ahol az ember egy Albert Schweizer (*Leben – Jesu – Forschung*)-féle kritikus gondolkodást várna, megdöbbentő a Bultmann-féle mítosztalanítás (*Entmythologisierung*) vagy „egzisztenciális interpretáció”, ami semmi esetre sem kritikus, hanem hermeneutikus vállalkozás, s teljesen önkényesen jár el annak érdekében, mit kell kiküszöbölni, mint mítoszt és mit kell megtartani, mint kérügmát vagy logoszt. – Sok esetben nem lehet egészen pontosan tudni, mi az, amiben a teológusok hisznek, mert a hermeneutikai mellébeszélés elfátylazza (*Schleiermacherrei*) álláspontjukat.

Nem világos, mi az, amit értelmez, és mi az, aminek segítségével értelmez a hermeneutika. Teljesen tarthatatlan, mivel se nem verifikálható, se nem falszifikálható rendelkezésünkre álló eszközökkel az „eszkaton”, mint a megértés és értelmezés elve. Úgyszintén tarthatatlan az erkölcsi érvelés, amely az egyház tagjainak magatartásából értelmezi a teológia igaz voltát, mivel az egyház által üldözöttek nemegyszer ugyanilyen, vagy még feddhetetlenebb magatartást tanúsítottak. – Ha a teológia nem kész kitenni magát az ész kritikájának, úgy ideológia, a hermeneutika pedig kíséret arra, hogy leplezze a tulajdonképpeni apologetikát és dogmatikát.

1973-ban jelent meg Ebeling *Kritikus racionalizmus?* (Kritischer Rationalismus?) című írása válaszként Albert traktátusára. Ebeling hetven tételben foglalja össze álláspontját és kritikai ellenvetéseit Albert kritikus racionalizmusával szemben. Ebeling nézete szerint legokosabb lenne egyáltalán nem válaszolni a kihívásra, ám mégis megteszi, mert Albert írása a kor (1968–1973) szellemi hangulatát tükrözi. – Ebeling szerint Albert felvilágosodást ígér, azonban a tény, hogy a kritikátlan teológiával inkább rokonszenvez, mint a kritikusokkal, ellene szól. Albert a tudományok és a kritikus ész mindenhatóságának illúziójában él; valóságsszemlélete egyoldalú, és az antropológia elvetése fenomenológiai szempontból tarthatat-

lan. Az emberiség iránti felelősség nem kimondottan a teológia által kikényszerített kérdés. – Nem csak a teológia „posztulálja” a végső célt és megalapozást, a tudományok is kereteket föltételeznek (tehát nem vétség a kritikus ész ellen, ha egy ponton megszakítjuk a végtelenbe menő kérdések láncolatát).

Ebeling beismeri, hogy egy módszer megválasztása mindig erkölcsi kérdés is. – Albert kritikus racionalizmusának célkitűzése hermeneutikai jellegű, ugyanis a megértés kritikai racionalizmusát akarja szolgálni. – Albert pont az ellen vét, ami ellen polemizál: a posztulátumokkal szembeállítja saját posztulátumát. – Albert szóhasználata nem precíz: „felvilágosodás”, „észszerűség”, „mindennapi” (ami éppen nem az, amire Albert gondol); végül is: Albert álláspontja visszatükrözi a mai intellektuális helyzetet, amely elvesztette az értelem egységét, és csak a részleteket ismeri el. Albert a hitet helytelenül valami igaznak-tartásként érti, amit a pozitív tudományok eszközével lehet bizonyítani vagy cáfolni.

Ugyancsak 1973-ban jelent meg Hans Albert válasza *Teológiai útvesszők* (Theologische Holzwege) címmel. Jellemzőnek tartja, hogy Ebeling eltereli a figyelmet a lényeges vádakról, amelyekre nem akar válaszolni. A kritikus racionalizmus önmagával szemben is kritikus akar maradni, s egyáltalán nem vonja ki magát az alól, hogy álláspontját felülvizsgálja. Ez az álláspont azonban nem azonosítható más dogmákkal és abszolút elsőnek minősített elvekkel. A tudományok lehatárolása hipotetikus jellegű, állandó revízióra szorul, s egyetlen tekintély sem szabhatja meg azokat. Albert szerint Ebeling nem támasztja alá idézetekkel az ellene emelt vádatokat, például hogy Albert kritikus racionalizmusa mégiscsak célirányos.

Albert visszautasítja a vádat, mely szerint a teológiát (hermeneutikát) tudománytalannak tartaná, mert nem felel meg a természettudományok kritériumainak. Albert szerint a „teológiai” gondolkodás különböző érdekekből származik, amelyeknek a dolgok megmagyarázásának érdekéhez kevés közük van. – Az „igaznak tartást” valóban a hit minimális feltételének tekinti. Hogy Isten nevén mit kell érteni, az Ebeling problémája. – A vallás nem azonos a teoló-

giával – Nem ért egyet azzal, hogy a hit a tudás feltétele és azt magában foglalja.

A hermeneutika azonban nem csak a teológiában talált visszhangra. A „metafizika utáni” korszak gondolkodói, így a frankfurti iskola örökösei – Jürgen Habermas az ő diskurzus és kommunikációs közösség elméletével –, Karl Otto Apel pedig az ő transzcendentális pragmatikájával, amennyiben bármilyen *a priori* feltételeznek, vagy posztulálnak a megértés és értelmezés feltételeként, valamiféle hermeneutikát képviselnek.

Karl Otto Apel (1922–2017)

Írásai közül meg kell említeni: *A filozófia átalakítása* (Transformation der Philosophie, 1972); *Nyelvpragmatika és filozófia* (Sprachpragmatik und Philosophie, 1976); *A megmagyarázás és megértés kontroverziója transzcendentális-pragmatikai szempontból* (Die Erklären – Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, 1979); *Diskurzus és felelősség* (Diskurs und Verantwortung, 1988).

Apel a nyelvfilozófiával szemben megkísérelte kimutatni egy „transzcendentális hermeneutika” szükségességét. Ezt az jellemezni, hogy a nyelv nem formális struktúrája, hanem éppen történelmi meghatározottságában minden létmegismerés *a priori*ját jelentené (létmegismerés itt a világmegismerést is jelenti). A transzcendentális hermeneutika ebben az összefüggésben nem (vagy elsődlegesen nem) a hermeneutika transzcendentál filozófiai megalapozását jelenti, hanem inkább fordítva: a transzcendentálfilozófia behelyettesítését a történelmi (*geschichtlich*) hermeneutikai reflexióval.

Arra a kérdésre: „miben áll a diskurzus-etika hermeneutikai jellege?”, Apel ezt válaszolta: Abban, hogy mindenki, aki komolyan érvel, *a priori* mindig is előfeltételezi azt, hogy egy ideális kommunikációs közösség normatív föltételei között folytatott diskurzus nem pusztán egy lehetséges „nyelvjáték” más nyelvjátékok mellett,

hanem egy egyedül elgondolható megalapozási és legitimáló instancia, amely minden lehetséges nyelvjátékban az emberek vitatott érvényességi igényére vonatkozik. – Arra a kérdésre pedig: „Miben áll a probléma, amelyet elsősorban a politikai irányultságú filozófusok vetettek fel?”, így hangzik a válasz: Abban, hogy egyáltalán azon etikai elvre irányuló reflexióra támaszkodik, amelyet komoly érvelés közepette mindig is elismertünk. Ebből az érvelőre a következő feladat hárul: ténylegesen anticipálnia kell egy ideális beszédhelyzetet, illetve egy kommunikációs közösség föltételeit; előfeltételeznie kell a reális beszédhelyzetet, illetve egy kommunikációs közösség feltételeit.

A katolikus teológia képviselői bizonyos rokonszenvvel nézik az „a priori”-t és a hermeneutikai „fordulatot”. – A fenntartások inkább az „ideális beszédhelyzetet” érintik, valamint, hogy a diskurzus nem hozhat létre etikai-erkölcsi normákat: sokkal inkább feltételeznie kell azokat.

A kíméletlen bírálat ebben az esetben is Hans Alberttől jött (mint ahogyan Ebeling esetében is), a kritikus racionalizmus értelmében és nevében. Albert könyvének címe: *Transzendentális álmodozások. Karl Otto Apel beszédjátékai és az ő hermeneutikus istene* (Transzendente Träumereien. Karl Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott). Apel főhibájául rója fel, hogy nem veszi tudomásul a kritikus racionalizmus álláspontját, amely Descartes racionalizmusával ellentétben tagad minden „arkhimédészi” fix pontot. Ebből kifolyólag Ebelinghez hasonlóan Apel is a „petitio principii”, azaz a Münchhausen-trilemma csapdájába esik (mint minden hermeneutika, amelyet Albert szarkasztikusan „Schleiermacherei” – „fátyolozás”-nak nevez), mert nem tud megszabadulni a körkörösségtől: olyasmi segítségével akar bizonyítani, ami maga is bizonyításra szorul; az egyediből akarja megérteni az egészet, és az egészből az egyedit, az egyest.

1. Mít jelent a „hermeneutika” szó, miből ered?
2. Melyik az a kiemelkedő szentírási hely, melyre a hermeneutika mint „kifejtés”, „tolmácsolás” hivatkozik?
3. Matthias Flacius Illyricus mely művét tekintik a hermeneutika előfutárának?
4. Friedrich Schleiermacher mennyiben tekinthető a hermeneutika „megalapítójának”?
5. Wilhelm Dilthey Kanthoz hasonlóan milyen címet adott alapvető hermeneutikai művének? Milyen álláspontot képvisel ebben?
6. Heidegger milyen értelemben nevezi az „itt-lét” (*Dasein*) elemzését hermeneutikának?
7. Mi Hans Georg Gadamer „fő művének” címe? Minek a rehabilitálását szorgalmazza ebben? Melyik gondolkodó vádolta őt ezért „rendszerstabilizálással”? Mi Gadamer álláspontja a „hermeneutikai kört” illetőleg?
8. Miben követik a katolikus teológusok a hermeneutikát? (Coreth, Rotter)
9. Mi volt Gerhard Ebeling álláspontja, és mi volt annak bírálata Hans Albert részéről? Mely gondolkodókat bírálta még Hans Albert?
10. Mi Wolfhart Pannenberg hermeneutikai álláspontjának lényege?

A FENOMENOLÓGIA ÉS ELŐZMÉNYEI

Források–irodalom: ENYVVÁRI J.: *Husserl tiszta phaenomenológiája és a phaenomenológiai módszer*. Athaeneum, 1913. IV. 1–57; SOMOGYI J.: *A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata*. Budapest 1926; KECSKÉS P.: Az erkölcsbölcseleti kritika legújabb eredményei. *Religio*, 1927, 181–214; HORVÁTH B.: *A materiális értéketika új iránya (Hartmann N.)*. Athaeneum, 1927, 101–137; BARTA J.: *M. Scheler*. Athaeneum, 1935, 85–96; *Vita Husserl phaenomenológiájáról*. Athaeneum, 1939, 82–94; *Vita a tárgyelméletről és a fenomenológiáról*. Athaeneum, 1942, 64–89; BÁRD J.: *Az idealizmusból a realizmus felé. Hartmann N. Ismeretelméleti valóságtana*. Budapest 1943; Bernard BOLZANO: *A lélek halhatatlansága, avagy Athanasia. Mi a filozófia?* (Fides et ratio sorozat), Szent István Társulat, Budapest 2001; Edmund HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In *Philosophia. Philosophorum nostri temporis vox universa*. Belgradi. MCMXXXVI; Edmund HUSSERL: *Gesammelte Schriften I–VIII*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992 (mint IX. kötet: Elisabeth STRÖKER: *Husserls Werk*); Edmund HUSSERL: *Einleitung in die Ethik*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2004; Max SCHELER: *A filozófia lényegéről* (Fides et ratio sorozat) Szent István Társulat, Budapest 2008.

Edmund Husserl (1859–1938)

Husserl zsidó származású volt, de már szülei megkeresztelkedtek. Matematikából doktorált Bécsben. Halléban, Göttingenben, és végül Freiburg in Breisgauban tanított, amíg a hitleri diktatúra meg nem tiltotta mint zsidónak a nyilvános működést és publikálást. Késői írásai Belgrádban, az egykori Jugoszláv Királyság területén jelentek meg az Arthur Liebert által szerkesztett *Philosophiában*.

Kéziratait asszisztense, Szent Edith Stein rendezte, és egy jezsuita mentette át Löwenbe, ahol *Husserliana* címen folyamatosan megjelennek. Legismertebb írásai: *Logikai vizsgálódások* (Logische Untersuchungen), 1900; *A filozófia mint szigorú tudomány* (Philosophie als strenge Wissenschaft), 1910/11; *A tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia ideája* (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie), 1. könyv 1913; *Formális és transzcendentális logika* (Formale und transzendente Logik), 1929; *Kartezianus meditációk* (Méditation cartésiennes), 1931; *Az európai tudományok válsága* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften), 1936.

Husserl saját filozófiáját mint „szigorú tudományt” a pszichologizmus helyezi szembe. Tudományos eszményképe, hivatásánál fogva a matematika. Ez érlelte meg benne a kérdést: lehetséges-e olyan filozófia, amely független a történelmi adottságoktól és folyamatoktól (historizmus) és a pszichikai állapottól és folyamatoktól, olyan megismerés és ismeret, amely nem pszichikai mechanizmusok működéséből származik? Mert csak az ilyen tudomány tud helytállni minden szkepszissel és relativizmussal szemben. Kanttól eltérően és bizonyos értelemben vele ellentétben Husserl magára a dologra irányítja a figyelmét (intencionalitás – ami Brentanótól származik), és a megismerést (legalábbis korai műveiben) függetleníteni akarja a „megismerő szubjektumtól”. Ám a dolgok számunkra csak annyiban hozzáférhetők, amennyiben megjelennek – „fenomének” (ezért él a tudatban Husserl gondolkodása és módszere, nem egészen igazságosan, mint „fenomenológia”). Husserl magukhoz a dolgokhoz akar eljutni.

Ahhoz, hogy a filozófia eleget tegyen ennek az elvárásnak és megfeleljen ennek az eszménynek, minden eddigi rendszert és ismeretet „zárójelbe kell tenni”, és minden előítélet és előfeltétel nélkül kell a dolog velejéig hatolni.

Ennek megfelelően beszél Husserl „eidetikus redukcióról”, vagyis hogy a dolgok lényegére vezessünk vissza minden megismerést, felfüggesztve azok létezésének kérdését (*eidosz* = lényeg).

Tartózkodnunk kell minden kijelentéstől létüket illetően (*epokhé* = tartózkodás), mint ahogyan ezt a szkeptikusok is tették, s megfelelő távolságot (disztanciát) kell vennünk a fenoménektől, hogy a dolgok változó folyásában meg tudjuk ragadni a dolgok lényegét, a maradandót, ami azzá teszi őket, amik. Mindazt, amit Husserl „zárójelbe tesz”, „amivel kapcsolatban tartózkodik az ítélettől”, nem tagadja, ám „fenoménnek” nevezi (ez mutatja, hogy a „fenomenológia” elnevezés nem felel meg Husserl eredeti szándékának, mert éppen nem a fenoménekről, hanem a lényegről akar beszélni, arról szól a tudomány, *-legein, logosz, -logia*).

A filozófia így megszabadul minden pillanatnyitól, és a lényegre, az abszolútra, függetlenre, az „apodiktikusra” tör, irányul.

Különösen későbbi műveiben (*Kartéziánus elmékedések*) Husserl az ún. „transzcendentális redukcióról” is beszél. Ezáltal nemcsak a dolgok létének kérdését „tesszük zárójelbe”, hanem mindazt, ami nem tiszta tudat. A tiszta tudat (Kant: transzcendentális én; Descartes: *res cogitans*) szemlélésére az intencionalitás (tiszta intencionalitás) segítségével jutok el. Amikor az intenció (odafigyelés) szubjektuma és objektuma azonos. Az élmények mindig valaminek az élményei (valamiféle objektumé). Addig kell továbbhaladni az elvonatkoztatásban, amíg nem marad más, mint a tiszta szubjektum. Így Husserl akaratlanul is visszakanyarodott Kant „transzcendentális” filozófiájához. Husserl maga mondta, hogy filozófiai elgondolása álom maradt.

Husserl etikát is tanított. Hagyatékából etikai előadásainak kéziratái is előkerültek. Az aritmetikával analóg az etikai imperatívusz: „kell”. Ahhoz, hogy egy matematikai eredményre eljussak, végre „kell” hajtanom egy műveletet, és „be kell tartanom” annak szabályait. Ha az etikai imperatívusz kötelező és egyetemes voltában kértelkedem, kételkednem kellene az aritmetikai műveletekben is.

Husserl meghatározta az őt követő kor gondolkodását (közvetlenül vagy áttételesen), amennyiben az nem akart ideológiává torzulni. Max Scheler (1874–1928) saját módszerét azonosnak tekinti Husserl lényegszemléletével, Heidegger amikor filozófiáról beszél, kizárólag a fenomenológiára gondol. Husserl mindkettejüktől elha-

tárolta magát – s nem mondható, hogy Schelertől ugyanazon okból, mint Heideggertől, mivel ez több okból sem felelne meg a valóságnak. Husserl egyszerűen nem ismert rá saját gondolataira. Szent Edith Stein örült, hogy a kanti szubjektivista ismeretelmélet után az objektum és objektív igazság Aquinói Szent Tamás szellemében Husserl érdeméből visszanyerte becsületét. Ilyen értelemben Husserl „terminológiájával” lefordította Aquinói Szent Tamás *De veritate*-jét. Nem tudok róla, eljutott-e ez a mű Husserlhez, aki az egyházi írókat „nagy misztikusoknak” nevezte, azonban saját bevallása szerint az egyházatyákat nem olvasta, s nem valószínű, hogy a teológiai kérdéseket kész lett volna elhelyezni a tudomány világában; ám Szent Ágoston időről szóló eszmefuttatását ismerte. Beszélt a vallásról, és elismeri annak legitim helyét abban a közegben, amelyet *Lebenswelt*nek (életvilág) nevez. Módszere mindenkor segítségül szolgál a szofisták „leszerelésére”. Például ha kétségbe vonja valaki a szabadságot elméleti „okoskodás” segítségével, rá kell mutatni a dologra „úgy, ahogy van”, például hogy valakinek még mindig van annyi szabadsága, hogy a szabadságról beszéljen. Husserl magáévá tette Bergson intuícióját, és hatással volt J.-P. Sartre-ra, valamint M. Pontyra.

■ EDMUND HUSSERL: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Gondolat Kiadó, Budapest 1993.

110. oldal: „Miatán az újkor legnagyobb jelentőségű tudományai-
ban, a matematikai-fizikai tudományokban a munka túlnyomó része indirekt módszerekkel folyik, hajlamosak vagyunk arra, hogy az indirekt módszereket túlbecsüljük és a közvetlen megragadás értékét félreismerjük. De a filozófiának éppen az a lényege, hogy – amennyiben a végső eredetekhez nyúl vissza – tudományos munkája a közvetlen intuíció szférájában mozog; s a döntő lépés, melyet korunknak meg kell tennie, annak felismerésében áll, hogy a helyesen értelmezett filozófiai intuíció, a *fenomenológiai lényegmegragadás* útján határtalan működési tér tárul fel előtte, és olyan

tudomány birtokába jut, amely az indirekt szimbolizáló és matematizáló módszerek, a következtetések és bizonyító eljárások apparátusa nélkül is hatalmas mennyiségű, a legteljesebb mértékben szigorú s *minden* további filozófia számára döntő jelentőségű ismeretre tesz szert.”

- EDMUND HUSSERL: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Logos, I. 1910. 289–341.

341. oldal: „Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu mißkennen. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der *phänomenologischen Wesenerfassung*, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.”

- EDMUND HUSSERL: *Logika és etika paralelizmusa*. In: Gond 2000/25–26. Husserliana (1908–1914) XVII. kötet.

214–215. oldal: „Mi a helyzet akkor, ha azt mondom: »Ne ismerj (el) semmilyen szabályt cselekvésedre érvényesként«? Ha azt mondom: »Ezt és ezt a bizonyos szabályt ne ismerd el!«, ezáltal azt sugallom: ismerd fel, hogy nem kötelez ésszerűen, ne hagyd, hogy pozitívan utasítson, ne fogadd el szabályként! Csakhogy éppen is szabály rejlik, mégpedig egyfelől annak belátása, hogy nem éssze-

rú úgy cselekedni, ahogy a szabály megköveteli, másfelől azt is be kell látnunk, hogy az a kontradiktórikusan szembeállított akarat ésszerű, amely a kérdéses tevékenységi körben nem ehhez a szabályhoz kötődik. Ennek megfelelően az is ésszerű, ha az akarat negatív szabályát ismerjük el, és nem az eredeti szabály szerint járunk el. Ha tehát azt mondjuk: »Ne ismerj el semmilyen gyakorlati szabályt!«, akkor ebben olyan ésszerűnek tekintett szabály rejlik, amely szerint egyetlen gyakorlati szabály sem ésszerű, vagyis minden egyes akarat ésszerűtlen, amely valamiféle szabályhoz kötődik, illetve az az akarat ésszerű, amelyik nem követ szabályt. Másrészt ha azt mondom: »Ne ismerj el semmilyen gyakorlati szabályt!«, ezzel gyakorlati szabályt mondok ki, mégpedig olyan szabályt, amit ésszerű lenne elismerni, és a gyakorlatban helyes lenne követni. Ez formája szerint minden egyes szabály értelmében benne rejlik, mindegyik több pusztán szuggesztív szabálynál. Másfelől gyakorlatilag ésszerűtlenként tüntetik fel e szabály tartalmában azt, amit a szabály értelemszerűen feltételez ésszerűnek. Tehát a szkeptikus ellentmondásosság pontos megfelelőjével van itt dolgunk.

»Egyetlen logikai szabályt se ismerj el kötelezőnek ítéletalkotó tevékenységed számára!« E szabály a következőképpen egészíthető ki: »amennyiben az igazságot akarod elérni, ez veled a célod«. Miféle ellentmondásosságról van szó? Tehát: egyetlen logikai szabályt se ismerj el kötelezőnek »igaz-gondolásod akarása«, igazságra törekvésed számára! Itt nem érvelhetünk így: minden egyes szabály egy követelésről (*Sollen*) szóló kijelentést foglal magában, minden egyes igaznak tekintett kijelentés érvényesként feltételezi az ellentmondás tételét, vagyis ez a szabály önmagát szünteti meg. E szabály ugyanis semmiféle logikai szabályt mint logikai igazságot nem tagad (mint ahogy nem is jelent ki róla semmit). Csak azt mondja, *scilicet* ésszerűen: normatív módon semmiféle logikai igazság nem határozhatja meg szabályként az igazságra törekvést.

A következő kiegészítést kell tehát tennünk: ha érvényes az ellentmondás tétele (amint minden egyes kijelentés, így az előíró kijelentések értelméhez is hozzá tartozik), akkor értelmetlen lenne, hogy az ítéletalkotás szabályaként ne ismerjük el gyakorlatilag.

A szabály: »Ne kötődj hozzá!« azt jelentené: »Ne vedd figyelembe!«. Ez eleve visszás lenne, hiszen ezáltal nem lenne kizárt a szándékolt célnak ellentmondó ítéletalkotás, holott a szabály arra irányul, hogy kizárólag az igaz ítélest ismerje el céljaként. Tisztán logikai értelemben egyetlen gyakorlati szabály sem szűnhet meg, csak gyakorlati ellentmondásosság révén, ami a logikaival kétségtelenül összefügghet, de semmi több.”

- 1. Mely két filozófiai irányzattal helyezi szembe Edmund Husserl a filozófiát mint „szigorú tudományt”?**
- 2. Mi a címe Husserl három nyomtatásban megjelent legismertebb művének?**
- 3. Mi Husserl kérdésének lényege?**
- 4. Mi az eidetikus és mi a transzcendentális redukció?**
- 5. Mi az „intencionalitás” és mi az „epokhé”?**
- 6. Milyen analógiát állít fel Husserl az aritmetika és etika között?**

Martin Heidegger (1889–1976)

Martin Heidegger teológiát, filozófiát és matematikát tanult Freiburg in Breisgauban. Habilitációs munkáját Duns Scotusból írta. 1915-től magántanár Freiburgban; 1923-tól rendes egyetemi tanár Marburgban (Rudolph Bultmannal egy időben); 1928-tól rendes tanár a Freiburgi Egyetemen, majd 1933-ban az egyetem rektora. Székfoglaló beszéde és rektorsága a NS-rendszerben sok kritikát eredményezett. 1951-től visszavonult az akadémiai tevékenységtől, s legszívesebben schwarzwaldi kunyhójában tartózkodott. Kilépett a Katolikus Egyházból. Mivel azonban fivére katolikus pap volt, imádságot mondott Heidegger temetésén.

Legismertebb művei: *Lét és idő* (Sein und Zeit), 1927; *Mi a metafizika?* (Was ist Metaphysik?), 1929; *Fenomenológia és teológia*

(Phänomenologie und Theologie), 1927, 1928; *Humanizmus-levél* (Brief über den Humanismus), 1947; *Rejtekutak / Erdei csapások* (Holzwege), 1950; *Azonosság és különbözőség* (Identität und Differenz), 1957; *Útban a nyelv felé* (Unterwegs zur Sprache), 1959; *Nietzsche*, 2 kötet (1961); *Előadások és írások* (Vorträge und Aufsätze), 1954-től.

Heidegger Husserl tanítványának és a fenomenológia irányzat követőjének vallja magát. ugyanakkor a nyugati gondolkodást a „létefeledéssel”, vagy „lételtefeledéssel” (*Seinsvergessenheit*) vádolja, mivel figyelmét mindig a létezőre irányította. (Ez a kései Heidegger szerint már Szókratésznél – értsd Platónnál bekövetkezett.) A létefeledés oka, hogy maga a lét nem jelenik meg, nem fenomén, tehát azt a fenomenológia eljárásával nem ragadhatja meg. Amit azonban megragadhatok a fenomenológia útján, azt az „ittlétnek” (*Dasein*), a „világban-való-létnek” (*In der Welt-Sein*) mondjuk ki: az embernek a létmódja. Az ember az egyetlen kiváltságos létező, amely önmaga léte felől kérdezni tud. Azt, ahogyan a *Dasein* már mindig is van, Heidegger *existentialénak* nevezi. Ezek feltárására tudunk a lét közelébe jutni. Ilyen: a gond, a halál, a beszéd, a lelkiismeret, a „bűn” („tartozás” = *Schuld*). A létnek (létezésnek) ezeket a módjait Heidegger a „voltaképpeni”, „tulajdonképpeni” létnek nevezi a nem voltaképpeni „létmódokkal” ellentétben, mint amilyen a kéznélvalóság, „személytelenség” (*man*), fecsegés (*Gerede*).

A voltaképpeni lét kategóriái, amelyekben felvillan, „felsejlik”: a gond (*Sorge*), a gondoskodás (*Fürsorge*), a halál és a szorongás (*Angst*), ami abban különbözik a félelemtől, hogy nem tudom, mitől van.

Heidegger nem alakított ki filozófiai rendszert az emberről. Minden ez irányú kérdést meg kell előznie egy „fundamentális ontológiának”. Minden előzetesség ellenére azt kell mondani, hogy Heideggernek különösen a *Lét és idő* (*Sein und Zeit*) című művében központi szerepet tölt be az ember.

1. Ha a lét értelme után kérdezünk (ahogyan manapság szokás mondani: „ha a lét értelmére kérdezünk”, ez csak az ember révén,

az „emberen keresztül” történhet, mivel csak az ő révén hozzáférhető a lét. Az ember az egyetlen „előnyben részesített lény” (*bevorzugtes Wesen*), aki a lét értelméről kérdezni tud; ezért kell ezt a létezőt a lét szempontjából vizsgálni. Csak az ember birtokolja a létismeretet, egyedül azáltal, hogy van (létezik). Heidegger az embert „itt-lét”-nek, *Dasein*nek nevezi. Amennyiben az itt-lét elemzése segítségével sikerül megvilágítani ezt a létértelmezést (létmegértés – *Seinsverständnis*), úgy ezáltal fölszabadul a „fundamentális ontológiához” vezető út. – Így mégis az ember kerül a központba.

2. A „létmeghatározások”, Heidegger szerint *existenciálék* ugyan elsősorban a fundamentálonológia célját szolgálják, de ezek segítségével válik lehetővé egy hasznavehető antropológia is. Téves az embert mint szubjektumot meghatározni, akivel az objektumok állnak szemben. A szubjektivitást a gond (*Sorge*) határozza meg. Ez mindenekelőtt a szorongásban (*Angst*) mutatkozik meg: a szorongásban az ember átéli az egész létező (a létezőnek mint olyannak) kérdésségét; a szorongásban minden biztonság és bizonyosság eltűnik, elsüllyed mindannak a létezőnek bizonyossága, amivel az embernek dolga van, amihez kapcsolódik. – Csak az emberben merülhet fel a feltevés, hogy ő nem is létezhet. Csak ő tudja, hogy állandóan fenyegeti léte elvesztésének lehetősége. Ezért az emberlét lényegénél fogva „halálra ítélt lét” (*Sein zum Tode*). Ebben mutatkozik meg az ember végessége, a legszélsőségesebb formában. – „Amennyiben az ember van, a halál kiüttalanságában áll” (Bevezetés, 80. oldal).

„Kihajítottság” (*Geworfensein*): az ember mindig úgy éli meg magát, mint akit olyan helyzetbe állítottak (vagy van állítva), amelyen nem változtathatott és nem változtathat. Ezek szerint mint olyan tudja magát, aki helyzetébe pusztán be van dobva. Ez ismét azt hozza magával, hogy az ember tevékenysége szempontjából csak a korlátozott lehetőségekkel rendelkezik. Mindig korlátok között találja magát, és számára nem marad más hátra, mint hogy ebben fölismerje sorsát.

A szorongás, a gond, a kihajítottság tehát az emberi lét végességének kifejezői. Nem szabad megakadni ezeknél a megállapítások-

nál. A gondolkodás feladata sokkal inkább az, hogy megkérdezze, mire gondolunk az olyan magától értetődőnek tűnő kijelentésekkel, mint például: az ember véges. Nem marad-e a végesség elgondolatlan, és mindenekelőtt föl nem fogott, hacsak nem úgy gondoljuk el, mint a lét végességét, amely az emberben, az „itt-létben” megnyilatkozik (nyilvánvalóvá válik).

Amikor Heidegger ily módon fölfedi az emberi lét alapvonásait, úgy ennek fontos következményei vannak az ember lényege kérdésének megválaszolása szempontjából. Mindez nem megy Heidegger eredeti célkitűzése rovására, mármint, hogy a lét értelmét megragadja.

Az egzisztencia (*Existenz*) az embernek azon létmódját jelöli, amelynek alapstruktúráját a gond, a szorongás, a halálra-ítélt-lét, és a kihajítottság határozza meg. „Az itt-lét (*Dasein*) lényege az ő egzisztenciájában van.” Ez azt jelenti, hogy az ember léte (*Sein des Menschen*) azáltal a belátás (meglátás) által is változik, amelyet önmagáról szerez. – Amennyiben az „emberre” kérdezzünk, „önmagunkra” kérdezzünk. Önmagam számára sohasem vagyok közömbös tárgy, hanem az emberről szóló minden értesülésem legbensőmben érint. Mivel az embert az ő létében mindig érinti ez a lét, ezért állandóan új lehetőségek nyílnak meg előtte, amelyeknek ő a maga részéről vagy megnyílik, vagy bezárkózik előtte; efelől állandóan újra és újra kell döntenie. Azáltal, hogy az ember azt állítja: lényege létében van, egy továbbit is állít: teljesen hibás és helytelen, ha az embert azáltal akarnánk megismerni, hogy őt az időtől és történelemtől független emberi lény mércéjével mérnénk. Az ember lényege szerint újból és újból megvalósítja magát a történelmi helyzet, valamint fakticitás által. Állandóan újra kell döntenie ezzel a helyzettel szemben, amely fölött nem rendelkezhet, és amely egyszerűen adva van. Az emberi létnek ez a megváltoztathatatlan és nem objektiválható struktúrája hozzáférhetetlen marad, amint azt a tudományos gondolkodás véli, az emberről alkotott általános érvényű bizonyosságból kiindulva. Az emberi itt-lét lényegénél fogva csak annak határozott átvételében valósítja meg magát, amit a sors éppen nyújt.

Heidegger későbbi írásaiban a lét gondolása (elgondolása), amely kezdettől fogva fundamentálonológijának célja volt, annyira az előtérben áll, hogy egy, kizárólag a filozófiai antropológiára irányuló interpretáció a továbbiakban már nem lehetséges. Ettől függetlenül ezek az írások is tartalmaznak kijelentéseket arról, hogyan jelenik meg az ember egy ilyen gondolkodás fényében. Így vizsgálja Heidegger, hogy tulajdonképpen mit kell érteni a „humanizmus” fogalma alatt. Ezzel kapcsolatban fölhívja a figyelmet arra, hogy az európai gondolkodás kezdettől fogva hiányos a humanizmus értelmezését illetően: ez abban áll, hogy humanizmus alatt általában egy olyan valóságértelmezést értenek, amely szerint a létezőt az ő teljességében az ember szempontjából és az emberhez mérten, öhozá viszonyítva kell értelmezni és magyarázni. Ezek szerint az ember az, aki a létezők középpontját alkotja, és amely a létezőt teljes egészében reprezentálja. Ez az embernek olyan értelmezését nyújtja, amely szerint minden létező feletti rendelkezés mércéje. Az ember mint a Föld ura értelmezi önmagát, még hozzá olyannyira, hogy erről már nem is gondolkodik. Egy így értelmezett humanizmus – bármennyire sok helyes is lehet benne – az ember elégtelen értelmezéséről tanúskodik; mert aki ily módon értelmezi humanisztikusan a valóságot, az abból indul ki, hogy csak a saját tudása által tudottat gondolhatja el igaznak. Ha azonban így értjük az igazat, akkor már eleve elvágjuk, elzárjuk a gondolkodás útját, amely oda vezethetne, hogy az ember méltóságát kielégítő módon ragadjuk meg. Ha mégoly nagyot is mondunk vagy gondolunk az emberről, az legföljebb azt eredményezi, hogy nem vesszük tudomásul, hogy a gondolkodásnak kezdettől fogva határokat állítottunk. Csak akkor tudjuk az embert helyesen megragadni, ha a lét igazságához viszonyítva gondoljuk el, de soha akkor, hogyha ez a viszony elgondolatlan marad. Ám elgondolatlan marad, ha az igazat csak az emberi tudáshoz viszonyítva értjük és értelmezzük.

Mivel az áthagyományozott humanizmus megfeledezett arról, hogy a lét igazságát gondolja, ezért a humanizmussal ellentétben kell elgondolnunk, ha meg akarjuk tapasztalni az ember méltóságát. Ezt a mondatot: „Az ember lényege az egzisztenciában van”,

úgy kell érteni: „Ek-sistencia”, tehát annyit jelent, mint ki-állni. Ez azt jelenti, hogy az ember az, aki kiemelkedik a többi létező fölé; nyitottsággal rendelkezik a lét számára, amelynek fényében a létező mint olyan, egyáltalán mint olyan van. Az ember kiválósága, hogy rendelkezik azzal az adottsággal, mely megérti a lét nyelvét; az ember az a hely, ahol a lét megvilágosodik, és ahol a létező egyáltalán érthető lesz. Eközben az ember nem rendelkezhet a lét fölött, nincs fölötte hatalma. Különösen nem tudja elérni, hogy a lét egyáltalán megmutatkozzon neki, és érthetővé tegye magát számára. Ezért Heidegger azáltal határozza meg az ember viszonyát a lét-hez, hogy őt a lét pásztorának (*Der Hirte des Seins*) nevezi, vagy azt mondja róla, hogy a lét szomszédja (*Der Nachbar des Seins*), de soha nem a lét ura. – Tehát nem az ember a középpont, ahogyan azt az áthagyományozott humanizmus tanítja, hanem a lét. – Az ember történelmét sem értjük, ha úgy értelmezzük, mint az ember alkotását. Amit mint történelmet ismerünk és tapasztalunk, az a lét elképzelandő történetiségének kifejezése. Heidegger szerint a jelen világsorsban az ember feladata, hogy a „létet megvilágítsa”. Amennyiben ez sikerül, úgy egyszer az is elgondolható lesz, mi az ember lényege.

Heidegger határozottan ellene van annak, hogy filozófiáját „teista” vagy „ateista” jelzővel jellemezzék. Minden ilyen értelmezés helytelen, mivel nem mérhető egy olyan filozófiához, amely egyedül és kizárólag azon fáradozik, hogy előkészítse a talajt egy olyan gondolkodásnak, amely megtapasztalja a gondolkodás igazságát, és amely mindig a meghamisítás ellen irányul.

Heidegger szerint a hagyományos filozófiai istentan túlságosan összegabalyodott (egybefonódott) egy olyan filozófiával, amely megfeledezett arról, hogy föltegye a létkérdést, és ezért éppoly elégtelen, mint az az antropológia, amely ugyanennek a filozófiának a látókörén belül maradt. Amennyiben a gondolkodásnak föl kell adnia a lét igazsága érdekében a „filozófia Istenét”, annyiban istentelen, ám az ember méltóságához közelebb áll, mint egy olyan antropológia, amely egy létfeledő filozófia bizonytalan alapján áll. Kimutatható, hogy a léthez való viszonyulás, amely az embert ki-

tünteti, egyszersmind visszanyúlás Istenhez. Ám teljesen helytelen a létet kiegyenlíteni Istennel. „A lét nem Isten” (Heidegger: *Levél a humanizmusról*). Heidegger szerint nyitva marad, hogyan lehet ezt elgondolni, különösen miután még nem gondoltuk el, és nem mondtuk meg elégségesen, hogy mit jelöl és mit jelent az „Isten” szó. Itt meg kell jegyezni, hogy Heidegger eléggé egyoldalú a keresztény filozófia megközelítésében.

„A keresztény filozófia fából vaskarika és félreértés. Gondolkodva kérdezően persze földolgozhatjuk magunk számára a keresztény tapasztalat, azaz a hit világát. Ez a teológia. Hogy a teológia nyerhet valamit, ha a filozófia segítségével úgymond fölfrissítik, vagy netalán fölváltják vele, hogy ily módon a kor ízlésének megfelelőbbé tegyék, erre a kártékony gondolatra viszont csak olyan korok jutnak, melyek nem hisznek többé a teológia feladatának igaz nagyságában. Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság” (*Bevezetés a metafizikába*, 6. oldal).

Heidegger 1927-ben a teológiát pozitív tudománynak minősíti, 1960-ban módosította álláspontját, mondván, hogy a teológia a ki nyilatkoztatás gondolkodása, mely a létgondolkodással analóg.

■ HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 184–185.

§40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins

Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?

In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Strukturganzen vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des Verfallens. Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade nicht *vor* es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom* Dasein. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen.

Existenziell ist zwar im Verfall die Eigentlichkeit des Selbst-seins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann es vor* ihm fliehen. In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht erfaßt*, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr *von* ihm erschlossen »da«. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitsscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.

Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren. Im Gegenteil – die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer

künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt. Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.

■ MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*, 338–339.

40. §. A szorongás alapdiszpozíciója mint a jelenvalólét egyik ki-tüntetett feltárultsága

A jelenvalólét egyik létehetőségének kell tehát ontikusan „felvilágosítást” adnia önmagáról mint létezőről. A felvilágosítás csupán a jelenvalóléthez tartozó feltárultságban lehetséges, amely a diszpozíció és a megértésen alapul. Mennyiben kitüntetett diszpozíció a szorongás? Hogyan szembesül benne a jelenvalólét saját létén keresztül önmagával úgy, hogy a szorongásban feltárult létező mint olyan létében fenomenológiailag határozódjék meg, illetve hogy ez a meghatározás kielégítően elő legyen készítve?

Azzal a céllal, hogy a struktúraegész egészvoltának létéig hatoljunk előre, a hanyatlás imént elvégzett konkrét analíziseiből indulunk ki. Az akárkiben és a gondoskodás tárgyává tett „világ”-ban való feloldódás feltárja, hogy a jelenvalólét *menekül* önmaga mint a tulajdonképpeni-önmaga lenni-tudás elől. E jelenvalólét *önmaga* és tulajdonképpenisége *elől* való menekülésének ez a fenoménje azonban a legkevésbé sem tűnik alkalmasnak arra, hogy fenomenális talajként szolgáljon a további vizsgálódás számára. Hiszen ebben a menekülésben a jelenvalólét éppen hogy *nem* néz szembe önmagával. Az elfordulás a hanyatlás legsajátabb irányultságának megfelelően *elvezet* a jelenvalóléttől. Az ilyen fenoménéknél azonban a vizsgálódásnak őrizkednie kell attól, hogy összekeverje az ontikus-egzisztens jellemzést az ontológiai-egzisztenciális interpretációval,

illetve hogy az előbbiben rejlő pozitív fenomenális alapokat az utóbbi szempontjából mellőzze.

Jóllehet a hanyatlásban az Önmaga létének tulajdonképpensége egzisztensen elzárult és félreszorult, ez az elzárultság azonban csak a feltárultság *privációja*, amely fenomenálisan abban nyilvánul meg, hogy a jelenvalólét menekülése önmaga *elől* való menekülés. Azáltal, amitől menekül, a jelenvalólét éppen önmaga „mögé” kerül. Csak amennyiben a jelenvalólét ontológiailag lényegszerűen a hozzá tartozó feltárultságon keresztül egyáltalán szembekerül önmagával, annyiban *tud* önmaga *elől* menekülni. Ebben a hanyatló elfordulásban persze *nincs megragadva* a menekülés mielőlje, de még csak tapasztalat tárgyává sem lesz egy odafordulásban. Mégis, a *tőle* való elfordulásban feltárultan „jelen” van az, amitől a jelenvalólét elfordul. Az egzisztens-ontikus elfordulás – feltárultságjellege miatt – fenomenális lehetőséget ad a menekülés mielől-jének mint olyannak az egzisztenciális-ontikus megragadására. Az elfordulásban rejlő ontikus „eltávolodáson” belül érthető meg és emelhető fogalmi szintre a fenomenológiailag interpretáló „odafordulásban” a menekülés mielől-je.

Így tehát a hanyatlás fenoménje felé tájékozódó analízis elvileg nem kilátástalan a tekintetben, hogy ontológiailag tapasztaljon valamit a fenoménben feltárult jelenvalólétre vonatkozóan. Ellenkezőleg, az interpretációt éppen itt fenyegeti a legkevésbé az a veszély, hogy a jelenvalólét mesterséges önmegragadását követi. Csak annak az explikációját végzi el, amit a jelenvalólét maga ontikusan feltár. Annál inkább növekszik annak a lehetősége, hogy az interpretáló együttthaladásban és követésben a jelenvalólét létére irányuló diszpozicionális megértésen belül nyomuljunk előre, minél eredendőbb az a fenomén, amely módszertanilag mint feltáró diszpozíció szerepel. De hogy ez a szorongásra is érvényes, az egyelőre csak feltevés.

Die vulgäre Auffassung der Verhältnisses von Theologie und Philosophie orientiert sich gern an den Gegensatzformen von Glaube und Wissen, Offenbarung und Vernunft. – Philosophie ist die offenbarungsfremde, glaubensfreie Welt- und Lebensdeutung; Theologie dagegen ist der Ausdruck der glaubensmäßigen, in unserem Falle christlichen Welt- und Lebensauffassung, Philosophie und Theologie so genommen, geben dann der Spannung und dem Kampf zweier weltanschaulicher Positionen Ausdruck. Dieses Verhältnis wird nicht entschieden durch wissenschaftliche Argumentation, sondern durch die Art und das Ausmaß und die Kraft der weltanschaulichen Überzeugung und Verkündigung.

Wir fassen das Problem des Verhältnisses von vornherein *anders*, und zwar als die Frage nach dem *Verhältnis zweier Wissenschaften*.

Aber diese Frage bedarf der näheren Bestimmung. Es handelt sich hier nicht um einen Vergleich des faktischen Zustandes zweier geschichtlich vorliegender Wissenschaften, abgesehen davon, daß ein einheitlicher Zustand jeder der beiden heute schwer zu schildern wäre bei der Divergenz der Richtungen auf beiden Seiten. Auf diesem Wege eines Vergleiches des faktischen Verhältnisses wäre keine *grundsätzliche* Einsicht zu gewinnen, wie die christliche Theologie und die Philosophie zueinander sich verhalten.

Es bedarf daher, um einen Boden für die grundsätzliche Diskussion des Problems zu haben, einer idealen Konstruktion der Ideen beider Wissenschaften! Aus den Möglichkeiten, die beide als Wissenschaften haben, ist ihr mögliches Verhältnis zueinander zu entscheiden.

Eine solche Fragestellung aber setzt die Fixierung der Idee von Wissenschaft überhaupt voraus und die Kennzeichnung der grundsätzlich möglichen Abwandlungen dieser Idee. (Auf dieses Problem, das die Prolegomena unserer Diskussion darstellen müßte, können wir hier nicht eingehen.) Nur als Leitfaden geben wir folgende formale Definition der Wissenschaft: Wissenschaft ist die

begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden, bzw. des Seins, um der Enthülltheit selbst willen. Jedes Gegenstandsgebiet hat gemäß dem Sachcharakter und der Seinsart seiner Gegenstände eine eigene Art der möglichen Enthüllung, Ausweisung, Begründung und begrifflichen Prägung der so sich bildenden Erkenntnis. Aus der Idee der Wissenschaft überhaupt läßt sich zeigen, sofern sie als eine Möglichkeit des Daseins verstanden wird: es gibt notwendig zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften – und *die* Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft, die Philosophie. Die ontischen Wissenschaften machen zum Thema je ein vorliegendes Seiendes, das immer schon in einer gewissen Weise *vor* der wissenschaftlichen Enthüllung enthüllt ist. Wissenschaften von einem vorliegenden Seienden, einem Positum, nennen wir positive Wissenschaften. Ihr Charakteristikum liegt darin, daß die Richtung der Vergegenständlichung dessen, was sie zum Thema machen, geradezu auf das Seiende zugeht als eine Fortführung der schon existierenden vorwissenschaftlichen Einstellung zu diesem Seienden. Die Wissenschaft vom Sein dagegen, die Ontologie, bedarf grundsätzlich einer Umstellung des auf das Seiende gerichteten Blickes: vom Seienden auf das Sein, wobei gerade gleichwohl das Seiende, freilich für eine modifizierte Einstellung, noch im Blicke gehalten wird. Auf den methodischen Charakter dieser Umstellung gehe ich hier nicht ein. Innerhalb des Umkreises der wirklichen oder möglichen Wissenschaften vom Seienden, der positiven Wissenschaften nur ein relativer Unterschied gemäß der jeweiligen Relation, durch die eine Wissenschaft auf ein bestimmtes Gebiet des Seienden orientiert ist. Jede positive Wissenschaft dagegen ist von der Philosophie nicht relativ, sonder *absolut* verschieden. Unsere These lautet nun: *Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.*

- M. HEIDEGGER: Fenomenológia és teológia, *Vigilia*, 1994/3–6. 230–231.

A közkeletű felfogás a teológia és a filozófia viszonyáról szívesen tájékozódik a hit és tudás, a kinyilatkoztatás és ész ellentétpárok alapján. A filozófia eszerint a kinyilatkoztatástól távoli, a hittől mentes világ- és életértelmezés; a teológia ezzel szemben a hit mértékéhez igazodó – a mi esetünkben keresztény – világ- és életfelfogás kifejezése. Ha a filozófiát és a teológiát így tekintjük, akkor két világnézeti pozíció feszültsége és harca jut bennünk kifejezésre. E viszonyról pedig nem tudományos érvelés, hanem a világnézeti meggyőződésnek és e meggyőződés megvallásának jellege, mértéke és ereje dönt.

Mi eleve *másképp* ragadjuk meg e viszony problémáját, és pedig *két tudomány viszonyára* irányuló kérdésnek tekintjük.

Ám ez a kérdés közelebbi meghatározást igényel. Itt nem két törénelmileg létező tudomány tényleges állapotának egybevetéséről van szó, arról nem is beszélve, hogy a mindkét oldalon meglévő irányzatok divergenciája mellett lenne manapság bármely oldalon egy egységes állapot rajzát adni. Ha a két tudomány tényleges helyzetét hasonlítanánk össze, nem juthatnánk semmilyen alapvető *belátásra* a keresztény teológia és a filozófia egymáshoz való viszonyát illetően.

Ebből kifolyólag – hogy a probléma alapvető tárgyalásában el tudjunk indulni – mindkét tudomány eszméjének ideális konstrukciójára van szükségünk. Azokból a lehetőségekből kell egymáshoz való lehetséges viszonyukat meghatározni, amelyek mindkettőnek mint tudománynak rendelkezésére állnak.

Egy ilyen kérdésfelvetés azonban feltételezi annak rögzítését, hogy egyáltalán mi a tudomány eszméje, és annak ismertetését, hogy ennek az eszmének elvileg milyen változatai lehetségesek. (Erre a problémára, amely tárgyalásunk bevezető része kellene, hogy legyen, itt nem térhetünk ki.) Csak vezérfonalként adjuk a tudomány következő formális definícióját: tudomány a létezők egy-egy önmagában zárt területének, illetve a létnek megalapozó feltá-

rása, magának a feltártságnak a kedvéért. Minden vizsgálandó tárgyterülethez tárgyának tárgykaraktere és létmódja szerint a lehetséges feltárásnak, a kimutatásnak, a magalapozásnak és az így létrejövő megismerés fogalmi megformálásának sajátos jellege tartozik. A tudomány voltaképpen eszméjéből – amennyiben az ittlét egyik lehetőségét értjük rajta – kimutatható, hogy a tudománynak szükségszerűen két alapelehetősége van: létezővel foglalkozó, ontikus tudományok – és *a* léttel foglalkozó, ontologikus tudomány, a filozófia. Az ontikus tudományok témája egy-egy adott létező, amely bizonyos módon mindig is – már a tudományos feltárás *előtt* – fel van tárva. Egy adott létezővel, egy pozitívummal foglalkozó tudományt nevezünk pozitív tudománynak. A pozitív tudományok jellegzetessége abban áll, hogy választott témájuk objektíválásának iránya egyenest a létezőt veszi célba, mint a már meglévő, erre a létezőre irányuló, tudományt megelőző beállítódás folytatása. Ezzel szemben a létről szóló tudomány, az ontológia számára nélkülözhetetlen, hogy a létezőre irányuló tekintetet alapjában átállítsa a létezőről a létre, miközben persze – természetesen egy módosított beállítódásban – továbbra sem téveszti szem elől a létezőt. Ennek az átállítódásnak módszeres jellegére itt nem térek ki. Mármint a létezővel foglalkozó tényleges és lehetséges tudományok, a pozitív tudományok körén belül csak relatív különbség van az egyes pozitív tudományok között aszerint, hogy milyen sajátos módon viszonyulnak a létezők valamely meghatározott területéhez. Ezzel szemben minden pozitív tudomány nem relatív, hanem *abszolút módon* különbözik a filozófiától. Tézisünk: *A teológia pozitív tudomány, és ezért mint ilyen abszolút módon különbözik a filozófiától.*

1. Mikor jelent meg a „Sein und Zeit”?
2. Mit szándékozik ebben Heidegger végrehajtani?
3. Mely irányzatot követi ebben (meggyőződése szerint)?
4. Mely két létet különbözteti meg Heidegger? Melyek a jellemzőik?
5. Mivel vádolja Heidegger a nyugati filozófiát?

6. Milyen „megoldást” javasol?
7. Miért vetik el sokan (német gondolkodók közül is) Heideggerre?
8. Hogyan vélekedett a teológiáról 1927/1960-ban, s hogyan módosította azt később? Mi jellemző a „kései” Heideggerre?
9. Mit tart a gondolkodás feladatának, hogyan határozza meg az igazságot?

Karl Jaspers (1883–1969)

Karl Jaspers Heidelbergben és Münchenben először jogot tanult, azután Berlinben, Göttingenben és Heidelbergben orvosi tanulmányokat folytatott. 1908-ban letette az orvosi államvizsgát. 1909-ben doktorált orvostudományból. 1913-ban pszichológiából habilitáltatta magát. Előzőleg asszisztens volt a pszichiátriai klinikán Heidelbergben. 1916-tól rendkívüli, majd 1921-től a filozófia rendes tanára lett Heidelbergben. 1937-ben „politikai okokból” felmentették tevékenységétől, és nyugdíjazták. 1945-ben visszakерült katedrájára. 1948-tól a filozófia rendes professzora volt Bázelen.

Művei (többek között): *Általános pszichopatológia* (Allgemeine Psychopathologie), 1913; *A világnézetek lélektana* (Psychologie der Weltanschauungen), 1919; *A kor szellemi helyzete* (Die geistige Situation der Zeit), 1931; *Nietzsche*, 1936; *Egzisztenciafilozófia* (Existenzphilosophie), 1938; *Az igazságról* (Von der Wahrheit), 1947; *Bevezetés a filozófiába* (Einführung in die Philosophie), 1950; *A filozófiai hit* (Der philosophische Glaube), 1948; *A filozófiai hit a kinyilatkoztatás színe előtt* (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung), 1962.

Jaspers mint pszichiáter sokat foglalkozott az emberi magatartás problémáival és titkaival.

Kiindulópontja: „Az ember lényegesen több, mint amennyit magáról tudhat.” Ez nem a szkepszis kifejezése, hanem annak a meggyő-

zódásnak ad hangot, hogy a mód, ahogyan megismeréseink tárgyai adva vannak, és ahogyan önmagunknak adva vagyunk, lényegesen más. – Az én teszi ugyanis lehetővé az ő nem tárgyi mivoltában a tudatot és annak minden tárgyát. Jaspers szerint: „Én szabadság vagyok, amely kitér minden tárgyi megismerés elől.” A tudományosság kritériumával mért tudás az embert mint tárgyat akarja vizsgálni, és így esetleg különböző tudományok eredményének összessége lehet. – Egyik sem tudja visszaadni, hogyan tapasztalom meg önmagam, amikor önmagam tudatára jutok. Itt juthat szóhoz a filozófia. A filozófia természetesen nem ignorálhatja a tudományok eredményét, amelyet az emberről szolgáltatnak; élnie kell ezekkel az eredményekkel, nehogy eltávolodjon a valóságtól, de egyetlen tárgyi tudomány sem képes az embert az ő teljességében megismerni. Azokkal a megismerésekkel, amelyeket a tudományos antropológia nyújt, Jaspers azokat a fölismeréseket állítja szembe, amelyeket a filozófiai öntapasztalás szolgáltat. Ezek ugyan nem rendelkeznek az általános érvényű, verifikálható kijelentések jellegzetességeivel, de ez nem jelenti azt, hogy bizonyosság híjával lennének.

Ha fölteszem a kérdést, hogy a mindenki számára hozzáférhető realitáson túl, amelyről ellenőrizhető kijelentésekben tudok nyilatkozni, létezik-e más lét is, rögtön megmutatkozik, hogy én magam, „aki kérdez”, különbözöm ettől a létől. Annak összességét, ami empirikusan hozzáférhető számomra, Jaspers *Dasein*nek nevezi. Önmagam számára csak akkor leszek fölfogható, ha tisztában vagyok azzal, hogy nem pusztán létező lény vagyok, hanem olyan lény, amelynek valamit tennie kell (*sollen*), és amely valamit tud – bír (*vermögen*).

Jaspers filozófiájának alapfogalmai

1. A kudarc, „hajótörés” (*Scheitern*): mindaz, amihez az ember hozzáfog, sikertelenségre, kudarcra „hajótörésre” van ítélve:

- mint itt-levő (*Dasein* – élőlény): egyszer vége van;
- mint megismerő: megtagadták tőle, hogy a létet (*Sein*) valaha is megragadja;

– mint cselekvő: mert cselekedetének nem állíthat végső és vég-
érvényes mércét valamely végső cél által.

Vagyis: nincs lét halál nélkül;
 nincs igazság nem igazság nélkül;
 nincs jó rossz nélkül.

Ez állandó kihívást jelent az ember számára. Az ember nem ignorálhatja, de nem elegendő egy elméleti állásfoglalás, mivel az ember ezáltal a kihívás által egzisztenciálisan érintve érzi magát.

2. Határhelyzet (*Grenzsituation*): olyan helyzet, amelyben az ember mindig is van; amelyet az ember nem befolyásolhat, és amelyet megváltoztatni nem áll módjában. – Ezekben a helyzetekben történik az egzisztenciális megvalósulás. Az ember, aki egy ilyen helyzetnek tudatában van, azt, mint alkalmat ragadja meg, hogy tulajdon önmagát, aki/ami a határhelyzeten kívül csak mint lehetőség adott, megvalósítsa.

3. Rejtjel (*Chiffre, Chiffer, sifra*): a kudarc a lét beteljesedett „sifrá”-ja, mert valamit jelez.

4. A filozófiai hit (*der philosophische Glaube*): az a léttudat, amely a sikertelenségben és a szabadságban fölvilian.

Határhelyzet és egzisztencia

A határhelyzet és az egzisztencia viszonyának Jaspers-féle magyarázatát a halál példáján mutatjuk be: amit halálnak nevezünk, első sorban olyan tény, amelyet a világ létezésében sokféleképpen meg tudunk állapítani. Sok mindent leszögezhetek róla, és mondhatok róla általános érvényű dolgokat („közhelyeket”). Ilyen értelemben a halál nem határhelyzet, nem áll semmilyen módon kapcsolatba az egzisztenciával. Ezenfelül az ember azt is tudja, hogy ő is meg fog halni. Ez is biztos és általános érvényű. Nem tudja ugyan, hogy mikor, és kerül a halált, amennyire lehet. Itt a halálról alkotott tudásról van szó, de még ilyen szempontból sem mondható a halál határhelyzetnek.

A halál akkor lesz határhelyzet, ha engem közvetlenül érint. Ez kétféleképpen történhet:

1. úgy, mint hozzám közel álló valakinek a halála (*der Tod des Nächsten*) és
2. úgy, mint az én halálom.

Egyik esetben sem lehet valami általános belátással vagy ilyen belátáshoz kapcsolódó vigasszal fölülmúlni a helyzetet. Sokkal inkább, mint olyat kell megtapasztalni, ami szabaddá teszi az egzisztenciális lehetőséget, és egyedül lehetőséget jelent annak érdekében, hogy fölülmúljunk az önmagában bizonyossá váló egzisztálás megnyilvánulását! (*Offenbarkeit eines sich gewiss werdenden Existierens.*) A hozzám közel álló embertársam halála (*der Tod des Nächsten*) a megnyilvánuló életben, a világ és a lét területén, kétségkívül minden kommunikáció végét jelenti. A hozzám közel álló halála, akihez szorosan kapcsolódtam, magányossá, méghozzá első pillanásra teljes mértékben magányossá tesz. Ám meg kell fontolni: a hozzám közel álló embertárs halála a válás minden visszavonhatatlansága és végérvényessége ellenére, és ebből kifolyólag mint minden közösség vége, egzisztenciámban mégis megváltoztathat. Ezt a tényt föl tudom venni életembe, amennyiben éppen általa tapasztalom meg, hogy a kommunikáció a legközelebbimmal olyan mélyre hatott, hogy megszakítását valójában úgy élem meg a világlétben és a létezésben, mint jelenséget. Magamévá tehetem, mint azt az eseményt, amely tudatosítja, hogy az emberi kommunikáció az ő mélységében túléli a halált, amennyiben ugyanis én mint túlélő, úgy valósítom meg magam, amilyené lettem a hozzám közel álló embertársammal (felebaráttal) való kapcsolatban. Embertársam halálának határhelyzetében tehát fölfogom, hogy a kommunikáció mint lét (létezés: *Sein*) megőrzi örök valóságát. Ezáltal megélem, hogy a jelenség (ami megjelenik) ugyan megsemmisül (lerombolódik), de nem a lét maga, amely ebben a határhelyzetben transzcendensként mutatkozik meg. Jaspers szerint: „Lehetséges a mélyebb derű, amely a kitörölhetetlen fájdalom alapján nyugszik.”

Az én halálomat sem lehet megtapasztalni „mint olyat”. De tudom, hogy el fogom szenvedni azt is – vélekedik Jaspers –, hogy a halálban minden tudás véget ér, minden visszatérés lehetetlen – ellentétben itt-létem határaival, amelyeket újból és újból meg lehet szüntetni. Többet nem tudhatok, csak annyit, hogy halálommal adva van az abszolút nemtudás. Ám én akarhatom azt, ami ezzel a véggel összekapcsolódik. Igenelhetem halálomat, mint elkerülhetetlen véget. Amennyiben ezt megteszem, úgy a nemtudást mint annak követelményét élem át, hogy életemet a halállal szemben (a halál színe előtt: „Angesichts des Todes”) vizsgáljam és éljem. A halál, mint állandóan jelentkező határhelyzet, arra kényszerít, hogy állandóan fölülvizsgáljam: mi a lényeges és mi a mellékes. – Csak az történik és egzisztál, ami a halál színe előtt lényeges. Ily módon alakítja át a halál az egzisztenciát, amennyiben a rá való várakozásban „fölveszem” az egzisztenciát, és ezáltal lesz számomra elérhető a pusztá létezés viszonylagos volta.

A halál mindenekelőtt próbára teszi a határtalan élni akarást.

Ez utóbbi arra irányul, hogy az ember

- vagy igyekszik elfelejteni (önmagával elfeledtetni) a halált,
- vagy útja kétségbeesésbe vezet;
- vagy pedig átalakítja a halál jelentését, amennyiben létrehozza a halhatatlanság képzetét.

Jaspers egyet sem tart ezek közül az utak közül az igazság szempontjából járhatónak, ehelyett ő bátorságot követel, amely nem téveszthet meg az igazi halálról. Ez a bátorság Jaspers szerint képzelenség, ha a túlvilág képzetével elveszünk annak határhelyzetjellegét. A bátorság lehetetlen a kétségbeesés nélkül, ami azonban nem az utolsó; mert miután éppen általa kapjuk ajándékba a bátorságot, mint az igazi egzisztálási formát, általa jutunk el a „létbizonyosságra”. Öntudatunk jellemvonása, hogy csak akkor mondhatjuk, hogy vagyunk, ha szembenéztünk a halállal. Önmaga tulajdonképpen az, aki merészelte önmagát mint jelenséget (*der als Erscheinung sich wagte*).

Ezek szerint a halál az egzisztencia beteljesedésének határa, így elveszítheti idegen voltát. Jaspers szerint megtapasztalhatom, hogy a halálban beteljesedés van, noha fölfoghatatlan módon. Ezáltal megbizonyosodom: a halál és az élet biztonságot nyújt.

Jean-Paul Sartre (1905–1980)

Albert Schweitzer unokaöccse. Apját korán elvesztítette. Az École Normale Supérieur-ön tanult. 1929-ben filozófiából tett tanári vizsgát. Több helyen gimnáziumi filozófiatanár. 1933–1934-ben a berlini Francia Intézet ösztöndíjasa. Itt Husserl és Heidegger előadásait is hallgatta. 1937-től 1942-ig a párizsi Pasteur Liceum tanára. Szanitécként szolgált a katonaságnál a második világháború idején. Német hadifogságba esett. Kiszabadulása után (1942–1944) részt vett az ellenállásban. 1945-ben abbahagyta oktatói tevékenységét, és „angazsált” szerepet vállalt a nyilvános életben. Nézeteit a színpadon „népszerűsítette”. – 1945-ben megalapította Maurice Merleau-Pontyval a *Les Temps Modernes* (A modern idők) című folyóiratot. Az 1956-os „események” kapcsán Sartre bírálta Camus-t, amiért az elmarasztalta a szovjet politikát, mondván, hogy ezzel csak lovat ad a reakciós erők alá. Az 1968-as diáktüntetések körül aktív szerepet vállalt. Ezt megelőzően, 1964-ben visszautasította a neki odaítélt irodalmi Nobel-díjat.

Legismertebb művei: *A lét és a semmi* (L'être et le néant), 1943; *Az egzisztencializmus humanizmus* (L'existentialisme est un humanisme), 1946. – Szépirodalmi művek: *A csömör* (La nausée), 1938; *A legyek* (Les mouches), 1942; *Az ördög és a Jóisten* (Le diable et le bon Dieu), 1951.

A lét és a semmi

Husserl megmutatta, hogyan hajtható végre az eidetikus redukció, vagyis hogyan juthatunk el a fenoméntől a lényeghez; Heidegger pedig, hogyan képes az ember túllépni a fenomenen annak létehez.

Sartre kritikusan viszonyul a „fenomenológia” e két értelmezéséhez és értékelésén, mert a létfenoménhez akar eljutni: a létezőn túl lépni a létfenoménhez azt jelenti, hogy annak saját létéhez lépünk túl.

Sartre a létnek két alapvető formáját ismeri: *l'être-en-soi* (az önmagában létező), valamint a *l'être-pour-soi* (az önmagáért létező).

Az önmagában létező az, ami önmagával teljesen megegyezik, önmagával teljesen azonos, önmagát teljesen kitölti. Ez az önmagával azonos lét jellemzi „a dolgot”.

Ezzel ellentétben az önmagáért létező: az ember. Az önmagáért való lét az emberre jellemző létforma. Ez a lét tudatos lét, amelyet az intencionalitás határoz meg. Ez a gondolat ismét Husserltől származik. Az intencionalitás a másra való irányultság, vagyis annak tudata, hogy nem a másik.

Ebben az értelemben az önmagáért-való-lét (létezés) hiányt is jelent. Ebben a létformában megjelenik a léthiány, a Semmi (innen a könyv címének értelme). A „nichten” Heideggertől származik, s a magyar fordítások a „semmíteni” igével adják vissza. Mivel éppen ez a „semmítés” a tudat lényege, a tudat végülis semmi. (Ez viszont hegeli „örökség”.) Az a lét, amelyen át a semmi belép a világba. A tudat nem más, mint az önmagával való azonosság, az önmagában-lét (létezés) hiánya. Ebből következik, hogy a tudat sohasem azonos önmagával. Az „ember”, én, sohasem lehetek azonos azzal, ami most vagyok. – Az emberi valóság állandó meghaladás, „túllépés” egy önmagával való, előzetesen meg nem adott megegyezés felé. Az ember állandóan túllép azon, ami, ő „nem” az, ami. (A semmi a meghatározásnak is korlátot állít.) Az ember állandóan semmíti meghatározásait, következésképpen szabad. Az egzisztencia megelőzi a lényegét, amit az ember, mivel mindig meghaladja determináltságát, teljesen szabadon, determinálatlanul választ és alakít ki. Ilyen értelemben nevezi Sartre az egzisztencializmust humanizmusnak. Ez az önmeghatározás ismét a Hegel-féle „önmegvalósítást” juttatja eszünkbe.

Az ember választását nem befolyásolják sem belső, sem külső tényezők. Az általa létrehozott új nem folytatása a megelőzőnek, hanem „ugrás” által következik be. Ezt Kierkegaard-ra szokás visszavezetni, ám már őnálá is volt gondolkodástörténeti előzménye.

Sartre szerint a tudat nem lehet azonos sem mással, sem önmagával, mert ezzel azt, amivel azonosul, tárgyá teszi. Ugyanígy abszurd a szerelem is, mert azzal a másik szabadságát, mint szabadságot akarjuk hatalmunkba keríteni. Sartre biológiai, olykor kevésbé szerencsés és ízléses fiziológiai képekkel igyekszik illusztrálni mondanivalóját, végül is a lét és a megismerés abszurditását, amelybe az ember nem tud belenyugodni, hanem vállalja az abszurd „küzdelmet”, a tagadást, amelyben önmagát megvalósítja.

Az egzisztencializmus humanizmus

Ez a mű rövidségének és tömörségének köszönheti népszerűségét, olvasottságát *A lét és semmivel* szemben.

Alapvető tétel: Sartre alapvető tétele így hangzik: van egy lény, amelynél a lét megelőzi a lényeket, egy lény tehát, amely már létezik, mielőtt meg lenne határozva, hogy micsoda. Ez a lény, amelyet a lét abszolút előnye kitüntet az ő mivolta előtt, az ember. Hogy Sartre ezzel mit akar mondani, az akkor lesz a legvilágosabb, ha tudatában vagyunk, hogy ezzel egy egészen meghatározott filozófiai tan ellen fordul. Sartre véleménye szerint ugyanis az újkori filozófiai gondolkodás alapját az ember teremtésének egész sajátos elgondolása képezi. (Sartre főleg a XVII. és a XVIII. századra gondol.) Ennek az elgondolásnak megfelelően Isten ugyanúgy alkotta az embert, ahogyan egy kézműves a szerszámot elkészíti. Az ilyen alkotáshoz arra van szükség, hogy aki készíti, annak fogalma, elképzelése legyen arról, amit készít. Ő már tudja, mi az, amit meg fog alkotni. Az ember teremtésének ilyen értelmezéséből következik, hogy az ember fogalmának már Isten lelkében kell lennie, mint a papírvágó késé a kézműves lelkében, aki azt készíti.

Az ember önmagát teszi azzá, ami. Isten azonban mint teremtő, akadály ezen az úton. (Isten megszüntetése szükséges tehát az ember érdekében.)

A szabadság csak a meghatározottság, a szembesülés útján lehetséges, az akadály fölülmúlása révén. A szabadsággal szemben nem vagyok szabad. Akarom – nem akarom, el kell fogadnom. A szabadság fakticitását nem lehet még egyszer megvilágítanom. – Szabadság csak egy adott helyzetben lehetséges. Másrészt az, ahogyan ebben a helyzetben értelmezem magam, az az én szabadságomtól függ.

A szabadság korlátozása az emberekkel való találkozás.

Döntéseimmal egyúttal törvényhozó is vagyok. Szüntelen föl kell tennem a kérdést, milyen következménye lenne annak, ha mindenki úgy viselkedne, mint én (kategorikus imperatívusz!).

Sartre szerint az egyéni választásnak mindig általános jelentősége és általános hordereje van. Szerinte ezt a következő gondolatmenet segítségével láthatjuk be: Mivel soha nem választhatjuk a rosszat (!), minden választásomban valami jót választok. Ezek szerint a választás egyszersmind azt is jelenti, hogy azt, amit választottam, jóként ismerem meg. Amikor egy elgondolást választok, az mindig jó választást is jelent. Ez a jó mivolt azonban nem az én választásom által jön létre, hanem valami módon adva van. Sartre szerint számomra csak az lehet jó, ami mindenki számára az. Sartre szerint minden választásunkkal olyan emberképet alkotunk, amelyet magunk is helyesnek tartunk.

Kritika: Ez csak úgy lehetséges, ha megegyezés uralkodik azt illetően, mi a jó. Honnan származhatna ez, ha nem létezne egy „emberi természet”, amely annak mércéjét alkotja, mi a jó az egyes ember számára? Igaz, mindenki tévedhet ezt a természetet illetően, de ennek föltételezése nélkül értelmetlen marad az állítás, hogy ami számomra jó, az mindenki számára jó. Tarthatatlan Sartre azon állítása is, miszerint a lét megelőzi a lényegét, miután amint vagyok, már ember vagyok.

Sartre szerint: Választásom általános érvényű volta és az általános érvényű igény, amelyet be kell töltenie, azt eredményezi, hogy soha nem tudok dönteni vagy választani félelem nélkül. – A félelem a tervezés szükségszerű eleme. Nem vagyok ugyanis önmagam eredete, sem a világé, sem a többi emberé. Mégis minden szabad döntéssel és választással mindennek értelmet kell adnom, és ezáltal azt a lehetőséget magamra vonnom, amelyre nem vagyok érett, és ezért állandó félelem kísér. Ami tehát megmarad számomra, az a szabadság együttese a felelősséggel és a félelemmel.

Sartre így jellemzi az egzisztencialista humanizmust, amelyért síkra száll: „Az ember mindig önmagán kívül van. Amennyiben önmagát tervezi, és amennyiben önmagán kívül elveszti önmagát, ezáltal éri el létezését. Amennyiben transzcendens célokat követ, annyiban létezhet. Nincs más világmindenség, csak az emberi; mint az emberi én világmindensége. Az egzisztencializmus szó azt a tényt jelöli, hogy az ember állandóan túllép önmagán. A »humanizmus« szónak arra kell emlékeztetnie, hogy egyedüli törvényhozó az ember, akinek egyedül és magára hagyatva kell önmagáról döntenie.”

Filozófiáját úgy jellemzi, mint azt a törekvést, amely az összefüggő ateista hozzáállásból kívánja levonni az összes következtetést. – Aki valóban komolyan vesz egy olyan filozófiai hozzáállást, amely az egzisztencializmusra épül, annak úgy is kell élnie, mint egy filozófusnak. Ez Sartre számára azt is jelenti, hogy ezt a filozófiát népszerűsíteni kell, az emberek közé kell vinni.

Egzisztencializmus és marxizmus

Az ateizmus és a népszerűsítés gondolata eredményezte azt, hogy Sartre a marxizmushoz fordult: így számított saját gondolatainak népszerűsítésére. – Sartre és a marxizmus között a sajátos „humanista ateizmus” a *tertium comparationis* (az összehasonlítás harmadik tagja). (Isten tagadása az ember létezésének feltétele. Sartre szerint: „Ha Isten létezik, az ember [egy] semmi.”)

Sartre véleménye szerint a marxizmus azt a szerepet tölti be a mai gondolkodásban, amelyet Descartes az újkor számára jelent: lehetővé teszi a további filozófiai fejlődést.

A marxizmus azonban Sartre nézete szerint új teológia lett, miután az isteni tett helyébe állította az anyag törvényét. Az egzisztencializmus visszasegítheti eredeti céljához a marxizmus megkövesedett gondolkodását. Amint az egzisztencializmus eleget tesz ezen rendeltetésének, megszűnik létjogosultsága.

■ JEAN-PAUL SARTRE: *A lét és a semmi* (ford. Seregi Tamás), L'Harmattan, Budapest 2006, 572–573.

Ettől azonban még nem kevésbé igaz, hogy a szabadság korlátokba ütközik vagy látszik ütközni az *adottnak* köszönhetően, amelyen túllép, vagy amelyen semmit. Ha kimutatjuk, hogy a dolgok ellenségessé és (eszközjellegükhöz kapcsolódó) *akadályjellege* nélkülözhetetlen a szabadság létezéséhez, ezzel kétélű érvelést használunk, mert egyrészt megállapíthatjuk, hogy az adott nem szünteti meg a szabadságot, de valamilyen dolgot a szabadság ontológiai feltételeként jelölünk meg. Vajon nem joggal állíthatjuk, mint néhány kortárs filozófus, hogy akadály nélkül nincs szabadság? S mint-hogy nem tudjuk elfogadni, hogy a szabadság teremti meg saját akadályait – amit mindenki értelmetlennek tart, aki felfogta, hogy mit jelent a spontaneitás –, úgy tűnik, hogy az önmagában-valónak itt ontológiai elsőbbséget kell élveznie az önmagáért-valóval szemben. Korábbi megjegyzéseinket tehát pusztán arra irányuló kísérletnek kell tekintenünk, hogy megtisztítsuk a terepet, és előlről kezdhejük a fakticitás kérdésének vizsgálatát.

Megállapítottuk, hogy az önmagáért-való szabad. Ettől azonban nem ő saját maga alapja. Ha a szabadnak lenni azt jelentené, mint saját alapjának lenni, a szabadságnak saját léte *létezéséről* kellene döntenie. S ezt a szükségszerűséget kétféle értelemben lehetne felfogni. Először is, így a szabadságnak saját szabad-létéről kellene döntenie, vagyis nem csupán egy cél választása lenne, hanem önmagának mint szabadságnak a választása is. Ez azt feltételeznél, hogy a szabadnak lenni és a nem szabadnak lenni lehetősége is már

szabad választásuk előtt létezne, vagyis megelőznék a szabadság szabad választását. De akkor egy előzetes szabadságra lenne szükség, amely azt választja, hogy szabad, vagyis lényegében amely azt választja, hogy az lesz, amiként már van, s így a végtelenre lennének utalva, mert egy másik, korábbi szabadságra is szükség lenne, hogy az is azt válassza, és így tovább. Valójában olyan szabadság vagyunk, amelyik választ ugyan, ám azt nem választja, hogy szabadok legyünk: szabadságra vagyunk ítélve, ahogy fentebb fogalmaztunk, bele vagyunk vetve a szabadságba, vagy ahogy Heidegger mondja, rá vagyunk „hagyatva”. S mint látjuk, ennek a ráhagyatottságnak maga a szabadság létezése az eredete. Ha tehát a szabadságot az adotttól, a ténytől való elszakadásként határozzuk meg, akkor létezik a ténytől való elszakadás egyfajta *ténye* is, ez pedig a szabadság fakticitása.

700–701. oldal:

Az önmagáért-való léte egy egyedi kaland, és a választásnak egy konkrét lét egyedi választásának kell lennie. Ez a *situációra* általában is vonatkozik, mint láttuk. Az önmagáért-való választása mindig egy konkrét szituáció választása annak összemérhetetlen egyediségében. Ám ez a választás ontológiai értelmére is vonatkozik. Azt mondjuk, hogy az önmagáért-való a *létre* való kivetülés, ám azt az önmagában-létet, ami kivetülésében lenni akar, nem egy bizonyos típusba tartozó minden létező számára közös struktúrának fogja fel: kivetülése egyáltalán nem egy elgondolás, amint láthattuk. Amivé kivetülésében lenni akar, az számára egy különösen konkrét totalitásként jelenik meg: *ez* a lét akar lenni. Persze ebben a kivetülésben megsejthetjük egy univerzalizálódás lehetőségeit; de csak oly módon, ahogy egy szerelmesről azt mondják, hogy minden nőbe vagy az egész női nembe szerelmes ezen az egy nőn keresztül. Mivel ez a konkrét lét, amelynek kivetülésében alapja akar lenni, nem *gondolható el*, minthogy konkrét, ugyanúgy nem is *képezhető el*, mivel az elképzelt egy semmi, ez a lét azonban a legnagyobb mértékben van. *Léteznie* kell, vagyis szembe kell *találkoz-*

nunk vele, ám ez a találkozás azonos azzal a választással, amit az önmagáért-való végrehajt. Az önmagáért-való egy találkozás-választás, vagyis úgy határozhatjuk meg, mint ami azt választja, hogy megalapozza azt a létet, amivel találkozik. Ez azt jelenti, hogy az önmagáért-való mint individuális vállalkozás *ezt a világot* választja mint individuális léttotalitást; nem egy logikai egyetemesség felé lép túl rajta, hanem ugyanennek a világnak egy új konkrét „állapota” felé, amelyben a lét olyan önmagában-való lesz, amelyet az önmagáért-való alapoz meg, vagyis a létező-konkrét-léten-túli-konkrét-lét felé lép túl rajta. A világban-benne-lét tehát ennek a világnak a birtoklására való kivetülés, s az érték, amely az önmagáért-valót kísérti, egy olyan individuális létet jelez, amelyet *ennek* az önmagáért-valónak *itt* és *ennek* a világnak *itt* a szintetizálódása konstituál. A lét, bárhol is legyen, bárhonnan is jöjjön és bármilyen módon tekintsük is, akár önmagában-való, akár önmagáért-való, akár az önmagában-önmagáért-való megvalósíthatatlan ideálja, eredendő esetlegességében egy individuális kaland.

■ SARTRE, JEAN-PAUL: *L'être et le néant*. Gallimard, Paris 1943, 529–530.

Il n'en est pas moins vrai que la liberté rencontre ou semble rencontrer des limites, du fait du *donné* qu'elle dépasse ou néantit. Montrer que le coefficient d'aversion de la chose et son caractère d'obstacle (joint à son caractère d'ustensile) est indispensable à l'existence d'une liberté, c'est se servir d'un argument à double tranchant car s'il permet d'établir que la liberté n'est pas dirimée par le donné, il indique d'autre part quelque chose comme un conditionnement ontologique de la liberté. Ne serait-on pas fondé à dire, comme certains philosophes contemporains: sans obstacle, pas de liberté? Et comme nous ne pouvons admettre que la liberté se crée à elle-même son obstacle – ce qui est absurde pour quiconque a compris ce qu'est une spontanéité –, il semble y avoir ici comme une préséance ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Il faut donc

considérer les remarques antérieures comme de simples tentatives pour déblayer le terrain, et reprendre du début la question de la facticité.

Nous avons établi que le pour-soi était libre. Mais cela ne signifie pas qu'il soit son propre fondement. Si être libre signifiait être son propre fondement, il faudrait que la liberté décidât de l'*existence* de son être. Et cette nécessité peut s'entendre de deux façons. D'abord, il faudrait que la liberté décidât de son être-libre, c'est-à-dire non seulement qu'elle fût choix d'une fin, mais qu'elle fût choix d'elle-même comme liberté. Cela supposerait donc que la possibilité d'être libre et la possibilité de n'être pas libre existent également avant le libre choix de l'une d'elles, c'est-à-dire avant le libre choix de la liberté. Mais comme il faudrait alors une liberté préalable qui choisisse d'être libre, c'est-à-dire, au fond, qui choisisse d'être ce qu'elle est déjà, nous serions renvoyés à l'infini, car elle aurait besoin d'une autre liberté antérieure pour la choisir et ainsi de suite. En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, «délaissés». Et, comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté. Si donc l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un *fait* de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté.

1. Mi Sartre legismertebb művének címe?

2. Hogyan viszonyul a fenomenológiához?

3. Hogyan határozza meg az egzisztencializmus lényegét?

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)

Maurice Merleau-Ponty Rochefort-sur-mer-ben született. Iskoláit Le Havre-ban, majd Párizsban végezte. 1926–1930 között az École Normale Supérieure-ön tanult Párizsban. 1935-től 1939-ig ugyanott tanár. 1939–1940: katonai szolgálatot teljesített. 1945-től 1949-ig a Lyoni Egyetem tanára. 1949 és 1952 között a Pszichológia és Pedagógia Tanszék vezetője a Sorbonne-on, majd 1952-től 1961-ig professzor párizsi Collège de France-on.

Művei közül meg kell említeni: *A viselkedés szerkezete* (La structure du comportement), 1942; *Az észlelés fenomenológiája* (Phénoménologie de la perception), 1945; *Értelem és nem-értelem* (Sens et non-sens), 1948; *A látható és a láthatatlan* (Le visible et l'invisible), 1964.

Paul Ricoeur azt mondta Merleau-Pontyra: ő a legnagyobb francia fenomenológus. A szuperlatívusztól eltekintve a meghatározás mindenképpen találó, hiszen Merleau-Ponty gondolatait és álláspontját Sartre Husserl-recepciójából és Husserl fenomenológiájából érthetjük meg. Saját fenomenológiáját – mint alapvető művének címe is elárulja – *az észlelés fenomenológiájának* nevezi. Annyiban követi Sartre-ot, hogy nem a konkrét szubjektumot ragadja meg, hanem a szubjektumok mélyén rejlő aszubjektív mozzanatot. Merleau-Ponty elutasítja az önmagában megálló testetlen transzcendentális ego fogalmát is, amelyhez Sartre ragaszkodott.

Merleau-Ponty radikális lépése a husserli fenomenológiához képest a „testiség”, amelyet a karteziánus „cogito” alternatívájaként vezet be. Ezzel újraértelmezi a szubjektum és a világ viszonyát. Azzal, hogy elutasítja a testetlen lélek vagy elme lehetőségét, s a testet azonosítja a szubjektummal, egyben a karteziánus dualizmust (*res cogitans – res extensa*) is elutasítja.

Amíg *Az észlelés fenomenológiájának* középpontjában a test áll, addig a látható és láthatatlanéban a hús (*chair*). A test nem egyezik meg a fiziológia által leírt fizikai testtel, azaz az anatómiailag meg-

ragadott, dolgszerű testtel, hiszen az tudományos absztrakció – a filozófiai szubjektum Merleau-Ponty szerint viszont csakis a megélt, az elevenné váló, tapasztaló test lehet. A „hús” kifejezésben talál rá arra a fogalomra, amely a létezők dinamikus együttlétére magyarázatot tud adni. A hús észlelő és észlelt, érzékelő és érzékelhető, egyszerre aktív és passzív.

A „hús” jelölés kifejezésre juttatja a szubjektum, az én sebezhetőségét is.

Amíg Merleau-Ponty a „hús” fogalmát teszi meg filozófiája központi elemévé, Emmanuel Lévinas az arcot tekinti annak. Szerinte az isteni dimenzió az emberi arcból nyílik meg. A „hús” fenomenológiája az anonimitás senki földjére vezet, az arcé a szentség gondolatához.

Merleau-Ponty gondolata megfogalmazásakor sokat konzultált pszichológusokkal, pszichiáterekkel, optikusokkal.

Sartre-on és Husserl-en túl, a filozófusok közül különös hatással volt rá Bergson-tól az *Anyag és emlékezés* (*Matière et Memoire*), valamint a *Lelkierő* (*L’Energie spirituelle*).

1. M. M.-Ponty hogyan jellemzi saját „fenomenológiáját”?

2. Hogyan viszonyul Sartre-hoz és Husserl-hez?

3. Miben lépett túl Lévinas M. M.-Ponty „test-fenomenológiáján”?

■ LOSONC ALPÁR: *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2010, 24–25.

A fenomenológia és az egzisztencializmus találkozására meghatározott magyarázatot igényel. A fenomenológia egyetemes jellegű kutatási programot hirdetett meg Husserl-től érrefelé, amely „magukra a dolgokra” vonatkozott. A konstitúció fogalma éppen ezt az ambíciót volt hivatva megvalósítani. Az egzisztenciát viszont aligha lehet klasszikus filozófiai kategóriákkal artikulálni. Az egzisztencia,

ahogy ezt megannyi kommentátor kihangsúlyozta, nem lehet a filozófiai reflexivitás szokványos tárgya. Az egzisztencializmus azt a szituáltságot taglalja, amely révén belebonyolódunk a világban létező helyzetekbe. Az egzisztencia szülőhelye a lehetőségek többlete, mert a lehetőség mindig magasabban áll a valóságnál. Ez a szabadság tere, ugyanis a szabadságnak kell rést ütnie az egzisztencialisták által „objektivitásnak” nevezett falon. Tudjuk, az előzményként emlegetett Kierkegaard a saját-létezés és a radikális választás drámáját állítja szembe a különféle konceptuális elgondolásokkal, fogalmi rendszerekkel, világszellem-dekrétumokkal: az igazság ugyan létezik, de előbb találkozni kell vele, megtapasztalni, mielőtt a fogalmak segítségével megkonstruáljuk. Mindez sajátos fénybe állítja a források alapján megvalósuló filozófiai magyarázat lehetőségét. A racionalitás metafizikája kiiktatódik, a filozófia képviselője az alkonyban nem bölcsességét formálja, hanem saját öregségét érzékeli. Szembetűnő, hogy Kierkegaard azok közé tartozik, akik számára *bárki* tapasztalata fontosabb, mint a filozófus valóságérzékelése, bármely, akár a legbanálisabb tapasztalat is az abszolútum felé mutathat. Bárki megtapasztalhatja az abszolútumot, aki képes arra, hogy a megfelelő módon éljen és tisztelje az „élet dialektikáját” (elvégre a „bárki” tapasztalata áll a modern regény tengelyében is). Minden a szinguláris szubjektivitással kezdődik, ez a kierkegaard-i egzisztencia lényege. Merleau-Ponty maga is azt rója fel Kantnak, hogy „mindenki” racionalitását, és nem az ő „saját” ésszerűségét taglalja. Holott nincs egyszerű átmenet az „én” racionalitásom és a „te” racionalitásod között, az interszubjektivitás nem előfeltételelezhető, hanem töről metszett filozófiai kérdés; Kant pedig nem képes megragadni a máság kérdését. Merleau-Ponty, aki inkább az egzisztencia *filozófiájáról*, és nem az egzisztencializmusról beszél (e fogalmat inkább Sartre kapcsán említi), úgy fogalmaz, hogy az újfajta filozófiai reflexivitás vezértapasztalata *teszt*tel volt kapcsolatos. Az újfajta filozófiai gondolkodás nevében beszélők szakítani óhajtottak azzal a tapasztalattal, amely a testet tárgyként, a dolgok között elhelyezett dologként ábrázolta. Nem azt mondták, hogy az embernek teste van, vagy hogy az ember test is, hanem azt,

hogy „az ember *mint* test”. És e „mint” kifejez valami lényegeset az egzisztencialisták eljárásából. Hiszen ők az egzisztencia kapcsán sem azt szerették volna közölni, hogy az ember egzisztenciális determinációkba vetetett, hanem azt a faktumot, amely minduntalan felszínre jut, nevezetesen, hogy az ember egzisztenciaként létezik.

A fenomenológia ezen elméleti-kutatói gyakorlatával kapcsolatosan viszont újra és újra fellobban a vita szikrája: nem a metafizika, igaz, utolsó megvalósulásával találkozunk-e esetünkben? Nem a metafizika, igaz, utolsó, de mégis mintaszerű megtestesülésével, annak „legmodernebb, legkritikusabb és legéberebb alakzatával” van-e dolgunk, teszi fel számos kommentátor a kérdést.

■ MAURICE MERLEAU-PONTY: *La structure du comportement*.
Presses Universitaires de France, Paris 1967, 188–189.

La conception que nous indiquons permettra aussi d'intégrer à la conscience le coefficient de réalité que les psychologues cherchent à y introduire du dehors quand ils parlent d'une «fonction réel» ou d'un sentiment de la réalité présente. La conscience de réalité ne peut se ramener au retentissement en nous d'un accompagnement moteur de nos pensées. On ne voit pas comment l'adjonction de contenus kinesthésiques, qui rappelle l'alchimie mentale de l'associationnisme, pourrait suffire à constituer le spectacle d'un monde réel où la conscience se saisit comme engagée. Il y a sans aucun doute un accompagnement moteur de nos pensées, mais il reste à comprendre comment l'existence brute qu'il est censé nous faire sentir est rapportée à l'objet perçu; il faut bien que quelque chose dans le spectacle visuel lui-même appelle ce transfert. Le fait est que toute altération dans la conscience des existences individuelles se traduit par une modification de l'aspect concret des objets. Un schizophrène dit: «Voyez ces roses, ma femme les aurait trouvées belles; pour moi, c'est un amas de feuilles, de pétales, d'épines et de tiges.» Il en est de la «fonction du réel» comme du «nativisme réflexe» qui pense expliquer la perception précoce de l'espace en la

fondant sur la conscience que nous prendrions de certains réflexes localisateurs, ou comme des théories classiques qui engendrent l'espace visuel à partir de l'espace tactile. Toutes ces hypothèses constructives supposent ce qu'elles veulent expliquer, puisqu'il reste à comprendre comment d'après quels critères, la conscience reconnaît par exemple dans telle donnée visuelle le correspondant de telle donnée tactile ou motrice, ce qui implique finalement une organisation visuelle et même intersensorielle de l'espace. De même la conscience d'une existence individuelle n'est pas expliquée parce qu'on accole à des jugements qui ne concernent qu'un objet de pensée un accompagnement moteur chargé de le transformer en réalité. C'est dans l'aspect phénoménal du perçu et dans son sens intrinsèque qu'il faut trouver l'indice existentiel puisque *c'est lui* qui paraît réel.

190–191. oldal:

A l'épreuve d'une réalité immédiate se substitue la connaissance d'une vérité. «L'homme est un être qui a le pouvoir d'élever à la condition d'objets les centres de résistance et de réaction de son milieu (...) dans lesquels l'animal vit en état d'extase. »Mais la connaissance d'un univers sera déjà préfigurée dans la perception vécue, comme la négation de tous les milieux l'est dans le travail qui les crée. Plus généralement on ne pourra pas juxtaposer purement et simplement d'une part la vie de la conscience hors de soi que nous avons décrite plus haut, d'autre part la conscience de soi et d'un univers à laquelle nous parvenons maintenant, – en termes hégéliens: la conscience en soi et la conscience en et pour soi. Le problème de la perception est tout entier dans cette dualité.

Paul Ricoeur (1913–2005)

A hermeneutika a francia nyelvterületen sajtóságos képviselőre talált Paul Ricoeurben. Kezdetben Gabriel Marcel és Karl Jaspers hatására az akarat kérdésével foglalkozik.

Fő művének tekintik *Az akarat filozófiáját* (Philosophie de la Volonte), 1960. Később egyre inkább érdeklődik Husserl és a fenomenológia iránt, majd a hermeneutika és a fenomenológia viszonyának kérdésével foglalkozik *A hermeneutika és a humán tudományok* (Hermeneutics and the Human Sciences, 1981) és *A fenomenológia iskolája* (L'écologie de la phénoménologie, 1986) című műveiben. Ricoeur mint hívő református behatóan foglalkozott a bibliai hermeneutikával, így Bultmann-nal is, akihez kritikusan viszonyult.

A fenomenológia és hermeneutika kapcsolatát úgy határozza meg, miszerint a hermeneutika a fenomenológiából sarjad, mint alapvető törzsből. Ez a törzs a jelentés problémája. Ezzel járul hozzá a fenomenológia döntő módon a filozófiához. Szerinte mielőtt azt kérdezzük: mi van?, meg kell kérdeznünk, mi az értelme, jelentése annak, ami van? Majd kifejti: Heidegger is, amikor a *Lét és idő* elején felveti a lét problémáját, egyszerismind a lét értelmének a kérdését is felveti. Akkor megyünk át a fenomenológiából a hermeneutikába, amikor Husserlrel szemben megértjük, hogy a jelentések birodalma közvetlenül nem érhető el, mert elfedett, elfelejtett; ezt az elfeledettet, elfelejtettet ki kell bontanunk (bontakoztatnunk), fel kell fednünk.

Husserl kitart a közvetlen intuíció lehetősége és ténylegessége mellett. Ricoeur szerint ez viszont álom, mivel a kifejtés elkerülhetetlen. Így, a fenomenológia egyfajta hermeneutika. Ezt juttatja kifejezésre azon megállapítás is, miszerint a legkülönösebb bennünk az, hogy ami a legközelebbi, az ugyanakkor a legtávolabbi. Közvetlenül vagyunk, de annak megértése, ami vagyunk, nem közvetlen: a megértést csak kemény küzdelem árán szerezhetjük meg. Ebben van Ricoeur szerint a pszichoanalízis és a hermeneutika szerepe.

A „közvetlen értelem” jelentés nem adott. Ebből érthető, hogy Ricoeur a pszichoanalízissel is foglalkozott (*Az értelmezésről. Esszé Freudról – De l’interprétation. Essai sur Freud, 1965*).

Ricoeur nézetei alapján könnyen megérthetjük, hogy a Gondolkodási rendszerek történelmének tanszékét a Collège de France-on 1970-ben nem ő, hanem Michael Foucault nyerte el. Husserl „szigorú” tudományosságával szemben, Ricoeurre bizonyos eklekticizmus jellemző.

- 1. Hogyan határozza meg Ricoeur a fenomenológia és a hermeneutika kapcsolatát?**
- 2. Hogyan jellemzi Husserl közvetlen intuícióját?**
- 3. Minek kell ezt felváltania?**

EGZISZTENCIALIZMUS ÉS ÉLETFILOZÓFIA

Források–irodalom: Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993¹⁷; M. HEIDEGGER: *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály), Gondolat, Budapest 1989; Heidegger többi művének és kéziratának anyaga a tübingeni Niemeyer, a frankfurti Vittorio Klostermann-nál és a pfullingeni Günther Neske Kiadónál jelenik meg folyamatosan; a magyar fordítások közül a „...költőien lakozik az ember...” címűt emelem ki (szerk. Bacsó Béla), T-Twins Kiadó, Budapest–Szeged 1993; Otto PÖGGELER: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Günther Neske, Pfullingen 1994⁴; ROKAY Zoltán: Heidegger „Sein und Zeit”-je és Luther hattyúdala. In „*Akik az igazságra oktattak sokakat...*” A 65 éves Rózsa Huba köszöntése. Szent István Társulat. Budapest 2005, 259–282; Ben VEDDER: *Heidegger’s Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Duquesne University Press, Pitsburg 2007; Karl JASPERS: *Nietzsche* 1981⁴. Walter de Gruyter, Berlin–New York; Karl JASPERS: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. R. Piper&Co. Verlag, München 1962; SZIGETI Endre: Hit és filozófia Jaspersnál. *Vigilia*, 1969. XII., 802–811; Karl JASPERS: Teológia és filozófiai hit (ford. Bendl Júlia). *Protestáns Szemle*, 1994/2. 96–100; Jean-Paul SARTRE: *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Gallimard 1986; J.-P. SARTRE: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (ford. Hans Schöneberg – Traugott König), Rowolt, Reinebk 1998⁴; J.-P. SARTRE: *A lét és a semmi* (ford. Seregi Tamás), L’Harmattan, Budapest 2006; J.-P. SARTRE: *L’existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1968; Maurice MERLEAU-PONTY: *La Structure du Comportement*. Presses Universitaires du France. Paris 1967⁶; M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945; LOSONCZ Alpár: *Merlau-Ponty filozófiája*. Atraktor, Máriabesnyő–Gödöllő 2010; SZÉPLAKY Gerda: *Az ember teste*. Kalligram, Pozsony 2011; Henri BERGSON: *Matière et Mémoire*. Alcan, Paris 1921; *Les deux sources de la morale et de la Religion*. Presses Universitaires de France, Paris 1946; *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Presses Universitaires

de France, Paris 1946; *L'énergie spirituelle*. Presses Universitaires de France. Paris 1940; *Az erkölcs és a vallás két forrása* (ford. Dienes Valéria), Szent István Társulat, Budapest 2002; GILLOWIN-FARKAS: *H. Bergson filozófiája*. Budapest 1913; DIENES Valéria: *Bergson filozófiájának alap-gondolatai*. *Religio*, 1929. 54–65; TRIKÁL J.: *Bölcseleti impresszionizmus*. Budapest 1911; PROHÁSZKA Ottokár: A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában. *Magyar Fil. Társ. Közl.*, 1912. 62–82; VÉRTES Fr.: *Bergson rendelmélete*. Pécs 1927 (Symposion Kvt.); *Atheaeum. Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*. II. köt. I. füz. (szerk. Bacsó Béla) Twins-Kiadó, h. n., 1993.

Henri Bergson (1859–1941)

Bergson zsidó származású. Noha kései gondolkodásával közel jutott a kereszténységhez, és annak egyedülállóságát hangsúlyozta, nem keresztelkedett meg, nehogy az a vád érje: így akar megmenekülni a zsidóüldözés elől. Végakarata azonban az volt, hogy sírját katolikus pap áldja meg. Bergson kimondottan matematikai talentum volt, az École Normal Supérieur-ön mégis a humán tudományok, „művészetek” („lettres”) irányzatát választja.

Az evolúció és alkalmazkodás elméletét fenntartás nélkül elfogadja, és kezdetben materialista nézeteket vall, amelyeket azonban később felad, mivel az anyagot önmagában elégtelennek és képtelennek tartja a fejlődésre.

Legismertebb művei (egyben „rendszerének” fejlődési állomásai): *Kísérlet az öntudat közvetlen adottságáról* (Essai sur les données immédiates de la conscience), 1889; *Az anyag és az emlékezőtehetőség. Kísérlet a test és a lélek viszonyáról* (Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit), 1896; *A nevetés* (La risée), 1900; *A teremtő fejlődés* (L'évolution créatrice), 1907; *Tartósság és egyidejűség* (Duré et simultanéité), 1922; *Az erkölcs és a vallás két gyökere* (Les deux sources de la moral et de la religion), 1932; *Az emlékezés és az élet* (Mémoire et vie), 1957.

Bergson egyrészt az evolúció elméletére, az „evolucionalizmusra” reagál. Szerinte az evolúció elméletéből nem származhat a materializmus és a kettő nem fér össze; másrészt a régi descartes-i dualizmust: *res cogitans* – *res externa*, akarja feloldani. Véleménye szerint a gondolkodás az agyat mint automatikus eszközt használja fel. Az intelligencia csak a holt, merev, anorganikus természetet tudja megragadni, de nem az életet, amely lényegében teremtő- (alkotó-) tevékenység, és ezért fogalmilag nem fogható fel, hanem csakis az intuíció segítségével. A szellemi individuum folyamatban lévő („folyékony”) racionálisan nem rögzíthető, fel nem bontható sokrétűség. Az életet csak saját élményünk útján, annak segítségével ragadhatjuk meg (belátással – *intuitio*), amint ez a világmindenségre is vonatkozik. A világmindenség a teremtő fejlődés által növekszik, és a benne lakozó életerő, „élet lendület” (*élan vital*) által szabadon fejlődik. – Bergson bírálja a klasszikus filozófia időfogalmát, amely térbeli és következőképpen anyagi. Ennek helyébe lép a „durée” (*duratio*) a maradandó, tartós.

Miután Bergson elvetette az evolúció és a megismerés materialista magyarázatát, érthető, hogy a nyilvánosság feszült figyelemmel várt tőle egyfajta „hitvallást”, amely az erkölcsre és vallásra is kiterjed. Ez 25 év hallgatás után következett be, amikor Bergson közzétette *Az erkölcs és a vallás két forrása* című, talán ma is legismertebb művét.

Bergson szerint kétfajta „társulás”, társadalom létezik:

1. *Zárt társadalom*, amely az *élan vital* által jön létre, amelynek a társulás az eszménye: erre a „társadalomra” a kényszerítő erkölcs a jellemző (a társadalmi nyomás: *pression sociale*). Ennek az erkölcsnek célja a közösség fenntartása;
2. *Nyitott társadalom*: ennek erkölce a szabadság. Mozgatója az *élan d'amour* (a 'szeretet lendülete'); ez a szabad, alkotó szeretet.

Az erkölcs nem nélkülözheti a vallást, mivel a vallás biztosítja a társadalom egységét. A két különböző társadalomnak és erkölcsnek megfelelően Bergson kétfajta vallást különböztet meg:

1. *A zárt vallás*: ez a természet védekező reakciója az ész tevékenységével szemben, amennyiben az ész elnyomja az egyént, vagy bomlasztja a társadalmat. Ez a mesélő (elbeszélő) készségben, tevékenységben (*fonction fabulatrice*) valósul meg. Ez a természetes vallás.
2. *A nyílt vallás*: ez nem a társadalom fenntartását, hanem a szeretet teljes kibontakozását célozza. Az emberszeretet azonos az istenszeretettel. Ez legtökéletesebben a keresztény misztikában valósul meg.

Bergson nagy hatással volt kora gondolkodóira. A vallásos filozófusokra és a perszonalizmusra, ám az egzisztencialista gondolkodást sem hagyta érintetlenül. Az „intuíció” Husserl gondolkodásában és annak követőinél fontos szerepet játszik, és még egyes pragmatikus gondolkodóknál is visszhangra talált.

■ BERGSON, H.: *A erkölcs és a vallás két formája* (ford. Dienes Valéria), Szent István Társulat, Budapest 2002, 73–75.

Zárt erkölcs és nyitott erkölcs

Az első erkölcs tehát oly távol van a másodiktól, mint a nyugalom a mozgástól. Az első változhatatlannak van szánva. Ha változik, azonnal elfelejti, hogy változott, vagy nem vallja be e változást. A forma, amelyet bármely pillanatban ölt, mindig a végleges forma akar lenni. De a másik valami lökésszerű, valami mozdulatigény; alapelvében van a mozgalmasság. Ezzel bizonyítaná – sőt meghatározni is csak ezzel tudná – felsőbbrendűségét. Adjuk meg az elst, soha ki nem emeljük belőle a másodikat, akárcsak a mozgó testnek egy vagy több helyzetéből nem vonunk ki mozdulást. A mozgás ellenben beburkolja a mozdulatlanságot, mert minden

helyzet, amelyen a mozgó test átmegy, mint lehetséges megállás gondolható el, sőt észlelhető. De egyáltalán nincs szükség szabályszerű bizonyításra; a felsőbbrendűséget átéljük, mielőtt megjelenítenénk, és egyébiránt később már nem is lehetne bizonyítani, ha előre meg nem éreztük volna. Ez az életfeszültségben való különbözés. Aki a közösség erkölcsét szabályszerűen gyakorolja, az az egyén és a társadalom közös jólétézésében él, amely az anyagi ellenállások összetalálkozását nyilvánítja meg. De a kinyíló lélek, amelynek szemében az anyagi akadályok lehulltak, egészen az örömé. A jólét és az élvezet valami, de több az öröm. Mert az öröm amazokban nem volt meg, de azok alakulófélben megvannak az örömben. Amazok ugyanis helyben topogások, az öröm viszont menetelés előre.

Innen van, hogy az első erkölcsöt aránylag könnyű formulázni, de a másodikat nem. Értelmünk és a nyelvünk ugyanis dolgokra irányulnak; kevésbé jól érzik magukat, ha átmenetet, haladást kell ábrázolniuk. Az Evangélium erkölcsége lényegesen a nyitott léleké: nem volt-e igazuk azoknak, akik mondták, hogy tanácsainak legpontosabbjaiban súrolja a paradoxont, sőt az ellentmondást? Ha a gazdagság valami rossz, nem ártunk-e a szegényeknek, amikor átadjuk nekik, ami a miénk volt? Ha az, akit egyszer arcul ütöttek, odatartja a másik arcát is, mi lesz az igazságosságból, amely nélkül mégsem lehet irgalmas szeretet? De a paradoxon megtörik, az ellentmondás eltűnik, ha ezeknek az életszabályoknak szándékát vizsgáljuk. El akar bennünket vezetni egy bizonyos lelkiállapotra. A gazdagnak nem a szegényért, hanem önmagáért kell otthagyni gazdagságát: boldog a „lelki” szegény! Nem az a szép, hogy nélkülözünk, nem is az, hogy nélkülözést vállaljunk, hanem az, hogy ne érezzük a nélkülözést. A lélek kinyílásának tette úgy hat, hogy egy formulákba zárt és beléjük anyagiasodott erkölcsöt kitérít, és a tiszta szellemiségbe emel: a régi erkölcs akkor ehhez az újhoz képest olyasmivé válik, mint a mozgásról készült pillanatfölvétel. Ez a mélységes értelme azoknak a szembeállításoknak is, amelyek a hegyi beszédben követik egymást: „Mondották a régieknek... És én azt mondom nektek..” Egyfelől a zárt, másfelől a nyitott. A min-

dennapi erkölcs nincsen eltörölve; de úgy tűnik fel, mint valami haladás mentén felszedett pillanat. Nem mondunk le a régi módszerről, de általánosabb módszerbe illesztjük bele, mint ahogyan történik, amikor a dinamikus újból magába szívja a sajátos esetté vált statikusát. Egész szigorúan véve most tehát közvetlen kifejezés kellene a mozgásra és a tendenciára; de ha ezeket a statikusnak és a mozdulatlanak nyelvére akarjuk lefordítani – és másképp nem tehetjük –, olyan formuláink lesznek, amelyek már súrolják az el-lentmondást. Bizonyos evangéliumi utasítások kivihetlenségét szívesen is hasonlítanánk ahhoz, amikor logikátlant tartalmaznak a differenciál első magyarázatai. Valóban, az antik erkölcs és a kereszténység között olyanfajta viszonyt találunk, mint a régiek tematikája és a miénk között.

■ BERGSON, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Presses Universitaires de France, Paris 1946 ('1932), 56–58.

Entre la première morale et la seconde il y a donc toute la distance du repos au mouvement. La première est censée immuable. Si elle change, elle oublie aussitôt qu'elle a changé ou n'avoue pas le changement. La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme définitive. Mais l'autre est une poussée, une exigence de mouvement; elle est mobilité en principe. C'est par là qu'elle prouverait – c'est même par là seulement qu'elle pourrait d'abord définir – sa supériorité. Donnez-vous la première, vous n'en ferez pas sortir la seconde, pas plus que d'une ou de plusieurs positions d'un mobile vous ne tirerez du mouvement. Au contraire, le mouvement enveloppe l'immobilité, chaque position traversée par le mobile étant conçue et même perçue comme un arrêt virtuel. Mais point n'est besoin d'une démonstration en règle: la supériorité est vécue avant d'être représentée, et ne pourrait d'ailleurs être ensuite démontrée si elle n'était d'abord sentie. C'est une différence de ton vital. Celui qui pratique régulièrement la morale de la cité éprouve ce sentiment de bien-être, commun à l'individu et à la so-

ciété, qui manifeste l'interférence des résistances matérielles les unes avec les autres. Mais l'âme qui s'ouvre, et aux yeux de laquelle les obstacles matériels tombent, est toute à la joie. Plaisir et bien-être sont quelque chose, la joie est davantage. Car elle n'était pas contenue en eux, tandis qu'ils se retrouvent virtuellement en elle. Ils sont, en effet, arrêtés ou piétinés sur place, tandis qu'elle est marche en avant.

De là vient que la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou de progrès. La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte: n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice, sans laquelle il n'y a pourtant pas de charité? Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse: heureux le pauvre «en esprit»! Ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation. L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules: celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne: «On vous a dit que... Et moi je vous dit que...» D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier. Il faudrait alors, en toute rigueur, une expression directe du mouvement et de la tendance; mais si l'on veut encore – et il le faut bien –

les traduire dans la langue du statique et de l'immobile, on aura des formules qui frôleront la contradiction. Aussi comparerions-nous ce qu'il y a d'impraticable dans certains préceptes évangéliques à ce que présentèrent d'illogique les premières explications de la différentielle. De fait, entre la morale antique et le christianisme on trouverait un rapport de même genre que celui de l'ancienne mathématique à la nôtre.

1. Mikor halt meg Bergson?
2. Jelölje meg Bergson két művének címét!
3. Melyik két áramlatra reagál Bergson filozófiája?
4. Szerinte milyen a viszony a gondolkodás és az agy között?
5. Mely két társadalmat különbözteti meg Bergson?
6. Mely társadalomra milyen erkölcs jellemző?
7. Mely kétfajta vallást különbözteti meg Bergson? Melyiknek mi a lényege?

Gabriel Marcel (1889–1973)

Gabriel Marcel az első világháborúban gyenge egészsége miatt a Vöröskeresztnél teljesített szolgálatot az eltűntek megkeresésénél. Oktatói tevékenységet megszakította, és lektorként működött két kiadónál. 1929-ben megkeresztelkedett, katolikus hitre tért, nem utolsósorban Mauriac hatására. Protestáns felesége 1944-ben követte példáját. A Sorbonne nyilvános professzora volt. A Francia Akadémia irodalmi díjával tüntette ki. Ezt követte a Német Könyvkiadás békedíja és a Goethe-díj.

Művei: *Metafizikai napló* (Journal métaphysique), 1913–1923); *Az összetört világ* (Le monde cassé), 1933; *Lenni és birtokolni* (Etre et Avoir), 1935; *A lét misztériuma* (Le Mystère de l'Être), 1951;

Próbálkozások („esszék”), kritikák, drámák és más szépirodalmi írások.

Gabriel Marcel a Vöröskeresztnél találkozott az emberi szenvedéssel és a rossz misztériumával. Ez a tapasztalat meghatározó lett egész gondolkodására.

Nézete szerint az ember három mozzanatot képező dialektika révén részesedik a létből, jut el az öntudatlan létből az öntudatos létig:

1. Még az öntudatos ébredés és a személyes reakciók előtt az ember már ott van a világban, olyan helyzetben, amelyet nem maga választott, de amely mégis meghatározza: ez az egzisztencia fázisa.

2. Az „első reflexió” elemzi ezt az összetett helyzetet, szétválasztja a reflexió előtti állapot különböző elemeit: ez az objektiváció mozzanata. Ezen a szinten születik meg a tudomány, amely veszélyezteti a személyes részesedést.

3. Ennek elkerülése végett van szükség a „második reflexió”-ra, amely lehetővé teszi azt, hogy az ember visszaállítsa kapcsolatát a világgal, másokkal, hogy elkötelezze magát a létben. Az egzisztenciától eltérően tehát a lét megköveteli a személy választását (*option*). E harmadik fázisban a személy fenntartja, illetve újrateremti kapcsolatát a világgal, más személyekkel, Istennel (e kommunikáció kialakításában közvetítő a test, az „én testem”), és így részesedik a végtelen Létből.

Marcel filozófiájának három fázisát szokás megkülönböztetni:

– fiatalkori írásaiban az idealizmussal küzd: bírálja a racionalizmust és rá akar mutatni, hogy Istent, a nem verifikálható abszolútumot nem az értelem, hanem a hit segítséggel állíthatjuk;

– 1915–1929-ig megjelent írásai, valamint az 1935-ben napvilágot látott *Egzisztencia és objektivitás* arról tanúskodik, hogy Marcel felfedezte a teljes emberi valóságot, az érzékelést és a testet (saját testét): az abszolút Jelenlétet.

– a *Lenni és birtokolni* című művétől a *Lét misztériumáról* szóló művéig fokozatosan kidolgozza az Istenhez vezető utakat: a hűség,

a reménység és a szeretet „fenomenológiáján” át eljut a végtelen Te ontológiájához.

Marcel a lét (lenni) fogalmát az *être* és az *avoir* szembeállításával dolgozza ki világosan. Szerinte minden visszavezethető erre a különbségre: az ember van és birtokol. Ez utóbbi természetesen bizonyos „külsődlegességet” foglal magában az énhez, alanyhoz viszonyítva. A birtoklás a tárgyi világra vonatkozik. Kivételt képez az én testem, amelyet nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat, hanem bizonyos értelemben én a testem is vagyok.

Az emberi egzisztencia csak annyiban van, amennyiben az én, a megtestesült szabad szellem elkötelezi magát a létben, vagyis elismeri a körülötte lévő dolgokat, főleg más személyeket a maguk egyediségével, sajátosságaival. Ez nem birtoklás, hanem a lét síkján valósul meg. Így jut el Marcel az abszolút Te-hez, Istenhez. Ebből származik fenntartása a skolasztika (nem Aquinói Szent Tamás!) istenérveivel szemben. Ez a fenntartás éppen abból származik, hogy nem tanulmányozta behatóbban magát Aquinói Szent Tamást.

A XX. SZÁZAD KATOLIKUS GONDOLKODÓI

A XX. század rendkívül gazdag volt katolikus gondolkodókban, akik a filozófia területén maradandót alkottak, mivel annak segítségével közelítették meg és világítottak rá az olyan teológiai kérdésekre és az Egyház tanítására, mint a kinyilatkoztatás, az emberi élet értelmének kérdése, de akár a krisztológia vagy az eszkatológia kérdései és dogmái is. Itt nem lehetséges az összes idetartozó áramlatot, iskolát és gondolkodót ismertetni. Mindezek közös jellemvonása, hogy koruk adott kihívásaira igyekeznek választ adni a katolikus tanítás szempontjából, rámutatva, hogy az nemcsak nem ellenkezik az emberi természettel és az észszerűséggel, hanem azal teljes összhangban van. (A protestáns gondolkodók leginkább a hermeneutika keretein belül fogalmazták meg álláspontjukat, mint Gerhard Ebeling és Paul Ricoeur.)

Források–irodalom: *L’Action* (1893); *L’être et les êtres* (1935); *La philosophie et l’esprit chrétien* (1944–1946). – H. BOUILLARD: Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie. *Concilium* I, 1965, 493; Henri BOUILLARD: *Logik des Glaubens*. Herder, 1966, 1114; TARNAY Brúnó: A régi és az új Maurice Blondel gondolkodásában. *Teológia*, 1967. december; SZABÓ Ferenc: Maurice Blondel és a cselekvés dialektikája. *Vigilia*, 1969, 517; P. HENRICI: Blondels „Action” im Lichte der klassischen deutschen Philosophie. *Theologie und Philosophie* 64 (1989), 161; Peter HENRICI: M. Blondel – ein philosophischer Kirchenlehrer? *Stimmen der Zeit* 11 (2011), 723.

Maurice Blondel (1861–1949)

Blondel az École Normale Supérieure-ön kezdte tanulmányait 1881-ben, amikor Bergson befejezte ottani tanulmányait. Doktori tézisét, amelynek címe: *A cselekvés* (L'Action), 1893-ban védte meg a párizsi Sorbonne-on, ami nagy feltűnést keltett, mert a tételt kimondottan vallásfilozófiai műnek tekinthette a „szabadgondolkodó”, inkább vallás- és egyházellenes párizsi egyetem. Ám Blondel ügyesen kimutatja, hogy pártatlanul kell megvitatni az ember létének alapvető kérdését, és nem szabad visszariadni attól való félelmünkben, hogy számunkra „hátrányos” végeredményre jutunk.

A *L'Action* kiinduló kérdése így hangzik: „Igen vagy nem: az emberi létnek van-e értelme?” Blondel hangsúlyozza: nem egy kérdésről van szó, hanem a kérdéstről. Ennek érdekében meg kell vizsgálnunk akaratomat. (Ez nem azonos a husserli fenomenológiával, azonban az akaratot, az akarást mégis úgy vizsgálja, ahogyan megjelenik.) Az akaraton kívüli, kényszerített ember valójában nem létezik. Ezért a mélyen fekvő akaraton, a létből fakadó szándékot kell megvizsgálnom. Ezt Blondel így fejezi ki: „Mit is akar az ember, amikor mindazt akarja, amit akar?” A válaszban megkülönbözteti a *volonté voulant* ('akart akaraton') és a *volonté voulut* ('akaró akaraton'). Az előbbi az egyes „tárgyakra”, célokra irányul, felületes, s közben minden akarásunk mélyén burkoltan, de mint az egyes akarásnak „lehetőségi feltétele” (*a priori* – mondaná Kant és a Maréchal-iskola) ott az akaró akaraton, amit voltaképpen akarunk: az egyetlen szükséges (*unum necessarium*): Isten. Ez vonatkozik a gondolkodásra is, hiszen az is a cselekvés formája. Az akarás dinamikája mindig túlmutat önmagán, noha a konkrétumban jelenik meg. Ez a dialektika Szent Tamás *Summa contra gentiles*ének III. könyvében, az első 50 fejezet tárgya. Az emberi cselekvés dinamikájában Blondel a kinyilatkoztatás elfogadásának lehetőségét fedezi fel az emberben. Ez nem pótolja, helyettesíti vagy teszi feleslegessé a kinyilatkoztatást, olyan értelemben, miszerint az emberi természet része volna, vagy az ember önmagából származó, benne lévő képesség volna. Ez „imminentizmust” jelentene. Ám, állítja, hogy az

ember éppen ezen dinamikája tanúskodik arról, hogy képes a kinyilatkoztatás befogadására. Így az „immanencia módszerével” mutat rá a „természetfeletti egzisztenciáléra” (ahogy azt a Maréchal-iskola követői nevezik), a skolasztika nyelvén: *potentia oboedientialis*-ra, vagyis hogy az ember az ige hallgatója. XII. Piusz pápa nevében Msgr. Montini – a későbbi Boldog VI. Pál pápa írt elismerő sorokat Blondelnek, amelyekben megemlíti Blondel „egy-két kifejezésének teológiai pontatlanságát”.

Az I. Vatikáni Zsinat után nem jelentett kivételt, hogy teológusoknak az immanentizmus (bizonyos naturalizmus) vagy a fideizmus vádjával szemben védekezniük kellett.

Ilyen értelemben úgy tűnik, Blondel gondolkodása kiegyensúlyozott középutat jelent.

1. Mi Blondel tézisének címe?

2. Mi a kiinduló kérdés?

3. Mely két akaratot különbözteti meg?

4. Hogyan viszonyul egymáshoz a gondolkodás és cselekvés?

5. Mi Blondel dialektikájának végeredménye?

Jacques Maritain (1882–1973)

A skolasztikus, nevezetesen a tomista megújulás nemcsak a középkori keresztény szerzők műveinek kutatására, azok kritikai kiadására és az új tudományágak vívmányainak keresztény, katolikus értékelésére és értelmezésére terjedt ki, hanem új irányzatokat is inspirált, mint például a Maréchal által megalapozott és kidolgozott „transzcendentális módszer”. Ám nem ez volt a XX. század zárólagos teljesítménye a tomista megújulás terén. Legalább ilyen fontos szerepet játszott a francia Jacques Maritain, Bergson tanítványa az ő szenvedélyesen elkötelezett tevékenységével.

Jacques Maritain Párizsban született 1882-ben. Filozófiai tanulmányát a Sorbonne-on végezte, ahol Bergsont hallgatta. Feleségül vette Raissa Ormana orosz zsidó emigráns nőt, akivel 1906-ban közösen katolizált. Heidelbergben folytatta tanulmányait. 1913-tól a párizsi Institut Catholique-on az újkor professzora. 1940-től 1944-ig professzor a torontói Institut d' Etudes médiévales-on, emellett 1941-től 1944-ig vendégprofesszor a Columbia Egyetemen és a Princeton Universityn New Yorkban. 1945 és 1948 között francia nagykövet a Vatikánál. Ezután ismét a Princeton University tanára. A II. Vatikáni Zsinat befejezésekor mint a katolikus hitvalló keresztények („laikusok”) képviselőjének, az ő kezébe adta át Boldog VI. Pál pápa a zsinati dokumentumokat. Haláláig vidéki magányában élt Charles Foucauld kistestvéreivel.

Maritain művei közül mindenekelőtt említést érdemel: *La philosophie Bergsonnienne*, 1914. 1930-ban a 2. teljesen átdolgozott kiadás; *Saint Thomas*, 1921; *Antimoderne*, 1922 (németül: 1930); *Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau)*, 1925; *Le Docteur Angélique*, 1930; *Les songes de Descartes*, 1932; *Az igazi humanizmus (Humanisme intégral)*, 1936 (magyarra ford. Turgonyi Zoltán, 1996); *De Bergson a' Thomas*, 1944; *A garonne-i paraszt (Le paysan de la Garonne)*, 1966 (magyarra ford. Turgonyi Zoltán, 1999).

Maga Bergson igen elismerőleg nyilatkozott Maritainról mint tanítványáról. Maritain azonban a későbbiekben tovább lépett, mint „istenkereső” mestere. Ez összefüggött Maritain és felesége megkeresztelkedésével. Ettől kezdve Aquinói Szent Tamás lesz számára „a gondolkodó”, akinél – többek között a hit és az ész harmóniáját megtalálja. Érdekes módon eszmefuttatásait az esztétika és a művészet területén kezdi kifejteni – ő Jean Cocteau ismerője. Példának a középkor névtelen művészeit hozza fel: a közösségben teremtik meg a halhatatlan műalkotásokat.

Maritain elveti a középkorhoz való visszatérést: számára az anti-modern annyit jelent, mint ultramodern. Leszámol azokkal a lelki

erőkkel és hatalmakkal, amelyeket-akiket felelősnek tart a keresztény tudat nagy egységével való törésért (Luther, Descartes, Rousseau).

Ismételten a jelen kérdéseire alkalmazza Aquinói Szent Tamás elveit, főleg az igazság kérdésével kapcsolatban. Ezt olyan következetességgel teszi, amelyről azt gondolnánk, nem szolgálja feltétlenül a népszerűséget. Szerinte a vallásszabadság = ellentmondás; a szellem szabadsága hit és erkölcs dolgában = egyfajta vakmerő istentelenség; az önkényes út a metafizika felé, a szkepticizmus a szellemi bomlás jele. Maritain ragaszkodása – nemcsak az általa megismert és magáévá tett katolicizmushoz, hanem tomizmushoz is, emlékeztet a konvertiták és neofiták buzgóságára. A Maritain által ihletett gondolkodás mégsem vezetett szellemi elzárkózáshoz, hanem inkább általános szellemi fellendülést jelentett, amely nem annyira a skolasztika részletkérdéseinek a tudományokkal, filozófiával vagy eltérő világnézetekkel való összeegyeztetésében keresendő, mint inkább abban az átfogó lendületben, amely Maritain tevékenységére és működési területére jellemző.

A francia domonkosrendiek nehezményezik, hogy katolikus teológiaiakon kétes értékű francia „posztstrukturalista” gondolkodókkal foglalkoznak, míg Maritaint, aki hű maradt a katolikus hithez és Egyházhoz, valamint annak legkiválóbb tanítójához (Aquinói Szent Tamáshoz), meg sem említik.

Maritain a II. Vatikáni Zsinat után

A Katolikus Egyház kitüntette hűségéért Maritaint. Kezébe helyezte a zsinati okmányokat. Maritain „öreg laikusnak” nevezi magát; ez a terminus eredetileg semmi sértőt nem tartalmaz, pusztán a „klerikus”-tól különböztet meg. A laikusok nem másodrendű emberek, hanem saját körülményeik között valósítják meg keresztény küldetésüket. Mégis úgy tűnik, mintha Maritaint sértené ez a megjelölés, épp úgy, mint ahogyan már a Luther–Descartes–Rousseau-könyvben érezhető némi keserűség a kereszténység bizonyos félreértett megnyilvánulásai kapcsán. Éppen Szent Tamás szellemében hangsúlyozza az e világi valóságok jogos autonómiáját.

A *garonne-i paraszt* című művében három leírásban foglalja össze a II. Vatikáni Zsinat utáni Egyház diagnózisát:

1. A nosztalgikus vallási törekvések, amelyeket részben a racionalizmusba és pozitívizmusba vetett vak bizalom kiábrándulása eredményezett.

2. A neomodernista hullám, amelyet azok az aposztaták vallanak, akik mindenáron keresztények akarnak maradni, egyfajta „immanens aposztázia”, akik (megtévesztően) a II. Vatikáni Zsinatra és (Szent) XXIII. János pápára hivatkoznak. (Maritain elmarasztalja Teilhard de Chardint is „immanensnek” ítélt világképe miatt.)

Maritain élesen bírálja a fenomenológiai és formatörténeti módszer elégtelenségét; az előbbi kapcsán élcelődve beszél a Husserl- féle „zárójelbetevésről”, ami az „eidetikus redukció fő eszköze”. (Emlékezzünk: a zsidó Szent Edith Stein a zsidó Husserl asszisztense volt.) Maritain a hermeneutikát és annak képviselőit sem kíméli: a modernisták közül sokan tartják küldetésüknek, hogy a hermeneutikai kiüresítés kimerítő munkájának szenteljék magukat. (Úgy látzik Maritain szem elől tévesztette az emmauszi tanítványok történetét.)

Az utolsó állomás a J. A. T. Robinson anglikán segédpüspök *Honest to God* című könyve a kereszténységről a mai szekularizált világban, amely a vallás nélküli kereszténységben, a tartalmától (mint lényegtelenről) megfosztott élményszerű felismerésben véli felfedezni azt a kereszténységet, amelyet Maritain eléggé ízléstelen hasonlattal érzékeltet.

(Robinson könyvével már a szintén vitatott E. Schillebeeckx Hamand domonkosrendi is konfrontálódott [*Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964]. Számomra az ő ítélete hitelesebb. Szerinte „az egész szekularizáció és a világon belüli nagykorúsági nyilatkozat magában véve még nem erkölcsi előrelépés – haladás”, i. m. 90.)

Maritaint ugyan „tomista” gondolkodóként tartja számon a filozófiatörténet, igazán eredetei írásainak azonban a *Három reformátorról* írt monográfiáját kell tekintenünk (főleg Descartes-interpre-

tációja miatt), és a *Le songe de Descartes*-t (1932). Eredetisége, szakértelme itt mutatkozik meg igazán.

- JACQUES MARITAIN: *A garonne-i paraszt* (Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein)

Ha a világ úgy dönt, hogy engedi szabadon működni, vajon azért teszi-e, hogy e szárnyak alatt leljenek védelmet városaink és falvaink? S ha a világ rátámad, hogy leigázza és láncra verje, a pusztába kell-e menekülnie? E dolgok nincsenek előre meghatározva az emberi történelemben, előreláthatatlan döntéseinktől függenek.

Három egymásnak ellentmondó leírás

Egy egészséges történetfilozófia egyik alapaxiómája, ahogyan gyakran megjegyeztem, úgy szól, hogy a világ története egyszerre halad előre a rosszban és a jóban. Bizonyos korszakokban – például a mienkben – e kettős szimultán fejlődés hatásai mintegy robbanásszerűen nyilvánulnak meg. Ez megnehezít minden arra irányuló kísérletet, hogy az emberek történetének ilyen pillanatait leírjuk. Mert így több, egymásnak ellentmondó leírást kell javasolnunk, amelyek mégis mind igazak. Ráadásul a három leírás, amelyet javasolni szeretnék, csak korunk bizonyos aspektusait érinti (a spirituális rend aspektusait).

A továbbiakban ne a maga látható módon megnyilvánuló egyetemességében tekintsük az Anyaszentegyházat, hanem fordítsuk figyelmünket a nyugati világ felé (azért beszélek erről, mert kevésbé rosszul ismerem, mint a többit), s gondoljunk az ennek mély rétegeiben zajló folyamatokra. A korszak nagyszerűnek mutatkozik. A világegyetem racionalista és pozitivistá szemlélete végleg elavultnak látszik, visszatetszést kelt (felejtjük el egy pillanatra, hogy van náluk rosszabb is). Hatalmas szellemi erjedés, hatalmas vallási törekvések lépnek működésbe. A lelkek szomjúhozják a hitelességet, az őszinteséget, a valamely közös feladat iránti odaadást; szinte megrészegülve fedezik fel az emberi lét misztériumát, a feleba-

ráti szeretet lehetőségeit és követelményeit. Ez egyfajta nosztalgia az Evangélium és Jézus iránt.

S ahol közvetlenebb és sürgetőbb hívás hallik – legyen szó akár kisebb közösségekről (bár ezekhez többen tartoznak, mint gondolni szokás), sőt egészen kicsi csoportokról, amelyek kezdeményezősei azonban mindennél jobbnak számítanak (mi, az atombomba szerencsétlen kortársai, kezdjük megtanulni a csekély tömegek által keltett hatás erejét), lángoló és megtisztult hit, az abszolútum szenvedélyes keresése, Isten útjai szabadságának, szélességének és sokféleségének lelkes felismerése, a szeretet tökéletesítésének önzetlen vágya által keres és talál az ember újabb és újabb módot arra, hogy életét adja Jézus minden ember iránti szeretete és Isten szellemének nagylelkűsége melletti tanúságtételként.

Íme, az első leírás. A második ennek épp az ellenkezőjét állítja. Látva (kénytelen vagyok szóba hozni ezt, hiszen már az előbb is utaltam rá) a – legalábbis az ún. „értelmiségi” körökben – nagyon fertőző neomodernista lázat, amelyhez képest X. Piusz korának modernizmusa csak egyszerű szénanátha volt, s amely főként protestáns testvéreink leghaladottabb gondolkodóinál nyert kifejezést, de a hasonlóképpen haladott katolikus gondolkodóknál is tevékeny szerepet játszik, e második leírás egyfajta „immanens” aposztázia képét vázolja fel (ezen azt értem, hogy az ilyen aposztaták mindenáron keresztények akarnak maradni), amely már évek óta készülődik, s amelynek – hazug módon a „zsinati szellemmel”, sőt „XXIII. János szellemével” összekapcsolt – nyilvánvalóvá válását meggyorsították a lélek alacsonyabb rendű részeiben keletkező homályos reménységek, melyek a zsinat alkalmával itt-ott a felszínre is bukkantak. Jól tudjuk, kit kell megneveznünk az említett hazugságok atyjaként (annál is inkább, mivel így az ember talán kevésbé hibáztatható). Csak hát már nem hisznek az ördögben és a rossz angyalokban, ahogyan természetesen a jókban sem. Ezek csupán a babilóniai képzelőerő korukat túlélte maradványai.

Az igazat megvallva mindaz az objektív tartalom, amely őseink hitének tárgya volt, csupán mítosz, mint például az áteredő bűn (talán nem éppen az ma a nagy feladatunk, hogy a bűntudat komp-

lexusát kisöpörjük?), mint a Gyermekség Evangéliuma, a test fel-
támadása vagy a teremtés. És, persze, mint a történeti Krisztus.
A fenomenológiai módszer és a formatörténeti iskola mindent meg-
változtatott. A természet és a kegyelem megkülönböztetése éppúgy
a skolasztika kitalálása, mint az átlényegülés. A pokol tagadására
pedig ne is vegyük a fáradságot, sokkal egyszerűbb, ha elfelejtjük,
s valószínű, hogy a legjobb ugyanezt tenni a Megtestesüléssel és
a Szentháromsággal is. Legyünk őszinték: keresztény tömegeink
gondolnak még egyáltalán ezekre a dolgokra, vagy a halhatatlan lé-
lekre, és az eljövendő rítusok e végső szimbólumokat, amelyek
mindörökre bevésődtek képzeletünkbe, s azon kollektív erőfeszíté-
seket és áldozatokat jelképezik, amelyek ahhoz szükségesek, hogy
a természetet és az emberiséget az egyesülés és a szellemiesülés
– és az anyag feletti uralom – állapotába juttassuk, ahol végre meg-
szabadulnak minden régi szolgaságtól, s egyfajta dicsőség lesz osz-
tályrészük. Addigra a halált is legyőzzük? Talán a tudomány meg-
találja az eszközöket arra (Miert ne? álmodozott erről már Descartes
is.), hogy halhatatlanokká tegyen minket; de végül is nem ez a fon-
tos; a fontos a kozmosz örökkévalósága és az őbenne és ővele meg-
dicsőült emberiség halhatatlansága.

Hitünk, amelyet így kellőképpen megfosztottunk minden sajátos
tárgyától, végre az lehet, ami valójában mindig is volt: egyszerű tö-
rekvés a fenségesre; heves széllelkésként rohanhat meg bennünket
az euforikus hangulat, felvilágosult lelkesedéssel mondhatjuk el a
Symbolum Apostolicumot (keresve sem találhattunk volna a szim-
bólumnál alkalmasabb nevet!), és teljes szívünkéből szerethetjük,
szolgálhatjuk, imádkozhatjuk Jézust, a hit és a kereszténység belső, va-
lóban bennünk lakó Jézust.

Mert mindezzel együtt keresztényebbek vagyunk, mint valaha.
Csupán mindenki megszűnt hinni az Igazságban, s csak az igaz-
ságokra (azaz a megfigyelhető részlet megállapítására vagy verifi-
kációjára) felfűzött valószínűségekből hisz, amelyek egyébként
gyorsan elavulnak. Hiszen mit is jelenthetne az Igazság, nagy
I-vel? *Quid est veritas?* El kell ismernünk, hogy az a bizonyos
helytartó jól látta a dolgot, s fején találta a szöveget. Mindenütt kis-

betűket kell használni. „Minden relatív, ez az egyetlen abszolút elv”, mondotta már Auguste Comte Atyánk is. Igaz, vége a klasszikus pozitivizmusnak. Ám tény, hogy Auguste Comte világában élünk: a Tudományt (az ész oldalát) kiegészíti a Mítosz (az érzelem oldala). Elsőrangú próféta volt.

Hozzáteszem, hogy tisztességesebb volt, mint ti, a kinyilatkoztatott igazságok buzgó megtisztítói: mert a „Szubjektív Szintézisnek” mítoszait nyíltan és bevallottan ő maga gyártotta teljes egészükben, nem pedig egy vallási örökséget értelmezett újra, mint ti, akik mindeközben azt hiszitek, hogy mindenkinél hűségesebbek vagytok ehhez az örökséghez, a megpróbálgatok becsapni azok szomjúhozó szívét, akiknek hitéről azt képzelitek, hogy azonos a tiétekkel.

3. E második leírás összetettebb képet ad korunkról. Ám ezzel még távolról sem merítettük ki tárgyunkat. Szükség van egy harmadikra is, amely más szempontokat vizsgál. Valójában nagyon jól tudjuk, hogy nem tarthatjuk magunkat ahhoz, amit az emberek a logika világában mondanak, amik ők, és amit tesznek fogalmilag kifejezett megnyilatkozásaik szerint; számolni kell azzal is, ami lelki életük mélyén zajlik, tehát azzal, hogy mik ők, és mit tesznek a visszavetethetetlenül szubjektív és az irracionális teljesen egyedi szférájában, sőt néha azt is figyelembe kell vennünk, ami bennük magukban nem tudatosul.

E szempontból először is azt kell megjegyeznünk, hogy azok között, akik úgy beszélnek, mint Pilátus, bizonyára sok olyan akad, aki nem szakított határozottan az Igazság iránti vággyal, amely nélkül nem lehetünk emberek; a tudományok (és áltudományok) képviselői között, akiknek látszólag egyedüli gondjuk újabb és újabb közelítésmódokat és hipotéziseket kitalálni, bizonyára sokan vannak, akik valójában, bármit mondjanak is magukról, nem szeretnek inkább keresni, mint találni – fordítanának-e annyi gondot és fáradtságot egy napig tartó igazságok vagy igazolások keresésére, ha szellemük tudattalan vagy tudat feletti régióban nem keresnék és nem szeretnék az Igazságot anélkül, hogy tudnák?

De másfelől, főként azt kell megjegyeznünk, hogy a mai féktelen modernizmus gyógyíthatatlanul ambivalens. Önmagában véve, noha e vád ellen védekezik, arra hajlik, hogy lerombolja a keresztény hitet; minden tőle telhetőt elkövet, hogy megfossa teljes tartalmától. De ezzel együtt a hozzá csatlakozók közül sokakban jelen van a törekvés egyfajta kétségbeesett tanúságtételre e hitről. Mert neo-modernizmusunk főkolomposai persze őszintén s néha egy alapjában vallásos lélek buzgalmával és aggodalmával vallják magukat kereszténynek. Ne felejtjük el, hogy bizonyos előzetesen elfogadott filozófia, egy Nagy Szofisztika áldozatai (a létet csak azzal a feltétellel ismerjük meg, ha zárójelbe tesszük és elvonatkoztatunk tőle), amelyről egy másik fejezetben még lesz néhány szavam; ennek segítségével értelmesen és szívhez szólóan lehet beszélni egy sor a pozitívizmus által tiltott tárgyról, ám a pozitívizmusnál sokkal sikeresebben akadályoz meg minket abban, hogy e tárgyakra akár a legcsekélyebb tudaton kívüli realitást tulajdonítsuk, s akár a legkisebb mértékben szellemünktől függetlenül létezőknek tekintsük ezeket; az értelem nem tehet mást, mint hogy valószínűségekről értekezzen, amelyekért minden felelősséget az visel, ami az emberi szubjektivitásban történik. Ezek után egy transzcendens Isten létezését állítani értelmetlenség. Az isteni transzcendencia csak az ember által történelme egy adott pontján érzett kollektív félelem mitikus kivetítése. S egyáltalán: azon előzetesen elfogadott filozófia szerint, amelyről itt beszélek, mindaz, ami egy az ember világtól különböző másik világra vonatkozik, csak az Elavult része lehet (ha a régi filozófiai realizmus „háttérvilágáról” van szó), vagy a Mítoszé (ha a vallások természetfeletti világról van szó).

Íme, korunk szellemi atmoszférája, a maguktól értetődőekként elfogadott (azaz a kor által megkövetelt) Denkmittlek és a tabuk, amelyeknek leghaladottabb (azaz legkomformistább) teológusaink és bibliamagyarázóink alávetik a gondolkodásukat: e szegény szofisztikától elkábított keresztényeknek egy Szókratészre lenne szükségük.

Nagy naivitás kell ahhoz, hogy valaki egy ilyen filozófia szolgálatába álljon, ha megvan a keresztény hite (amely a szellemünkől teljességgel független módon kinyilatkoztató Istennek az emberi szubjektivitástól teljességgel független Igéje nélkül semmi), és főleg, ha a katolikus valláshoz tartozik, amely Izrael vallásával együtt – *benedicite, omnia opera Domini, Domino* minden vallás közül a legszilárdabban ismeri el és igenli a Teremtő által alkotott létezők –, mint másra visszavezethetetlen, csodálatos, nagylelkűen teremtett önmagukban létező dolgok – valóságosságát s annak a Másíknak a transzcendenciáját, aki a személyes Igazság és a szubzisztens Lét, akiben élünk, mozgunk és vagyunk, az élő Isten, akinek erejéből élünk, aki szeret s akit szeretünk – és szeretni annyi, mint odaadni azt, amik vagyunk, magát a létünket, e szó legfeltétlenebb, legnyíltabban metafizikai, legkevésbé fenomenalizálható értelmében. Mindezt azonban, ugyebár, szintén zárójelbe kell tenni, engedelmeskedve az új aranszabálynak. És mihelyt a bizalmunkat élvező filozófia markába kerültünk, s teljesen behálózott bennünket, mivé lehetünk, ha nem csatlakozunk a Krisztust nyíltan megtagadókhöz? Lelkünk megosztott a kétely és egy nosztalgikus makacsság között, s rémülettel vegyes szánakozással nézi a modern világot, amelyben a vallás teljes újjáalakítását látja az ateizmus elleni harc utolsó védőbástyájának – s így szükségképpen kutatni kezdünk a hősiesség védekezés módjai után, hogy segítsük a Jézus Krisztusban való hit túlélését egy ezzel lényegileg összeegyeztethetetlen szellem uralma alatt. Hogyan is lepődhetnénk meg azon, hogy a modernisták közül annyian tartják küldetésüknek egy agonizáló kereszténység – az ő agonizáló kereszténységük – megmentését a modern világ számára? E célért szentelik magukat Krisztus jó katonáiként a hermeneutikai kiüresítés kimerítő munkájának. És fideizmusuk – bármennyire ellentétes a keresztény hittel – maga is az e hit szolgálatában tett őszinte és gyötrelmes tanúbizonyság.

Felvenni Isten fegyverzetét, saruként felölteni a buzgóságot, viselni az igazságosság vértjét, az üdvösség sisakját, a hit pajzsát és a Lélek kardját? Szent Pál e felszerelése nem nekik való, csupán műzeumi tárgyakból áll. Úgy látom, inkább Jákob létrájába kapasz-

kodnak fél kézzel, miközben lábukkal a levegőben kalimpálnak, s másik kezükkel egymásnak adogatják a legújabb hipotézisekről szóló táviratokat. Vakmerőek, de vigyázzanak, nehogy begörcsöljenek.

A *Honest to God* szerzője egy kortársai vallási közömbössége miatt vigasztalhatatlan anglikán püspök, aki úgy akar segíteni ez utóbbiakon, hogy az isteni dolgokat számukra elfogadhatóvá, sőt étvágygerjesztővé alakítja. Ő is a hit harcosa. Ha a folyó sodrásirányában úszó döglött kutyára emlékeztető kereszténységet javasol nekünk (a híres „vallás nélküli kereszténységet”), ezt csak azért teszi, mert jó, de aggodalmaskodó és tehetetlen szamaritánus, aki annyira meg akarja menteni a kábítószer-élvezőket, hogy üzletet nyit, amelyben mindenkinek ingyen adja a kábítószeret, „Isten báránya” feliratú ampullákban vagy zacskókban. S az ember oly különös élőlény, s végtére is lehetséges, hogy halála óráján az egyik ilyen kábítószeres valami melegséget érez, amikor arra gondol, hogy valaki szerette őt, és eszébe jut Jézus neve.

Egy egészen más szempontból – végül – megjegyezhetjük, hogy ha a világi cselekvés és a világ jelen állapota miatt szükséges változtatások elbűvölni látszanak is számos fiatal keresztényt, klerikust és laikust egyaránt, oly mértékben, hogy szemükben csak ez számít, s szenvedéllyel dolgoznak kereszténységük teljes szekularizálásán – most már mindent a földért! –, alapvető mozgatójuk, amelynek elvakultan abszolút elsőbbséget adnak, valójában annak heves vágya, hogy bevigyék a történelembe az Evangélium tanúságát. Újabb furcasága ez az emberi természetnek: meggyötört és az ész által a lehető legcsekélyebb mértékben megvilágított, de őszinte – Jézus Krisztusban való – hittel árulják el az Evangéliumot, miközben (a maguk módján) szolgálni akarják.

A három leírás, melyet javasoltam, ellentmond egymásnak, mégis egyformán igaz, mert miközben a maga területén egy bizonyos módon mindegyik kortársaink tömegét veszi szemügyre, az emberek lelkének más és más vonzasköreit vizsgálják. Bevallom már elegem van az efféle leírásokból, nem lévén céloom, hogy szociológiai

vagy klinikai körképet adjak korunkról. Nem róla magáról, hanem a vele kapcsolatban felmerülő kérdésekről töpregek. Nem korunk nyugtalanít, hanem azok az eszmék, amelyekkel minden utcasarkon találkozunk, s amelyek némelyikére igencsak ráfér, hogy tisztára mossák. Mielőtt eszmék és problémák vitatásába kezdenék, mégis szeretnék két olyan megjegyzést tenni, amelyek a napjainkban jelentkező kollektív magatartásmódokra vonatkoznak.

Jacques Maritain 83 éves, amikor *A garonne-i paraszt* első sorait írja; már az előszóban tisztázza, hogy „megrögzött laikus”, ezzel akarván véget vetni a várható bíborosi kinevezésével kapcsolatos szóbeszédnek, s emlékeztetni arra, hogy hosszú munkássága, amelyet keresztény filozófusként fejtett ki mind a világban, mind az Egyházban, teljes egészében laikus felelőssége jegyében állott, és a világiak azon közös hivatásának kereteibe illeszkedett, amelynek elismertetéséért oly sokat tett, harcba szállva a klerikalizmussal (a klerikálisokéval, akik, akárcsak az antiklerikálisok, összetévesztik az Egyházat és a klerikalizmust).

De van itt a „laikus” szónak még egy jelentése, amely segítségünkre lehet Maritain megértésében: ő maga nem vallásos világból érkezett; húszévesen az ifjú Maritain, akit a Sorbonne-on vagy a népfőiskolákon látunk, ateista és antiklerikális. Keresztény hit hiányában nyakig merül a század kezdetének modern világába; osztozik ennek a világosságba, az értelemben és a haladásba vetett, a XIX. századtól öröklött reményekben, amelyeket oly kiélezett formában él meg, hogy forradalmárrá válik; de átéli e modern világ keserűségeit is: a materializmust és a pozitívizmust, valamint a társadalmi igazságtalanságot, amelyet akkoriban a burzsoázia léte és Dreyfus kapitány elítélése jelképez a számára. Annak tudata, hogy a világból hiányzik a végső igazság, az igazságosság, annyira elkezseríti őt és menyasszonyát, hogy közösen úgy határoznak, öngyilkosságot követnek el, ha az élet abszolút értelmét lehetetlen megtalálni. Ekkor találkoznak a filozófus Henri Bergsonnal, majd a keresztény Léon Bloy-val, ami kettős értelemben hozza el számuk-

ra a szellemi szabadságot: először a filozófiai és az intellektuális, majd a vallási felszabadulás megy végbe, amely utóbbit 1906. június 11-én történt megkeresztelkedésük pecsétel meg.

A TRANZSCENDENTÁLIS MÓDSZER

Források–irodalom: MARÉCHAL, Joseph: *Le point de départ de la Métaphysique*. Párizs 1922; RAHNER, Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München 1957; LONERGAN, Bernhard: *Insight of Human Understanding*. New York – London, 1957; RAHNER, K.: *Hörer des Wortes*. München 1963; BALTHASAR, H. U., v.: Cordula, avagy a döntő pillanat, *Mérleg* 1967/1; CORETH, Emerich: *Metaphysik*. 1964; MUCK, Otto: *Die transzendente Methode*. Innsbruck 1964; A mai tomizmus vezető iránya. *Mérleg* 1969/1, 63; DONCEL, Joseph: Rahner istenérve. *Mérleg* 1972/2, 149;

Immanuel Kant műveit a Katolikus Egyház indexre tette (a tiltott könyvek jegyzékére), s mivel tagadta Isten megismerhetőségét az ész segítségével, de vallás- és erkölcsfilozófiája is eltért a Katolikus Egyház tanításától, sőt ellenkezett azzal, ezért őt az Egyház ellenfélként (*adversarius*) tartotta nyilván és észérvekkel („apologetikai fegyverekkel”) igyekezett tanítását megcáfolni. Kevés kivételtől eltekintve nem is akadtak követői a katolikus táborban. Mind a katolikus, mind a protestáns teológiákon és egyetemeken Leibniz, illetve Wolff metafizikája képezte a hivatalos tananyagot, az előbbieken esetleg Aquinói Szent Tamás valamilyen leegyszerűsített és időszerűsített formában. A német idealizmus (főleg Schelling és Hegel) gondolatainak recepciója katolikus teológusok részéről (Tübingeni iskola: Drey, Möhler, Staudemayer, Kuhn és Bécsi iskola: Günther és Hermes) kivételnek tekinthető és esetenként korrektúrában részesült a Tanítóhivatal részéről.

1879. augusztus 4-i dátummal adta közzé XIII. Leó pápa *Aeterni Patris* kezdetű enciklikáját a keresztény filozófia megújításáról Aquinói Szent Tamás szellemében a katolikus iskolákban.

Az enciklika következményeként jött létre Löwenben a Mercier bíboros (1851–1926) által létrehozott filozófiai intézet. Az ún. „újtomista” irányzat rendkívül gazdag tevékenységet fejtett ki, s a katolikus teológiákon a filozófiai tárgyak fontos szerepet kezdtek betölteni. Legkiválóbb képviselői Jacques Maritain, Gilson és Ser-tillanges. Ám noha az újtomista szerzők legtöbb esetben más filozófiai irányok kiváló ismerői voltak, és rendkívüli jártasságot mutattak a természettudományokban is, a neotomizmus lényegében a katolikus teológia belügye maradt, s tevékenysége inkább monológ volt, mint dialógus más filozófiai irányzatokkal, amelyek – leginkább Kant nyomdokain haladva – nem vettek tudomást a „katolikus filozófiáról”. – Fordulópontot jelentett az ún. „transzcendentális módszer”, amelynek megalapítója Joseph Maréchal.

Joseph Maréchal (1878–1944)

Joseph Maréchal, löweni jezsuita *A metafizika kiindulópontja* című ötkötetes művével (1922–1923) alapozta meg az ún. transzcendentális módszert. A módszer elnevezését illetőleg emlékezetünkbe kell idézni Kant szavait: „Transzcendentálisnak nevezek minden olyan ismeretet, amely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amelyben ez *a priori* lehetséges kell legyen.” – Ezt a gondolatot Maréchal magáévá teszi, s a megismerés alanyi feltételeit vizsgálva így lehet meghatározni módszerét: azt a módszert, amely a megismerés kérdését nem a tárgy, hanem az alany oldaláról közelíti meg, Kantot követve, transzcendentális módszernek nevezzük.

Maréchal az állítást, az értelmi ítéletet elemezve megállapítja, hogy minden állításban bennfoglaltan megtalálható az a még alapvetőbb állítás, hogy a kimondott ítélet igaz. Az objektív igazságnak ez a háttérben lévő és kifejezetten meg nem fogalmazott állítása még akkor is szükségszerűen jelen van, ha valaki kifejezetten tagadja az objektív megismerés lehetőségét. Ezért az abszolút szkeptizmus önmagát semmisíti meg, ha akarva, nem akarva az abszo-

lút szkepticizmust mint objektív valóságot állítja. Ez azonban bizonyíték arra, hogy minden értelmi ismeretben legalább valami jelen van, ami szükségszerűen igaz. Ez a tény csak úgy értelmezhető, hogy a „szubjektív” megismerőképesség, vagyis az értelem (végső fokon az ember mint szellemi lény) és az értelem tárgya (akármi legyen is az), már az értelmi ítéletet „megelőzően” (*a priori*) valamiképpen összefüggnek, egymásra vannak hangolva. Az értelemnek ezt az igazságra való „hangoltságát” Maréchal célratörő dinamizmusként írja le. Az ítéletben megragadott igazság az értelem számára értéket jelent, amelyre az értelmi tevékenység mint céljára tör. Ezt a célirányosságot bizonyos dialektika jellemzi. Az értelmi törekvés már valamiképpen birtokolja a célt, mert e nélkül nincs törekvés, de sohasem birtokolja teljesen. Az ember mindig tovább kérdez, bár konkrét ismerete mindig is véges marad. Az egész valóságot akarja megragadni, az emberi szellemnek azt a teljes igazságra, a teljes létre irányuló dinamizmusát, amely egyrészt a végtelenbe mutat, másrészt annyira reális adottság, hogy az ember ha akar, sem tud lemondani róla. Maréchal végső fokon mint az abszolút lételőre (Istenre) irányuló dinamizmust értelmezi.

Karl Rahner (1904–1984)

Karl Rahner jezsuita teológiai professzor volt Innsbruckban, Münchenben és Münsterben. Mint „peritus” (szakértő) König bécsi bíborosérsek mellett részt vett a II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965). Freiburgban annak idején Heidegger is hallgatta.

Két kiemelkedő „filozófiai” (vallásfilozófiai) írása: *Szellem a világban* (Geist in Welt), 1939 és *Az ige hallgatója* (Hörer des Wortes), 1963. Az előbbi Aquinói Szent Tamás ismeretelméletéből indul ki, hogyan szükségesek a képzetek (*phantasmata*) a megismeréshez, amely azután továbbhalad az általános érvényű, objektív ismeret felé. Ennek a könyvnek recenzióját, ismertetését Hans Urs von Balthasar írta, Rahner későbbi vitapartnere az „anonim kereszténység”

kérdésében. Balthasar „fichtei ethoszról” beszél, mert Fichte tételezte szükségszerűen a „Nem-én”-t az „Én” tételezéséhez. – Rahner reflektál arra, hogy minden megismerésünkben két elem található: a konkrét valami megismerése és az az állítás, hogy ez a valami létezik. Az ember nem szűnik meg kérdezni, és akármel felől kérdez, minden esetben a létkérdést veti fel. Minden kérdés előzetes ismeretet feltételez, mert a teljesen ismeretlen felől nem tudunk érdeklődni. A kérdés elemzéséből kitűnik, hogy az emberi ismeret egyrészt mindig is úton van a létmegismerés felé, másrészt már mindig is minden egyedi megismerést megelőzően birtokolja a létet – *a priori*, ami arra utal, hogy a metafizikában lehetséges az *a priori* szintézis. A *Geist in Welt* végső kicsengése ez: a metafizika lehetősége abban gyökerezik, hogy az ember minden értelmi megismerésében szükségszerűen – de mindig csak mint a megismerés „horizontját” megismeri a „létet”, mint olyant és ezáltal végeredményben az abszolút létezőt.

Erre a felismerésre építi fel Karl Rahner a *Hörer des Wortes*ben az ő „vallásfilozófiai” álláspontját, amennyiben annak segítségével elemzi egy esetleges isteni kinyilatkoztatás feltételeit. Melyek azok az ember mivoltában gyökerező feltevések, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember az isteni önközlés befogadója legyen? A klasszikus, skolasztikus *potentia oboedientialis*ról van szó, vagyis az emberről, aki hallgatja Isten igéjét. Rahner ennek kimutatása érdekében feltárja a teológia „antropológiai” alapjait. Erről a kérdésről később is értekezett, álláspontja pedig azonos azzal, amelyet kegyelemtanában képvisel: hiszen az, hogy az ember meghallja Isten igéjét, képes legyen befogadni az isteni kegyelmet, már magának az isteni kegyelemnek a műve. Rahner abból indul ki, hogy az ember az egész lét felől kérdez. Ebből megmutatja, hogy az ember mintegy elővételezve (*im Vorgriff*: „előremarkolásban”) már mindig is rendelkezik a létnek mint olyannak ismeretével, de úgy, hogy csak az anyagi világ ismerete által jut el ennek a létismeretnek a kifejezettségében mindig is tökéletlen birtoklásához. A nyugati gondolkodás értelmében ez a *Vorgriff* – „előremarkolás” vagy a semmire irányul

(nihilizmus, agnoszticizmus, ateizmus), vagy a létre („egzisztenciális” filozófia: Heidegger), vagy Istenre (*philosophia perennis* = „örök filozófia”, keresztény filozófia). Csak a harmadik lehetőség zárja ki az esetleges ellentmondásokat. – Heidegger hatása többek között azáltal érezteti magát Rahner művében, hogy az ember úgy éli meg önmagát, mint aki a világba van állítva, amiből létének történelmisége következik.

Rahner (mint egyébként a transzcendentális módszer általában) kifejti a transzcendencia és immanencia egységét az emberben, és Kantból kiindulva, de vele ellentétben állítja az *a priori* szintézis lehetőségét.

Emerich Coreth (1919–2006)

Emerich Coreth jezsuita az innsbrucki egyetem teológiai fakultásának professzora volt. 1964-ben a *Metafizika. Módszeres és rendszeres alapvetés* (Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung) című impozáns kötettel lépett a nyilvánosság elé (584 oldal). Arisztotelész értelmében a metafizika nem támaszkodhat más tudományra, ha igényt tart az „első filozófia” meghatározásra, hanem kiindulópontját és módszerét önmagának kell önmaga számára igazolnia, és egy előfeltétel nélküli feltételből kell kiindulnia. – Ahogyan Rahner a *Geist und Welt* második kiadásának bevezetőjében leszögezi: „Az ember kérdez. Ez valami első, és másra nem visszavezethető”, úgy Coreth is a kérdésből indul ki, és arra építi fel rendszerét. A kérdés elemzése azt eredményezi, hogy annak csak akkor van értelme, ha feltételezzük az arra adandó választ, viszont ugyanakkor magában foglal valami számunkra ismerentlent, mert egyébként nem lenne értelme tovább kérdeznünk. Ebből adódik az *a priori* szintézis és a kérdés a végtelenre – az élet értelmére, Istenre irányulása, amely kérdés burkoltan, implicite minden kérdésünkben benne foglaltatik. Coreth a filozófiatörténet – ókor, skolasztika, német idealizmus – nagyjaira hivatkozik művében, mivel azonban módszere dialektikus, fenomenológikus (a kérdést és

a kérdezést úgy elemzi, amint megjelenik), és egzisztenciális (a kérdés embervoltunkát érinti) főleg Hegelre, Husserlre és Heideggerre hivatkozik.

Coreth metafizikája alapelvének és módszerének szellemében írta meg antropológiáját és hermeneutikáját.

J. F. Bernard Lonergan (1904–1984)

J. F. Bernard Lonergán jezsuita a római Gergely Egyetemen (Gregoriana) és Torontóban tanított a teológiai karon. Alapvető műve – amely alapján a transzcendentális módszer követői közé sorolják – *Belátás* (Insight, 1957, 815 oldal) címet viseli. Lonergan az „angolszász hagyomány” értelmében az induktív módszert alkalmazza. Megállapítja, hogy az értelmi tevékenység alapvető struktúrája (felépítése, szerkezete) mindig ugyanaz, ennek

- első lépése: az adottságok asszimilálása, a tapasztalat;
- második lépése: a belátás (folyamat, amely mindinkább kiszélesíti a megértés területét, de sohasem küszöböli ki teljesen a „tapasztalati maradékot”);
- harmadik lépése: az ítélet, ahol megvalósul a tulajdonképpeni megértés.

Az ítélet ekképpen Lonergannál kiindulópont és végeredmény. Az ítéletben valósul meg a tulajdonképpeni megértés, amely a lét végtelen horizontjába állítja a szubjektum és prédikátum kapcsolatát: „est” (*esse* = lenni), amit mindenről állíthatunk és tagadhatunk.

A belátás elemzése azt is kimutatja, hogy minden ítéletben kikerülhetetlenül megtalálható a megismerő alany önállítása (dolgozom, ülök, nevetek), ahogyan ezt Kant is mondja, s amit transzcendentális tapasztalatnak nevezünk. – Coreth kitart amellett, hogy a kérdés legyen a metafizika kiindulópontja, mert az megelőzi az ítéletet.

- 1. Mit nevezünk transzcendentális módszernek? Mi a lényege?**
- 2. Kinek a nevéhez fűződik a módszer megalapozása?**
- 3. Hogyan alkalmazza a transzcendentális módszert Karl Rahner választásfilozófiájában?**
- 4. Mi Coreth és mi Lonergan kiindulópontja?**

A PERSZONALIZMUS

A *persona* szót általában a görög *prosopa*, 'arc, álarc' kifejezésre szokás visszavezetni. Ez a drámában használt „maszk”, amelyet a színész szerepének megfelelően váltogat. Később átvitték a jelölést magára a szereplőre. – A szó eredetének magyarázata nem problémamentes. A kifejezés használata olyan irányba mutat, miszerint a *personát* úgy kell értenünk, mint azt, aki önmagát az általa betöltött szerep által határozza meg. Ennek megválasztásában a személy szabadon dönt.

Az antik gondolkodás (Platón és Arisztotelész), a „metafizika” az általánost részesíti előnyben, azt hangsúlyozza az egyedivel szemben, ezért ebben a korszakban nem alakult ki a *persona* – „személy” filozófiája.

A *persona*-kérdés az első keresztény századok szentháromságtani és krisztológiai vitái során került az érdeklődés középpontjába: hogyan lehet egy Istenben három „személy” és egy „személyben” két természet (Krisztus). A *persona* első meghatározása, amely átment a köztudatba, Anicius Manlius Boethiustól származik (480–524) a *Liber de persona et duobus naturis*ből (PL 64,1343): „Persona est rationalis naturae individua substantia”. A személy az értelmes természet oszthatlan szubsztanciája.

Tehát létezik értelmes természet és abban részesedik, mint annak önálló része, az oszthatlan és oszthatatlan „szubsztancia”, az önmagában lévő, önmagában való.

Mind a szó eredetéből, mint pedig Boethius definíciójából kitűnik, hogy a *persona* helyzete kiváltságos: nem olvad bele eredetének közegébe (a *rationalis naturába*), tehát nem pusztán egy szem a természetes kauzalitás láncolatában, hanem önállóan (*substantia*) van, önmagában megáll. Önmagát emeli ki ebből a közegből,

a közzel szemben azonban független. Ugyanakkor azonban a *rationalis naturához* való viszonya által tudjuk megfelelően (*adequate*) meghatározni. A *persona* meghatározásánál mindig szerepet játszik a valamihez, valakihez való viszonyulás (a *rationalis naturához*). Ezt a mozzanatot megragadják azok a gondolkodók, akiket perszonalista filozófusoknak neveznek, és nagy jelentőséget tulajdonítanak a közönségnek, amelyhez a *persona* tartozik – az „interpersonalitásnak” (mint például Gabriel Marcel is).

Ugyanakkor az osztatlanság (individualitás) és a szubsztancialitás a Boethius-féle definícióban arra utal, hogy a *persona* osztatlanul magában foglalja azokat a lételveket, amelyek őt alkotják, tehát egységes (*indivisum in se*), nem pusztán egymástól független észleletek összessége, amelyből alaptalanul következtetünk egységességre. A *persona* önmagában fönnálló („álló” – *stare* – *substantia*), nem csak a változó észleletek mögött posztulált „hordozó”.

Kant *A tiszta ész kritikájának* paralogizmus fejezetében bírálja a lélek perszonalitásának, szimplicitásának, idealitásának és szubsztancialitásának állítását, pusztán azért, mert másként nem tudjuk elgondolni, ám végül a szubsztancialitást (még ha feltételek mellett is) kénytelen megengedni, mert különben kérdésessé válna „kopernikuszi fordulata”, amelyre oly büszke volt.

Azokat a gondolkodókat, akik az embert a Boethius-féle definíció értelmében mint önmagában és önmagáért létezőt szemlélik, akinek értéke önmagában van perszonalistáknak szokás nevezni. Az ember célja nem lehet az emberen kívül, olyan értelemben, hogy az ember nem lehet pusztán eszköz, csak cél. Ez a perszonalizmus lényege.

Hasonlóan nyilatkozik Kant is az erkölcsök metafizikájában azaz a különbséggel, hogy ő ezt az imperatívuszt a gyakorlati észből, illetve az ész gyakorlati értékéből (*Interesse*) vezeti le, amelyet megkülönböztet az elméleti észől.

Jean Lacroix, akit a perszonalizmus képviselőjének tekintettek, a perszonalizmust nem filozófiának, hanem inspirációnak (ihletésnek) nevezte, amely minden embert alapvetően áthat. Filozófiai hit, emberi, alapvető hit abban, hogy az ember lehetséges. Ellentétben

áll a zárt rendszerrel, viszont magában foglalja a nyílt rendszer követelményét. Az a filozófia perszonalista, amely ezt a nyíltságot vallja.

Emmanuel Mounier (1905–1950)

Mounier íróként és magántanárnaként működött (többek között vendégelőadóként Heidelbergben és Nápolyban). Fiatal katolikusok kis csoportjával 1932-ben megalapította az *Esprit* című folyóiratot, amelynek élete végéig szerkesztője volt (1941 és 1944 között ezt a folyóiratot a német megszállók betiltották).

Mounier nem akarja magát elkötelezni sem az individualizmus különböző formáinak, sem pedig azt teljességgel megtagadni. Sem a nihilizmust, sem a rasszizmust nem tudja elfogadni. Ilyen értelemben indítja el 1935-ben a perszonalista és közösségi („közösségépítő”) perszonalista forradalmat a *Révolution personaliste et communautaire* című írásával. Ezért tekinthető Mounier a perszonalizmus „megalapítójának”. A perszonalizmus segíteni akar az embernek, hogy a változandóságok között mint személy „megtestesítse” az állandóságot, de a szükséges változásokat is fel tudja vállalni anélkül, hogy személy voltát feladná. Ezt csakis a kommunikáció, a közösségi lét által tudja megvalósítani. Ebben Mounier Karl Jaspers gondolatait követi, ám a Mounier által kialakított emberképben felismerhetők Bergson gondolatai is a fejlődésről és a maradandóságról. Mounier eszméit a „perszonalista központoknak” nevezett kis közösségek igyekeztek „megélni”, megvalósítani. Programját tartalmazzák írásai: *Nyilatkozat a perszonalizmus szolgálatáról* (Manifest au service du personalisme), 1936; *Bevezetés az egzisztencializmusba* (Introduction aux existentialisme); *A perszonalizmus* (Le personalisme), 1949.

- 1. Mi a perszonalizmus lényege?**
- 2. Mi volt Gabriel Marcel álláspontja?**

A KRITIKAI ELMÉLET (Frankfurti iskola)

Irodalom–források: *Negative Dialektik* – Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1969. Max HORKHEIMER: Hagymányos és kritikai elmélet. In *Tény, érték, ideológia* (szerk. Papp Zsolt), Gondolat Kiadó, Budapest 1976, 43–116. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* 10. (M. Horkheimer – Th. W. Adorno: *Reden und Vorträge*.) *Europäische Verlagsanstalt*. Frankfurt am Main 1962; Th. W. ADORNO: *Quasi una fantasia*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1963; Th. W. ADORNO: *Einleitung in die Musiksoziologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962; Th. W. ADORNO et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand. Neuwied, Berlin 1969; Herbert MARCUSE: *Ész és forradalom*. Gondolat, Budapest 1982; Erich FROMM: *Haben oder Sein*. Spiegel, Hamburg 1976, 2000; WEISS János: *A Frankfurti Iskola*. Áron Kiadó. Budapest 1997; Günter ROHRMOSER: *Das Elend der kritischen Theorie*. Rombach Hochschul Paperback. Freiburg 1970; *Plädoyer für die Vernunft*. (kiad. Gerd-Klaus Kaltenbrunner), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1974; Walter KERN SJ: Hegel, Marx und die Frankfurter Schule. *Stimmen der Zeit* 10 (1970) (Bd. 186), 217–233; Hans CZUMA: Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die kritische Theorie der „Frankfurter Schule“. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 95 (1973), 133–173; Günther SCHIWY SJ: „Der eindimensionale Mensch” Anmerkungen zu einer „revolutionären” Gesellschaftstheorie. *Stimmen der Zeit* 99 (1968), 228–237; Norbert RATH: Zum Bild Adornos. *Information Philosophie* 3 (2003), Felix Meiner, Hamburg, 50–59; ROKAY Zoltán: Könyvek Theodor W. Adorno 100. születésnapja alkalmából (1903. 09. 11.). *Teológia* 38 (2004/3–4), 191–193; Lorenz JÄGER: *Adorno*. Pantheon, München (2003) 2009; Jürgen HABERMAS: *Megismerés és érdek* (ford. Weiss János), Jelenkor, Pécs 2005; Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005; Hans-Ludwig OLLIG: Habermas und das Religionsproblem. *Theologie und Philosophie* 75 (1998), 558–577; Magnus STRIET: Freiheit wagen. Habermas und die Moderne. *Theologische*

Revue 105 (2009), Nr. 5. 354–364; HERMANN: *Lübbe im Gespräch* (kiad. Wilhelm Fink) Fink-Verlag, München 2010.

A kritikai elmélet elsősorban az 1968-as németországi egyetemista-zavargásoknak köszönhető népszerűségét, noha pusztán azokból nem értelmezhető ennek az inkább szociológiai, mint filozófiai elméletnek „lényege” és „szándéka”. Az egyetemisták, akiknek csoportjai megszállták az egyetemeken az előadótermeket, sőt a templomokat is, és ott egyfolytában Mao-Ce-tung műveiből olvastak föl. Gyakran inkább csak hivatkoztak a Frankfurteri iskola vezetőire, semmint hogy azok műveit olvasták vagy ismerték volna, s ezért a helyzet az iskola képviselői számára is kezdett kínos lenni. Hogy ilyesmire sor kerülhetett, az a németországi egyetemekre vonatkozó törvények hiányosságából származott.

Svájcban más volt a helyzet: ott a hallgatók szóvivőinek tíz perc állt a rendelkezésére, hogy előadják kérelmüket. Ha értelmetlen beszéddel átlépték az időhatárt, megszakadt a kihallgatás.

Lovat adott a rebellis hallgatók alá a Frankfurteri iskola képviselőinek azon kijelentése, miszerint Németországban a munkásosztály olyan anyagi körülmények között él, hogy nem jön számításba mint „forradalmi potenciál”, ezért más „avantgárd” után kell nézni: ennek a „küldetésnek” megfelelnek az egyetemisták (értsd jogászok, bölcsészek, olykor teológusok; az orvostudományi fakultásokon maguk a hallgatók tették értelmetlenné a bajkeverőket, annak érdekében, hogy tanulmányaikat be tudják fejezni).

A *Frankfurteri iskola* az ottani szociológiai kutatóintézet teoretikusainak csoportja. Közülük kiemelkedik *Max Horkheimer*, *Theodor Wiesengrund Adorno*, *Herbert Marcuse* és *Jürgen Habermas*.

Horkheimer, Adorno és Marcuse Frankfurtban kezdte működését, majd emigrációba kényszerültek az Amerikai Egyesült Államokba, ahol folytatták az intézet tevékenységét. 1950-ben Frankfurtban újraalapítják az intézetet, és tovább működnek.

Max Horkheimer (1895–1973)

Max Horkheimer tekinthető az elmélet értelmi szerzőjének és névadójának. Fő művében, a *Hagyományos és kritikus elméletben* (Traditionelle und kritische Theorie) szembeállítja a pozitív tudományok „metafizikai” összességével a kritikai elméletet, amelynek lényege a kontempláció meghaladása. Ugyanakkor – ahogyan Marx bírálta Hegelt – most Marxra is ki kell terjeszteni a kritikát, amennyiben az szubsztanciává „kövesedett”, és amennyiben az „antitézist” posztulálja, megköveteli mint megszüntetése feltételét, ahelyett hogy tagadna minden olyan rendszert, amelyben az antitézis megjelenik.

A *felvilágosodás dialektikája* arról szól, hogy az ész egykor a felvilágosodást ígerte, ami helyett azonban az instrumentalizálódása – eszközzé válása következett be. Ez teszi lehetővé a manipulációt, amelynek eszközeit a hatalom tartja a kezében és olyan helyzetet tud teremteni, hogy a kiszolgáltatott egyén minden tétével ezt a hatalmat támogatja. Ez ellen kell küzdeni.

■ MAX HORKHEIMER: *Hagyományos és kritikai elmélet – Utóhang*¹

Cikkemben két megismerési mód közötti különbségre utaltam: az egyik alapja az *Értekezés a módszerről*, a másiké a politikai gazdaságtan marxi kritikája. A hagyományos, Descartes által megalapított értelemben vett elmélet, abban a formában, amely a szaktudományok minden műhelyében elevenen hat, a tapasztalatot olyan kérdésfelvetések alapján szervezi meg, amelyek az életnek a jelenlegi társadalmon belüli újratermeléséből adódnak. A tudományágak rendszerei olyan formában tartalmazzák az ismereteket, amely őket az adott körülmények között a lehető legtöbb alkalommal teszi felhasználhatóvá. A tudomány számára külsőnek számít a problémák társadalmi genezise, azok a valóságos helyzetek, amelyekben a tu-

¹ A tanulmány először a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban jelent meg. VI. évf. 2. füz. Párizs 1937.

dományt felhasználják, s a célok, amelyek érdekében a tudományt alkalmazzák. A társadalom kritikai elméletének tárgyai ezzel szemben az emberek mint összes történelmi életformájuk termelői. A valóságos viszonyokat, amelyekből a tudomány kiindul, nem olyan adottságoknak tekinti, amelyek pusztán megállapíthatók és a valóság törvényei szerint kiszámíthatók lennének. A mindenkori „adott” nem egyedül a természettől függ, hanem attól is, hogy az ember mennyire uralkodik a természet felett. Az észlelés tárgyai és fajtája, a kérdésfelvetés és a válaszadás értelme az emberek tevékenységéről és hatalmuk fokáról tanúskodnak. A látszólag végső tényeknek, amelyekhez a szaktudásnak tartania kell magát, az emberi létrehozásra való vonatkozást tekintve a társadalom kritikai elmélete megegyezik a német idealizmssal; ez Kant óta a tények tisztelete és az ehhez kapcsolódó társadalmi konformizmus ellen juttatta érvényre ezt a dinamikus mozzanatot. „Ahogyan a matematikában – mondja Fichte² –, úgy van ez az egész világnézetben; a különbség csak annyi, hogy mikor a világot megkonstruálják, nem vagyunk tudatában e konstruálásnak, mert az csak szükségszerű, de nem szabad.” E gondolata általánosan elterjedt volt a német idealizmusban. De szelleminek tartotta azt a tevékenységet, amely az adott anyagon megnyilvánul; e tevékenység az empirián túli magánvaló tudathoz, az abszolút Énhez, a szellemhez tartozott, ennél fogva homályos, tudattalan, irracionális oldalának meghaladása elvileg a személy benső oldalára, az érzületre esett. A materialista felfogás szerint viszont az említett alapvető tevékenység a társadalmi munka, amelynek osztályformája az emberi reagálások minden módjára, így az elméletre is rányomja bélyegét. Azon folyamatok racionális áthatása, amelyekben létrejön a megismerés és ennek tárgya, valamint a tudat ellenőrzése alá helyezésük, ennél fogva nem tisztán szellemi téren játszódik le, hanem meghatározott valóságos életformákért folyó harccal esik egybe. Ha az elméletek létrehozása hagyományos értelemben az adott társadalom egyik, más

² Johann Gottlieb FICHTE: Logik und Metaphysik. In *Nachgelassene Schriften* II. köt. Berlin 1937, 47. 1.

tudományos és egyéb tevékenységektől elhatárolt hivatása, s semmit sem kell tudnia azokról a történelmi célkitűzésekről és tendenciákról, amelyekkel az ilyen hivatás összefonódik –, akkor a kritikai elmélet kategóriáinak kialakítása során és előrehaladásának minden szakaszában egészen tudatosan követi az emberi tevékenység észszerű megszervezésére irányuló érdeket, amelynek megvilágítása és igazolása saját magának is feladata. Számára ugyanis nemcsak azok a célok fontosak, amelyet a meglevő életformák kijelölnek, hanem az emberek, valamennyi lehetőségükkel együtt.

■ MAX HORKHEIMER: *Nachtrag* (1937)

In meinem Aufsatz habe ich auf den Unterschied zweier Erkenntnisweisen hingewiesen; die eine wurde im *Discours de la méthode* begründet, die andere in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Theorie im traditionellen, von Descartes begründeten Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaften überall lebendig ist, organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. Die Systeme der Disziplinen enthalten die Kenntnisse in einer Form, die sie unter den gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe verwertbar macht. Die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äusserlich. – Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand. Die Verhältnisse der Wirklichkeit, von denen die Wissenschaft ausgeht, erscheinen ihr nicht als Gegebenheiten, die bloß festzustellen und nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vorzuberechnen wären. Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag. Die Gegenstände und die Art der Wahrnehmung, die Fragestellung und der Sinn der Beantwortung zeugen von menschlicher Aktivität und dem Grad ihrer macht.

In der Beziehung des Materials scheinbar letzter Tatsachen, an das der Fachgelehrte sich halten muß, auf menschliche Produktion stimmt die kritische Theorie der Gesellschaft mit dem deutschen Idealismus überein; seit Kant hat er dieses dynamische Moment gegen die Tatsachenverehrung und den mit ihr verbundenen sozialen Konformismus geltend gemacht. „So wie es... in der Mathematik ist“, heißt es bei Fichte,³ „so ist es in der ganzen Weltanschauung; der Unterschied ist nur der, daß man sich beim Konstruieren der Welt seines Konstruierens nicht bewußt ist, denn es ist nur notwendig und nicht mit Freiheit.“ Dieser Gedanke war im deutschen Idealismus allgemein. Die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt, galt ihm jedoch als geistig; sie gehörte zum überempirischen Bewußtsein an sich, zum absoluten Ich, zum Geist, und die Überwindung ihrer dumpfen, bewußtlosen, irrationalen Seite fiel daher prinzipiell ins Innere der Person, in die Gesinnung. Nach der materialistischen Auffassung dagegen handelt es sich bei jener grundlegenden Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen; auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt. Die rationale Durchdringung der Prozesse, in denen die Erkenntnis und ihr Gegenstand sich konstituieren, ihre Unterstellung unter die Kontrolle des Bewußtseins verläuft daher nicht im rein geistigen Bezirk, sondern fällt mit dem Kampf um bestimmte Lebensformen in der Wirklichkeit zusammen. Wenn das Aufstellen von Theorien im traditionellen Sinn einen gegen andere wissenschaftliche und sonstige Tätigkeiten abgegrenzten Beruf in der gegebenen Gesellschaft ausmacht und von historischen Zielsetzungen und Tendenzen, in die solches Geschäft verflochten ist, selbst gar nichts zu wissen braucht, folgt die kritische Theorie in der Bildung ihrer Kategorien und allen Phasen ihres Fortgangs ganz bewußt dem Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen

³ Johann Gottlieb FICHTE: Logik und Metaphysik. In *Nachgelassene Schriften* II. Berlin 1937, 47.

und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist. Denn es geht ihr nicht nur um Zwecke, wie sie durch die vorhandenen Lebensformen vorgezeichnet sind, sondern um die Menschen mit allen ihren Möglichkeiten.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969)

Adorno, Horkheimer munkatársa eredetileg zeneelmélettel, majd zenezsziológiával és szociológiával foglalkozott, Horkheimerrel társszerzője *A felvilágosodás dialektikájának*. A *Negatív dialektikában* fejti ki Horkheimerhez hasonló nézetét, és sürgeti az antitézis tagadását. *Minima moraliájában* Heideggerrel polemizál, neveltségessé téve annak sajtóságos nyelvezetét („a voltaképpeniség zsargonja”) és leleplezve annak múltját a NS-rendszer idején. Heidegger „erdő mögötti” filozófiája és annak nyelvezete a társadalmi valóság teljes ignorálása, hatásában pedig közveszélyes. Annyira sikerült (bizonyos körök előtt) lejártni Heideggert, hogy J. Derrida tekintélyének bevetésére volt szükség ahhoz, hogy Heidegger ismét „szalonképes” legyen. – Horkheimer és Adorno álláspontja az ún. „pozitivizmus-vitában” fogalmazódott meg, 1961-től kezdve (főleg K. Popperrel), amelynek során a frankfurtiak kifejtették nézetüket, mely szerint az ún. „tudományos szociológia”, amelynek a természettudományok a példaképei, az „elidegenedést” eredményezik, és így a manipuláció eszközei lesznek. – A másik tábor viszont a frankfurtiakat és követőiket „luftikusoknak” minősítette. – Nagy érdeklődést keltett (főleg teológusok körében) az 1970-ben megjelent *Vágyódás az egészen más iránt* című interjú, amelynek címszavát Horkheimer Adornótól vette át. (Egyébként Walter Rüegg professzor elmondta nekem, hogy Horkheimer úgy bánt Adornóval, mint a rabszolgájával.)

A Frankfurteri iskola képviselői tudatták hallgatóikkal, hogy gyilkosok leszármazottai, amit azok elfogadtak, és felháborodtak, hogy ezt miért titkolták el előlük? Ez addig tartott, amíg valaki föl nem tette a kérdést: És hol voltatok ti? És akkor csend lett, mert ők Kali-

forniában voltak. Ez és nem csak Adorno nehezen emészthető nyelvezete idézte elő, hogy a hallgatóság mesterei ellen fordult, és Adorno akadémiai pályafutása botrányok sorozatába fulladt.

Herbert Marcuse (1898–1979)

Herbert Marcuse önmagát Husserl és Hegel tanítványának vallotta. Ilyen értelemben a fenomenológia, a Hegelt bíráló marxizmus és a fenomenológiára hivatkozó egzisztencializmus összekapcsolására törekedett. Megírta *A kritikai elmélet filozófiáját*, amelyben kifejti, hogy a kritikai elmélet a felvilágosodás által felszabadított („emancipált”) ész fogalmának működése. Ezt fejti ki az *Ész és forradalom* című művében is. Az 1950-es években érdeklődése a szovjet marxizmus és a kései kapitalizmus kritikája felé fordul. Az *Érosz és civilizáció*ban megkísérelte a normatív mentális fogalmak megalapozását az emberi ösztönszerkezetben. Társadalomfilozófiájának középpontjában a modern társadalmak represszív (elnyomó, szabadságkorlátozó) jellegének kritikája áll. Az ember célja a lehető legnagyobb szabadság, amely lehetővé teszi számára a Marcuse által szociológiailag és pszichológiailag (pszichoanalitikusan) értelmezett ember élete céljának, boldogságának megvalósítását. Ebben a törekvésében útját állják az intézmények, amelyek sohasem mondanak le önként hatalmi pozíciójukról. Ezért a forradalommal kell őket megdönteni. Hogy az után mi következik, arról nem értesülünk. Mindenesetre *Az egydimenziós ember* (1964, 1969) című művében Marcuse már a „kései kapitalista” indusztrializált társadalom totalitáris racionalizmusát elemzi, és ez ellen emeli fel szavát. Kifejti, hogy a totalitarizmus felé haladó fejlett ipari forradalom – amely az ember boldogságát, szabadságát lenne hivatott szolgálni – és annak rendszerei az emelkedő életszínvonal révén tárgyatlanná tudják tenni a velük szembeni bírálatot. Ezért a radikális változás csak azoktól a csoportoktól várható, amelyeket a totalitárius társadalom nem tudott magába „felszipantani” és manipulációjával

megmételeyezni. Ezt 1968-ban a baloldali egyetemista csoportok magukra vonatkoztatták, amikor azonban a helyzet kezdett kínos és veszélyes lenni, Marcuse igyekezett magát velük szemben elhatárolni.

- HERBERT MARCUSE: *Vernunft und Revolution*. Luchterhand, Darmstadt, ⁴1979, 351–352.

2. *Die Revision der Dialektik*

Die Marxsche Theorie hatte jedoch selbst begonnen, grundlegende Wandlungen durchzumachen. Die Geschichte des Marxismus hat die Affinität zwischen Hegels Motiven und dem kritischen Interesse der materialistischen Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesellschaft bestätigt. Diejenigen Schulen des Marxismus, die die revolutionären Grundlagen der Marxschen Theorie aufgaben, waren dieselben, die die Hegelschen Aspekte der Marxschen Theorie, besonders die Dialektik, offen ablehnten. Revisionistisches Schreiben und Denken, worin sich der wachsende Glaube großer sozialistischer Gruppen an eine friedliche Entwicklung vom Kapitalismus zum Sozialismus ausdrückte, versuchten den Sozialismus aus einer theoretischen und praktischen Antithese zum kapitalistischen System in eine parlamentarische Bewegung innerhalb dieses Systems zu verwandeln. Die Philosophie und Politik des Opportunismus, wie sie von dieser Bewegung vertreten wurde, nahm die Form eines Kampfes gegen das an, was sie als „die Überbleibsel utopischen Denkens in Marx“ bezeichnete. Das Resultat war, daß der Revisionismus die kritisch-dialektische Konzeption durch die konformistischen Standpunkte des Naturalismus ersetzte. Indem er sich der Autorität der Fakten beugte, die in der Tat die Hoffnungen auf eine legal-parlamentarische Opposition rechtfertigten, leitete der Revisionismus die revolutionäre Aktion in den Kanal eines glaubens an die „naturnotwendige Evolution“ zum Sozialismus ab. Die Dialektik wurde infolgedessen als das „Verräterische in der Marxschen Doktrin“ bezeichnet, als „der Fallstrick, der aller folgerichtigen

Betrachtung der Dinge im Wege liegt.“⁴ Bernstein erklärte, daß dieser „Fallstrick“ der Dialektik in einem unangemessenen „Abstrahieren von den spezifischen Besonderheiten der Dinge“ besteht.⁵ Er verteidigte die Tatsachenhaftigkeit fixer und stabiler Objekte gegenüber jeglichem Begriff ihrer dialektischen Negation. „Wenn wir die Welt begreifen wollen, so müssen wir sie... *als einen Komplex von jeweilig fertigen Dingen und Prozessen fassen.*“⁶

Das lief auf eine Wiederbelebung des gesunden Menschenverstandes als des Werkzeugs der Erkenntnis hinaus. Die dialektische Umstülpung des „Fixen und Stablen“ war im Interesse einer höheren Wahrheit vorgenommen worden, in die sich die negative Totalität „fertiger“ Gegenstände und Prozesse auflösen sollte. Auf dieses revolutionäre Interesse verzichtete man nun zugunsten eines feststehenden, stabilen und gegebenen Zustandes, der sich dem Revisionismus zufolge langsam auf eine vernünftige Gesellschaft hinentwickelt. „*Die Klasseninteressen weichen zurück, das Allgemeininteresse gewinnt an Macht.* Die Gesetzgebung wird zugleich dem Kampfe der ökonomischen Kräfte gegenüber immer stärker und beherrscht schließlich immer mehr Gebiete, die vordem dem blinden Kampfe der Sonderinteressen preisgegeben waren.“⁷

■ HERBERT MARCUSE: *Ész és forradalom.* Gondolat, Budapest 1982, 458–459.

2. A dialektika revíziója

A marxi elmélet azonban alapvető változásokon ment keresztül. A marxizmus története megerősítette azt az affinitást, amely Hegel

⁴ Eduard BERNSTEIN: *Die Voraussetzungen der Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.* Stuttgart 1899, 26.

⁵ Eduard BERNSTEIN: *Zur Geschichte u. Theorie der Sozialismus.* Berlin–Bern 1901, 341.

⁶ Aao. 340.

⁷ Aao. 335.

motívumai és a társadalomra alkalmazott materialista dialektika között fennáll. Azok a marxista iskolák, amelyek elhagyták a marxi elmélet forradalmi alapjait, ugyanazok voltak, amelyek nyíltan elutasították a marxi elmélet aspektusait, különösen a dialektikát. A revizionista irodalom és gondolkodás, amely hatalmas szocialista csoportok egyre növekvő hitét fejezte ki, hogy lehetséges békés átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba, azt kísérelte meg, hogy a szocializmust a kapitalista rendszer elméleti és gyakorlati antitéziséből a fennálló rendszeren belüli parlamenti mozgalommá alakítsa át. Az opportunizmus filozófiája és politikája, amelyet ez a mozgalom képvisel, felvette a harcot az ellen, amit „Marx gondolkodása utópisztikus maradványainak” tekintett. Az eredmény az volt, hogy a revizionizmus a naturalizmus konformista attitűdjével váltotta fel a kritikai dialektikus koncepciót. A revizionizmus, meghajolva a tények autoritása előtt, amelyek valóban igazolták a legális parlamenti ellenzék reményeit, a forradalmi cselekvést arra a hitre kezdte alapozni, hogy a szocializmusba való átmenet „természetes szükségszerű evolúció”. A dialektikát ennek következtében, „a marxi tanítás megtévesztő” mozzanatának nevezte, „annak a kelepccének, amely megakadályozza a dolgok következetes szemléletét”.⁸ Bernstein kijelentette, hogy a dialektika „kelepccéje” nem más, mint „helytelen elvonatkoztatás a dolgok specifikus sajátosságaitól”.⁹ Védelte a rögzített és szilárd objektumok tényszerűségét dialektikus tagadásuk mindenféle fogalmával szemben. „Ha meg akarjuk érteni a világot, akkor ...*egyszer s mindenkorra adott kész dolgok és folyamatok* komplexumaként kell felfognunk.”¹⁰

Ez a józan észnek, mint a megismerés eszközeinek felélesztéséhez vezetett. A „rögzített és szilárd” dialektikus elutasítása egy magasabb igazság érdekében történt, amelyben a „kész” tárgyak és fo-

⁸ Eduard BERNSTEIN: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899. 26.

⁹ Eduard BERNSTEIN: *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*. Berlin 1904, III. rész, 75.

¹⁰ Eduard BERNSTEIN: *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, 74.

lyamatok negatív totalitásának fel kellett oldódnia. Ezt a forradalmi érdeket most feladták egy szilárd, adott és stabil tényállás kedvéért, amely a revizionizmus szerint lassan halad az észszerű társadalom felé. „Az osztályérdekek háttérbe szorulnak, nő az általános érdek hatalma. A törvényhozás a gazdasági erők harcával szemben erősebb lesz, és végül mind több olyan terület felett uralkodik, amely korábban a különérdekek vak harcának volt kiszolgáltatva.”¹¹

■ HERBERT MARCUSE: *Der eindimensionale Mensch*. Luchterhand, Darmstadt 1977, 265–266.

Als die kritische Theorie der Gesellschaft entstand, war sie mit real vorhandenen (objektiven und subjektiven) Kräften in der bestehenden Gesellschaft konfrontiert, die sich in Richtung auf vernünftigeren und freiere Institutionen bewegten (oder dahin gelenkt werden konnten), indem sie die bestehenden abschafften, die dem Fortschritt hinderlich geworden waren. Sie waren der empirische Boden, auf dem die Theorie sich erhob, und von diesem empirischen Boden leitete sich die Idee der Befreiung der *inhärenten* Möglichkeiten her – der andernfalls blockierten und verzerrten Entwicklung der materiellen und geistigen Produktivität, Anlagen und Bedürfnisse. Ohne den Aufweis solcher Kräfte wäre die Gesellschaftskritik zwar noch gültig und rational, aber außerstande, ihre Rationalität in die Begriffe der geschichtlichen Praxis zu übersetzen. Was folgt daraus? Daß „Befreiung der inhärenten Möglichkeiten“ die geschichtliche Alternative nicht mehr angemessen ausdrückt.

¹¹ Eduard BERNSTEIN: *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, 69.

- HERBERT MARCUSE: *Az egydimenziós ember* (ford. Józsa Péter), Kossuth, Budapest 1990, 278–279.

Amikor megszületett a kritikai társadalomelmélet, magában a fennálló társadalomban szembesült azoknak a valóságos (objektív és szubjektív) erőknek a jelenlétével, amelyek észszerűbb és szabadabb intézmények irányában mozogtak (vagy ebbe az irányba voltak mozgathatók) a meglevő és a haladás akadályává vált intézmények megszüntetése útján. Ez volt az az empirikus talaj, amelyen az elmélet emelkedett, s ebből az empirikus talajból sarjadt ki az *inherens* lehetőségek – az anyagi és szellemi termelékenység, képességek és szükségletek egyébként gátolt és eltorzított fejlődése – fölszabadításának gondolata. A társadalomkritika ilyen erők fölmutatása nélkül is érvényes és racionális lehet, de racionalitását nem képes a történelmi praxis fogalmaira lefordítani. Mi következik ebből? Az, hogy „az inherens lehetőségek fölszabadítása” immár nem fejezi ki adekvátan a történelmi alternatívát.

A fejlett ipari társadalmak gúzsba kötött lehetőségei a következők: a termelőerők jóval szélesebb körű fejlesztése, a természet fölötti uralom kiterjesztése, mind több ember szükségleteinek mind teljesebb kielégítése, új szükségletek és képességek teremtése. Ezeket a lehetőségeket azonban fokozatosan olyan eszközök és intézmények révén realizálják, amelyek megszüntetik azok fölszabadító potenciálját, s ez a folyamat nemcsak az eszközökre, hanem a célokra is hatással van. A termelékenység és a haladás eszközei totalitárius rendszerré szerveződve nemcsak a tényleges, de a lehetséges fölhasználást is megszabják.

Legfejlettebb fokán az uralom adminisztrálásként működik, s a tömegfogyasztás túlfejlett területein az adminisztrált élet az Egész számára válik jó életté, amelynek védelmében az ellentétek egyesítése történik. Ez az uralom tiszta formája. S megfordítva, ennek tagadása a tagadás tiszta formájaként jelenik meg. Minden tartalom arra az egyetlen elvont követelésre redukálódik, hogy legyen vége az uralomnak. Ez az egyetlen valóban forradalmi követelmény, s ez lenne az az esemény, amely igazolhatná az ipari civilizáció vívmá-

nyait. Szemben a fennálló rendszer részéről történő hatékony visszautasításával, ez a tagadás az „abszolút elutasítás” politikailag tehetetlen formájában jelenik meg. Ez az elutasítás annál eszele- nebbnek tűnik, minél inkább fejleszti termelékenységét a fennálló rendszer, és minél inkább enyhít az élet terhein.

Jürgen Habermas (1929–)

Jürgen Habermas 1960-ban csatlakozott a szociológiai kutatóinté- zethez, a „Frankfurti iskolához”. Már kezdetben kritikusan viszo- nyult az 1968-as egyetemista mozgalmak excessusaihoz, és nem vonakodott attól, hogy azokat a „baloldali fasizmus” jelzőjével il- lesse. Azonban ő sem volt kivétel. Őt is utólérte baloldali kollégái sorsa. 1968-ban meg kellett szakítania egy előadását, mert a hallga- tóság gondoskodott róla, hogy az bohózatba fulladjon. (Erről ritkán lehet hallani és olvasni, még katolikus teológusok részéről is, akik egyébként elismerően beszélnek Habermasról; az incidens nem ke- rült szóba a Joseph Ratzingerrel 2004-ben folytatott „beszélgetés”- ben sem.) Habermas annak köszönhette „filozófiája” túlélését, hogy a Frankfurti iskola többi tagjától eltérően alternatívát, „meg- oldást” is kínál műveiben a technokratikus, totalitáris rendszerekkel szembeni magatartásra nézve. Ezt fejezi ki két legismertebb művé- ben: a *Megismerés és érdekek* (1968) és *A kommunikatív cselek- vés elméletében* (1981). Az előbbiben a pozitivistá ismeretelmélet- tel és társadalomtudománnyal folytat vitát, amelynek lényege, hogy tagadja egy érdek- és értékmentes szociológia és általában a megis- merés lehetőségét. Az utóbbiban egész gondolkodásának alapjait veti meg, amelyet „diskurzuselméletnek” szokás nevezni. Ennek lényege: az ész és észszerűség, racionalitás fogalmát a társadalmi diskurzus és konszenzus hozza létre és határozza meg. Ennek érde- kében minél több érdekeltet és érintettet be kell vonni a diskurzus- ba. Habermas, elmélete kialakításában Freud és Dilthey tradíciójá- hoz kapcsolódik, ami őt a hermeneutika szempontjából is érdekessé teszi. A „metafizika utáni” korszakról beszél, ám mivel a társadal-

mi diskurzust egyfajta *a priori* feltételként is lehet értelmezni, egyesek itt a transzcendentális filozófia nyomait vélik felfedezni. Ám Habermas kimondottan empirikus *a prioriról* beszél: a diskurzus minden megismerés és cselekvés *a priori* feltétele és megértésének, értelmezésének hermeneutikai elve.

Habermas heves vitát folytatott Niklas Luhmannal, a rendszerelmélet legismertebb alakjával, felróva elméletének, hogy mindent – így az embert is az ő cselekvésével együtt – a rendszerből akarja levezetni és értelmezni, és ezzel voltaképpen helybenhagy és elismer minden rendszert mint „meglévőt”. A kritikai elmélet viszont éppen a rendszer legitimitását „kérdőjelezi” meg. Amikor 2001-ben Habermas elnyerte a német könyvkereskedelem békedíját, megköszönő beszédében rámutatott arra, hogy a vallásnak is legitim helye van a társadalmi diskurzusban, mivel élethelyzetek azt szükségessé teszik. Ettől kezdve Habermas egyre többet beszél a „posztsekuláris” korszakról. – Egyesek ezt aggkori jelenségnek minősítik, mások szerint ennek elemei megtalálhatók Habermas korábbi gondolkodásában is.

Az említett, Joseph Ratzingerrel folytatott „beszélgetés” mindezenre fokozta Habermas népszerűségét. Arra a kitételre, miszerint a vallás patológiáitól (fundamentalizmus, fanatizmus) kell óvakodni, Ratzinger azzal válaszolt, hogy az észnek is megvannak a maga patológiái: atomfegyverek, megsemmisítő háború, terror.

- 1. Honnan kapta a „Frankfurti iskola” elnevezését?**
- 2. Mi a különbség Horkheimer szerint a hagyományos és a kritikai elmélet között?**
- 3. Hogyan hangzik H. Marcuse társadalomkritikája? Marcuse szerint mi tette szükségessé az „új marxizmus” részéről a marxista ideológia kritikáját?**
- 4. Mi Adorno „negatív dialektikájának” lényege?**
- 5. Mi Adorno és Horkheimer szerint a „felvilágosodás dialektikája”? Milyen vitát váltott ki Adorno „szociológiai” álláspontja?**

- 6. Meddig tartott a rokonszenvezés az 1968-as egyetemista mozgalom tagjai és a Frankfurter iskola vezetői között?**
- 7. Hogyan fejeződött be az 1968-as egyetemisták és a Frankfurter iskola vezetőinek „együttműködése”?**
- 8. Mit vetett szemére Jürgen Habermas az 1968-as egyetemistáknak?**
- 9. Mi Habermas „kommunikatív cselekvésének” és a „megismerés és érdek” elméletének lényege?**
- 10. Milyen helyet biztosított az utóbbi időben Habermas a vallásnak a társadalmi diskurzusban?**
- 11. Melyik katolikus teológussal folytatott Habermas beszélgetést, melyiküknek mi volt az álláspontja?**

POZITIVIZMUS – NYELVFILOZÓFIA – KRITIKAI RACIONALIZMUS

Források–irodalom: MILL Stuart János: *A szabadságról* (ford. Kállay Béni), Pest 1867; NAGY József: A pozitivizmus kezdetei. *Minerva*, V. évf. 6–10. szám, Budapest 1926, 178–201; *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat, Budapest 1972; Rudolf CARNAP: *Scheinprobleme in der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; Eike VON SAVIGNY: *Die Philosophie der normalen Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969; Ludwig WITTEGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997¹¹; Eike VON SAVIGNY: *Der Mensch als Mitmensch. Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*. Deutscher Taschenbuchverlag, München 1996; Allan JANIK – Stephen TOULMIN: *Wittgensteins Wien*. Serie Piper, München–Zürich 1987; Pró és kontra Wittgenstein. *Mérleg*, 4/1968 (4. évf.), 372–378; Karl STUDHALTER: *Ethik. Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein*. Veröff. d. Univ., Innsbruck 1973; NEUMER Katalin: A közös emberi cselekvésmód. *Világosság*, 1996/2, 59–70; Joseph RATZINGER: Hit és filozófia (ford. Rokay Zoltán). *Communio* 1999. Húsvét, 43–49; Ludwig WITTEGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967; Ivan MACAN: Ludwig Wittgenstein kao čovjek i mislilac. *Obnovljeni Život*. Zagreb 3/1976, 253–269; Karl POPPER: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnisstheorie*. Siebeck-Mohr, Tübingen 1994²; *Karl Poppers Beiträge zur Ethik* (kiad. Hubert Kiesewetter – Helmut Zenz) Mohr-Siebeck, Tübingen 2002; Karl R. POPPER: *A nyitott társadalom és ellenségei* (ford. Szári Péter), Balassi Kiadó, Budapest 2001; Roderick M. CHISHOLM: *Erkenntnisstheorie*. Beck, Nördlingen 1977²; Hans ALBERT: *Traktat über kritische Vernunft*. Mohr-Siebeck, Tübingen 1991⁵; Edmund RUNGALLDIER: *Analytische Sprachphilosophie*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1990; Hans WALDENFELS: Kritische Vernunft und religiöser Glaube. Rückfragen an Hans Albert. *Stimmen der Zeit* 1983/12, 845–856; Karl-Heinz WEGER SJ: Gott im Denken Hans Alberts. *Stimmen der Zeit* 1981/7, 448–458.

A POZITIVIZMUS

John Stuart Mill (1806–1873)

John Stuart Mill filozófust és szociológust tekintik a pozitívizmus megalapítójának. Véleménye szerint az egyetlen megengedett eljárás a tudományban és a logikában az indukció: vagyis a tapasztalaton nyugvó egyediből (egyesből) az általánosra. Ezt fejti ki *A következtető és induktív logika rendszere* című művében (1843).

Mill folytatta a klasszikus angol empirizmust, amelyet az angol empirizmussá bővített (ellentétben Comte vallásilag nem dogmatikus pozitívizmusával). Szerinte minden filozófia alapja a pszichológia, amely megállapítja: valójában csak az egyes érzetek adottak és az átmenetek vagy jövőben lehetséges érzetek elgondolásai. A fogalmak pusztán (beszédbeli) nevek (meghatározások – terminusok). A külvilág a hasonló érzetek állandó lehetősége. A megismerés egyetlen forrása a tapasztalat – és ezért a megismerés egyetlen megengedhető eljárása (mint már az elején is volt szó róla) az indukció. Ez egyben a logikai következtetések és a matematikai axiómák alapja. Az indukciónak nem az a feladata, hogy a jelenségek okait meghatározza, hanem csak azok törvényeit.

Mill megkülönbözteti a természeti tudományokat (a történelem-tudományt is természettudománynak tartja) és a szellemtudományokat (amelyeket *moral sciences*nek nevez): ezek a pszichológia, „ethológia”, társadalomtudomány. Mill adta meg a tapasztalati, experimentális természettudomány és a leíró módszer részletes elméletét.

Az etika feladata szerinte a társadalom átalakítása, újraszervezése az individuum és a közösség közötti kielégítő egyenlőség megvalósítása értelmében. Az erkölcsi normák nem eredetileg intuitívak (vagyis *a priori*ak) és megváltoztathatatlanok, hanem empirikusak és valamiből leszámaztathatók. Mill utilitarista felfogása szerint az erkölcsi cselekvés legmagasabb célja a lehető legnagyobb boldogság előmozdítása mindenki számára, tehát etikai felfogása eudaimonisztikus.

A vallás kérdésében Mill etikai okokból feltételez egy legfelsőbb isteni lényt. A kozmikus tények azonban – szerinte – akadályoznak bennünket abban, hogy ennek a lénynek mindenhatóságában higgyünk.

Mill az ismeretelméleti, filozófiai kérdéseken túl – mint például August Comte és a pozitívizmus (1865) – a legkülönbözőbb politikai, társadalmi és gazdasági kérdésekhez is hozzászólt.

■ MILL STUART JÁNOS: *A szabadságról* (ford. Kállay Béni), Pest 1867, 34–36.

„Tekintsük bár a különféle vélemények történetét vagy az emberi élet rendes folyamát, méltán kérdezhajjuk, hogyan van az, hogy ezek tulajdonkép még nem sokkal silányabbak. Az ok kétségkivül nem az emberi értelem sajátlagos erejében rejlik, mert minden, nem már önmagában is világos tárgy felett száz egyén közül kilenczvenkilencz képtelen józan ítéletet hozni, s azon századiknak is ítélet-képessége csak viszonylagos, mert a letúnt nemzedékek legkiválóbb egyénei sok oly nézetet tartottak igaznak, melynek valót-lanságáról most mindnyájan meg vagyunk győződve, és sok oly dolgot helyeselték, melyet jelenleg senki sem tart igaznak. Honnan van tehát mégis az, hogy általában a józan életrend és a józan nézetek túlnyomóan észlelhetők az emberek között? Ha valóban létezik e túlnyomóság – pedig léteznie kell, hacsak azt nem állitjuk, hogy az emberiség ügye folyvást a legkétségbeejtőbb állapotban volt és van jelenleg is – úgy annak okát egyedül az emberi elme azon tulaj-donságában leljük fel, mely egyszersmind forrása mindannak, a mi csak az emberben mint értelmi és erkölcsi lényben tiszteletreméltó, hogy t.i. hibái javíthatók; az ember tévedéseiből vitatkozás és tapasztalat által képes kibontakozni, és pedig nem egyedül tapasztalás által. Szükséges a vitatkozás is, mely megtanít arra, hogy miként értelmezzük a tapasztalás adatait. Helytelen nézetek és alkalmazá-saik lassanként háttérbe szorulnak a tények és bizonyítékok előtt, de hogy a tények és bizonyítékok hatást gyakorolhassanak az érte-

lemre, szükséges, hogy tisztán és világosan jelenjenek meg előtte. Igen kevés tény van, melynek valódi jelentősége önmagában minden magyarázat nélkül könnyen felfogható. Az emberi ítélet ereje és értéke egyedül azon tulajdonságától feltételeztetvén, hogy tévedés esetében helyreigazítható, csak annyiban kölcsönözhetünk annak bizalmat, a mennyiben a helyreigazítás eszközei folyvást rendelkezésünkre állanak. Midőn már valakinek ítéletét valóban bizalomra méltónak találjuk, méltán kérdezhetjük, miként tette magát érdemessé e bizalomra? Kétségkívül úgy, hogy elméjét nem zárta el saját nézeteinek és magaviseletének bírálata előtt, sőt meghallgatott mindent, a mit ellene felhozhattak, s abból annyit, a mennyit okszerűen lehetett, igyekezett hasznára fordítani, meggyőzvéen önmagát, s alkalmilag másokat is, mindannak helytelen voltáról, a mi csakugyan helytelen volt. Mert átlátta, hogy emberi lény egyedül csak úgy közelítheti meg valamely tárgy teljes ismeretét, ha az iránt a legeltérőbb nézetű egyéneket is kihallgatja, s egyszersmind szigoruan tanulmányozza mindazon szempontokat, melyekből ama tárgy vizsgálatánál minden egyes sajátos jellegű elme indulna ki. Bölcsességre csakis ily uton lehet szert tenni, s az emberi értelem természetében gyökerezik, hogy más módon nem is lehet. Saját véleményünk folytonos kiegészítése és tökéletesbitése a mások véleményeivel való egybevetés által nemcsak hogy nem tesz bennünket annak gyakorlati alkalmazásában kételkedőkké és ingadozókká, hanem inkább az egyetlen biztos alap, melyen az iránt teljes bizalmat nyerhetünk, mert ismervén mind azt, a mit az ellen legalább szembeötlőleg felhozni lehetne, s készen állva minden lehető ellenmondásra – tudván, hogy nem kerültük, de inkább felkerestük a nehézségeket és ellenvetéseket, s hogy semmi oly világot, mely bárhonnán jőve is, a dolgot más színben tüntethet fel, el nem zártunk, – ön ítéletünket méltán helyesebbnek tarthatjuk minden más oly egyén és tömeg ítéleténél, kik annak alkotásában nem követtek hasonló eljárást.”

■ WILLIAM STAFFORD: *John Stuart Mill*. London 1998, 87–88.

For Mill ‘good’ means pleasure or happiness; but what he understands by those terms is an especially difficult topic, and a definitive interpretation is not possible. Either Mill’s thinking or his expression of it is not perfectly clear, and therefore there has been considerable debate about his meaning.

It is traditional in discussing this to contrast Mill’s modified hedonism’ with Bentham’s simple hedonism’, a contrast caught in Mill’s distinction between higher and lower pleasures. Bentham too recognized that pleasures differ in quality (Hoag, 1992, p. 249), but has a notorious reputation as the philosopher who thought that ‘Pushpin is as good as poetry’. Mill played his part in creating an image of Bentham as a crude hedonist, arguing that the older man’s account of happiness was fundamentally defective. For example, according to Mill, Bentham failed to recognize that humans can find their happiness not only in the enjoyment of simple pleasures but also in the pursuit of spiritual perfection, when they set up a standard of personal excellence and try to live up to it (CW, vol. X, p. 95). Mill depicts the older Utilitarianism as thinking of human beings as passive consumers of pleasures.

If these accusations are justified, Bentham is open to the charge that his form of hedonism would be compatible with a condition in which euphoria was achieved by means of drugs as in Huxley’s *Brave New World*, or, in Nozick’s science-fiction example, by connecting people to pleasure machines. Mill rules these twentieth-century fantasies out in 1832.

If the multifarious labours of [humanity] were performed for us by supernatural agency, and there were no demand for either wisdom or virtue, but barely for stretching out our hands and enjoying, small would be our enjoyment, for there would be nothing which man could any longer prize in man (CW, vol. I, p. 330).

His best-known statement of a modified hedonism is contained in his essay *Utilitarianism*, where he maintains that no developed human being would wish for an animal existence which failed to deploy the higher faculties (CW, vol. X, p. 211). Putting the essays on *Bentham* and *Utilitarianism* together it appears that the higher faculties include intellect, and the active capacities associated with power, freedom and creativity. It is a conception of happiness which lays stress upon sociability, but also upon pride, personal independence and excitement. Finally it idealizes dignity, thereby alluding to that department of the aesthetic, of the noble, which Mill identified when outlining the Art of Life in his *Logic*. Mill's repudiation of passive hedonism is clearest in his insistence that happiness is not the same thing as satisfaction or contentment; a contented fool is less happy than a wise man whose faculties are all at a stretch, even if the wise man is not contented. Mill concludes by saying that 'It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied' (CW, vol. X, 9.212.)

Bertrand Russell (1872–1970)

Bertrand Russell a tanulmányait Cambridge-ben végezte. Eszményképei: Francis Bacon, Leibniz és Mill. Hosszú élete és töretlen munkakedve könyvének, tanulmányainak beláthatatlan sokaságát eredményezte, úgyszólván a tudás minden területéről. – 1950-ben Nobel-díjat kapott. Berlinben angol attaséként működött; erről általában az a vélemény, hogy inkább azt bizonyította, mennyire nem értett Russell a diplomáciához. A berlini tartózkodás lehetővé tette számára, hogy megismerkedjen a német filozófiával, ami azonban – Dewey-vel ellentétben nem gyakorolt rá különösebb benyomást. Annál inkább növekedett tekintélye, a kontinensen elsősorban német nyelvterületen. Jellemző, hogy 1935-ben Russellnek már 17 kötete volt ismert német fordításban. Elsősorban azokban a körök-

ben, amelyek a XIX. század második felében Russellt tekintették „a filozófusnak”. Ehhez természetesen hozzájárult az ő közéleti szereplése, valamint különböző közéleti fellépései, megnyilatkozásai erkölcsi és politikai kérdésekben a nyilvánosság előtt.

Művei: legalapvetőbb műve a *Principia Mathematica* (1910–1913), Whiteheaddal együtt. 1932-ben német fordításban is megjelent. Legismertebb műve: *The Problems of Philosophy* (1912), amely 1948-ig 20 kiadást ért meg, 1926-ban németre is lefordították. Ezt joggal nevezik a filozófiatörténet önkényes értelmezésének. Mivel azonban sokan csak ezt a filozófiatörténetet ismerik, és Russell sokak számára „a filozófus”, ezért az ő műve „a filozófiatörténet”. 1962-ben megírta a *Times* számára saját nekrológiáját, amelyet ezekkel a szavakkal zár: „Egyedül ő élt át egy elsüllyedt korszakot.”

Russell gondolkodásának és írásainak jellegzetessége

Russell műveit politikai és vallásellenes radikalizmus jellemzi, amelyet sziporkázó stílusban tud előadni, amellyel azonban nem csak a szélesebb rétegekre tudott hatni, hanem az európai filozófia további alakulására, és kihívó volt a „szakfilozófusok” számára.

Filozófiája két, egymástól teljesen eltérő részre oszlik: az egyiket az ő logikája és a matematika filozófiája határozza meg, a másikat az ő további elméletei. Szaktudomány szempontjából az előbbi lényegesen jelentőségtebb. Ezen a területen Russell kitartott korábbi, már 1903-ban képviselt álláspontja mellett. Elsősorban Russell általános filozófiai nézeteit fogjuk ismertetni; logikai és matematikai tételeire csak érintőlegesen fogunk kitérni.

Russell fejlődésében is két fázist szokás megkülönböztetni. Kezdetben egészen a matematika bűvkörében él. Számára a matematika úgy jelenik meg, mint a filozófia eszményképe. Úgy beszél róla, mint egy platonikus. Annak idején általában véve meggyőződéses platonikus volt. Számára biztos volt, hogy a tapasztalati világon túl léteznek az „univerzálíák” (általános fogalmak, egyetemes ideák), amelyeket közvetlenül ismerünk meg, és amelyek léte független a dolgoktól és az értelemtől („szellemtől”: *Geist*). Annak idején a fi-

lozófiában deduktív tudományt látott, amely részben független az érzéki tapasztalattól. Ebből a korszakából származik az ő *Principia mathematicája*, a XX. századi gondolkodás egyik legfontosabb alkotása (egyesekek szerint).

Később azonban megváltozott Russell ezen hozzáállása. Miközben Whiteheadet az ő együttműködésével ezen a művén arra indította, hogy egyre mélyebbre hatoljon a metafizikába, Russell a maga részéről egyre inkább pozitivistává vált. Az „univerzálíák”-kérdése számára megfejthetetlennek tűnik, minden metafizika értelmetlen. A filozófia deduktív módon hasznavehetetlen, és csak empirikus összefüggésben lehetséges, az angol hagyománynak megfelelően. Magában a matematikában sem fedezi fel többé a platóni szépséget. Számára most már pusztán a tudomány egyszerű, praktikus eszköze. Ekkortájt Russell klasszikus szcientista. Kijelenti, hogy egyedül a természettudományos módszer tud ismereteket közvetíteni. Hisz abban, hogy az embert tökéletesebbé lehet tenni a technika segítségével, és lelkesedve beszél a haladásról. Realizmusa közel hozza őt Hume tanításához. Ettől függetlenül az ismeretelmélettel szemben szkeptikus.

Meg kell jegyezni, hogy Russell a birtokában lévő ismeretek óriási anyaga és átlagon felüli intelligenciája ellenére sem tudott létrehozni egy rendszert (amit lehet, nem is szándékozott), de sok esetben az ellentmondások kiküszöbölésére sem törekedett. Álláspontja változó és állandóan fejlődik. Utolsó írásaiban – úgy tűnik – visszatér eredeti álláspontjához.

A filozófia fogalma

Russell filozófiáról alkotott fogalma, amelynek itt védelmére kel, jellemző az újrealista iskolára. Ebből a szempontból Moore hatása alatt áll. Véleménye szerint a filozófiának tudományosnak kell lennie. Kérdéseit a természettudományokból kell merítenie, nem pedig a vallásból és az erkölcsből. A filozófia eszményének tudományos eszménynek kell lennie. Alapjában véve azokra a kérdésekre terjed ki hatásköre, amelyeket már nem lehet tudományosan kezelni. Ezek szerint a filozófia csak előkészíti az utat a tudományoknak.

Ki kell belőle feltétlen zárni minden romantikát és minden miszticizmust. Russell szerint a filozófiában nem szabad „semmilyen heroikus gyógyírt keresni az intellektuális szenvedésre”, hanem szenvtelenül (szenvtelenül) és türelmesen el kell mélyedni a tudományos kutatásban.

Russell már eleve nem hisz abban, hogy a filozófia képes lenne sok biztos választ adni. Mivel meghatározásánál fogva már eleve az a rendeltetése, hogy a tudomány előtti területre irányuljon, a problémákat sokkal inkább fel kell „állítani”, semmint megoldani. A filozófia fő feladata kritikus feladat. A filozófusnak meg kell világítania a természettudomány fogalmait, állításait és érveléseit, és ennek céljából alá kell vetnie egy beható logikai elemzésnek (analízisnek). Ez az eljárás egyben készítőleg fog hatni és értékeesebb lesz, mint az örökké kétes válaszok. Később Russell kimondottan agnosztikusnak vallotta magát, abban a meggyőződésben, hogy csak a természettudományok nyilatkozhatnak a valóságról, és a természettudományok is csak a valószínűségig juthatnak el. Ilyen értelemben Russell pusztán az empirikus és pozitívista hagyományt folytatja, mindenekelőtt Hume és Mill értelmében.

A pluralizmus és realizmus

Russell, ellentétben más újrealistákkal (Moore, Bradley), tagadja a „belső relációkat.” Minden reláció külső, amelyet a már létező dolgok lényegéhez hozzáadunk. Ezeknek a dolgoknak a lényege tehát semmilyenképpen nem függ a relációktól. – Russell (ugyancsak az újrealistákkal ellentétben) állítja a pluralizmust, valamint a szubjektum és az objektum megkülönböztetését. Ezt a filozófiai irányzatot elsősorban a „pluralizmus” jellemzi. A pluralizmus értelmében a világ – talán végtelen – sok atomból áll. Később Russell a pluralizmusból fejlesztette ki a „logikai atomizmust”, mely szerint a világ érzéki adatokból (*sensedata*) áll, amelyek tisztán logikailag függenek össze. A Hegel-féle idealizmust is határozottan elveti a közvetlen realizmus javára. Russellt a Leibniz és saját matematikai stúdiumai vezették el ehhez a pluralizmushoz.

A pluralizmus alkalmazása az ismeretelméletre jelentőségteljes eredményekhez vezetett. Moore és Russell – miután a külső relációkról szóló elméletükkel visszautasították az objektív idealizmust – hevesen támadták a Berkeley-féle szubjektív idealizmust is. Ennek értelmében csak a tudattartalmakat ismerhetjük, vagyis az ideákat; a szubjektumon túli („transzszubjektív”) világ nem hozzáférhető a mi megismerésünk számára). Ezt az elméletet az „újrealisták” mint durva paralogizmust visszautasítják. Szerintük Berkeley nyilván visszautasítja az *idea* szó két jelentését, amely jelölheti a pszichikai megismerési aktust és magát a megismertet is. A megismertnek nem szükséges mindig a tudatban lennie. A tudaton kívül is létezik, és különbözik a szubjektumtól. Ez alapozza meg a közvetlen realizmust.

Ám Russell szerint az anyag, noha valóságos, nem közvetlen hozzáférhető a megismerés számára. Mi csak érzéki adatokat ismerünk meg. Így az asztal színe, keménysége, a hang, amely létrejön, ha öklünkkel ráütünk, realitások, ám semmi esetre sem az asztal tulajdonságai. Ezt az a tény is bizonyítja, hogy különböző személyek különböző érzéki adatokat tapasztalnak. A térség, amelyben ezek az érzéki adatok léteznek, különböző az érzék szerint, amely őket befogadja és különösképpen a befogadó személy szerint. A feltevés, miszerint az érzéki adatok egy dologra alapulnak, pusztán induktív. Erre nem lehet direkt bizonyítékot felhozni. Kezdetben Russell még megengedte, hogy ennek a dolognak a létezését el kell ismerni mint az érzéki adatok legegyszerűbb magyarázatát, később azonban megváltoztatta álláspontját, és áttért az „atom-elméletre”, amely szerint a világ egymással logikusan összekapcsolt érzéki adatokból áll. – Ki kell hangsúlyozni, hogy ez az elmélet nem azonos a klasszikus fenomenalizmussal, mivel az érzéki adatokat úgy szemléli, mint nem pszichikusakat, és minden szubjektumtól, még a transzcendentális vagy abszolút szubjektumtól is független realitásokat. Russell szerint ezek a reális világ komponensei (összetevői), mindenesetre nem szubsztanciák. Ez megfelel Hume tanításának.

Első időszakában Russel még megengedte, hogy az érzéki adatok érzéki megismerése mellett létezik az „univerzáliák” (érzéki dolgok) közvetlen megismerése. Például nemcsak Londont és Edinburgh-t ismerjük, hanem a két város közötti (külső!) relációt is. Ez a reláció azonban se nem szubjektív pszichikai tény (mert a megismeréstől függetlenül létezik), sem pedig fizikai (mivel a fizikai realitás kizárólag érzéki adatokból áll), sokkal inkább egyfajta platónikus idea, amely önmagában létezik.

Russel tovább fejlesztette ezt az elméletet, azáltal, hogy védelmébe vette a klasszikus platóni álláspontot. Később azonban úgy nyilatkozott, hogy ez a kérdés túl nehéz, semhogy egy végleges magyarázatot kapjon. Ezért áttért a pozitívizmusra. Utolsó munkáiban Russell ezt az álláspontjátis feladta. Azt állította, hogy egy tiszta empirizmus tarthatatlan, és támogatja az univerzáliák elfogadását.

Russell pszichológiája

Russell kezdettől fogva kételkedett abban, hogy létezik az én közvetlen megismerése, és Hume-hoz hasonlóan arra hajlott, hogy a lélek az ideák „kötege”. Az *Analysis of Mind* című művében kifejezetten vallja ezt a nézetet, és eredeti módon fejti ki. Ez a nézet semleges a materializmussal és az idealizmussal szemben, és ahhoz az eredményhez vezet, miszerint nem létezik sem anyag, sem lélek, hanem csak érzéki adatok (*Sinnesdaten*), amelyek különböző összetételűek és különböző törvények uralkodnak fölöttük. Ha a különböző tárgyak (objektumok) – például a csillagok – érzéki adatait egyetlen szempontból szemléljük, az alkotja a lelket; a különböző szemlélők érzéki adatai – például ugyanannak a csillagnak különböző nézőpontjai – alkotják az anyagot. Másrészt a fizikai dolgok és a pszichikai dolgok törvényei különbözőek. A „pszichikait” a „mnemikus determinizmus” határozza meg, amely feltehetőleg az idegszövetből vezethető le. A „pszichikaira” továbbá jellemző a szubjektívizmus, amelyet azonban materiálisan úgy magyaráznak, mint az érzéki adatok egy helyre történő összpontosulását az agyban. A pszichikai jelenségeket, mint olyanokat, Russell szerint azáltal sem lehet meghatározni, hogy tudatukban vagyunk (mert ez

nem vonatkoztatható rájuk minden további nélkül) sem pedig olyan fogalmakkal, mint a „megszokás”, „emlékezés” vagy „gondolat”, mert mindez csak a mnemikus determinizmus fejlődésének eredménye.

Russell beismeri, hogy erőteljesen hajlik a materializmus felé, amelyhez azonban a tudományok jelenlegi állása mellett és saját tanítása alapján nem tud teljesen csatlakozni. Mindenféleképp kitart amellett, hogy a pszichikai jelenségek szorosan függnek a fiziológiai jelenségektől, és természetesen tagadja a szubsztanciális lelket. Ám a pszichikai számára valóságosabb, mint az anyag, amely sosem közvetlenül adott, hanem amelyet deduktív és konstrukció segítségével alkotunk.

Erkölc és vallás

Az ember a természetnek mindössze jelentéktelen része. Gondolatait az agyában lejátszódó folyamatok, vagyis természeti törvények határozzák meg. A természettudomány, tudásunk egyetlen forrása semmiféle támaszt sem nyújt nekünk az Istenbe, vagy a halhatatlanságba vetett hitünk számára. A halhatatlanságba vetett hit ezen felül kimondottan értelemellenes, mert, ha a lélek halhatatlan lenne, úgy az egész térséget be kellene töltenie. A vallás oka a félelem (amint ezt Démokritosz is állította), tehát valami rossz. Továbbá a „jószág és az illem ellensége a modern világban”. A vallás a még fel nem ébredt (magához nem tért) ember jellemzője.

Ha az ember a létrendben a természet jelentéktelen része, az értékek rendjében, amely messze kiemelkedik a létező természet fölé, egészen más. Mi szabadok vagyunk és egy „életesmét” alakíthatunk a magunk számára. Russell számára az ilyen eszme a „jó élet” (*good life*) eszméje. Az olyan élet, amelyet a szeretet értelme vezet és megszabja a tudás irányát. Ez az elv elégséges. Minden elméleti erkölcs fölösleges. Ahhoz, hogy ezt belássuk, elegendő magunkat egy édesanya helyzetébe beleélnünk, akinek a gyermeke beteg: öneki nem moralistára van szüksége, hanem jó orvosra. A gyakorlati, etikai szabályokra természetesen szükségünk van az életben, de ezek sajnálatos módon, babonás képzeteken nyugszanak. Hely-

telen az egyes ember üdvösségének eszménye is, amely Russell szerint mint arisztokratikus ideál ellenkezik a társadalom üdvösségének eszményével, ami a demokráciának felel meg.

A cél, amelyre törekedni kell, mindenkor az a boldogság, amelyet a félelem leküzdésével, a merészség edzésével a nevelésben és általában az ember jobbá tevésével érünk el. Óriási haladást lehet elérni, feltéve, ha nem maradunk a természet babonás tiszteletének rabjai. Mert minden természetnek, az ember természetének is a tudományos kutatás tárgyává kell lennie, a nagyobb boldogság elérése érdekében.

Mint láthattuk, Russell változtatta álláspontját. A platóni ideák és az érzéki tapasztalat közötti ingadozás eléggé megnehezíti, hogy lépést tartsunk felfogásával és elvárásával. Azért mert ő nem ismert más valóságot, csak azt, amelyet ő az érzéki tapasztalat számára hozzáférhetőnek tartott, az nem jelenti azt, hogy más nem is létezik. Az érzéki tapasztalat és „anyagi valóság” kizárólagossága legalább olyan babonáság, mint az érzéki tapasztalaton túli valóság feltételezése, amely az erkölcsi elvek szempontjából nélkülözhetetlen – amint ezt Russell maga is bevallja. Nem a természeti erőktől való babonás félelem nehezíti meg a technika haladását, hanem a természet kizsákmányolása veszélyezteti magát a természetet, amint ezt az utóbbi időben oly gyakran halljuk.

Filozófiailag félművelt emberek számára mindez nem jut el a „szürkeállományig”. Problematikusabb Russell logikai dilettantizmusa a „háromhelyű logikai állítások kapcsán: vajon a kijelentés: a jelenlegi francia király kopasz” – igaz, vagy sem, miután nem létezik jelenlegi francia király, szem elől tévesztve, hogy a kérdés nem a francia király léteire vonatkozik, hanem annak kopaszágára: amennyiben létezik egy jelenlegi francia király, az vagy kopasz, vagy sem. Kár, hogy egyébként éleselméjű gondolkodók figyelmét ez elkerüli.

Úgy tűnik Hermann Schmitznek igaza van, amikor 2007-ben így jellemzi Russell filozófiáját: „...a mi akartlan élettapasztalatunk, a jelentőségteljes helyzetek, a sokatmondó benyomások Russell vilá-

gában nem fordulnak elő. Ebben a világban alig van hely a szubjektivitás és intencionalitás számára, amelyekkel csak úgy lehet bánni, mint nem tényszerű (a semmire irányuló) tényezőkkel (Sachverhalte), valamint programokkal és problémákkal, mint sajtóságos tárgyakkal.”

Russell élete végéig fontosnak tartotta, hogy hosszú időt töltött az USA-ban és Kínában. Mindkettő hozzájárult filozófiai látóhatára bővüléséhez, térben és időben. Az utóbbi pedig saját szavai szerint segített neki abban, hogy a világot könnyebben elviselje. A kereszténységről nincs szó. Mint oly sok más esetben Russellt is az előítéletek és rossz tapasztalatok tartották vissza attól, hogy abból valamit magáévá tegyen, vagy beismerje, hogy abból merítette.

Russell „kategorikus imperatívusza” így hangzik: Cselekedj úgy, hogy abból inkább harmonikus, mint ellentétes kívánságok származzanak. Ez a szabály érvényes az egész területre, amelyre az ember hatása kiterjed: a saját énjére, a családjára, a városra, ahol lakik, az országra, amelyben él, sőt, az egész világra, amennyiben képes arra hatni. Ahhoz, hogy ezt elérje helyes nevelésben kell részesülnie és helyes társadalmi rendre van szüksége. Így Russell mint politikai, kultúr- és szociálfilozófus is nevet szerzett magának.

Az elégtelen természettudományok és egy ugyanilyen elégtelen teológia között elterülő senki földjén vonta meg Russell – Kanthoz hasonlóan tudásunk határait. Nézete szerint a legfontosabb megtanítani, hogyan lehetne élni, bizonyosság nélkül, ám anélkül, hogy engednénk magunkat a gondolkodásban és cselekvésben félrevezetni. Szerinte az a legfontosabb, amit a filozófia manapság megtehet. „Az életbölcesség maximáiban” és „A boldogság meghódításában” Russell a következő eudaimonológiát állította fel: küzdeni kell minden zaklatottság ellen, ami az életet megnehezíti: idetartoznak a hagyományos pszichológia által propagált lelkiismeret-furdalás, a büntudat és önmarcangolás. – A *common sense* egyszerű eszközeivel küzd a dogma, a fanatizmus, a szólamok, a szokások és előítéletek ellen, amelyek gátolják az ember egyéni ítéletét és észszerű életvitelét.

Természetesen egyéni döntés kérdése, vajon miért nem kell a Russell által hangoztatott elveket épp úgy „szólalomoknak”, „előítéleteknek” tekinteni, mint az általa irónikusan megbíráltakat és elmarasztaltakat.

Alfred North Whitehead (1861–1947)

Alfred North Whitehead matematikai, geometriai és mechanikai tanulmányait Cambridge-ben végezte. Ugyanezeket a diszciplínákat oktatta az angol nyelvterületen. 1924-től 1937-ig a Harvard Egyetemen tanított. Hírnevét elsősorban népszerű tanítványának, Bertrand Russellnek köszönhette, akivel 1910-től 1913-ig közösen adta ki a *Principia Mathematica* monumentális művet.

Whitehead kiadványai „fejlődésének” három korszakáról tanúskodnak:

- 1898–1913: matematikai kutatások (ennek eredménye a *Principia Mathematica*).
- 1926: a fizikai érdeklődés korszaka: *A tudomány és a modern világ*.
- 1929-ben jelent meg legismertebb írása: *Folyamat és valóság* (Process and Reality), amelyben lezárt rendszert szeretne nyújtani, s amelyen érezhető Whitehead metafizikai „fordulata”.

Sokoldalúsága és változékonysága miatt Whiteheadet nehéz és nem találó besorolni bármelyik filozófiai irányzatba. A természettudományos érdeklődéstől a vallásfilozófiáig a gondolkodás minden elemét és irányzatát megtaláljuk nála. Önmagát platonikusnak tartja, az európai filozófiát pedig Platón műveihez írt lábjegyzeteknek. Platonizmusa azonban sajátságos: az ideák őszerinte nem rendelkeznek aktualitással, hanem pusztán lehetőségek. Így az arisztotelizmus nyomai is megtalálhatók nála a nyílt empirizmus formájában, az angol hagyománnyal párosulva. Ugyanígy Spinoza szubsztancia-

motívumát és Leibniz monadológiájának nyomait is megtalálhatjuk rendszerében. Bergsonhoz hasonlóan magáévá tette az evolúció gondolatát, ám ugyanúgy, mint Bergson, kritikusan viszonyult a szcientizmushoz. Bergsontól eltérően racionális úton eljut Istenhez. Whitehead gondolkodása, mindennek ellenére nem nevezhető eklektikusnak. A teremtés és megragadás (*prehension*) alap gondolata mindenütt megtalálható, azt az eltérő hatásoktól függetlenül mindenütt következetesen alkalmazza.

„Forrásomat”, Bochenskit követve én is rövid áttekintést tudok nyújtani Whitehead gondolatairól az ő „A tudomány és a modern világ” (*Science and the Modern World*) írása alapján:

A filozófia

Mivel minden gondolat szükségszerűen elvont, absztrakt, ezért nem tudunk az absztrakció nélkül boldogulni. Azonban az absztrakciók gyakran igen keskeny alapon nyugsznak, mint például a „modern” (Whitehead korabeli) természettudományok esetében. Ez könnyen vezethet a dogmatizmushoz. Ezért a filozófia első feladata: az absztrakció helyét az intuíciónak kell átvennie! Idetartozik a művészek és vallásos személyek intuíciója, amelyet a filozófia ellenőriz. A filozófia feladata az emberi tapasztalat teljes racionalizálása. Ennek feltétele a világ racionalitásának belátása. Ezt nem lehet indukzív módon bebizonyítani. Ám a közvetlen belátás azt mutatja, hogy a világban logikai törvényszerűség és esztétikai harmónia uralkodik. Csak ennek meggyőződése teszi lehetővé a tudományt. Whitehead rámutat arra, hogyan fejtette ki ezt a meggyőződést a görög dráma, valamint az ókori és a középkori gondolkodók. Mindemellett nem csak hitről van szó: maga a lét értelmes, nem értelmetlen és észszerű: elegendő ezt tudomásul venni és erről meggyőződni. Mindemellett Whitehead nem racionalista a szó klasszikus értelmében, mert a létet és a létezőt nem a relációból vezeti le. Maga a lét és a létező annak az alapja. Ahol nincs létező, ott ez az alap létezhet. Husserlhez hasonlóan a tapasztalaton nem kizárólag az „érzéki” tapasztalatot érti. Empirizmusa abban is megmutatkozik, hogy szerinte a metafizika csak leíró módon (deskriptív) lehetsé-

ges. Whitehead ugyanakkor óv a természettudomány módszereinek kizárólagos alkalmazásától. Empirikus általánosításokkal nem jutunk el az absztrakció kritikájához. Épp ily értelmetlen volna, ha a metafizikát a történelemre akarnánk alapozni. A történelem minden értelmezése már feltételez egy kialakított metafizikát.

A materializmus bírálata

Whitehead szerint a materializmus arra a tanításra épül, hogy AZ ANYAG LÉTEZIK, vagy hogy CSAK ANYAG LÉTEZIK. Eközben az anyagon olyasmit értenek, amire egy egyszerű helyben lét (*einfache Örtlichkeit – simple location*) jellemző térben és időben. Ha ez a tan megfelelne a valóságnak, úgy az idő a maga részéről változatlan anyag járuléka (akcidense) volna. – Az anyag kétszeres absztrakció: a létezőt csak a többi létezővel összefüggésben szemléli és ezek közül csak a többi létezővel összefüggésben szemléli, és ezek közül csak a tér- és időbelit veszi figyelembe. Noha a materialista séma különféle történelmi és szisztematikus okoknál fogva Galileitől kezdve (így Whitehead) előnyjogot élvezett a gondolkodástörténetben, és részben pozitív hatást fejtett ki (főleg a mechanika szempontjából), mégis nyilvánvalóan helytelen, mivel szükségszerűen a másodlagos minőségek (*sekundäre Qualitäten*) tagadásához vezet. – A materializmus ugyanígy az emberi felelősség tagadásához vezet. Végül saját alapját is megsemmisíti: nevezetesen az indukciót, mivel az anyag részei teljesen elszigeteltek egymástól, és így nem lehet az egyikről a másikra következtetni.

Am a legfőbb érv, amely a materializmus ellen szól, filozófiai jellegű. Könnyűszerrel kimutatható, hogy ennek a tannak a lényege abban van, hogy egy tetemes absztrakciót úgy mutasson be, mint realitást. A test, ahogyan azt Galilei és Descartes értelmezte, nem létezik. Ez puszta absztrakció.

Az organikus mechanizmus elmélete

Egy helyes természetelméletnek el kell ismernie az alábbi tapasztalati tényeket: a változást, a tartósságot (megmaradás = *endurance*), egymás áthatását, az értéket, az organizmust és az örök tárgyakat.

Van, ami megváltozik és valami tartós, úgy, mint egy hegy esetében. A dolgok nem különállóan léteznek a természetben, hanem áthatják egymást. A világban és az organizmusokban is van érték. Végül vannak dolgok, amelyek nem maradandók, hanem örökösek, például a színek. Ha egy hegy eltűnik, nem fog ismét létrejönni. Ha ismét létrejönne, úgy már nem lenne ugyanaz a hegy. A zöld szín viszont mindig ugyanaz a szín. Ezeket a kategóriákat átfogja az a fogalom, amelyet Whitehead „eseménynek” (*event*) nevez. A világ nem dolgokból, hanem eseményekből, történésekből áll: abból, ami történik, ami „az eset”.

Ismeretelmélet

Whitehead annyiban egyezik meg az objektivizmussal, amennyiben hiszi, hogy a világ ismereti aktusokat tartalmaz, de nem csak azokat. Ennek három okát sorolja fel: megismerésünk tapasztalata azt mutatja, hogy olyan világban élünk, amely távolabbra terjed, mint mi. A történelem arra tanít bennünket, hogy a magunk egzisztenciája előtt létezett egy hosszú múlt, és hogy az emberi cselekvés feltételezi a transzcendenciát. Ezzel még nem dönt el, mit kell előnyben részesítenünk: a realizmust vagy az idealizmust. Whitehead az előbbit fogadja el. Ám a megismerést szubjektív tényezők is befolyásolják. Ebből érthető, hogy az „eredményeket” annyiban ismerjük meg, amennyiben a magunk részei.

Pszichológia

Whitehead szerint a modern kor egyik legnagyobb és legveszélyesebb illúziója, hogy a természetet két részre: az anyagra és a lélekre (szellemre: *Geist*) osztotta. A lélek létezéséhez nem fér kétség, ez nyilvánvaló. Ám a lelket nem szabad szubsztanciának tekinteni: éppúgy, mint az anyagot sem. A lélek mindössze az események (történések) sora, éppúgy, mint a test. – Ettől függetlenül a lelket nem tekinthetjük az anyag járulékos jelenségének: „epifenoménnak”. Ám a lélek túlélését, mi több, halhatatlanságát csak valamiféle különleges, például vallásos tapasztalat alapján állíthatjuk.

Metafizika

Whitehead nem tesz különbséget metafizika és ontológia között. Szerinte a metafizika a valóság leírása, amelyből minden magyarázat alapelveinek származniuk kell. Ennek a tanításnak a lényege az az állítás, hogy az aktuális dolgok megértése megköveteli az ideálishoz való viszonyulást. Az „adott dolog” elemzéséből az következik, hogy az „aktuális” események folyamata egy állandó létrejövés, amelyben nincs sem szubsztancia, sem valami maradandó.

Minden esemény, történés önmagában a maga módján az univerzum szintézisét alkotja. Magában foglalja a valóságos világ valamennyi aspektusát. Minden örökkévalót: az alkotó indulatot és Istent. Ilyen értelemben Isten a világban immanens. Ám az esemény mindig több, mint a már előzőleg létező világ: saját individualitással rendelkezik, új aktualitást és új értéket alkot.

Isten

Whitehead három követelményt állít fel azzal az úttal („method”) kapcsolatban, amelyen eljuthatunk Istenhez: ennek az útnak, racionálisnak (észszerűnek) kell lennie. Nem állhat sem intuíciónál (amilyennel Istenről nem rendelkezünk), sem az ún. ontológia istenérvből. – Éppúgy nem jön számításba Arisztotelész kozmológiai érve sem, amelynek egy idejétmúlt fizika az alapja, és pusztán „olyan Istenről” beszél, aki távol áll a transzcendens vallási céloktól. – Ám Istent mégis fel kell tételeznünk, mert nélküle értelmetlen lenne az eredmények miéértje és hogyanja.

Whiteheadnek kezdetben (1926) úgy tűnt, nem lehet másként meghatározni Isten természetét, mint ahogyan azt Arisztotelész tette. Később azonban módosított álláspontján. Ez lényegében Isten és a természet, mint egyazon „dolog” két aspektusán nyugszik. Mindkettő lényege a dinamizmus, a statikus világ- és istenkép helyett a folyamat, a *Prozess* elgondolása. Egészen Hegelhez hasonlóan azt állítja, hogy Isten a természetben „ébred magára”, Isten valójában az alkotás, kreativitás attribútuma.

A statikus, „megkövült”, eldologiasított istenkép felcserélése egy dinamikussal többeknél, így Hans Küngnél rokonszenvre ta-

lált. Ám ha mégis immanens (benne lévő – benne jelen lévő) folyamattá lesz, megszűnik „szubsztancia” lenni, kérdés, mennyiben vallhatjuk őt létezőnek?

A Biblia nem a szubsztanciáról, nem a filozófusok Istenéről, hanem Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéről beszél. Ha ezt a kinyilatkoztatást megkíséreljük megközelíteni az arisztotelészi „kategóriatannal”, jelentkeznek az említett nehézségek, amelyekkel Aquinói Szent Tamás és feltehetőleg Jacques Maritain is tisztában volt.

A NEOPOZITIVIZMUS

Pozitivizmusnak nevezik (általában szóhasználatban) azt a filozófiai irányzatot, amely a „pozitívából” (*ponere*: elhelyezni, odatenni, tételezni, megadni), megadottból indul ki, vagyis a ténylegesből, biztosból, kétségkívüliből, arra korlátozza kutatását és ismertetését, a metafizikai eszmefuttatásokat viszont elméletileg lehetetlennek, gyakorlati szempontból haszontalannak tartja.

Az olyan kérdést, amelyre csak a tapasztalat által ellenőrizhetetlen válasz lehetséges (vagyis a válasz „nem verifikálható”), a pozitivizmus „látszatkérdésnek” nevezi. A pozitivizmust Hume és d'Alambert készítette elő, Comte alkotta meg annak „rendszerét”. A „tény” (*Tatsache*) mint a pozitivizmus alapfogalma vitatott, és a pozitivizmuson belül is különféleképpen értelmezik. Abban azonban egyetértenek a pozitivisták, vagyis a pozitivizmus követői, miszerint a pozitivizmusnak szorosan kell kapcsolódnia a világgéphez és a természettudományok módszeréhez. A pozitivizmus részben kimerül a racionalizmus, idealizmus és spiritualizmus ellen irányuló filozófiaellenességben, részben pedig „odahajol” a materializmus, mechanizmus és a szenzualizmus felé. Az említett gondolkodók túl a pozitivizmus képviselői közé szokás sorolni a következő gondolkodókat: Taine, Spencer, Feuerbach, Avenarius.

A neopozitivizmus („újpozitivizmus”) a pozitivizmusra „épül”; Russell gondolkodása a logisztika és a korabeli elméleti fizika hatása alatt alakult ki, és az ún. „Bécsi Körben” fogalmazódott meg. A neopozitivizmus képviselői az irányzat tanításának összességét egyetemes (egységes) tudománynak tekintik.

Moritz Schlick (1882–1936)

Moritz Schlick a Bécsi Kör megalapítója, a Bécsi Egyetem lépcsőjén agyonlőtte egy elmebeteg; Husserl az ő nekrológiájában kétségbe vonta annak lehetőségét, hogy Schlick zsidóellenes tett áldozatává lett volna.

Schlick álláspontját mindenekelőtt az *Általános ismeretelmélet* című művében fejtette ki. Empirikus realizmust képvisel. Főleg az igazság problémájával, az ismeretelmélettel, valamint a logika és matematika *a priori* jellegével foglalkozott. A pszichofizikai problémát megkísérelte fizikailag megoldani. A szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségét elvetette. Szerinte a filozófia feladata, hogy a fogalmakat logikailag tisztázza. Ha az ún. „filozófiai” kérdésekre (metafizikai kérdésekre) létezne válasz, azt már régen megtalálták volna. Mivel nincs rájuk válasz, „látszatkérdések”, „pseudokérdések”. Ezzel magyarázható, hogy minden filozófia azt ígéri, hogy megtalálja a választ ezekre a kérdésekre, ellentétben a megelőző filozófiákkal.

Rudolf Carnap (1891–1970)

Rudolf Carnap Düsseldorf közelében született. 1910-től 1914-ig a Jénai és a Freiburgi Egyetemen matematikát, fizikát és filozófiát tanult. Az első világháború idején, 1914-től 1917-ig katonai szolgálatot teljesített. 1920-ban doktorált. Jénában Gottlob Freget, a szimbolikus logika úttörőjét hallgatta. Később megismerkedett Russell írásaival. 1922 és 1925 között írta meg ismert művét *A világ logikai felépítése* (Der logische Aufbau der Welt) címmel, amely 1928-ban jelent meg. 1925-től a Bécsi, majd 1931-től 1935-ig a Prágai Egyetem Filozófia Tanszékén működött. Eközben a „Bécsi Kör” tagja. 1935-ben az USA-ba emigrált. 1936-tól 1952-ig a chicagói, 1952-től 1954-ig a princetoni, 1954-től nyugalomba vonulásáig a Los Angeles-i egyetemen oktatott.

Legismertebb művei: *A világ logikai felépítése. Kísérlet a fogalmak logikai létrehozásának elméletére* (1928) és a *Látszatproblémák a filozófiában* (1928). A két mű együtt 1961-ben jelent meg. A filozófiának nem lehet semmi külön tárgya az egyes tudományok mellett, nem ígérhet semmiféle sajátos megismerést, mert a megismerések a tapasztalatból származnak. A tudományos nyelvvel kell foglalkoznia. A cél a teljes egyértelműség. A mondatok ideális formája az ún. „protokolláris mondat”, amilyenbe a kísérletek és megfigyelések eredményét szokás rögzíteni a jegyzőkönyvbe. Carnap szerint egy mondat akkor értelmes, ha nem fordulnak elő benne értelmetlen szavak: „Isten”, „abszolútum”, „semmi”. Elrettentő példának Heideggertől közöl egy szöveget, amelynek tartalma és formája valóban bírálható. Értelmetlennek nevezi Carnap azokat a szavakat, amelyeknek nem adható meg empirikusan az ismertetőjegye: vagyis hogy mit jelöl. – A mondat értelmes voltának másik kritériuma, hogy a mondat szintaktikailag (mondattanilag) korrekt legyen.

Felmerül a kérdés: mi Carnap alapelvének kritériuma, mert úgy tűnik, ezt minden kritika nélkül elfogadja. Később Carnap a „verifikálhatóságot” tartotta egy állítás kritériumának: vagyis hogy ellenőrizhető – egybevetve a tapasztalati (anyag, érzéki) valósággal.

- Carnap. In *A Bécsi Kör filozófiája* (ford. Altrichter Ferenc, Fehér Márta), Gondolkodók sorozat, Gondolat, Budapest 1972.

5. Metafizikai látszatállítások

Most a metafizikai látszatállítások néhány olyan példáját fogjuk bemutatni, amelyekben különösen jól látható, hogy megszegik a logikai szintaxist, bár a történeti-grammatikai szintaxisnak eleget tesznek. Abból a metafizikai tanításból¹² választottuk ki az alábbi

¹² A következő idézetet M. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?* (1929) című művéből vettük (a kiemelések az eredetiben). Épp ilyen könnyen vehettünk volna passzusokat bármelyik más jelenkori vagy régebbi metafizikustól is, mégis, a kiválasztott rész különösen alkalmasnak látszik tézisünk illusztrálására.

néhány mondatot, amely jelenleg Németországban a legnagyobb hatást gyakorolja.

„Csak a létezőt kell kutatni – *semmi* mást; a létezőt egyedül, és többé – *semmit*; csakis a létezőt, és ezen túl – *semmit*. *Hogy állunk ezzel a semmivel?* – *Csak azért van-e a semmi, mivel van a nem, azaz a tagadás? Vagy fordítva van? A tagadás és a nem csak azért létezik, mert van a semmi?* – Azt állítjuk: *a semmi eredendőbb, mint a nem és a tagadás*. – Hol keressük a semmit? Hol találjuk a semmit? – Ismerjük a semmit. – *Az aggodalom kinyilvánítja a semmit*. Az, amiért és ami miatt aggódtunk, »tulajdonképpen« – *semmi sem volt*. Valójában: *a semmi maga – mint olyan – volt jelen*. – *Hogy is állunk a semmivel?* – *A semmi maga semmizik.*”

Állítsuk fel az alábbi sémát annak kimutatására, hogy a látszat-állítások képzésének lehetősége a nyelv logikai fogyatékoságán alapul. [Lásd a következő oldalon lévő táblázatot.]

Az I. alatti mondatok mind grammatikailag, mind logikailag kifogástalanok, tehát értelmesek. A II. alatti mondatok (B3 kivételével) grammatikailag teljesen analógok az I. alattiakkal. A IIA mondatforma (mint kérdés és válasz) nem felel meg egy logikailag korrekt nyelvvel szemben támasztandó követelményeknek, mindazonáltal értelmes, mivel korrekt nyelvre lefordítható; ezt mutatja a IIIA mondat, amelynek ugyanaz az értelme, mint IIA-nak. A IIA mondatforma célszerűtlensége abban mutatkozik meg, hogy belőle grammatikailag kifogástalan műveletek segítségével eljuthatunk azokhoz a IIB értelmetlen mondatformákhoz, amelyeket a fenti idézetből vettünk. A III. oszlop logikailag hibátlan nyelvén ezek a formák még csak meg sem alkothatók. Ennek ellenére értelmetlenségüket nem vesszük észre első pillantásra, mivel az IB értelmes mondatokkal való hasonlóság miatt az ember könnyen hagyja magát megtéveszteni. Nyelvünk itt kimutatott hibája tehát az, hogy egy logikailag korrekt nyelvvel ellentétben, megengedi az értelmes és az értelmetlen szósorok grammatikai formájának azonosságát. Minden, szavakban megfogalmazott mondathoz csatoltuk a logisztika írásmódjának megfelelő formulát: ezek a formulák különösképp világosan

I. A köznyelv értelmes mondatai	II. Az értelmetlen keletkezése az értelmesből a köznyelvben	III. Logikailag korrekt nyelv
A. Mi van odakinn? o(?) Odakinn eső van. o(E)	A. Mi van odakinn? o(?) Odakinn semmi sincs. o(S)	A. Nem igaz az, hogy van (azaz nem létezik, nem meglévő) valami odakinn. $\sim(\exists x).o(x)$
B. Hogy állunk ezzel az esővel? (azaz: mit csinál az eső? vagy: mit lehet még mondani erről az esőről? ?(E)	B. Hogy állunk ezzel a semmivel? ?(S)	B. <i>Ezek a formák egyáltalán meg sem alkothatók.</i>
1. Ismerjük az esőt. i(E) 2. Az eső esik. e(E)	1. „Keressük a semmit.” „Megtaláljuk a semmit.” „Ismerjük a semmit.” i(S) 2. „A semmi semmizik.” s(S) 3. „A semmi csak azért létezik, mivel...” lét(S)	

mutatják meg az IA és IIA közötti célszerűtlen analógiát és a IIB értelmetlen képződményének ezen az analógián alapuló létrejöttét.

A IIB látszatállítások közelebbi vizsgálatakor megmutatkoznak még bizonyos további különbségek is. Az (1) mondat képzése egyszerűen azon a hibán alapul, hogy a „semmi” szó tárgynévként került alkalmazásra, mivel a köznyelvben ebben a formában szoktuk használni egy negatív egzisztenciális állítás megfogalmazására (lásd IIA). Viszont egy korrekt nyelvben ugyanerre a célra nem külön *név*, hanem a mondat bizonyos logikai *formája* szolgál (lásd

IIIA). A IIB2 mondatban még valami új dologgal is találkozunk, nevezetesen, a „semmizni” jelentés nélküli szó képzésével; a mondat ezért két okból is értelmetlen. A korábbiakban kimutattuk, hogy a metafizika jelentés nélküli szavai rendszerint azáltal jönnek létre, hogy egy jelentéssel bíró szót a metafizikában alkalmazott metaforikus használat megfoszt a jelentésétől. Itt viszont azon ritka esetek egyikével van dolgunk, amikor egy olyan új szót vezetnek be, amelynek eredetileg sem volt semmi jelentése. A IIB3 mondatot szintén két okból kell elvetnünk. Osztózik az előző mondatokkal abban a hibában, hogy a „semmi” szót tárgyszóként kezeli. Ezenkívül ellentmondást is tartalmaz. Mert még ha megengedhető lenne is a „semmit” egy tárgy nevéként vagy jellemzésekként bevezetni, a tárgytól akkor is már a definíciójában megtagadnánk a létezését, amíg a (3) mondatban ismét tulajdonítanánk ezt neki. Ez a mondat tehát ellentmondásos, és ezért képtelenség lenne, még akkor is, ha nem lenne már eleve értelmetlen.

A IIB mondatokban található otromba logikai hibákra való tekintettel arra a feltevésre juthatunk, hogy talán az idézett értekezésben a „semmi” szónak egészen más a jelentése, mint egyébként. És ez a gyanúnk tovább erősödik, amikor alább azt olvassuk, hogy az aggodalom kinyilvánítja a semmit, hogy az aggodalomban maga a semmi mint olyan van jelen. Itt úgy tűnik, mintha a „semmi” szó egy meghatározott, talán éppen vallásos jellegű érzelmi állapotot jelölne, vagy valami olyasmit, ami az ilyen érzések alapjául szolgál. Ha ez az eset forogna fenn, akkor az IIB mondataiban említett logikai hibák nem állnának fenn. De a 75. oldalon hozott idézet azt mutatja, hogy ilyen értelmezés nem lehetséges. A „csak” és az „és semmi más” összekapcsolásából egészen világossá válik, hogy a „semmi” szó itt abban a szokásos logikai értelemben szerepel, amely egy negatív egzisztenciális állítás kifejezésére szolgál. A „semmi” szónak ehhez a bevezetéséhez közvetlenül kapcsolódik azután az értekezés fő kérdése: „Hogy állunk ezzel a semmivel?”

Aggályaink a tekintetben, hogy esetleg tévesen értelmeztük a mondatokat, teljesen megszűnnek, amikor megtudjuk, hogy az értekezés szerzője maga is tökéletesen tisztában van azzal, hogy a sa-

ját kérdései és állításai ellentétben állnak a logikával. „A semmi vonatkozásában *kérdés és válasz* önmagában egyformán *abszurd*. – Tulajdonképpen a gondolkodás általánosan alkalmazott alapszabálya, az ellentmondásmentesség tétele, az általános »logika« megszünteti ezt a kérdést.” Annál rosszabb a logikának! Meg kell döntünk uralmát: „Ha tehát a semmire és a létre vonatkozó kérdések területén megtörik az *értelem* hatalma, akkor ezzel a »logika« filozófián belüli uralmának sorsa is eldől. A »logika« eszméje maga *feloldódik* az eredendőbb kérdezés örvénylésében.” De jóvá hagyja-e a józan tudomány a logikát sértő kérdés örvénylését? Erre a kérdésre is kész a válasz: „A tudomány állítólagos józansága és magasabbrendűsége nevetségessé válik, ha nem veszi komolyan a semmit.” Tételünk így jó alátámasztást kap: egy metafizikus önmaga jut itt arra a megállapításra, hogy kérdései és válaszai összeegyeztethetetlenek a logikával és a tudományos gondolkodással.

Most már világos, hogy mi a különbség a mi tézisünk és a *korábbi metafizika-ellenes* tételek között. Mi nem tartjuk a metafizikát „puszta agyrém”-nek vagy „mesé”-nek. Egy mese állításai nem a logikának mondanak ellent, hanem csak a tapasztalatnak; tökéletesen értelmesek, még ha hamisak is. A metafizika továbbá nem „*babona*”; hinni csak igaz és hamis állításokban lehet, értelmetlen szósorokban nem. A metafizikai állítások „munkahipotézisekként” sem jöhetnek számításba, mivel egy hipotézis esetében lényegbevágó a levezethetőségi viszony az (igaz vagy hamis) tapasztalati állításokhoz, és éppen ez hiányzik a látszatállításoknál.

A metafizika megmentése céljából néha a következő *ellenvetést* hozzák fel, *az emberi megismerőképesség ún. korlátozottságára* hivatkozva: bár a metafizikai állítások nem verifikálhatók az ember, sem pedig valamilyen más véges lény által, mégis felfoghatók talán annak megsejtéseként, hogy mit válaszolna kérdéseinkre egy magasabb rendű vagy éppen tökéletes megismerőképességgel rendelkező lény, és így mint sejtések mégiscsak értelmesek lennének. Hogy kivédjük ezt az ellenvetést, vegyük fontolóra a következőket. Ha egy szó jelentése nem adható meg, vagy ha egy szósor összeállítás nem felel meg a szintaxis szabályainak, akkor még csak kér-

désről sem beszélhetünk. (Gondoljunk csak a látszatkérdésekre: „Babig-e ez az asztal?“, „Szent-e a hetes szám?“, „A páros vagy a páratlan számok sötétebbek-e?“) Ha nincs kérdés, akkor még egy mindentudó lény sem tud válaszolni. A fenti ellenvetés hívei erre talán azt válaszolják: ahogy egy normális látású személy új ismeretet tud közölni a vakkal, ugyanígy talán egy magasabb rendű lény is tudna metafizikai ismeretet közölni velünk, pl. azt, hogy a látható világ egy szellem megjelenése-e. Itt fontolóra kell vennünk, hogy mit is jelent az „új ismeret”. Természetesen elgondolható, hogy találhatunk olyan lényeket, amelyek egy új érzékről tudósítanak minket. Ha ezek a lények be tudnák bizonyítani nekünk a Fermat-tételt, vagy egy új fizikai eszközt találnának fel, vagy felállítanának egy addig ismeretlen fizikai törvényt, akkor ismereteink gyarapodnának az ő segítségük révén. Az ilyesmit ugyanis ellenőrizhetnénk ugyanúgy, ahogy a vak is meg tudja érteni, sőt ellenőrizni is tudja az egész fizikát (és ezzel együtt a normális látású személy minden megállapítását). De ha ezek a feltételezett lények valami olyasmit mondanának, amit nem tudunk verifikálni, akkor ezt nem is értenénk meg; ebben az esetben semmilyen közlésről nincs szó, hanem csak értelem nélküli pusztá beszédhangokról, még ha képzetek kapcsolódnak is hozzájuk. Következésképpen, tudásunkat egy másféle lény – és egyre megy, hogy ez többet, kevesebbet vagy mindent tud-e – csak mennyiségileg bővítheti, elvileg új típusú ismerettel azonban nem járulhat hozzá tudásunkhoz. Ami számunkra bizonytalan, mások segítségével bizonyosabbá tehető; de ami számunkra felfoghatatlan, értelmetlen, mások segítségével sem tehető értelmessé, bármilyen sokat tudjanak is ezek. Ezért sem isten, sem ördög nem juttathat minket metafizikához.

Karl Popper 1902–1992)

Karl Popper Bécsben született. Előbb tanítói állást vállalt, majd 1928-ban a Bécsi Egyetemen doktorált filozófiából. 1926 óta kapcsolatban állt a Bécsi körrel. 1934-ben jelent meg *A kutatás logiká-*

ja (Logik der Forschung) című műve. 1937-ben Új-Zélandra emigrált, és itt írta legismertebb művét: *A nyitott társadalom és annak ellenségei* (The Open Society and Its Enemies, 1945).

Vendégelőadásokat tartott a Harvard Egyetemen és Princetonban. 1948-ban Londonban is doktori címet szerzett, ahol 1949-től a logika és tudományos módszer professzora. Az angol királynő nemesi címmel tüntette ki, a Francia Akadémia pedig beválasztotta „halhatatlanjai” közé. 1969-ben Hans Alberttel, Adornóval és Habermasszal szemben a „pozitivizmusvita” vezető egyénisége.

Művei: *A kutatás logikája* (Logik der Forschung), 1935; *A nyitott társadalom és annak ellenségei* (The Open Society and Its Enemies), 1945 – magyarul is megjelent; *Az objektív megismerés* (Objective Knowledge), 1975.

Popper a „Bécsi Kör” és a neopozitivizmus bírálója és ellensége. Állandóan az „alaptételek” bírálatára, kritikájára kell összpontosítani, mert ezek hamisak is lehetnek. A kijelentéseknek nemcsak igazolhatóknak (verifikálhatóknak), hanem cáfolhatóknak is kell lenniük: például azt az állítást: „minden hattyú fehér”, nem tudom verifikálni, mert nem tudok idehozni minden hattyút; – de falszifikálható: mert amint idehozok egy fekete hattyút, bebizonyítottam, hogy az az állítás: „minden hattyú fehér”, nem igaz. Így természet-tudományi állításokról is kiderülhet, falszifikáció segítségével, hogy nem igazak. Azok az állítások, amelyek sem nem verifikálhatók, sem nem falszifikálhatók, értelmetlenek. Ugyanakkor felmerült a kérdés: mit rögzítenek a „protokollmondatok”, amelyeket a „Bécsi Kör” az ítéletek mintájául, követendő példájául állított fel?

- az érzéki benyomásokat („a kocka piros”)?
- a külvilágról alkotott elemi állításokat („egy piros kocka van az asztalon”)?
- az észlelők és a külső dolgok közötti viszonyról nyújtott beszámolót („Ottó most egy piros kockát lát az asztalon”)?

Ezzel felmerült az objektivitás és a megbízhatóság kérdése. Ki lesz ebben a kérdésben a döntőbíró? A közösség. – És ha ezen belül eltérések vannak? A szakértők. – És ha az ő véleményük eltér? – Az, akiben leginkább megbízom. – És mit jelent az, hogy: „megbízom”? – A végtelen társadalmi diskurzusnak tehát nem végeredménye, hanem előzménye, alapfeltétele a bizalom.

Ez azonban nem jelent párhuzamot Popper és Habermas diskurzuselmélete között, hiszen Popper mindvégig kitart az állítás és valóság megegyezésének követelménye mellett, akkor is, ha – amennyiben emberek akarunk lenni – mindig nyitottnak kell lennünk a továbblépésre, akkor is, ha ez a feltevések és a bizonytalanság irányába mutat.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951)

Ludwig Wittgenstein Russell tanítványa volt. Bécsben született, Cambridge-ben tanított.

„Neopozitivistának” szokás nevezni, bár viszonya a „Bécsi Körhöz” nem egyértelmű. Gondolkodását a „korai” és a „kései” korszakra osztják. Az előbbit a *Logikai és filozófiai értekezés* (Tractatus Logico-Philosophicus, 1922) jellemzi, az utóbbi legismertebb „terméke” a *Filozófiai vizsgálódások* (Philosophische Untersuchungen, 1960).

Az előbbiben Wittgenstein álláspontja szerint a megismerés egymástól független tények képmása. Az ítéletek az egyes kijelentések „igazságfunkciói”. A logika pusztán tautológiai funkciót tölt be (tautológia = ugyanazt mondani). Semmit sem mond a valóságról, amit a valóságról már meg nem mondtunk volna. Ezért tévednek a tudományok, amennyiben a nyelv logikájára számítanak. Azt, ami a gondolkodás és a lét számára közös, nem lehet kimondani, csak szemlélni és jelek (jelképek) segítségével rámutatni. A „Tractatus” ezekkel a szavakkal végződik: „Amiről nem lehet világosan beszélni, arról hallgatni kell!”

A *Filozófiai vizsgálódások* és Wittgenstein azzal egykorú gondolkodásában központi helyet tölt be a nyelvjáték (beszédjáték). Amit kimondunk, a beszédhelyzetből nyeri el értelmét és jelentését. Wittgenstein kedvelt hasonlata a sakkjáték: a figurák a táblán elfoglalt helyükből és betöltött szerepükből nyerik el „jelentésüket”. Abból, hogy van sakkjátszó és egy garnitúra figuránk, továbbá, hogy ismerjük a szabályokat, még nem következik a játszma. A szavakat nem lehet egyértelmű jelentésre visszavezetni és rögzíteni; jelentésük attól fog függeni, milyen játszmába bocsátkozunk, vagyis hogy mit akarunk velük elérni, mire van szükségünk. Wittgenstein célkitűzése: a szavakat visszavezetni azokra a konkrét helyzetekre, amelyeken belül érthetőek, értelmes jelentésük van.

Wittgenstein a beszéd eredetét és egymás beszédének megértését az ún. „közös emberi cselekvésmódra” vezeti vissza. Ez az a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével egy idegen nyelvet értelmezzünk. A beszédet, nyelvet Wittgenstein az „emberi természet-történettel” értelmezi. Ez mindannak a története, ami „emberi természetünkhöz tartozik”: parancsot adni, mesélni.

Wittgenstein, saját hozzájárulását az ember természet-történetéhez, olyan megállapításoknak tartja, amelyekben soha senki nem kételkedett. A világkép Wittgenstein szerint transzcendáló, vagyis a közös cselekvésmódra visszanyúlunk, de nem transzcendentális, vagyis feltétlen előfeltétel, hanem tapasztalati tény. A közös cselekvésmódnak a kiejtett hangok és cselekedetek közötti szabályszerű összefüggésre kell vonatkozniuk. E nélkül nincs megértés.

Wittgenstein fejtegetéseiből kitűnik, hogy a másik ember érzéseinek, szándékainak, motívumainak és cselekvésének megértése sokkal bonyolultabb, mint egy másik kultúra értelmezése.

Wittgenstein két logikát állít szembe egymással: Az egyes szám harmadik személyű alakok logikáját és az egyes szám első személyű alakok logikáját. – Az első egy közleményt tartalmaz, azt fejezi ki, maga egy közlemény, az utóbbi közvetlen megnyilvánulás. – Az egyes szám első személyű logika számára az egyes szám harmadik személyű alakjának jelen ideje a „prototípus”: valakivel közlöm: „Fáj a kezem.” – Ez nyilván, éppúgy, mint minden más ér-

zés leírása, különbözik egy tárgy leírásától: „Ott van a nagy asztal.” Tehát az érzések és tárgyak leírásának kritériuma mások és mások. Saját jövőbeli cselekedeteimre, önnön szándékaimra nem tudok következtetni, nem is jósolhatom meg azokat, de „előre tudom jelezni”, mivel „intern” összefüggés van közöttük, a „jóslat” ugyanis nem a magyarázaton, hanem a megértésen nyugszik.

A késői Wittgenstein beszél az ember és a természet oppozíciójáról, azonban nem lehet azt mondani, hogy állítaná, miszerint a reflexiónak lenne egy harmadik fajtája, amely kifejezetten az emberi életre irányul, és a kettő között helyezkedik el.

Figyelmet érdemel Wittgenstein azon megállapítása, miszerint az olyan kijelentések, mint például „azt hiszem”, nem a beszélő egyszerű diszpozícióját jelölik, hanem alapbeállítottságát egész életével szemben. Ezek meghatározzák világvégünket, és nyelvjátékaink fundamentumát alkotják.

Wittgenstein beszédéről alkotott korai képe, ahogyan az a „Tractatus”-ban megmutatkozik, feltűnő módon elhanyagolja a beszéd használatát a másokkal való társalgásban (*Umgang* – ’eljárás’). Hosszú távon az lehet a benyomásunk, hogy a beszéd mint a világot leképező (ábrázoló) rendszer, nagyon könnyen ki tudna jönni, meg tudna lenni emberek nélkül, akik azt használják. – Ahol egy ember belép a játszmába, úgy az „valaki”, aki egy dologra, tényre gondol, vagy arról beszél, nem pedig olyan valaki, aki egy másik embert megért. Úgy tűnik, az elmélettől eloldandó probléma abban van, hogyan lehet kifejezésekhez jelentéseket odarendelni (*zuordnen*) – nem pedig, hogyan tudom elérni, mint beszélő, hogy úgy fejezzem ki magam, hogy mások megértsenek.

Wittgenstein 1929-től dokumentálható „újrakezdése” más képet mutat, amelyet a filozófiai vizsgálódásokba felvett: ez a parancs és a végrehajtás közötti szakadék problémája. Ez az egocentrikus perspektívának egy partner irányúval való felváltása.

A korai Wittgenstein szerint másoknak csak azért kell valamit megérteniük (*verstehen*), mert ő (Wittgenstein) valamit gondol (elgondol: *meinen*). – A kései Wittgenstein szerint viszont csak azért

gondolhat el valamit (*meinen*), mivel másoknak meg kell érteniük (*verstehen*) valamit. Nem ő (Wittgenstein) maga szabja meg a szabályokat, amelyek szerint az ő (Wittgenstein) kijelentéseit értelmezni, interpretálni kell. – Wittgenstein („a szubjektum”) azokat a kommunikációs formákat (*Umgangsformen*) teszi magáévá, amelyeket mások bocsátanak rendelkezésére. Csak az affektív érintett szubjektuma tudhatja, mit érez: „Csak te tudhatod, mit érzel.” – Hermann Schmitz ezzel kapcsolatban megjegyzi: a tudás és az affektív érintettség közötti összefüggés megszakítása személyes és társadalmi bajok forrása.

Wittgenstein hozzászólt a pszichológiai és az etikai kérdésekhez és a vallás problémájához. Ennek kiemelkedő példája az utolsó ítéletbe vetett hit kérdése. Ha valaki feltenné a kérdést: „Hiszel-e az utolsó ítéletben úgy, ahogyan a vallásos emberek abban hisznek?”, értelmetlen lenne úgy felelni: „Nem, én nem hiszem, hogy ilyesvalami lesz!” – Az értelmes válasz: „Nem, én nem hiszek az utolsó ítéletben úgy, ahogyna a vallásos emberek abban hisznek.”

Wittgenstein értékelése eléggé eltérő. Míg egyesek nagy teljesítménynek tekintik, hogy a tudományok (természettudományok) által szorgalmazott és azok mintájára kialakítandó ideális nyelvtől (protokollmondatok) elfordult, és odafordult a köznyelv vizsgálatához, addig mások (például Walter Schultz) azt állítják, hogy Wittgenstein az ő „leképezési elméletével” (*Abbildtheorie*), amelyvel elválasztotta egymástól a valóságot és az arról alkotott kijelentéseket, aláasta a filozófiát, és arról tanúskodik, hogy ignorálja a filozófiatörténeti előzményeket, különösen Husserlét és a fenomenológiát.

Amennyiben az analitikus nyelv-elmélet szerint azok a mondatok, amelyeket nem lehet sem bizonyítani, sem cáfolni – s ezen a saját maga által felállított és meghatározott „tapasztalatot” érti a tapasztalat kizárólagos formájának –, úgy az Istenről való állításaink valóban értelmetlenek. Ám a tapasztalat és a valóság sokkal összetettebb és gazdagabb, mint amit arról a „protokollmondatok” rögzí-

teni tudnak. A hívő ember egész élete szolgálhat Istenről mondott állításainak, „mondatainak” verifikálásául. (Legalábbis azt illetőleg, mennyire győződött meg állításainak igaz voltáról.)

Mint tudjuk, a későbbi nyelvfilozófia képviselői (így John L. Austin is) a beszédtevékenység (*Sprache*) különböző fajtáit különböztetik meg:

- *lokucionális*: micsoda mit jelent;
- *illokucionális*: mi a beszélő szándéka (mit akar mondani);
- *perlokucionális*: mit akar vele elérni.

Popper tézise a verifikáció, illetve falszifikáció szükségességéről a marxizmussal és pszichoanalízissel folytatott vitából származott. Mindkét irányzat képviselői visszahúzódtak az „immunitás” területére, mondván, hogy állításaikat nem lehet falszifikálni, mert beszédpartnerük reakciós, és mivel még nem valósult meg az osztály nélküli társadalom, illetve mivel beszédpartnerüket ugyanazok a komplexumok terhelik, amelyekről a vita folyik.

■ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1971, 88–89.

Nehmen wir an, jemand machte das zu seiner Lebensregel: den glauben an das Jüngste Gericht. Was immer er tut, es schwebt ihm dabei vor. Nun denn, wie können wir wissen, ob wir sagen sollen, er glaubt, daß das Jüngste Gericht stattfinden wird, oder er glaubt es nicht?

Ihn zu fragen ist nicht genug. Er wird vermutlich sagen, daß er Beweise hat. Er hat jedoch vielmehr das, was man einen unerschütterlichen Glauben nennt. Und der wird sich nicht beim Argumentieren oder beim Appell an die gewöhnliche Art von Gründen für den Glauben an die Richtigkeit von Annahmen zeigen, sondern vielmehr dadurch, daß er sein ganzes Leben regelt.

Das ist eine viel stärkere Sache – sich Vergnügungen zu versagen, sich ständig auf dieses Bild zu berufen. In einem gewissen Sinne muß man so etwas den festesten Glauben nennen, weil dieser Mensch für diesem Glauben Dinge wagt, die er für andere, ihm weit- aus besser demonstrierte Sachen nicht riskieren würde. Obgleich er (sonst) zwischen gut begründeten und nicht gut begründeten Sachen zu unterscheiden pflegt.

Lewy: Er würde bestimmt sagen, daß sein Glaube außerordentlich gut begründet ist.

Nun, vielleicht sagt er „gut begründet“, vielleicht gebraucht er den Ausdruck überhaupt nicht. Er wird Glauben als außerordentlich gut begründet behandeln, und andererseits auch wieder als überhaupt nicht begründet.

Wenn wir an etwas glauben, berufen wir uns in bestimmten Fällen wieder und wieder auf gewisse Gründe, riskieren dabei im übrigen aber ziemlich wenig – wenn es soweit käme, daß wir auf Grund dieses Glaubens unser Leben riskierten!

Es gibt Fälle, wo man etwas glaubt – wo man sagt „Ich glaube“ –, wo dieser Glaube aber nicht auf den Tatsachen beruht, auf denen unser gewöhnliches Glauben, unsere Alltagsmeinungen beruhen.

Wie würden wir solche Fälle von Glauben miteinander vergleichen? Was würde es bedeuten, sie miteinander zu vergleichen?

Man könnte sagen „Wir vergleichen die seelischen Zustände“. Wie vergleicht man seelische Zustände miteinander? Offensichtlich läßt sich das nicht in allen Fällen machen. Was man sagt, würde also nicht als ein Maß für die Stärke eines Glaubens gelten? Aber würden z. B. die Risiken, die man eingeht, für ein solches Maß gelten?

Die Stärke eines Glaubens ist nicht vergleichbar mit der Intensität eines Schmerzes.

Um eine ganz andere Form des Vergleichens handelt es sich, wenn man untersucht, welche Arten von Gründen jemand für seinen Glauben vorbringt.

Ein Glaube ist nicht so etwas wie ein momentaner Gemütszustand. „Um fünf Uhr hatte er schlimme Zahnschmerzen“.

Angenommen, wir hätten zwei Leute, und der eine würde an die göttliche Vergeltung denken, wenn er sich für eine Handlung zu entschließen hätte, der andere nicht. Eine Person könnte z. B. geneigt sein, alles, was ihm widerfährt, als eine Belohnung oder Bestrafung aufzufassen, während eine andere Person überhaupt nicht an so etwas denkt.

Wenn er krank ist, denkt er vielleicht: „Was habe ich getan, womit habe ich das verdient?“ Dies ist eine Art, an die Vergeltung zu denken. Eine andere Art wäre es, wenn er jedesmal, wenn er sich einer Handlung schämt, den nicht näher bestimmten Gedanken hat: „Dies wird bestraft werden!“

Man nehme zwei Leute, von denen der eine sein Verhalten und was ihm zustößt unter dem Gesichtspunkt der Vergeltung beschreibt und der andere nicht. Diese beiden denken ganz unterschiedlich. Aber man kann noch nicht sagen, daß sie an verschiedenen Dingen glauben.

■ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Előadások és beszélgetések az esztétikáról, pszichológiáról és vallásról* (ford. Rokay Zoltán)

Tegyük fel, valaki életszabályává tette az utolsó ítéletbe vetett hitét. Bármit tesz, ez lebeg a szeme előtt. Mármint, hogyan tudhatjuk, hogy azt kell mondanunk, hogy ő hiszi, hogy lesz utolsó ítélet, vagy nem hiszi? Őt megkérdezni nem elég. Feltehetőleg azt fogja mondani, hogy vannak bizonyítékai. Ám amije van, az sokkal inkább az, amit rendíthetetlen hitnek nevezünk. És ez nem az érvelésben, vagy a feltevések helyességének megalapozására vonatkozó hivatkozásban fog megmutatkozni, hanem sokkal inkább abban, hogy ez a hit szabályozza az egész életét.

Ez valóban sokkal erősebb – lemondani az élvezetekről, állandóan erre a képre hivatkozni. Bizonyos értelemben az ilyesmit a legszilárdabb hitnek kell nevezni, mert ez az ember ezért a hitért olyasmint merészel, amit más sokkal inkább kimutatott dolgokért

nem kockáztatna, noha (egyébként) különbséget szokott tenni a jól megalapozott és a nem jól megalapozott dolgok között.

Lewy: Biztos azt fogja mondani, hogy az ő hite rendkívül jól megalapozott.

Nos, lehet, hogy az „jól megalapozott”, de lehet, hogy egyáltalán nem fogja használni ezt a kifejezést. Ő úgy fogja kezelni a hitet, mint rendkívül jól megalapozottat, másrészt pedig mint egyáltalán nem megalapozottat.

Ha valamiben hiszünk, bizonyos esetekben ismételt okokra hivatkozunk, ám eközben igen keveset kockáztatunk – ha odáig jutnánk, hogy ennek a hitnek az alapján ítéletünket kockáztatnánk.

Vannak esetek, amelyekben valamit hiszünk – amikor azt mondjuk: „hiszek” – ahol azonban ez a hit nem tényeken nyugszik, amilyeneken a mi megszokott hitünk („hivésünk”: „azt hiszem” – a ford.), amelyen mindennapi véleményeink nyugsznak.

Hogyan hasonlíthatnánk össze egymással a hitnek ezeket az eseteit? Mít jelentene azokat egymással összehasonlítani? Azt lehetne mondani: összehasonlítjuk a lelkiállapotokat. Hogyan hasonlítjuk össze a lelkiállapotokat egymással? Ezt nyilván nem tudjuk minden esetben megtenni. Tehát, amit mondunk, nem lesz érvényes a hit erősségére nézve? De például, vajon a kockázatok, amelyeket felvállalunk, érvényesülhetnek-e mint egy ilyen mérce?

A hit erőssége nem hasonlítható össze egy fájdalom intenzitásával. Az összehasonlítás egészen más formájáról van szó, hogy ha azt vizsgáljuk, milyen érveket hoz fel valaki az ő hite mellett.

A hit nem olyan, mint egy pillanatnyi kedélyállapot: „Öt óra körül nagyon fáj a foga.”

Tegyük fel, hogy van két ember, akik közül az egyik az isteni visszafizetésre gondol, valahányszor egy tette elszánja magát, a másik nem. Az egyik személy például hajlamos mindazt, ami vele megtörténik, úgy felfogni, mint jutalmat vagy büntetést, amíg egy másik személy egyáltalán nem gondol az ilyesmire.

Amikor beteg, úgy lehet, azt gondolja: „Mit tettem, mivel érdemeltem ki ezt?” Ez egyik fajtája annak, hogy a megfizetésre

(*Vergeltung*) gondoljunk. Egy másik fajtája az lenne, ha minden alkalommal, amikor egy tette miatt szégyenkezik, közelebbi meghatározás nélkül azt gondolja: „ezért meg fognak büntetni”.

Tegyük föl, hogy van két ember, akik közül az egyik az ő magatartását, és ami vele történik, a megfizetés szempontjából írja le, míg a másik nem. Ez a két ember egészen eltérően gondolkodik, de nem lehet azt mondani, hogy különböző dolgokban hisznek.

■ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), Budapest, Akadémia ²1989, 87–90.

A világ értelmének a világon kívül kell lennie. A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; *benne* nincs semmiféle érték, és ha lenne is, nem lenne semmi értéke.

Ha van érték, melynek értéke van, akkor ennek minden történésen és így-léten kívül kell lennie. Mert minden történés és így-lét véletlenszerű.

Ami nem-véletlenszerűvé teszi, az nem lehet a világban, mert másképpen ismét véletlenszerű lenne.

A világon kívül kell lennie.

Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések.

Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi Magasabbat.

Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani.

Az etika transzcendentális.

(Az etika és az esztétika egy.)

Egy „Tedd...” formájú etikai törvény felállítását kísérő első gondolat a következő: És mi van akkor, ha nem teszem meg? Világos azonban, hogy az etikának semmi köze a köznapi értelemben vett büntetéshez és jutalomhoz. Tehát a cselekvés *következményei*-re vonatkozó fentebbi kérdésnek érdektelennek kell lennie. – Mindenestre ezek a következmények nem lehetnek események. Mert valaminek mégis helyesnek kell lennie ebben a kérdésfeltevésben. Kell ugyan léteznie valamiféle etikai jutalomnak és etikai büntetésnek, de ennek magában a cselekedetben kell rejlenie.

(És az is világos, hogy a jutalomnak valami kellemesnek, a büntetésnek valami kellemetlennek kell lennie.)

Nem beszélhetünk az akaratról mint az etikum hordozójáról.

És az akarat mint jelenség csak a pszichológiát érdekli.

Ha a jó- vagy rosszakarat megváltoztatja a világot, akkor csak a világ határait változtathatja meg, nem a tényeket; nem azt, amit a nyelv által ki lehet fejezni.

Röviden, akkor ezáltal a világnak általában egészen mássá kell válnia. Mint egésznek kell, úgyszólván, csökkennie vagy növekednie.

A boldogság világa más, mint a boldogtalanságé.

Mint ahogy a halál bekövetkeztével sem változik meg a világ, hanem véget ér.

A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át.

Ha az örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, úgy örökké él az, aki a jelenben él.

Életünk éppúgy vég nélküli, ahogy látóterünk határ nélküli.

Az emberi lélek időbeli halhatatlansága, ami tehát egyet jelent a halál után is tartó, örök tovább éléssel, nemcsak hogy semmiképpen sincs biztosítva, hanem ami a legfőbb, e feltevés egyáltalán nem nyújtja azt, amit általa mindig elérni kívántak. Megoldódik-e bármiféle rejtély azáltal, hogy örökké életben maradok? Végül is nem éppen annyira rejtélyes-e ez az örök élet, mint a jelenlegi? A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn *kívül* fekszik.

(Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani.)

Milyen a világ – ez a feletteálló számára teljesen közömbös. Isten nem nyilatkozik meg a világban.

A tények mind csak a feladathoz tartoznak, és nem a megoldáshoz.

Nem az a misztikum, hogy *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*.

A világnak *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete.

A világnak körülhatárolt egészként való átérése a misztikus érzés.

Egy olyan felelethez, amelyet nem lehet kimondani, nem lehet kimondani a kérdést sem.

A *rejtély* nem létezik.

Ha egy kérdést egyáltalán fel lehet tenni, akkor meg is *lehet* válaszolni azt.

A szkepticizmus *nem* megcáfolhatatlan, hanem nyilvánvalóan értelmetlen, mert kétkedni akar ott, ahol nem kétkedhetünk.

Mert kétely csak ott merülhet fel, ahol van valamiféle kérdés; kérdés pedig csak ott, ahol van felelet, és ez utóbbi csak ott, ahol valamit *mondani lehet*.

Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz.

Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti.

(Vajon nem ez az oka annak, hogy azok a emberek, akik előtt hosszas kételyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják aztán elmondani azt, miben is áll ez az értelem?)

Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum.

A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést. E másvalaki számára e módszer nem lenne kielégítő – nem érezné, hogy filozófiát tanítunk neki –, de csakis *ez* lenne az egyedüli szigorúan helyes módszer.

Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.)

Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot.

Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.

- LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main ¹¹1997, 82–85.

Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nichtzufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig.

Es muß außerhalb der Welt liegen.

Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben.

Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

Die Ethik ist transzendental.

(Ethik und Ästhetik sind Eins.)

Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form »Du sollst...« ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, daß die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den Folgen einer Handlung belanglos sein. – Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse sein. Denn etwas muß doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.

(Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.)

Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.

Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.

Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann.

Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.

Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört.

Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.

Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.

Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.

Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, das heißt also ihr ewiges Fortleben auch nach dem Tode, ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige? Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.

(Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)

Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.

Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.

Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes.

Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.

Das Rätsel gibt es nicht.

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.

Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.

Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden *kann*.

Wir fühlen, daß, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems.

(Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt *sich*, es ist das Mystische.

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige.

Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

1. J. St. Mill szerint melyik az egyetlen megengedett eljárás a tudományban (logikában)? Mi következik ebből?
2. Ki alapította meg az ún. „Bécsi Kört”?
3. Rudolf Carnap szerint mikor értelmes egy mondat (állítás)?
4. Mit mondott Carnap a „látszatproblémákról”?
5. Mi Carnap alapelvének kritériuma?
6. Karl Popper szerint a verifikálhatóságon túl egy állításnak milyennek kell lennie? Szerinte milyen az ítéletek eszményi formája?
7. Minek a kérdése merült fel a „Bécsi Körben” az ún. „protokollmondatokkal” kapcsolatban?
8. Ludwig Wittgenstein két korszakának melyek a jellemzői, és melyik a legismertebb publikációja? Mely kijelentéssel végződik a *Tractatus logico-philosophicus*?
9. A kései Wittgenstein feljegyzéseinek mi a központi gondolata? Mitől függ a szavak jelentése, értelmezése? Mihez hasonlítja ezt Wittgenstein?

AZ ÚN. „ÚJMARXIZMUS”

Marx eszméi és programja meghatározó volt a XX. századra nézve. A kommunista rendszerek a maguk ideológiájának, pártprogramjának, az ateizmus, materializmus és a proletár diktatúra megalapozását látták benne. A filozófiát későpolgári, elvont, dekadens „fölépítménynek” (*Überbau*) minősítették.

„A filozófia” csakis a marxizmus lehetett, mivel azonban Marxot Hegel nélkül nehéz megérteni, így a totalitarista kommunista államok is megtúrték a gondolkodókat, ám ezek pártfunkcionáriusok voltak, vagy „vonalhűnek” kellett lenniük, vagy emigrációba kényszerültek (jobb esetben). Ezek közül meg kell említeni Ernst Blochot és Lukács Györgyöt.

Ernst Bloch (1885–1977)

Ernst Bloch Ludwigshafenben született. Filozófiát, fizikát és zenét tanult Münchenben és Würzburgban. 1908-ban nyerte el a doktori címet. Szabad íróként működött. 1933-ban Zürichbe emigrált, majd Párizsba, Prágába, 1938-ban az USA-ba. 1949-ben meghívták a Lipcsei Egyetemre tanszékvezető professzornak és a filozófiai intézet igazgatójának. 1956-ban nyugállományba kényszerítették. 1957-ben Lipcsében mint revizionistát nyilvánosan elítélték. 1961-ben elfogadja a meghívást a Tübingeni Egyetemre mint vendégprofesszor. Nem tért vissza Lipcsébe.

Legismertebb művei: *Az utópia szelleme* (Geist der Utopie), 1918; *A kor öröksége* (Erbschaft dieser Zeit), 1934; *Szubjektum-objektum. Magyarázatok Hegelhez* (Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu

Hegel), 1949; *A remény-elv* 1–3. kötet (Das Prinzip Hoffnung), 1954–1959; *A még-nem-lét ontológiájához* (Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins), 1961; *Tübingeni bevezetés a filozófiába* (Tübingener Einleitung in die Philosophie), 1963–1964; *Ateizmus a kereszténységben* (Atheismus in Christentum), 1968; *A világ-kísérlet* (Experimentum mundi), 1975.

Először (zsidó létére) a nemzetiszocializmus előrenyomulása elől kellett menekülnie 1933-ban. Különböző európai városokban tartózkodott, majd az USA-ban keresett menedéket. A háború befejeztével visszatért, és Lipcsében, Kelet-Németországban tanított az egyetemen. Azonban 1956-ban a lengyelországi és magyarországi események következtében a párt figyelmét és haragját magára vonta. Revizionizmussal, miszticizmussal és szocializmusellenes magatartással vádolták meg. Ezért Bloch 1961-ben ismét emigrált, ezúttal Nyugat-Németországba (NSZK), ahol Tübingenben kapott tan széket az egyetemen.

Bloch egész gondolkodásának középpontjában az *utópia* fogalma áll. A megkövesedett sztálinista pártideológiával szembeállítja Marx eredeti elgondolását: a természet humanizálását és az ember naturalizálását. Ez az eszme és feladat mindig utópisztikus marad, mivel sehol nem lehet az ideológia veszélye nélkül lezártnak tekinteni. Ezt Bloch valóban sajátságos, „misztikus” nyelven adja elő, amely a párt „sloganoktól” idegen. Szerinte az utópia, mint a jövő megálmodása emberi vonás, amely közel áll minden emberi törekvéshez. Ez az utópia jelen van a mindennapi élet szebbé tevésében, a felfedezésekben, feltalálásokban és társadalmi programokban. Az utópiát nem szabad lebecsülni, mert az a jövőtől való félelem jele. A jövő dimenziója nélkül viszont elviselhetetlenné válik az élet.

Az ember nem lehet meg remény nélkül. Bloch a reményt nem pszichikai jelenségként értelmezi, nem is a keresztény isteni erény értelmében, amely az örök életben várja reménye beteljesedését, hanem mint az emberlét alapvető alkatát. Az ember, amennyiben ember, nem tud belenyugodni a világba, amilyen, hanem mindig

többre törekszik. Ebben Bloch közös vonást vél felfedezni a kereszténységgel, amely abban az értelemben ateizmus, hogy megtiltja Isten képmásának imáadását, a beteljesedett reményt nem azonosítja semmilyen e világi tartalommal, nem teszi fölöslegessé az ember tevékenységét önmaga felszabadítása érdekében.

Az a társadalom, amely tagadja az utópiát, halálra van ítélve. Bloch „elméletének” alapja a „még-nem-metafizikája” (*Metaphysik des Noch-Nicht*).

Bloch gondolatai elsősorban teológusokat ihlettek meg, akik közül első helyen kell említeni Jürgen Moltmann református teológust az ő „A remény teológiájával”, amelyért Ernst Bloch-díjat kapott (70 000 márka). Ma már vegyes érzelmekkel mézünk Blochra és Moltmannra is. Mindenesetre a marxizmussal folytatott keresztény párbeszéd idején Bloch jó szolgálatot tett „az ügynek”.

A „hívők” Ernst Blochhal folytatott párbeszéde szomorú – hogy ne mondjuk, „burlesk” – véget ért. 1968-ban, Bonnban, kerekasztal-beszélgetést kellett volna folytatnia arról a témáról, hogyan lehet csak egy ateista igazán keresztény és egy keresztény igazán ateista. A beszélgetés résztvevői: Jürgen Moltmann, református és Johann Baptist Metz, münsteri római katolikus teológus, az ún. „politikai teológia” értelmi szerzője. A termet azonban megszállták a baloldali egyetemisták, és elkezdtek bömbölni az „Internationale”-t. Ebbe az üvöltözésbe fulladt a „színvonalasnak” ígérkező rendezvény. (Wolfhart Schlichting: *Misstrauen gegen das Utopische – Bizalmatlanság az utopisztikussal szemben. Confessio Augustana* 111, 2003, 41köv.)

Lukács György (1885–1971)

Lukács György 1902-től Pesten jogot hallgatott. 1906-ban Kolozsvárott tette le doktori szigorlatát. 1906–1907-ben Berlinben Georg Simmel művészetszociológiai előadásait hallgatta. Az ő, Dilthey és Max Weber hatására írt monográfiájáért a polgári dráma fejlődé-

séről 1908-ban elnyerte a Kisfaludy Társaság pályadíját. Közben a *Nyugat*ban tette közzé kritikáit és kultúrfilozófiai tanulmányait. Ezt követően Heidelbergbe költözött, ahol Max Weber társaságával került rendszeres szellemi kapcsolatba. Itt ismerkedett meg Ernst Blochhal. 1917-től egyre több időt töltött Magyarországon. A Tanácsköztársaságban a közoktatási népbiztos helyettese. A Tanácsköztársaság bukása után előbb Bécsbe, majd Moszkvába távozott. 1945-ben Budapesten egyetemi tanár. 1949-ben jobboldali elhajlással vádolta meg pártja. 1956-ban Nagy Imre kormányában népművelési miniszter. November 4-én a jugoszláv nagykövetségre menekült, ahonnan Romániába deportálták. 1957-ben tért vissza. Közéleti szerepet nem vállalt többé. Az oktatásból is „visszalépett”. Tanítványai önmagukat „Budapesti iskolának” nevezik.

Művei: *A regény elmélete* (1916); *Történelem és osztálytudat* (1922); *Goethe és kora* (1947); *Az ifjú Hegel* (1947); *Az ész trónfosztása* (1954); *Az esztétikum sajátossága* (1965); *Heidelbergi művészet-filozófia és esztétika* (1975).

Az *Esztétikai kultúrában* Lukács kifejti nézetét, miszerint a „filozófiától való iszonyodás oka, nálunk magyaroknál a nagy filozófiához szükséges erőfeszítéstől való beteges irtózás”. Ezért kerültük a legnagyobb gondolkodókat mint érthetetleneket. – Lukácsra ezt az irtózást nem lehet rábizonyítani. Ugyanakkor vitatható ezeknek a legnagyobb gondolkodóknak lukácsi olvasata.

Az *esztétikum sajátossága* című művében a német kiadástól eltérően – amilyen érezhető a pártdirektíva – Lukács eltávolodott a Lenin-féle „tükrözés”-elmélettől (a szubjektum visszatükrözi az objektumot), de még Hegeltől is, és odafordult Arisztotelészhez. A szubjektum és az objektum egyenrangú, egymásnak nem alá- vagy fölé-, hanem mellérendelt. A tudomány ugyanannak a valóságnak a tárgyi, a művészet az alanyi oldalát emeli ki. A tudomány – Lukács szavával – „dezantropomorfizál” (eltávolítja a létbe belevetített emberi elemeket), a művészet viszont „antropomorfizál” (emberi elemeket vetít a létbe). Ettől függetlenül Lukács mindvé-

gig hitt a (szocialista) realizmus hitelességében és megvalósításában – mint az egyetlen lehetséges művészi stílusában.

Noha Lukács jól ismerte a nagy gondolkodókat, nem irtózott azok tanulmányozásától, megdöbbenő, hogy a nagy filozófusokra csak ritkán és megfontolt mérlegelés után hivatkozik, a felső döntéseket, párhátárazatokat akkor is elfogadta, ha azokat hozzá nem mérhető törpe szellemek és jellemek hozták – ahogyan Hanák Tibor, Lukács művének ismerője fogalmaz.

Kiemelkedő tevékenysége és enciklopédikus tudása ellenére hajlandó volt a népszerűsítésre, vulgarizációra, magát Sztálint a marxizmus klasszikusaként ünnepelte mint nagy esztétikust a nyelv kérdésében. Az 1957-ben megjelent *Postscriptum*ban elmondja, azért rendelte magát alá Sztálin tekintélyének, mivel az ellenállás fizikai képtelenség lett volna – ám hozzáfűzi: a növekvő fasiszta veszélyben ellenállásával a szocializmus osztályellenességének malmára hajtotta volna a vizet. Az 1956-os események lehetővé tették számára, hogy a sztálinizmus borzalmairól beszéljen.

Főképp életének utolsó másfél évtizedében gyakran szembeszállt a tekintélyalapú sztálinista gondolodással, a személyi kultusszal és a dogmatizmussal. Ha a marxizmus megtisztul ezektől az elemektől, ismét visszanyeri vonzerejét, amelyben Lukács egy percig sem kételkedett.

Noha pártja több ízben „revizionistának”, „antimarxistának” nevezte, megalázta, hallgatásra és önkritikára kényszerítette, mindvégig hű maradt a marxizmushoz, kommunizmushoz, hitt annak igazságában. 1970-ben (egy évvel halála előtt) a szabadkai Dési Ábel újságírónak így nyilatkozott az ottani *Hét Nap* számára: „Szükségesnek tartom a nyugati pluralizmussal szemben elhatárolni magunkat. A marxizmusban [...] azon állásponton kell állni, hogy minden kérdésben csak egy igazság van.” – A pluralizmus „rossz polgári dolog.” Ám: „Amíg nem derül ki [mi is az igazság], addig harcolnak ezek az irányzatok, és hozzá kell tennem, és én ellene vagyok, hogy adminisztratív jellegű döntésekkel igyekezzünk ezt siettetni.” (*Hét Nap*, 1970. január 1., 13.)

Ernst Bloch lesújtónak minősítette Lukács irodalmi kritikáját, mivel nemcsak a polgári írókat bírálta, hanem az expresszionistákat és a párton belüli modern szerzőket is. – Azonban Bloch marxista kritikáját és „messianizmusát” sem fogadta mindenki egyforma lelkesedéssel. Max Weber állítólag azt mondta egy alkalommal Bloch-ról: „Szeretnék ehhez az emberhez egy hordárt odaküldeni, aki becsomagolja bőröndjét és kiviszi a vasútra, hogy elutazzon.”

Hanák Tibor így foglalja össze Lukács jelentőségét: „A marxista ideológia XX. századi központja nem egy ország vagy város, hanem Lukács György.”

A kommunista Lukács tanítványai megkísérelték életben tartani mesterük marxista etikáját. Egyesek sajtóságos eljárásaitól maga Habermas is elhatárolta magát, akit megkíséreltek megnyerni az „ügynek”.

■ LUKÁCS GYÖRGY: *Esztétikai kultúra*. Budapest, é. n.

Amennyire örvendetes lehet ez általános kulturális szempontból, annyira nem szabad ezt tulbecsününk: az új filozófiák megértésére ebből nem következik semmi; Platon és Kant már eljutottak addig, hogy hassanak, Plotinos és Hegel még nem (lehet, hogy Bergson és Marx révén talán egy pár évtized múlva ők is „érthetőek” lesznek). De új filozófiát csak küzdelemmel lehet meghódítani és csakis annak, akinek küzdenie megadatott: tehát ha „világos” lesz minden régi filozófia, a most keletkezők mégis „homályosak” kell, hogy maradjanak; azok előtt persze főleg, akik a régi filozófiát is csak azért értik – mert nem ismerik, mert csak az jutott el belőle hozzájuk, amit megérthetnek. Ezt lehetne tragikus helyzetnek látni, sőt annak kellene is – ha a filozófus az időben élne, ha várna valamire, ha türelmetlen lenne; de aki belső szükségszerűségéből filozofál, annak csak a dolgok tisztázása (maga előtt) fontos, kérdések feltevései és válaszok kísérletei; annak váratlan és boldog meglepetés, ha egyáltalában akad, aki előtt nem „homályos” és nem „érthetetlen”, amit átél és minden egyebet a történelemre fog bízni. Ő elvégezte

dolgát, megírván amit élt és gondolt; a megnemértést pedig mindenképen megérdemelte, akár erényeinek, akár hibáinak következménye az.

De nálunk a filozófiától való iszonyodás olyan erős, hogy ez a mennyiségi fokozat új, minőségi árnyalatot ad a magyar közönség filozófiai állásfoglalásának. És ez az igazi oka, hogy ezt a kérdést egyáltalában szóba hoztam. Azt hiszem t.i. hogy a magyar filozófiai kultúra hiányának nem utolsósorban egy, a nagy filozófiához szükséges erőfeszítéstől való beteges irtózás az oka. Ez az oka annak, hogy a leglaposabb és lélektelenebb materialisták nálunk nagy filozófusokként hatottak, míg a legnagyobb gondolkodókat mint „érthetetleneket” kerülték. Erdélyi János írta egyszer ezt a pár felejthetetlen sort: „Az ilyen népet, ha lehetséges, erővel is neki kellene verni a gondolkodásnak, mint a nyáját az usztatónak, hogy ne csak disztingváljon mindig, hanem spekuláljon. De mi azt tesszük, hogy népszerű okoskodásokkal a felületesség rózsaleveleire csaljuk az értelmiséget, hogy tengjen rajta, mint a rószaféreg.” Ezért éreztem kötelességemnek egyszer a magyar közönség előtt megvédeni a „homályosságot”; egészen véletlen, hogy a magam ügye szolgáltatott erre alkalmat. Mert a magam ügyét nem érzem védelemre szorulóknak. Hálás alázattal fogom fogadni, ha hivatott bírálóim előttem netalán rejtve maradt fogalmi tisztázatlanságokra (igazi homályosságokra) fognak figyelmeztetni, hogy megjegyzéseiken okulhassak. De a „homályosság” vádjaira ezentul még reflektálni sem fogok: az igazi bíráló számára minden „homályosság” csak helyes és helytelen állítások vannak; örömmel és érdeklődéssel várom állításaim helyt nemálló voltának bebizonyítását.

■ HANÁK TIBOR: Lukács György hite. In *Hit – tudomány: a jövő szolgálatában*. Bern 1973, 30–31.

Főképp életének utolsó másfél évtizedében gyakran szembeszállt a tekintélyalapú sztálinista gondolkodással, a személyi kultusszal és dogmatizmussal. Úgy hitte, szükség van a mozgalom megtisztulá-

sára, új erőforrásokra, a marxizmus hitelének és vonzerejének növelésére. Ezzel azonban korántsem mondott ellent az ügynek, az eszmének és pártnak, hanem épp ezek érdekében követelte a megújulást, és hitt abban, hogy lesz megújulás. „Én hiszek a marxizmusban” – mondta a *Kulturni Noviny*, csehszlovák folyóiratban közölt beszélgetésében;¹³ „hiszek a marxizmus reneszánszában” – jelentette ki másutt is, többször is.

Antidogmatizmusának tehát korántsem volt párttűző jellege. Elengeszegült a tanítások relativizálásának, az engedékenységnak, követelte az eszmei szilárdságot,¹⁴ vagyis bírálatainak határt szabott és a megújulás szorgalmazásával a rendszeren belül maradt, mint a katolikus egyház restaurációján fáradozó jezsuiták a XVI–XVII. században. Lukács György nem vált protestánssá.

Uo. 31–32.

Van ebben bizonyos felsőbbrendűségi tudat, a megoldás ismeretéből táplálkozó arisztokratizmus, a beavatottság papos fölénye, mely azonban nemcsak Lukácsnál, hanem minden hitrendszer odaadó tagjánál papos alázattal párosul – a hittel, az igazsággal, a nagy ügygel szemben. Az elkötelezettek azt vallják, hogy ők nem akármit, hanem a megoldást, nem gyorsan múló perc-dolgokat, hanem abszolút értékeket képviselnek. Szolgák ők, de a leghatalmasabb eszme alázatos szolgálói! Csak kis pontok a nagy szisztémában, amelyben mindennek megvan a helye. Ezért találnak magyarázatot elvben az összes lehető eseményre és problémára, hiszen a rendszer hálója felkínálja a helyet minden cselekvésnek, változásnak, politikai szakasznak; segítségével megtalálható minden részlet, felfogás és társadalmi osztály, sőt a hiba, a rossz, a baj jelentősége és értelme is. Az öncélú bajokat, az öncélú tagadást és elnyomást megveti a rendszerhívő – elnyomni csak céllal, értelemmel szabad! Az Isten országáért vagy az elidegenedés nélküli társadalomért ér-

¹³ *Kulturni Noviny* 1968/11.

¹⁴ *Hét Nap*, 1970. január 1., 13.

demes szenvedni, elviselni a bajokat, a megaláztatásokat, inkvizíciót, kirakatpereket, önkritikákat.

Mediatív gondolkodás ez: minden, az életünk is, közvetítővé válik benne; minden ez eszköz és a cél páros ága közé kerül. Lukács alapvető, gondolkodását és életvitelét átjáró módszere a felfelémutatás, a nagyobb összefüggésekre való hivatkozás és az ezekből történő levezetés. A felsőbbbségekre utal mind eszmei, mind szociális értelemben, tehát az elvekre és a vezetőkre. Emögött a rend és a rang világos elismerése, a tekintélytisztelet és az állandóság biztosításának szándéka húzódik meg. Filozófiája tételekre épít, mint a vallásos filozófiák; antidogmatizmusa nem kívánja megsérteni az alapdogmákat. Lukács György burkot adó, megőrző és megtartásra törekvő gondolkodó, s ezért a forradalmiság hírében álló filozófiájának alkata messzemenően konzervatív.

■ HANÁK TIBOR: *A filozófus Lukács*. Magyar Műhely, Párizs 1972, 104–105.

Estztikai álláspontjának revideálása kedvezőtlen időpontban történt. Az *esztétikum sajátossága* (I–II.) németül 1963-ban jelent meg, amikor még azt tartotta a „Kommunista Filozófusok Aktívaértekezlete”, hogy „Lukács elméleti tevékenységét átszövi a revizionista koncepció”, melynek lényege: „az osztályharc és a proletárforradalom marxista–leninista programjával szemben az általános demokratizmus programjára való orientálódás, és ennek átvitele a filozófiába, illetve a kultúrába.”¹⁵ Következésképp „a párt ma is vállalja azt az eszmei harcot, melyet Lukács György revizionista nézetei ellen 1956 után folytatott.” – olvassuk erről az aktívaértekezletről még 1964-ben is.¹⁶ Mire viszont a magyar kiadás 1965-

¹⁵ *Népszabadság*, 1963. december 20.

¹⁶ *Magyar Filozófiai Szemle*, 1964/2, 223.

ben megjelent,¹⁷ a kommunista országokban a felfogások pluralizmusa kezdett kialakulni nemcsak az esztétikában, sőt a vélemények szétágazását egyesek megkísérelték elméleti úton is alátámasztani. Ebben a helyzetben Lukács hatalmas műve csak a javított és bővített kiadásoknak kijáró figyelmet kaphatta meg. Ha az ötvenes évek közepén készült volna el esztétikájának ezekkel a részeivel, az árnyalatokon és hangsúlyeltolódásokon iskolázott figyelem bizonyára felszabadítónak érezte volna Lukács módosításait, de a hatvanas évek közepén várható volt, hogy a tükrözésemélet bő lére eresztésének tekintik munkáját, őt magát, a revizionista hírébe keveredett szerzőt pedig dogmatikusnak találják.

Lukács *Az esztétikum sajátosságában* észrevehetően eltávolodott Lenin szűkreszabott tükrözéseméletétől, de még Hegel egy-síkú esztétikai szemléletétől is, és ismét meghajló tisztelettel fordult az ifjúkorában oly lelkesen ünnepeelt görögökhöz, nevezetesen Arisztotelészhez.¹⁸ Elméletét most az objektív és a szubjektív egyenjogúságára építette fel. Már nem a külvilágé, az objektumé a végső szó és a döntő szerep, melynek ábrázolását oly nyomatékkel kérte számon az íróktól a harmincas évektől kezdve. Az objektumnak az új koncepcióban már nincs előjoga a szubjektummal, az alkotó művésszel szemben. A tükrözés nem ítéli tétlenségre a tudatot, de a tükrözés nem is csupán belső munkálkodás eredménye, hanem együttes tevékenység, az alany és tárgy közös produktuma. Szerinte ennek – a méltatóira nem nagy benyomást tett – egyensúlyhelyzetnek a tudomány és a művészet egyenjogúsága, azonos rangja felel meg. A tudományban az objektív, a művészetben a szubjektív elem van túlsúlyban, de mindkettő egyaránt jogos, törvényes visszatükrözése a valóságnak. Épp azáltal, hogy az alany és a tárgy a lét két

¹⁷ A német eredetűt 1963-ban adták ki Nyugat-Németországban, *Die Eigenart des Ästhetischen* I–II. címmel. A könyv nem tartalmazza az esztétika teljes és rendszeres kidolgozását, hanem csupán az alapvetést, az esztétikai kategóriák problémáját. Lukács, úgy látszik, nem is tervezte a folytatást, inkább más témákba vágott.

¹⁸ Bővebben erről Peter DEMETZ: Georg Lukács auf dem Wege zu Aristoteles. *Merkur*, 1965. június, 576–582.

formája, mégpedig nem alá, illetőleg fölérendeltségi, hanem mellérendeltségi viszonyban álló formája, a valósághoz is két egyenrangú pozícióból lehet közelíteni. Mint Lukács szélesen kifejtette: a tudomány valóságismerete eltávolítja a létbe belevetített emberi elemeket, vagyis „dezantropomorfizál”, a művészet viszont épp fordítva: antropomorfizál. Más szóval: a tudomány ugyanannak a valóságnak a tárgyi, a művészet az alanyi oldalát emeli ki. A művészet antropomorfizáló hatása, az alanyiség fokozott szerepe a műalkotásban azonban nem idéz elő torzulást, nem elrugaszkodás ez a tárgyi világtól, hanem annak sajátosan mély megragadása: „A szubjektum a külsőérválásban odaadja magát a valóságnak, feloldódik benne, és ily módon egy bensőséges, fokozott intenzitású objektivitást idéz elő”¹⁹ – magyarázza Lukács meglehetősen mutatványos dialektikával, a realizmushoz körömszakadtáig ragaszkodva.

- 1. Miben látja E. Bloch a marxizmus és a kereszténység közös vonását és eltérését?**
- 2. Milyen szerepeket töltött be Lukács György a magyar politikai életben?**
- 3. Miben látta Lukács a filozófia befogadásának nehézségét nálunk, magyaroknál?**
- 4. Hanák Tibor szerint mely esztétikai szemléletektől távolodott el Lukács az ő nagy esztétikai művében?**
- 5. Hogyan viszonyult Lukács a nagy filozófusokhoz és hogyan a pártvezetőséghez?**

¹⁹ LUKÁCS György: *Az esztétikum sajátossága* I., Budapest 1965, 521.

A STRUKTURALIZMUS

Források–irodalom: BODA László: A strukturalizmus irányvonalai és a keresztény gondolkodás. *Vigilia*, 1969, 289–295. – Ott további irodalom: Rónay György, Ágh Attila, Hankiss Elemér; SCHIWY, Günther: *Der französische Strukturalismus*. RoRoRo Reinbeck, Hamburg, 5/1971. SCHIWY, Günther: *Stimmen der Zeit*, 1968. okt.

A strukturalizmus jellemvonásait Boda László így határozza meg: nem filozófiai rendszer, nem közös módszer, hanem inkább közös szemléletmód nagyjából közös szempontokkal, hasonló törekvésekkel és néhány közös elvvel. Három elvben, vagy inkább szándékban találhatók meg a strukturalizmushoz tartozó irányzatok közös vonásai: egységesség; egyidejűség; egzakt tudományosság.

Az egységesség szándéka különösen a nyelvben mutatható ki. A nyelvet úgy kell tekinteni, mint egységes rendszert, amely önmagában is zárt egészet képez. Így egyidejűségében és kölcsönös összefüggéseiben vizsgálható. – Mint a modern természettudományokban, az egészben való szemléletet előnyben részesíti az atomizálással szemben. (Ferdinand de Saussure).

Az egyidejűség szándéka eltekint a fejlődés mozzanatának figyelembevételétől – ellentétben a jelenségek történelmi beágyazottságának fölfogásával. Elsősorban nem a nyelv eredetére és kialakulására, hanem annak meghatározott, kész adottságaira van tekintettel. – Így az ősnépen kultúráját és antropológiai alkatát is az ő jelenidejűségükben kell föltérképezni. Claude Lévi-Strauss a nyelvészeti strukturalizmus elveit átvitte az etnológia területére. Az ő kérdés-föltevésének lényege: lehet-e a mai primitív népek történelmi múltját rekonstruálni? Értelmezhető-e a primitív népek világa egy meghatározott történelmi fejlődés mozzanataként? Lévi-Strauss válasza

negatív. A primitív kultúrák sok tekintetben állóvizekhez hasonlíthatók, míg a civilizáltaké folyóvizekhez („hideg” és „meleg” történelem). A bennszülött népek gondolkodását az időtlenség jellemzi. A struktúra nem más, mint „befagyott történelem”. A történész előtt folyamatok vannak, az etnográfus előtt struktúrák. Lévi-Strauss véleménye szerint például a mai primitív népek mítoszai nem mutatnak lényeges fejlődést múltjukkal összevetve. Ezt bizonyítják az egymástól elszakadt ősnépek közös mítoszai. Ugyanez vonatkozik a szokások, rítusok, beszédformák területére is.

Az egzakt tudományos szándék esetében is ellentét segítségével világíthatjuk meg a strukturalizmus sajátosságát: nevezetesen az egzisztencializmussal ellentétben. Az egzisztencializmus a gondolkodó egyén szerepét (vö. „létélmény”, „életérzés”) emeli ki; ezzel szemben a strukturalizmus személyteleníteni igyekszik vizsgálata tárgyát. (Ez ellen emelte föl szavát Sartre.) Az irodalmi mű példáján bemutatva: tisztán szóstruktúra mivoltában vizsgálja, mint nyelvi képződményt, mint stíluskomplexust, függetlenül annak élménybeli és társadalmi háttérétől.

Struktúrán általánosságban viszonyok hálózatát értjük. Ahol egy teljességet ragadunk meg, mindenütt struktúráról beszélhetünk. – A strukturalizmus különbséget tesz a „strukturell” és a „strukturnal” között.

- „strukturell”: aminek szerkezete (struktúrája) független az ember gondolkodásától (például vérrokonság);
- „strukturnal”: minden olyan modell, amelyet az ember rajzol meg (például csillagképek).

Az antropológia szempontjából a strukturalizmus egyrészt azért érdekes, mert az emberben fölfedezi a struktúrák megszerkesztésének képességét, másrészt fölmerül a kérdés, melyek azok a struktúrák, amelyek változatlanok, vagy amelyek változatlanok maradnak. Továbbá: vajon az ember által fölfedezett struktúrák mennyiben alkalmazhatók, és mennyire vannak összhangban az előzőekkel?

A strukturalizmus képviselői általában egyetértenek abban, hogy azoknak a modelleknek struktúrája (szerkezete), amelyek segítségével az ember meg akarja magyarázni a valóságot, mindig is azonos, vagy legalábbis nagyon hasonló volt. – Már az úgynevezett „vad gondolkodásban” is létezett bizonyos igyekezet a megismerésre. Sőt, amit manapság „vad gondolkodásnak” tartunk, valójában a valóság egészének értelmét keresi; erre alapul a mai európai tudomány is.

Ebből az következik, hogy amennyiben meg akarjuk határozni az ember lényegét, tekintetünket ezekre a változatlan tényezőkre („konstansokra”) kell irányítanunk, amelyek szemlátomást szorosan az emberhez tartoznak. Ez ismét azt vonja magával, hogy miután az ember a különböző társadalmakban ugyanolyan módon igyekezett a valóságot értelmezni, és ugyanazokat a „mintákat” alkalmazta, a haladás és fejlődés gondolata valójában csal. – A cél mindig azonos volt, az eszközök különböztek csupán. A „tökéletes ember” gondolata utópia, melynek gyökere a kauzális gondolkodásban keresendő. A világ az ember nélkül kezdődött és nélküle fog véget érni. Az ember egyedül a látszat és a semmi között választhat. Így az antropológia tárgya a valóság szétesése az ő legfelsőbb megjelenési formájában, az emberben. Ha csak a struktúra „konstans”, maradandó, az ember viszont e struktúra kicserélhető mozzanata („variabilis”), úgy eldőlt személy voltának, egyediségének kérdése, és minden további „antropológia” létjogosultságát veszítette.

Mindenesetre elgondolkodtató mindaz, amit a strukturalizmus mond. Ha azonban nincs fejlődés, a haladás csak látszat, akkor hogyan állíthatja a strukturalizmus nagy magabiztossággal a történelem ember nélküli végét? A gondolkodásmód struktúrabeli „azonossága” is hordozhat magában bizonyos igazságot, ám ebből még nem származik szükségszerűen a megismerés dinamikájának tagadása. A strukturalizmus olykor ugyanazt látszik állítani, amit egyébként tagad, és mindezt nem támasztja alá minden esetben meggyőző érvekkel.

KERESZTÉNY ÉRTÉKELÉS

A keresztény álláspont szerint a strukturalizmus egyetemes igénye feltehetőleg szabályos mederbe fog terelődni.

Ad 1: Az egységesség gondolatát pozitívan kell értékelnünk, noha a valóságban nem tud fölmutatni egységes eszmerendszert.

Ad 2: A keresztény világszemlélet lényegéből eredően történelmi: üdvtörténeti. Ellenben Lévi-Strauss, úgy tűnik, új mítoszt csinál a régi mítoszokból, illetve olykor ellentmondásos: például elismeri a civilizált és a primitív ember gondolkodásának közös logikai alapjait.

Ad 3: Irodalombírálatában ugyan lehet sok igazság, ám egyoldalú és nem átfogó, és ez vonatkozik a strukturalista emberképre is. (A szentírástudomány szempontjából a szövegstruktúrák fölfedezése is – például Sík Sándor [*Vigilia*, 1954. dec. 621. oldal] fölhívja a figyelmet, hogy Szent Pál leveleiben 164-szer fordul elő az εν Χριστω fordulat.)

A PRAGMATIZMUS

„Pragmatizmus” névvel szokás jelölni azt az elsősorban Észak-Amerikára jellemző, ott kibontakozott filozófiai irányzatot, amely a XIX. századtól egyre nagyobb hatást fejtett ki, és egyre inkább magára vonta a gondolkodók érdeklődését.

Elnevezése a görög *pragmá*ból = dolog, praxis (gyakorlat – el-lentétben az elmélettel) tett.

A „pragmatikus” kifejezést Kant „tisztá ész kritikájára” szokás visszavezetni: ott a „praktikus” és „pragmatikus” fogalmak az abszolút cél és az empirikus eszköz viszonyában állnak egymással szemben: „Praktikus mindaz, ami a szabadság révén lehetséges. Ha azonban szabad önkényünk feltételei empirikusak, úgy a mi eszünk mindössze a szabad magatartás pragmatikus törvényeivel szolgálhat az érzékeink által javasolt célok elérésére, tehát nem nyújthat tiszta, a priori meghatározott törvényeket.” (*A tiszta ész kritikája* A800/B 828 v.ö. A 824/B 852.)

Mivel az irányzat Európában is viszhangra talált és képviselői angliai egyetemeken is tanultak, érdemes róla néhány szót szólni, noha amerikaiak, mi pedig figyelmünket elsősorban az európai gondolkodás történetére irányítjuk.

Ralph Waldo Emerson (1803–1882)

A gyakorlatiasság eszményét a Jefferson-féle amerikai alkotmány kiválósága ihlette. A teoretizálás helyett a gyakorlati élet, a tettek felé kell fordulni. Nem létezik a „dolgok lényege”. Ez az „anti-eszencialista” szemlélet. Mindent alkalmazhatóságából, hasznos-

ságából ismerünk meg: „A legszebb ajándékok sohasem az elemzés eredményei.”

Charles Sanders Peirce (1839–1914)

Tőle származik a „pragmatizmus” elnevezés. Ennek jellemzői: „folyamatszerű”, úton van az igazság felé. A kölcsönhatásban (interakcióban) valósul meg. Eredménye hasznavehetősége alapján ismerhető meg. Ez megfelel Jézus szavainak: „Gyümölcsseiről ismeritek meg!”

John Dewey (1859–1952)

Russell-lel ellentétben nézete szerint nem létezik olyan tudás, amelyet elemi egységekből fel lehetne építeni. Az igazság nem statikus (amit meg lehetne állapítani), hanem folyamatban van, dinamikus. A tapasztalat nem passzív befogadás, hanem elsősorban gyakorlat kérdése. Egy eljárásnak a helyes voltát, egy állítás igaz voltát, annak helyes alkalmazása bizonyítja.

Richard Rorty (1931–2007)

Szerinte nincs értelme a dolgokat, mint „szubsztanciákat” elgondolni. A tudást az emberi lények és a világ folyamatos interakciójaként fogjuk fel, mint a világgal való küzdelmekhez szükséges cselekvési habitusok megszerzésének ügyét. Szerinte a nyelv-analitikusok hozzájárulása a gondolkodástörténet kialakulásához abban van, hogy az egész filozófiai hagyományt védekezésre kényszerítette. Ezt azért sikerült elérnie, mert gondos és átfogó vizsgálatnak vetette alá azokat az eljárásokat, amelyekkel a hagyományos filozófia ápolói, problémáik megfogalmazása során a nyelvet használták.

■ BOROS JÁNOS: *Pragmatikus filozófia*. Jelenkor, Pécs 1998.

A korai Rorty – Dieter Henrich imént említett felfogásával rokon-
ságot mutató – következtetései tulajdonképpen már a későie is, hi-
szen munkássága során mindvégig kitart a fiatalkorában elfogadott
elvek mellett, nevezetesen, hogy a filozófiát nem lehet a tudomá-
nyokhoz kapcsolni, és olyan aktivitásként kell felfogni, amely min-
dent – a tudományt és önmagát – megkérdőjelez. E megkérdőjele-
zés azonban nála úgy radikális, hogy elismeri ellenfele értékeit:
„kétes metafizikai programjaik ellenére az olyan írók, mint Rus-
sell, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin... sikeresen kényszerítet-
ték rá a hagyományos problémák előterjesztőit arra, hogy munkái-
kat ne a régi módon folytassák. Ezeknek az íróknak nyilván nem
sikerült azt végbevenniük, amit reméltek. Nem sikerült bizonyítani-
uk az általuk bírált filozófiák értelmetlenségét, fogalmi zavarossá-
gát vagy nyelvi visszaélését. De ez nem számít... A filozófiai vita
természeténél fogva olyan, hogy legfeljebb abban reménykedhet,
ellenfele vállára helyezi a bizonyítás terhét. A lingvisztikus filozófia
abban volt sikeres az utóbbi harminc évben, hogy az egész filozófiai
hagyományt Parmenidészről Descartes-on és Hume-on keresztül
Bradley-ig és Whiteheadig védekezésre kényszerítette. Azáltal si-
került ez neki, hogy gondos és átfogó vizsgálatnak vetette alá azo-
kat a módokat, ahogy a hagyományos filozófusok problémáik meg-
fogalmazása során a nyelvet használták. Ez az eredmény elégséges
ahhoz, hogy ezt a korszakot a filozófiatörténet nagy korszakai kö-
zött tartsuk számon.”²⁰

Miután „szükségszerűen kudarcra van ítélve a nyelvfilozófusok
kísérlete, hogy a filozófiát ’szigorú tudománnyá’ tegyék”,²¹ felme-
rül a kérdés, mi a teendő ezek után? Lehetséges-e még a filozófia
egyáltalán? A kérdés azért is sürgető Rorty számára, mert abban
egy pillanatra sem kételkedik, hogy – mint Habermas fogalmaz –

²⁰ R. RORTY: *The Linguistic Turn*, 33.

²¹ R. RORTY: *The Linguistic Turn*, 33.

„az analitikus érvek ellenállhatatlansága [...] a metafizika ígéreteitől való elválást annyira visszavonhatatlanná teszi, hogy az analitikus filozófia *után* a metafizika utáni gondolkodásnak nem lehet alternatívája.”²² Márpedig ha az analitikus filozófia olyan belátásokra vezetett bennünket, amelyeket nem tudunk föladni, akkor kérdéssé válik, hogy valami, ami feladhatatlan, tehát igaznak tartott belátásokat eredményezett, maga is nem a helyes eljárás-e. A korai Rorty azonban úgy véli, hogy a jövőendő filozófia előtt olyan lehetőségek állnak, hogy föladhatja kizárólag empirista vagy nyelvorientált metodológiai nominalizmusát vagy a mindenképpen egyetértésre való törekvését, és Heideggert követve a filozófiát új módon művelheti. Esetleg föladhatná egyetemességre törekvő kriterialitását, és pusztán saját metodológiai nominalizmusához ragaszkodna, ami által többé nem a világ egyedül érvényes leírását adná, hanem pusztán *javaslatot* a világ *egy* értelmezésére. További lehetőség lenne a filozófia utáni kultúra bejelentése, mely, miután a filozófia valamennyi hagyományos problémáját nyelvanalízissel felszámolta, és miután magát a nyelvanalízist is fölszámolta, a filozófiát olyan „kulturális betegségnek” (*cultural disease*) nyilvánítaná, melyből sikerült kigyógyítani az emberiséget. Egy ilyen kultúrában a filozófusok olyan orvosokhoz hasonlítanának, akik, miután kidolgozták minden betegség megelőzésének eljárását, elavulttá tesznek minden gyógyítási módszert.

Ám ahogy egy betegség megelőzése a tapasztalat szerint nem szüntet meg minden megbetegedést, és ahogy a megelőzött betegségek mögül újabb, eddig nem ismert betegségek lépnek elő, így van ez a filozófia egyes hagyományos kérdéseinek megoldása után is. Sem a hatvanas években, sem azóta nem ért véget a filozófia, legalábbis mint egyetemi és akadémiai diszciplína, és az iránta való érdeklődés sem csökkent. Ellenkezőleg. Mint a nyugati világban mindenütt, a filozófia szakot felvevő diákok nagy tömegei azt sejte-

²² J. HABERMAS: Rortys pragmatische Wende. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44. 1996, 5. 717.

tik, hogy Kant szavai ma talán még igazabbak, miszerint „Különös sors jutott az emberi észnek megismerése egyik válfajában: kérdések ostromolják, melyeket nem tud elhárítani, mert maga az ész természete teszi fel őket, de megválaszolni sem tudja őket, mert az emberi ész minden képességét meghaladják. [...] az ész önhibáján kívül kerül ebbe a zavarba.”²³ Rorty úgy véli, hogy az ész korántsem önhibáján kívül, hanem történeti bűnei miatt került ebbe a helyzetbe, és ennek felszámolására újra kell gondolnia kérdéseit: „az utóbbi harminc évben a filozófiában történtek közül nem a nyelvi fordulat a legfontosabb, hanem inkább a Platón és Arisztotelész óta a filozófusokat zavarba hozó ismeretelméleti nehézségek átfogó újragondolásának megkezdése.”²⁴

²³ I. KANT: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kiss János), Ictus, Szeged 1995, 19. (Kritik der reinen Vernunft, A VII.)

²⁴ R. RORTY: *The Linguistic Turn*, 39.

POSZTMODERN – POSZTSTRUKTURALIZMUS

Források–irodalom: Ferdinand DE SAUSSURE: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin–Leipzig 1934; J.-F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, 1980; Karl Heinz BOHRER – Kurt SCHEEL: *Postmoderne. Ein Bilanz*, Stuttgart 1998; H.-G. NISSING (szerk.): *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. München, 2008; Markus KNAPP – Theo KOBUSCH: *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*. Berlin – New York 2001; ROKAY Zoltán: Ami Iszokratész és a Márk-evangélium között van. Jacques Derrida. *Teológia* 38 (2004); Catherine BELSEY: *Poststructuralism*. Oxford, 2002 (szerb fordítás: Beograd, 2010); ROKAY Zoltán: Filozófusok Szent Pálról (Badiou–Agamben–Žižek). *Teológia* 43 (2009); Günther SCHIWY: Poststrukturalismus und „Neue Philosophen“. *Rowohlt Enzyklopädie*. Reinbek bei Hamburg, 1985.

A „POSZTMODERN”

Noha a szó és a semmi esetre sem egységes „jelenség” ellenáll minden meghatározásnak és besorolásnak, kitekintés gyanánt álljon itt mégis néhány szó a „posztmodernről” – ha másért nem, hát figyelmeztető céllal.

A posztmodern mint főnév és mint „állítmány” („ez posztmodern”) az 1980-as években kezdte konjunktúráját élni az irodalom (-tudomány), a művészet (különösen az építészet) területén folytatott vitában, amelynek fő célja annak tisztázása, mi a posztmodern? Vannak, akik szkeptikusan, sőt cinikusan megjegyzi, hogy mivel a „posztmodern” lényegéhez tartozik meghatározásának lehetetlensége, jobb lenne a kifejezést kerülni.

Azt illetőleg nagy vonalakban megegyeznek a vélemények, hogy a „posztmodern” mindarra alkalmazható, ami anélkül, hogy „premodern” lenne, eltér a moderntől, vagyis attól, ami a *modus hodiernának*, a mai módnak („divatnak”) nem felel meg. A „posztmodern” ezeket a jelenségeket jellemzi, propagálja és kritizálja (bírálja).

A kifejezés először Pannwitznál jelentkezik (R. Pannwitz: *Die Krisis der europäischen Kultur. Werke* 2.1917.64), aki Nietzsche „Übermensch”-koncepciójára támaszkodva a posztmodern embert úgy határozza meg, mint még magára várató választ az európai kultúra krízisére, a nevetséges és semmitmondó kultúrtörökvésekre, amelyek a megfiatalodást, az egészséget, és nevelést célozzák.

Pannwitztól függetlenül 1934-ben F. De Onís: *Pesia Española* című művében nem propaganda céllal, hanem egy irodalmi irányzat meghatározására, az ultramodern irányzattól magát függetlenítt posztmodern irányzatról beszél 1905–1914 között.

A posztmodern mind az irodalom, mind a művészet és a filozófia terén megszüntet minden szakadékot a professzionalizmus és a műkedvelő eljárás, az elit és az utca embere között. Mindkettő számára egyformán hozzáférhető. A „modernet” azzal vádolja, hogy elveszítette érzékét az ironia iránt.

A „posztmodern” leírásában döntő szerepet szokás tulajdonítani Jean-François Lyotard-nak (1924–1998), aki a *La condition post-moderne* című művében (1979) tagadja a modernre jellemző „metanarráció” minden lehetőségét. A „metanarráció” a nagy, mindent átölelő totalizáló mese, amely mindenhez hozzászól és amely a „kis narrációs meséket” visszavezeti a saját terminusaira. A „kis narrációk” eltérései azt bizonyítják, hogy a kultúra nem homogén és nem egyöntetű. Ilyen értelemben a metanarrációk, amelyek a törvényhozás, az etika és a gondolkodásmód megalapozásával kecsegtetnek, hasznavehetetlenek. A valóságot a „kis narrációk” tartalmazzák. Ezért ezeknek kell szentelni figyelmünket: a heterogénnek, a különbségek szaporításának, a paralógiának, mely vagy azzal van összhangban, hogy megszegi a szabályokat, vagy újakat gondol ki.

Végül az inkommenzurábilis elviselésének. Ezzel kapcsolatban Lyotard nézete szerint a két inkommenzurábilis pozíció közötti vitát, „pert” nem lehet úgy eldönteni, hogy az egyik vagy a másik fél ne szenvedjen el igazságtalanságot. A marxisták elvetették Lyotard-t, feltehetőleg találva érezve magukat a „metanarráció” ideológia-kritikája által.

Lyotard álláspontja nem feltétlenül helytelen. Ettől függetlenül érdemes meghallgatni *Martin Seel* véleményét az ő „Philosophie nach der Postmoderne” írásában (*Postmoderne, Eine Bilanz*, 1998).

Nézete szerint a modernről és posztmodernről szóló vitát joggal tekinthetjük lezártnak. A továbbiakban (*post* = után) a filozófiáról, mint olyanról van szó. Az „után” (*post*) nem tartható pozíció, ha nem valamire vonatkozik, valamihez viszonyul. A filozófia nem élhet abból, hogy ettől, vagy attól búcsút vesz. Amilyen csökönyösen tartja magát minden szkepszis ellenére a valóságra irányuló kérdés, ugyanúgy elkerülhetetlen a megismerés szubjektumának kérdése, mivel minden megismerés szükségszerűen szemlélet.

A filozófia nem a „végső dolgokról” ad felvilágosítást. Aki „filozofál”, a saját helyzetében reflektál helyzetének általános alkatáról (*Verfassung*)

A filozófia a posztmodern után (*post*), ismét elnyerte szabadságát, hogy az legyen, ami: filozófia.

A „POSZTSTRUKTURALIZMUS”

A jelző mondvascinált szókapcsolat: ha a modern után a posztmodern következik, a strukturalizmust, amely különösen francia nyelvterületen terjedt el a II. évezred utolsó évtizedeiben (bármit is értünk azon), a posztstrukturalizmusnak kell követnie. Ezen nem pusztán időbeli besorolást kell érteni, hanem a strukturalizmussal szembehelyezkedő álláspontot: amennyiben a strukturalizmus nézete szerint a „szerkezet” (struktúra) a meghatározó és maradandó (akár etnológiai felismerések alapján [*Claude Lévi-Strauss*, 1908–2009]), akár a nyelv és nyelvészet a beszéd síkján [*Ferdinand de*

Saussure, 1857–1913]), az egyedi pedig kicserélhető, a posztstrukturalizmus kétségbe vonja a struktúrának ezt a meghatározó, „hatalmi” pozícióját (akár a marxizmus: Roland Barther [1915–1980], Luis Althusser [1918–1990], akár Freud segítségével: Jacques Lacan [1901–1981], Michel Foucault [1926–1984], aki Gilles Deleuze (1925–1995) szerint „korunk legnagyobb filozófusa”) segítségével. Jelszava és célja az irodalomban is, nem a struktúra, a szerkezet, a „felépítés”, hanem a lebontás, a destrukció (pl. J. Joyce, H. Heißenbüttel). – Amíg a klasszikus ismeretelmélet – beleértve a strukturalizmust is – az adott „reális”, merev megismerésre törekszik, az élethű „ábrázolást” tartja eszményinek, megvalósítandó célnak, addig a „posztstrukturalizmus” az anamorfózist, a megismerő látószögéből való szemléletet részesíti előnyben, azt tartja valószerűnek (a létezőt minden szubsztanciális konzisztencia nélkül) Lacan példája a halálfej Holbein A követek című képén, vagy Robert Speemann Matthias Claudius ének interpretációja, illetve Walter de Maria 1000 méter hosszú földbe szúrt fémbotjának jelentéktelen pontja – egy kasseli Dokumentum alkalmával.

Minden más szemléletmód és elmélet, beszéd nem más, mint hatalmi eszköz, amely struktúrájával együtt hatalmi pozícióban megerősíti, legitimálja és stabilizálja a fennálló hatalmi rendszert. (Kórház, fegyház, elfojtott szexualitás, szubverzív eljárások és jelenségek: a lelkiismeret-vizsgálattól a klinikai-pszichiátriai kezelésig, az elnyomás eszköze a mindenkori hatalom kezében, amit szépen meg lehet magyarázni a szavak és a struktúra szükséges, konstans voltával.)

Azt, hogy ez a szemlélet (főleg francia nyelvterületen) milyen rámenősséggel hódított teret, mutatja többek között, hogy 1970-ben a Collège de France a Gondolkodásmódszerek Történetének Tanszékét Michel Foucault nyerte el Paul Ricoeurrel szemben, akiről a hermeneutika kapcsán esett szó.

Téves az a nézet, miszerint manapság bármilyen szubverzív elfojtás fenyegetné az embert. Az egyetlen a szubverziótól való szabadulás kényszere, amely a „struktúrába” bekényszeríti az em-

bert, és mint „fogyasztót”, kicserélhető („variábilist”) megfoszthatja egyéniségétől (pl. elektronika).

Jacques Derrida (1930–2004) nem destrukcióról, hanem dekonstrukcióról beszél, s ennek illusztrálására felhasználja Iszokratész és Platón kontraverzióját az írásbeliségről és szóbeliségről. Ennek a dekonstrukciónak példája Penelopé: amit a destrukcióval fölfejtünk, azt a szöveget/szöveget a konstrukció útján újraszöjjük.

A strukturalizmus utáni gondolkodás tartalmazhat értékes megállapításokat, felismeréseket: rámutat a strukturalizmus (kivált az annak általánosító hajlamából származó gyenge pontjaira), azonban marxista és „freudíanus” kirohanásai a struktúra mint fennálló politikai rendszert, gazdasági és társadalmi anomáliákat legitimáló, stabilizáló eszköz ellen, olykor szélmalomharc benyomását keltik. – Foucault téved, amikor azt állítja, hogy a görögök nem ismerték a pásztor mint vezéregyéniség képét. Agamemnónt a „népek pásztorának” nevezi Homérosz, Xenophón és Iszokratész.

Megemlíthetjük még *Giorgio Agambent* (1942–), aki *Simone Weil* (1909–1943) politikai filozófiájából írta doktori értekezését; *Alain Badiout* (1937), akit utolsó maoistának is neveznek a francia gondolkodók között, és a szlovén Slavoj Žižeket (1949–), aki főleg pszichoanalitikai érdeklődésével, Lacan és Badiou értelmezésével szerzett magának hírnevet. Ők a posztstrukturalizmus „második” generációjához tartoznak (legjobb esetben), és a Szent Pál-év alkalmából a Népek Apostoláról publikált sajtóságság értelmezéssel hívták magukra a katolikus világ figyelmét is.

Körülbelül a posztstrukturalizmussal egyidejűleg jelentkezett a test fenomenológiájának sajtóságság irányzata, amelyet elsősorban Merleau-Ponty ihletett. A fenomenológia ilyen változatát magáévá tette *Emmanuel Lévinas* (1906–1995), aki szerint az ember esetében minden szempontból az arc a meghatározó. Ezt a nézetet Derrida azzal korrigálta, hogy az arc helyébe a hangot helyezte, mondván, hogy az arc elől el lehet rejtőzni, meg lehet szökni, de a hang elől nem. *Hermann Schmitz* (1928–) az „affektív érintettséget” (*affektives Betroffensein*) „újfenomenológiájának” alapjául és kiindulópontjául (*Neue Phänomenologie*, Bonn 1980).

A Szókratész-szakértő *Günther Figal* (1949–) „Tárgyiségében”, úgyszintén a fenomenológia értelmében vitatkozik azokkal, akik a hermeneutikával szemben szkeptikusok, mind pedig a Lacan-féle „anamorfózis”-elméletével.

IDŐRENDI TÁBLÁK

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>Bernhard BOLZANO (1781–1848) 1837: <i>Tudománytan</i></p> <p>John Stuart MILL (1806–1873) 1843: <i>A következtető és induktív logika rendszere</i></p> <p>1851 BOLZANO: <i>A végtelen paradoxiai</i></p> <p>1865 MILL: <i>August Comte és a pozitivizmus</i></p> <p>Hermann COHEN (1854–1918) 1871: <i>A tapasztalat elmélete Kantnál</i></p> <p>Franz BRENTANO (1838–1917) 1874: <i>A pszichológia tapasztalati szempontból</i></p> <p>Böhm Károly (1846–1911) 1883-tól: <i>Az ember és világa</i></p> <p>Ralph Waldo EMERSON (1803–1852)</p> <p>Wilhelm DILTHEY (1833–1910) 1883: <i>Bevezetés a szellem-tudományokba</i></p> <p>1889 BRENTANO: <i>Az erkölcsi megismerés eredetéről</i></p> <p>Henri BERGSON (1859–1941) 1896: <i>Az anyag és az emlékezőtehetség</i></p> <p>Heinrich RICKERT (1863–1936) 1892: <i>A megismerés tárgya</i></p>	<p>THAN Mór és BARNABÁS Miklós</p> <p>IX. PIUSZ (1846–1878) 1863: Általános tankötelezettség Magyarországon</p> <p>I. Vatikáni Zsinat (1869–1870)</p> <p>1875: A Zeneakadémia megnyitása</p> <p>1880 RODIN: <i>A gondolkodó</i></p> <p>XIII. LEÓ (1878–1903) 1879: <i>Aeterni Patris</i> enciklika</p> <p>1891: Az Operaház felépítése</p> <p>1896 MUNKÁCSY Mihály: <i>Ecce homo!</i></p> <p>A gőz korszakát felváltja a villamosáram korszaka</p>	<p>1867 Ferenc József császár magyar királlyá koronázása (ur. 1916-ig), Osztrák–Magyar Monarchia</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>Maurice BLONDEL (1861–1949) 1893: <i>L' action</i></p> <p>Edmund HUSSERL (1859–1938) 1900: <i>Logikai vizsgálódások</i> 1902 COHEN: <i>A tiszta megismerés logikája</i></p> <p>Wilhelm WINDELBAND (1848–1915) 1904: <i>Az akaratszabadságról</i></p> <p>1907 BERGSON: <i>A teremtő fejlődés</i></p> <p>Paul NATORP (1854–1924) 1910: <i>Az egzakt tudományok rendszere</i></p>	<p>Max PLANCK (1858–1947) 1900: <i>Quantumelmélet</i> 1900: L. ZEPPELIN léghajó-útja 1900-tól Pablo PICASSO ún. „kék korszaka” (mindvégig tagadta, hogy szürrealista volna)</p> <p>L. TOLSZTOJ (1828–1910) 1901: Kiközösítik az Orosz Ortodox Egyházból</p> <p>G. MARCONI (1874–1997) 1901: Egy vezeték nélküli távbeszélés</p> <p>Henri Poincaré (1853–1912) 1902: <i>Tudomány és hipotézis</i></p> <p>WELLHAUSEN (1844–1918) 1903: <i>Kommentár az evangéliumokhoz</i></p> <p>X. SZENT PIUSZ (1903–1914) 1903: Right testvérek első légszavaras repülője</p> <p>Sven HEDIN (1965–1952) 1904: Beszámoló ázsiai útjáról</p> <p>Robert KOCH (1849–1910) 1905: Nobel-díj a tuberkulózis kutatásért 1906: Szépművészeti Múzeum megnyitása (Bp.) 1908: A Római Szent Officium létrehozása 1908: Megindul a <i>Nyugat</i></p> <p>EÖTVÖS Loránd (1848–1919) 1909: A gravitáció (tömegsúlyos tömeg) 1909: Blériot átrepüli a La Manche csatornát</p> <p>Sigmund FREUD (1856–1939) 1910: <i>Bevezetés a pszichoanalízisbe</i> (előadások)</p>	

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>1910/11 HUSSERL: <i>A filozófia mint szigorú tudomány</i></p> <p>Bertrand RUSSELL (1872–1970) 1910–13: <i>Principia Mathematica</i> 1912: <i>The Problems of Philosophy</i> (1948-ig 20 kiadás)</p> <p>1912 RICKERT: <i>Az értékek rendszere</i></p> <p>Max SCHELER (1874–1928) 1913: <i>Formalizmus az etikában és a mate-riális értéketika</i></p> <p>Charles Sanders PEIRCE (1839–1914)</p> <p>1913 HUSSERL: <i>A tiszta fenomenológiai filozófia ideája</i></p> <p>Ferdinand DE SAUSSURE (1857–1913) 1916: <i>Az általános lingvisztika kurzusa</i></p> <p>Moritz SCHLICK (1882–1936) 1918: <i>Általános ismeretelmélet</i></p>	<p>Roald AMUNDSEN (1872–1928, eltűnt) 1911: Elsőként éri el a Déli-sarkot.</p> <p>1912: A Titanic elsüllyed</p> <p>Niels BOHR (1885–1962) 1913: Atommodellje</p> <p>XV. BENEDEK (1914–1922) 1914: A Panama-csatorna megnyitása 1914: Az 1. Hold-térkép 1915/16: Dadaista irányzat a képzőművészetben</p> <p>Albert EINSTEIN (1879–1955) 1916: <i>Általános relativitáselmélet</i></p> <p>Rudolph OTTO (1860–1937) 1917: <i>A szent</i></p> <p>1919: Németországban elváltatják az államot és az Egyházat, az iskolai hitoktatás és a teológiai fakultások jogainak fenntartásával</p> <p>Ernst BARLACH szobrász (1870–1938) 1919: <i>Mózes</i></p>	<p>1914: Szarajevói merénylet, A Monarchia hadat üzen Szerbiának, I. világháború</p> <p>1917: Bolsevik uralom Oroszországban, LENIN (1870–1924) Októberi forradalom</p> <p>1918: Németország kapitulál. A Monarchia szétesése</p> <p>1919: Oroszországban bevezetik a Gergely-naptárat</p> <p>1919: Szovjet diktatúra Oroszországban</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>Nicolai HARTMANN (1882–1950) 1921: <i>A megismerés metafizikájának alapvonásai</i></p> <p>Jacques MARITAIN (1882–1973) 1921: <i>Saint Thomas</i> 1922 BERGSON: <i>Tartam és egyidejűség</i></p> <p>Ludwig WITTGENSTEIN (1889–1951) 1922: <i>Logikai és filozófiai értekezés („Tractatus”)</i></p> <p>LUKÁCS György (1885–1971) 1922: <i>Történelem és osztálytudat</i></p> <p>Joseph MARÉCHAL (1878–1944) 1922–23: <i>A metafizika kiindulópontja</i></p> <p>1925 MARITAIN: <i>A három reformátor</i></p> <p>Alfred North WHITEHEAD (1861–1947) 1926: <i>A tudomány és a modern világ</i></p> <p>Martin HEIDEGGER (1889–1976) 1927: <i>Lét és idő</i> 1927/28: <i>Fenomenológia és teológia</i></p> <p>1927 SCHELER: <i>Az ember helye a kozmoszban</i></p> <p>Rudolf CARNAP (1891–1970)</p>	<p>Karl BARTH (1886–1968) 1919: <i>Római levél</i></p> <p>XI. PIUSZ (1922–1939) 1922: Kierkegaard német fordítása</p> <p>KODÁLY Zoltán (1882–1967) 1923: <i>Psalmus Hungaricus</i></p> <p>BARTÓK Béla (1881–1945) 1923: <i>Magyar tánc-suite Pest és Buda egyesülése 50. évfordulójára</i></p> <p>1925: Tutanhamon sírjának feltárása</p> <p>1926 W. HAMMAN: <i>Az égitestek elérhetősége</i></p> <p>1927: Lindberg átrepüli az Atlanti-óceánt</p> <p>1928: Byrd átrepüli a Déli-sarkot</p>	<p>1920: Trianon</p> <p>1922: Fasiszta hatalom Olaszországban</p> <p>MUSSOLINI (1869–1945) 1922: A Szovjetunió megalakulása. SZTÁLIN (1879–1953)</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>1928: <i>A világ logikai felépítése</i> 1928: <i>Látzatproblémák a filozófiában</i></p> <p>1929 HUSSERL: <i>Formális és transzcendentális logika</i> 1929 WHITEHEAD: <i>Folyamat és valóság</i></p> <p>1932 HARTMANN: <i>A reális világ felépítése</i> 1932 MARITAIN: <i>Descartes álmai</i> 1932 BERGSON: <i>Az erkölcs és a vallás két gyökere</i> 1933 HARTMANN: <i>A történelemfilozófia és a szellem-tudomány megalapozása</i></p> <p>Karl POPPER (1902–1992) 1934: <i>A kutatás logikája</i></p> <p>Gabriel MARCEL (1889–1973) 1935: <i>Lenni és birtokolni</i></p> <p>1936 MARITAIN: <i>Az igazi humanizmus</i> 1936 HUSSERL: <i>Az európai tudományok válsága</i> Karl JASPERS (1883–1969) 1936: <i>Nietzsche</i> Max HORKHEIMER (1895–1973) 1937: <i>Hagyományos és kritikus elmélet</i> 1938 JASPERS: <i>Existenz-philosophie</i> Karl RAHNER (1904–1984) 1939: <i>Geist in Welt</i> 1941: <i>Hörer des Wortes</i></p>	<p>Alexander FLEMING (1881–1955) 1928: Penicillin felfedezése</p> <p>1929: Hangosfilmek, első vezeték nélküli tévé Thomas MANN (1895–1955) 1929: Irodalmi Nobel-díj</p> <p>1931: New York, Empire State Building, 381 m magas 1932: Első „léggömb” a sztratoszférában</p> <p>1936: Berlini olimpia 1937: A Moszkvai Egyetem építése</p> <p>SZENT-GYÖRGYI Albert (1893–1986) 1937: Nobel-díj</p> <p>James JOYCE (1882–1941) 1939: <i>Finnegans Wake</i> („posztmodern” regény) 1939: Az első sugárhajtású repülőgépek XII. PIUSZ (1939–1953) 1950: <i>Humani Generis</i></p>	<p>1929: Lateráni szerződés A Vatikán függetlenségének elfogadása</p> <p>ROOSEVELT az USA elnöke: 1932; 1936; 1940; 1945</p> <p>1933: HITLER kinevezése kancellárrá (államfő, kancellár, pártvezér)</p> <p>1935: Németországban a zsidókat megfosztják állampolgárságtól 1935–36: Berli–Róma-tengely</p> <p>1938: „Anschluss”: Németország megszállja Ausztriát 1939: Németország megtámadja Lengyelországot (szeptember 1.)</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>Maurice MERLEAU-PONTY (1908–1961) 1942: <i>A viselkedés szerkezete</i></p> <p>Jean-Paul SARTRE (1905–1980) 1943: <i>A lét és a semmi</i></p> <p>1945 POPPER: <i>A nyitott társadalom és annak ellenségei</i> 1944–46 BLONDEL: <i>A filozófia és a keresztény szellem</i></p>	<p>Franz WERFEL (1890–1945) 1941: <i>Ének a kis Bernadetről</i> 1941: A leprát sikeresen kezdik gyógyítani</p> <p>1945: Nag Hammadi (főleg) kopt apokrif kéziratok</p>	<p>1940: CHURCHILL (1974–1965), Anglia miniszterelnöke 1940: Magyarország csatlakozik a Háromhatalmi egyezményhez 1940: Magyar–jugoszláv „örökbaráti szerződés”</p> <p>1941: A németek bombázzák Belgrádot; Magyarország csatlakozik Németországhoz 1941: Zsidóüldözés: gettók, gyűjtőtáborok (KZ), gázkamrák 1941: Németország megtámadja a Szovjetuniót 1941: A japánok megtámadják Pearl Harbort. Az USA belép a háborúba</p> <p>1943: Sztálingrádi csata 1943: Magyarországon (is) a zsidók kötelesek sárga csillagot viselni: gettó, KZ, gázkamra 1944: Német csapatok megszállják Magyarországot</p> <p>1945: Berlin ostroma. A németek leteszik a fegyvert 1945: Az amerikaiak atombombát dobnak Hirosimára 1945 (szept. 2.): Japán kapitulál. A II. világháború vége (55,3 millióra becsülik a halálos áldozatok számát) 1945: Szovjet csapatok megszállják Magyarországot</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>1946 SARTRE: <i>Az egzisztencializmus humanizmusa</i></p> <p>Emmanuel MOUNIER (1905–1950) 1947: <i>Bevezetés az egzisztencializmusba</i></p> <p>1947 HORKHEIMER: <i>A felvilágosodás dialektikája</i> (Adornóval)</p> <p>1947 LUKÁCS György: <i>Az ifjú Hegel</i></p> <p>1948 JASPERS: <i>A filozófiai hit</i></p> <p>1948 M. M.-PONTY: <i>Értelem és nem-értelem</i></p> <p>Ernst BLOCH (1885–1977) 1949: <i>Szubjektum-Objektum</i></p> <p>Claude LÉVI-STRAUSS (1908–2009) 1949: <i>A rokonság elemi struktúrái</i></p> <p>1949 MOUNIER: <i>A perszonalizmus</i></p> <p>1949 M. M.-PONTY: <i>Az észlelés fenomenológiája</i></p> <p>1950 HEIDEGGER: <i>Holzwege</i></p> <p>1951 MARCEL: <i>A lét misztériuma</i></p> <p>1951 Theodor W. ADORNO: <i>Minima moralia</i></p> <p>John DEWEY (1859–1952) 1954 LUKÁCS: <i>Az ész trónfosztása</i></p> <p>1954–59 BLOCH: <i>A reményelv</i></p> <p>1955 LÉVI-STRAUSS: <i>A szomorú trópusok</i></p>	<p>1946: Gyógyítják a vészes vérszegénységet</p> <p>W. BORCHERT 1947: <i>Kint az ajtó előtt</i> (dráma)</p> <p>1947: Qumráni kéziratok</p> <p>Le CORBUSIER (1887–1965) 1950/55: <i>Ronchamp, La Tourett</i></p> <p>1951: Első színes televízió</p>	<p>1949: NSZK–NDK</p> <p>1949: MAO CE-TUNG (1893–1976) hatalomra jut Kínában (1968-ban a rebellis német egyetemisták fő olvasmánya és „szentírása a Mao-biblia”)</p> <p>1951: Szerzetesrendek feloszlata Magyarországon, MINDSZENTY bíboros letartóztatása; egyház-üldözés a kommunista táborban</p> <p>1956. október 23.: Magyar forradalom és szabadságharc. A szabadságharc leverése. Kommunista diktatúra</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>1959 HEIDEGGER: <i>Útban a nyelv felé</i></p> <p>Paul Ricoeur (1913–2005) 1960: <i>Az akarat filozófiája</i></p> <p>1960 WITTGENSTEIN: <i>Filozófiai vizsgálódások</i></p> <p>1961 BLOCH: <i>A még-nem-lét ontológiájához</i></p> <p>1961 HEIDEGGER: <i>Nietzsche 1–2.</i></p> <p>1961 M. M.-PONTY: <i>A látható és a láthatatlan</i></p> <p>Hans Georg Gadamer: 1961: <i>Igazság és módszer</i></p> <p>1963/64 BLOCH: <i>Tübingeni bevezetés a filozófiába</i></p> <p>Herbert Marcuse (1898–1979) 1964: <i>Az egydimenziós ember</i></p> <p>1964 LÉVI-STRAUSS: <i>A nyers és a főtt</i></p> <p>1965 LUKÁCS: <i>Az esztétikum sajátossága</i></p> <p>1965 ADORNO: <i>A voltaképeniség zsargonja</i></p> <p>1966 ADORNO: <i>Negatív dialektika</i></p> <p>1966 MARITAIN: <i>A garonne-i paraszt</i></p> <p>Gerhard Ebeling (1912–2001) 1966: <i>Isten és szó</i></p> <p>Jacque Lacan (1901–1981) 1966: <i>Írások</i> (az 1953/54. évi szeminárium)</p> <p>Hans Albert (1921–) 1968: <i>Értekezés a kritikus észről</i></p>	<p>XXIII. János (1958–1962)</p> <p>1961: Jurij Gagarin, az első ember a világűrben</p> <p>II. Vatikáni Zsinat (1962–1965)</p> <p>VI. Pál (1963–1978)</p> <p>P. P. Pasolini 1964: <i>Máté evangéliuma</i> (film)</p> <p>1966: Kínai kulturális forradalom</p> <p>1967: Christiaan Barnard Az első szívátültetés</p> <p>1968: „Destruction Show” – Hulladékból készült objektumok (New York)</p>	<p>1961: A berlini fal felépítése</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>Jürgen HABERMAS (1929–) 1968: <i>Megismerés és érdek</i></p> <p>Emerich CORETH (1919–2006) 1969: <i>A hermeneutika alapvető kérdései</i></p> <p>Louis ALTHUSSER (1918–1990) 1969: <i>Ideológia és az ideológiai államapparátusok</i> 1980-ban meggyilkolta feleségét, attól kezdve elmeógyógyintézetben élt</p> <p>Karl Otto APEL (1922–2017) 1972: <i>A filozófia átalakítása</i></p> <p>1973 CORETH: <i>Mi az ember?</i></p> <p>Jean-François LYOTARD (1924–1998) 1979: <i>A posztmodern állapot. Értesítés a tudásról</i></p> <p>1981 RICOEUR: <i>A hermeneutika és a humán tudományok</i></p> <p>1981 HABERMAS: <i>A kommunikációs cselekvés elmélete</i></p> <p>1983 LYOTARD: <i>A szakadásról</i></p>	<p>1969. július 21. 3^a (közép-európai idő) Neil ARMSTRONG, az első ember a Holdon</p> <p>1972. január 20. Nevelési Kongregáció: Útbaigazítás a filozófiatanításról</p> <p>1972 Joseph BEUYST („minden ember művész”) elbocsátják a düsseldorfi akadémiáról mivel évfolyamában felvett elbocsátott hallgatókat</p> <p>I. János Pál (1978) II. János Pál (1978–2005)</p> <p>1982-től megjelentek a mai számítógépek közvetlen elődei</p>	<p>1968: A varsói szerződés csapatai bevonulnak Prágába</p> <p>1968: Egyetemista zavargások (főleg Frankfurtban és Franciaországban)</p>

Filozófiatörténet	Kultúrtörténet – tudomány	Világtörténet
<p>1986 RICOEUR: <i>A fenomenológia iskolájában</i></p> <p>Richard RORTY (1931–2007) 2003–2006: <i>Szent Pátról</i></p> <p>Alain BADIOU (1937–) Giorgio Agamben (1942–) Slavoj Žižek (1949–)</p> <p>2004. január 19. Jürgen HABERMAS (1929–) és Joseph RATZINGER (1927–) beszélgetése a Bajor Akadémián</p>	<p>1984 George ORWELL regénye</p> <p>1990: Informatikai fejlődés, „hálózatok”</p> <p>1998. szeptember 14.: <i>Fides et ratio</i> enciklika</p> <p>XVI. BENEDEK (2005–2013)</p> <p>FERENC pápa (2013–)</p>	<p>1991: A Szovjetunió felbomlása</p> <p>1989–2000: Az egykori Jugoszlávia felbomlása, Milošević diktatúrája, terror, népirtás. A NATO bombázza Belgrádot</p> <p>1990: A német állam egyesítése</p> <p>2001. szeptember 11.: Légi terrortámadás az USA ellen (New York, Washington)</p>

IRODALOM

- BOCHENSKI, I. M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Francke Verlag, Bern–München, 1947.
- DELFGAAUW, Bernard: *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1966.
- FAHRENBACH, Helmut: Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie. In: *Theologische Rundschau*, 1967–1971.
- GLOCKNER, Hermann: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Reclam-Verlag, Stuttgart 1958.
- HEINEMANN, Fritz (szerk.): *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1959.
- HOLZ, Hans Heinz: *Philosophie der zersplitterten Welt*. Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, Bonn 1992.
- HÖSLE, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. C. H. Beck, München³1997.
- HÜBSCHER, Arthur: *Denker unserer Zeit*. R. Piper & Co. Verlag, München 1956.
- NOACK, Hermann: *Die Philosophie Westeuropas im zwanzigsten Jahrhundert*. Benno Schwabe & Co, Basel–Stuttgart 1962.
- STEGMÜLLER, Wolfgang: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1969.
- WUCHTERL, Kurt: *Methoden der Gegenwartsphilosophie*. Karl Haupt, Bern 1999.

