

N. POLEK: *Die Fischkunde der Aristoteles und ihre Nachwirkung in der Literatur Primariae Czernoviensis*, Czernovic 1909. 31.; A. WESTPHAL: *De anatomia Aristotelis, imprimis nun cadavera secuerit humana*. Gryphiswaldae, 1745.; K. REINHARDT: *Der Philobos Platons und des Aristoteles' nikomachische Ethik*. Bielefeld, 1878. Programm.

Arisztotelész élete

Kr. e. 384-ben Sztageirában, Thrákiában született. Apja orvos volt. Feltehetőleg erre vezethető vissza Arisztotelész éretklődése a természettudományok iránt. Egyesek véleménye szerint maga is boncolt. 367 és 347 között (Platón haláláig) az Akadémia tagja. Ezután Asszoszba és Mytilénébe távozik: 343-tól II. Filíp makedón uralkodó fia, Sándor („Nagy Sándor”) nevelője. Sajnos igen keveset tudunk kettőjük kapcsolatáról. Filíp halála után 335-ben visszatért Athénbe. Megalapította a Liceumot, Apollón Lúkeosz szentélye mellett. Itt tanítványaival föl-alá járkálva fejtegette ki tevékenységét (az Akadémiától eltérően, ahol ülve, fekvve folytatták a beszélgetéseket). Erről kapta iskolája a „peripatetikus” elnevezést. 323-ban elmenekült Athénből, 322-ben meghalt.

Arisztotelész művei

Platóntól eltérően Arisztotelész tanítása nem maradt ránk művészi formában. Legtöbb előadása vázlat vagy helyszíni jegyzet alakjában hagyományozódott át az utókorra. Az „arisztotelészi” hagyatékot általában logikai, etikai és metafizikai írásokra, vagy elméleti (teoretikus), gyakorlati (praktikus) és az alkotásra (poétikus) vonatkozóra szokás felosztani. További felosztási szempont (vö. Goedeckemeyer) a mozdulatlanról és a mozgóról szóló értekezések. – Jelen esetben mind egyik elvtől független felosztást követünk.

Logikai írások és Arisztotelész tanítása a gondolkodás és beszéd elemeiről

Ezeket az írásokat tartalmazza az ún. *Organon* (eszköz). Ide kell sorolni az alábbiakat:

Az *Anaitika* 1. könyvét, a fogalomról, ítéletről és a szillogizmusról; az *Anaitika* 2. könyvét az ismeretelméletről, az elvek megismeréséről, a felosztásról és a definícióról.

Továbbá ide kell sorolnunk a *Peri hermeneiaszt*, amely az interpretációról és értelmezésről szól (a mondatokkal és mondatokban tett kijelentések értelmezésével, jelentésével foglalkozik). A *Topika* az érveléssel (feltevés ítéletekkel) foglalkozik, a *Peri szophiszton elenhón* a látszatérvelésekkel.

Arisztotelész nevéhez fűződik a klasszikus logika struktúrája, amely a **fogalom**, az **ítélet** (alany és állítmány összekapcsolása) és a **következtetés** [amely az antecedensből (előzetes ítéletből vagy ítéletekből) levonja a consequens] elemeiből áll. – A *fogalom*hoz ismét ítélet révén jutunk (definíció – *logosz khoriszmosz*), amelynek eredményét is így nevezi (körtűrő beszéd – körtűrű szó). Ez azonos az *eidosszal* és a *genus proximum* (legközelebbi nem) és a *differentia specifica* (faji sajátosság) segítségével határozható meg. – Ez az eljárás azonban már feltételezi a lényeg látását (úgyiszlólván egy bizonyos intuíciót).

Az *ítélet* két fogalom összekapcsolása abból a célból, hogy állítsunk valamit a valóságról. Arisztotelész szerint igaz az az ítélet, amely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek mondja. Az ítélet igaz volta attól függ, megfelel-e a valóságnak.

Az arisztotelészi logika alapelvei: az **azonosság elve** ($A = A$), az **ellentmondás elve** (egy ítélet vagy igaz, vagy sem) és a **kizárt harmadik elve** a diszjunktív (vagy-vagy) ítéletekben. – Arisztotelész szerint egy ítélettel vagy állítunk, vagy tagadunk. Aki sem nem állít, sem nem tagad, az maga sem tudja mit akar; az ilyen legyen számunkra mint egy növény (*homoiosz gár jütó*).

Ezek az elvek bizonyos értelemben lételevék is: valami vagy létezik, vagy sem.

Arisztotelész kategóriákról szóló írása apokrif jellegű (nem tőle származik, csak neki tulajdonítják). Azonban beszél róluk a *Metafizikában* is. *Kategorien*: állítani, ítélni; a kategóriák a legáltalánosabb nem- és fajfogalmak, amit valamiről állítunk; ezek az állítás legáltalánosabb módjai. Arisztotelész a következőket sorolja ide:

1. *úszia* – magában való (latinul substantia); ez a *hipokeimenón* (= alap; alul nyugvó), a többi pedig „járulék” (*kata szimbebékosz* – latinul accidens). Ezek pedig:
 2. mennyiség: *poszon* – quantitas;
 3. minőség: *poion* – qualitas;
 4. viszony: *prosz ti* – relatio;
 5. hely: *pu* – locus;
 6. idő: *poie* – tempus;
 7. helyzet: *keiszthai* – situs;
 8. bírás: *ehein* – possidere;
 9. cselekvés: *poiein* – actio;
 10. szenvedés: *paszhein* – passio;

Az ún. kategorikus szillogizmusok sémája a következő:

Minden ember halandó.

Szókratész ember.

—————

Szókratész halandó.

Látszik, hogy Arisztotelész az általánosból, egyetemesből indul ki, és halad ez egyedi felé. Valóban kérdéses azonban, hogy Arisztotelész, aki a természettudományos kutatások folytán mindig az egyedi esetekkel találta magát szemben, mennyire maradt hű ezen elvéhez. Inkább arról van szó, hogy Arisztotelész mint természetbúvár. Látja az intuíción szűkségséget, de tisztában van annak határaitával is.

1. Mikor élt Arisztotelész?
2. Hogy hívták az általa alapított iskolát?
3. Ki volt Arisztotelész legjelesebb tanítványa?
4. Mely írásokat tartalmazza az *Organon*?
5. Mik a kategóriák? Sorold fel őket! Miben különböznek az első a többitől?

A „metafizika”

Ide tartoznak azok az írások, amelyek az Arisztotelész által „első filozófiának” (*proté filoszophia*) nevezett tudomány (egy bizonyos tudomány: *episzémé tis*) kérdéseivel foglalkoznak. Rhodoszi Andronikosz könyvtáros, aki Arisztotelész írásait rendezte, ezeket a fizika utáni helyre (*meta ta fizika*) sorolta be. – Arisztotelész ezt a tudományt mondja a leghatározottabban, mert nem másért, hanem önmagáért van. Isteni tudománynak is nevezzi, mert az okokkal foglalkozik, és Arisztotelész szerint istent mindenki az okok között tartja számon; másrészt a végső okok ismeretével csak iesen rendelkezhet. – Noha az összes tudomány szűkségebb mint ez az első filozófia, egyik sem értékesebb (*anankaióterrai mén pászai tanitész, ameinón d' udemia – Metafizika* 983a 10).

Ez a tudomány tehát az első elvekkkel foglalkozik. Platón így mondandó: az ideáik. Úgysszólván közhellyé vált Arisztotelész viszonya Platónhoz: „S mégis úgy véljük, hogy ez a legbecsületesebb eljárás, sőt egyenesen kötelességünk is, hogy az igazság védelmében még azt is feláldozzuk, ami a szívünkhez közel áll, már csak azért is, mert hiszen filozófusok vagyunk: szeretjük ugyan mind a kettőt, de szent kötelességünknek tartjuk, hogy elsősorban az igazságot szolgáljuk.” – Ebből elsősorban nem a „Platón kedves, de az igazság kedvesebb!” álláspont szűrhető ki, hanem az, hogy az ideatan nem kizárólag Platón „szabadalma” volt, illetve még az is kitűnik belőle, hogy Arisztotelész nem elvetette, hanem radikalizálta, alakította és részben elmélyítette a platóni ideamotívumot. A bíráló csak kitérőjelensége volt ennek a folyamathoz.

A metafizika a létezővel mint létezővel foglalkozik (*on hé on*). Úgy is mondhatnánk: formális és materiális objektuma azonos. Továbbá keresi a dolgok lényegét mint létesítők elvét és okát.

Már Plátón megkísérelte feloldani a herakleitoszi állandó változás és az eleiatik változás-tagadásának apóriáit – elsősorban a *metexisz* segítségével. Arisztotelész ezt a *szintézisz* segítségével oldja fel mondván, hogy a létezés többféleképpen mondható (állítható): mint tényleges és mint lehetőség. Így abból, hogy valami most itt nincs, nem következik, hogy nem lehet. Ez az *úszia* és a többi kategória közötti különbségből is származik. Az okot négyféleképpen mondjuk (*aitia terrakhósz legetai*):

1. **formális ok:** *causa formalis (úszia, tó tí én einai* = a dolog mivolta); például szobor;
2. **materiális ok:** *hülé: causa materialis (hüpokkimenón)*: például márvány;
3. **létesítő (mozgató) ok:** *causa efficiens (hothen hé arkhé tész kinézeódósz)*: például a szobrász;
4. **cél (minta) ok:** *causa finalis (antikemené aiitia* = a cselekvést megelőző eszme): például a szobrász gondolataiban létezik az a szobor, amelyet el akar készíteni.

A platóni metexiszt a *matéria (hülé)* és *forma (morjé)* létevel váltja fel:

Forma (morjé – eidosz) = a létező létét és érthető szerkezetét meghatározó lételev – az, amit megértünk belőle, az, aminek alapján és aminek köszönhetően az, ami. A dolog mivolta: *tó tí én einai*. Ez mindig valami megvalósultat (*energeia*), ténylegeset (*actus*) jelent.

Matéria (hülé – anyag) = zavaros, meghatározhatatlan lételev (kaotikus sokaság), meg nem határozott, körüli nem határolt (*apeirón*), *dinamisz* = potentia, képesség (inkább, mint lehetőség).

Sok gondot okoz az arisztotelészi *tó tí én einai* „groteszk, homályos és vitatott szövegyűjtése” (Schmitz, *Arist. II, 13.*). Mélyreható metafizikai spekulációk helyett itt előnyben kell részesíteni ennek a szövegyűjtésnek a definíciót jelölő szerepét. Ezt alátámasztja az is, hogy Arisztotelész

a *De partibus animalium* című művében (642, 15 kövv.) arról beszél, hogy Empedoklész idejében kezdetleges volt az elvek kutatása, mivel még nem létezett a *tó tí én einai* és a definíció (lényegmeghatározás: *hóiti tó tí én einai kai to horiszthatai tén úszian uk én*). – *Metafizikájában* Arisztotelész úgy határozza meg a *tó tí én einai*-t, mint *úszia aneu hülész* (lényeg anyag nélkül).

A másik arisztotelészi „nyelvszörnyeteg” (Schmitz) a *tóde tí*, amelyet egyrészt magában való lényvel, másrészt valaminek a lényegével ad vizsgálta az idézett Arisztotelész-komentátor: „Ding an sich” (ein Wesen) és ami által valami az, ami: „wodurch...” Magyarul talán a következő fordítás a legáltalóbb: a dolog mivolta és a dolog mibenléte.

Amíg Szókratész és Plátón elsősorban az etika területén igyekeztek a definícióig eljutni, és az erények mibenlétét és mivoltát az ideához való viszonyulásukkal magyarázni, addig Arisztotelész az egész valóságra (fizika és metafizika) és ismeretelméletre kiterjesztette ezt az igyekezetet. Arisztotelész számára természetesen – a jelek szerint – elképzelhetetlenek a lételevék a létezőktől függetlenül. Megismerésüket illetőleg a következő szabály érvényes:

– ami hozzánk viszonyítva első (*proteron prosz hémasz*) az természeténél fogva későbbi (*hüszteron té fúszei*);

– ami természeténél fogva első (*proteron té fúszei*) az hozzánk viszonyítva későbbi (*hüszteron prosz hémasz*).

Innen származik az *a priori* és *a posteriori* kifejezés.

SZÖVEGEK

Arisztotelész: *Metafizika* 982b 24–983a 11. (Ford.: Ferge Gábor)

Világos tehát, hogy nem valami más haszonért keressük ezt a tudományt, hanem ahogy azt az embert mondjuk szabadnak, aki saját maga végett van és nem valaki más végett, úgy ezt is, mint a tudományok közt egyedül szabad tudományt keressük, mert egyedül ez van saját maga végett. Ezért birtoklását is méltán ítélnénk meg úgy, mint ami meghaladja az ember képességét; mert az emberi természet sokféle-képp kötve van, úgyhogy Szimónidész szerint:

„egyedül istennek lehet meg ez az előjoga”,

és nem méltó, hogy az ember ne keresse a hozzá illő tudást. Ha azután lenne valami abban, amit a költők mondanak, és természeténél fogva féltékeny lenne az isteni (erő), akkor ez mindenkéfélté kitűnne abból, hogy mindenki, aki a tudásban kiválóságra tett szert, szerencsétlen lenne. De az isteni (erő) nem lehet féltékeny, sőt mint a közmondat tartja:

„a költők sokat hazudnak”.

Nem is szabad más tudományt ennél tiszteletreméltóbbnak nevezniünk. Mert a legistenibb tudomány a leginkább tiszteletreméltó is, és ilyen kétféleképpen is egyedül ez lehet: vagy azért isteni ez a tudomány, mert leginkább isten birtokolja, vagy azért isteni a tudományok közt ez, mert isteni dolgokkal foglalkozik. És egyedül e tudomány rendelkezik e kétféle: mert egyrészt istent mindenki az okok között tartja számon és bizonyos elvként, másrészt ilyen tudományt vagy egyedül isten birtokolhat, vagy isten leginkább. Minden tudomány szükségesebb ugyan ennél, ám egy sem értékeesebb.

Arisztotelész: *Metafizika* 1005b, 35 – 1006a, 15

Vannak azonban egyesek akik – ahogy mondtuk – maguk is állítják, lehetséges, hogy ugyanaz (a dolog) van is, meg nincs is, és azt is állítják, hogy lehetséges így felfogni. Még a természettel foglalkozók közül is

sokan tesznek ilyen kijelentést. Mi azonban éppen most jelentettük ki, hogy lehetetlen valaminek egyszerre lennie és nem lennie, és éppen ebből bizonyítottuk, hogy ez a legbiztosabb elv minden elv közül. Vannak ugyan egyesek, akik azt követelik, hogy még ezt is bizonyítsuk, de ezt csak (a filozófiában való) műveletlenségük miatt teszik; műveletlenség ugyanis nem tudni, hogy mikre kell bizonyítást keresni, és mikre nem; mert egyáltalán, lehetetlen mindenre bizonyítást adni (így ugyanis a végtelenbe mennénk, úgyhogy így egyáltalán nem lenne bizonyítás), ha pedig (elismerik, hogy) vannak olyasmik, amik számára nem kell bizonyítást keresni, akkor meg nem tudnak egy olyan elvet se mondani, amely biztosabb volna, mint a miénk. De cáfolás útján még arról is (hogy lehetséges, hogy ugyanaz a dolog van is, meg nincs is) bizonyíthatjuk, hogy lehetetlen, persze csak akkor ha az, aki kétségbe vonja, állít is valamit; mert ha nem állít semmit, akkor nevetéses lenne az ellen érvet keresni, akinek nincs semmiféle érve, amennyiben csak ugyan nem állít semmit sem; az ilyen ugyanis, amennyiben ilyen, olyan lenne, mint egy növény.

Arisztotelész: *Metafizika* 1047a, 16–1047b, 2

Azt értem ezen, hogy például ha egy dolog képes az ülésre, és lehetséges, hogy üljön, akkor semmi lehetetlen se történik azzal, ha fennáll az ülés; és hasonlóképpen, ha egy dolog képes mozgattani és mozgatni, vagy állni és megállítani, vagy lenni és keletkezni, vagy nem lenni és nem keletkezni. A 'ténylegesség' elnevezés a 'teljesültséggel' áll összefüggésben, és leginkább a mozgásokról vittük át más dolgokra; ugyanis a ténylegesség leginkább mozgásnak látszik, ezért nem is utalják az emberek a mozgatottságot a nem létezőkhöz, hanem más kijelentésmódokat (használnak), így például azt mondják, hogy a nem létezők: amiket elgondolni és amikre vágyani lehet, de azt nem, hogy mozgatva vannak; és pedig azért, mert e szerint még a ténylegesség szerint nem létezők is ténylegesség szerint lennének (ha mozgatva lennének). Mert a nem létezők némelyike lehetőőség szerint 'van'; de nem 'létezik', mert nem teljesültség szerint 'van'.

A lélek fogalmának külső kifejezése csupa nemleges, tagadólagos jegyből áll elő, nincs benne egy tevőleges jegy sem; de azért nem szűnik meg valóságos fogalom lenni, mert tagadólagos formában kifejezve, tényleges valóságot derít fel előttünk, melyet minden mástól meg tudunk különböztetni. Hasonlóképpen vagyunk az alapanyag fogalmával is, közvetett úton szerezzük, tagadólagos alakban fejezzük ki, de pozitív tartalmát mégis megismerjük. Tudjuk azt, hogy alapanyag alatt olyan valóságot kell értenünk, mely egy kategóriának meghatározottságával sem bír, olyan valóságot, mely azonban minden anyagi állagnak egyszerű, azonos, változhatatlan, és kiterjedésre képes alkotó része. Innen van, hogy az alapanyagot nem csupán tagadólagosan határozhatjuk meg Aristotelessel, hanem ugyancsak Stagiritával tevőleges alakban is visszaadhatjuk fogalmát.

1. Mivel foglalkozik a „metafizika”?
2. Honnan kapta elnevezését?
3. Mely két elvet helyezi Arisztotelész a platóni ideák helyébe?
4. Mely négy okot különbözteti meg Arisztotelész?
5. Mely apóriákból igyekszik az energéa és a dünamisz segítségével kivézni?
6. Milyen elvet követ Arisztotelész a dolgok lényegének megismerésében (a priori – a posteriori)?

A lelket Arisztotelész mint a test „entelekeiáit” határozta meg. Ez mozgató, változtatója és alakítja az anyagot. Az *entelekeiáit* Arisztotelész nem definiálta pontosan. – A lélekben három fokozatot különböztet meg, amelyek közül a felsőbbrendű mindig feltételezi az alsóbbrendűt, és anélkül nem lehet meg. Ezek a „lélekrészek”:

- **to threptikon** (anima vegetativa): a táplálkozásra és szaporodásra irányuló rész; ilyenmel a növények is rendelkeznek;
- **to aiszthétikon** (anima sensitiva): érzékelő és egyben vágyakozó mozgató (*oresztikon* és *kinétikon kata topon*); ez az állatokra jellemző;
- **to dianoétikon te kai nús** (ratio et intellectus): ész és értelem; az előző kettővel együtt az emberre jellemző.

Az éssen belül Arisztotelész megkülönbözteti a *nús pathetikoszt* és a *nús poiétikoszt*. Az előbbi a szenvedő ész, amely a benyomásokat fogadja, a képzeteket anyag nélkül, mint a pecsétnyomó lenyomatát; utóbbi a cselekvő, tevékeny ész, amely képes az elvonakoztatásra (*logosz horizomosz*) és a definiálásra. Ez utóbbi halhatatlan, mert nem az alsóbbrendű képességekből jön, hanem „isteni eredetű”; kétes azonban, hogy Arisztotelész hit-e az egyéni halhatatlanságban.

A megismerő tevékenység már mindig föltételez bizonyos ismeretet. Minden tanulás már elsajátított ismeretekből indul ki. Amit lényegként megismer a *nús poiétikosz*, az nem a bizonyító gondolkodás logikai föltétele, hanem előzetes megismerés.

1. Melyek a lélek részei Arisztotelész szerint?
2. Mi a *nús pathetikosz* és *poiétikosz*?
3. Mely hasonlattal érzékelteti Arisztotelész a *nús pathetikosz* működését?
4. Mely lélekrész halhatatlan és miért?

Arisztotelész etikája

Arisztotelész három etikát írt: az *Eudemoszi etikát*, a *Nagy etikát* és a *Nikomakhoszi etikát*. Az előző kettő viszonya a harmadikhoz vitatott. Arisztotelész a boldogság utáni vágyból indul ki, és megállapítja, hogy az embert csak az teheti boldoggá, ami önmagában cél, mert minden egyéb-nél kérdezhető a „miért?”, és (ezáltal) visszavezethető valami továbbira. Arisztotelész megkülönbözteti a diánoetikus és az etikus erényeket.

Az előbbiek a műsz helyes formálását célozzák, azonban elválaszthatatlanok az etikai erényektől.

Arisztotelész három lelki jelenséget (*en té psüchhé ginomena*) különböztet meg:

- érzelmek (*pathé*),
- képesség (*dinamisz*),
- lelki alkat (*hékszeisz*).

Az erény lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben (*mezótész prosz hémász*) áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozna meg. – Ezen közép meghatározásához hozzátartoznak a kategóriák: amikor, ami miatt, ahogyan, amilyen célból, akikkel szemben.

Erényessé az erény gyakorlása által válunk, mint a kézművesek mesterségük gyakorlása által.

1. Hogyan osztotta fel Arisztotelész a lelki jelenségeket?
2. Ezek közül hova tartoznak az erények?
3. Mi az erény?
4. Hogyan válunk erényessé?

Az arisztotelészi közép (M. Djuric: *Istorija helenske etike*)

ἔλευθρος = hiány	μεσότης = közép	ὑπερβολή = túlzás
δουλία Bűvadász	ἀνδρεία bátorság	θρασύτης, ἀφοβία szertelenség
ἀνασθησία érzékletlenség	σωφροσύνη ésszerűség	ἀκολασία szertelenség
ἀνελευθερία, αἰσχροκέρδεια fősvénység	ἐλευθεριότης nyilvánkúség	ἀσωτία tékozlás
μικροπρέπεια kicsinyesség	μεγαλοπρέπεια nemesség	ἀπειροκαλία fölfuvalkodottság
μικροψυχία megalázkodás	μεγαλοψυχία büszkeség	χαυνότης béképszerűség
ἀφιλοτιμία érzékletlenség a tisztelet iránt	ἀνώγειον öntudat	φιλοτιμία becsvágy
ἀοργησία puhaság	πραοτις szelídség	ὀργιλότης, τιμροτις, χαλεπότης harag
δυσκολία rosszkedv	ἔοικε μάλιστα φιλία leginkább hasonlít a barátságra	ἀπέσσεια, κολακεία hízélgés
εἰρωπεία önmagunk lenézése	ἀληθεια igazság	ἀλαζονεία hetvenkédés
ἀγροικία merevség	εὐτροπεία kedvesség	βαυρολογία bolondozás
κατάρτησις szőrműilködés	αἰδώς szégyenérzet	ἀνασχυστία arcátlanóság
ἐπιχαυπεκακία káröröm	νέμεσις becsületérzet	φθόρος irigység
ἀδουκίτιν igazságatlanság művelése	δικαιοσύνη igazságosság	ἀδουκεϊσθη igazságatlanság eltűrése
ἀφιλία barátságatlan	φιλία barátság	πονηφιλία barátságban könnyelmű

Arisztotelész politikája és poiótikája

Arisztotelész véleménye szerint az ember társas lény: *zoon politikon* (közösségi állat). Mivel az általános (egyetemes) mindig megelőzi az egyedit, úgy az egyén is csak az államban tudja megvalósítani erényes életét. Az állam rendelkezése az erényes ember nevelése. Nem létezik olyan alkotmány, amely minden körülmények között megfelelné. Csak helyes és helytelen államformák között lehet különbséget tenni. Helyes a királyság (*baszileia*), az arisztokrácia és a népuralom (*politeia*); helytelen a zsarnokság (*tirannisz*), az oligarchia és a tömeguralom (*oklokratia*).

A poiótikában, ellentétben Platónnal, Arisztotelész „rehabilitálja” a költészetet és a drámát, sőt magát Homéroszt is mondván, hogy a mimézisz hozzájárul az emberi lélek nemesítéséhez, mivel helyes érzelmeket vált ki.

SZÖVEGEK

Arisztotelész: A lélekről (Peri pszikhész: B = 2. Könyv I. fejezet)

A léleknek tehát lényegnek kell lennie a lehetőség szerint élettel bíró természeti test formájának értelmében. Lényege pedig teljesültség. Tehát ilyen testnek teljesültsége. Ez utóbbi fogalmat pedig kétféleképp értjük, vagy mint a „tudást”, vagy mint a „szemlélet”.

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ οὐ δυναμένου ζωῆν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιοῦτον ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὐτῆ δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωπεῖν.

Arisztotelész: Nikomakhoszi etika 1103a–b

Viszont az erényre úgy tesszünk szert, hogy előbb megfelelő tevékenységet fejtünk ki, mint ahogy ezt az alkotó művészetek terén is tapasztaljuk. Mert azokat a dolgokat, amelyeket előzetes tanulás révén kell létrehozni, azokat éppen a létrehozó tevékenység révén tanuljuk meg: építőmesterré csak a házépítés – lantművésszé csak a lantjáték gyakorolása által válik az ember. S ugyanígy, ha az igazságos tetteket gyakorol-

juk: igazságossá, ha a mértékletes tetteket: mértékletessé, ha a bátor tetteket: bátorrá tesszük.

τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθαίνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κίθαρῖνοι κίθαρισταί· οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γίνομεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρείοι.

ARISZTOTELÉSZ UTÁN

Források – irodalom: FRIEDO RICKEN: *Antike Skepiker*. Beck, München 1994.

Arisztotelész szerint a megismerés és a tudományos ismeretek, a gondolkodás mint öncél az igazi boldogság forrása és beteljesedése. – Mítikódése nyomán felülmúlhatatlan virágzásnak indultak az egyes tudományágak, magukévá téve az arisztotelészi alapelveket (*hülé – morfé, logosz horiszmosz* stb.).

Kérdéssé vált azonban, vajon ez a szerteágazó tudás közvetít-e biztos megismerést, és mennyiben járul hozzá a boldogsághoz. – Így lépett fel szkepszis és szkepticizmus, amelynek legkiemelkedőbb alakjai *Pyrrhón* (Kr. e. 365–275), valamint *Timón* (Kr. e. 320–230), aki az előbbi nézeteit írásba foglalta.

Pyrrhón nézete szerint ha valóban az igazság ismerete teszi boldoggá az embert, föl kell tenni a kérdést: megismerhető-e az igazság? Ismeretelméleti kutatása révén arra a meggyőződésre jutott, hogy két ellentétes állítás mellett egyformán jó indokokat lehet felsorakoztatni, s ezért egyik sem inkább érvényes, mint a másik. Így semmit sem lehet határozottan állítani, hanem sokkal inkább tartózkodni kell minden féltettől. Annál is inkább, mivel a dolgokat magukat nem tudjuk megismerni, hanem csak azt, ahogyan megjelennek. – Ám éppen ez teszi boldoggá az embert, mert számára teljesen mindegy lesz, hogy a dolgok magukban milyenek, megszabadítja minden alapatlan képzetétől a halál utáni életől, és ez megnyugtatja.

A szőrös ceteknek meg igen hosszú agyaraik vannak, s míg alszanak, ezzel horgonyozzák magukat a sziklákhöz és szirtrekhez. Ilyenkor a balnavadász, amennyire csak tudja, megközelíti őket, farkuk táján beléjük vágva, bőrük és szalonnájuk közé erős zsineget fűz, a köteleket pedig a hegybe erősített karikákra vagy igen erős karókhöz, fákhoz köti. Ekkor aztán fölébresszi a cetet, fejére nagy darab követet dobálva, a megriadt hal pedig, amint menekülni próbál, a farkától a hátán és a fejen át lenyúzza a saját bőrét, s ott is hagyja, mégsem jut messzire: vagy míg elvérezve úszkál a vízben, vagy míg félholtan hever a part közelében, foglyul esik.

A cet bőréből készült kötelek igen erősek, és csigákon átfűzve nagy súlyokat bírnak el. A kölni piacon mindig is kaphatók ilyenek.

Ennyit tudunk tapasztalat alapján a cetek természetéről. Amit a régiek írtak róluik, mellőzzük, mivel nem egyezik a tapasztalattal.

Nagy Szent Albert: *Az állatokról* (ford. Magyar László András)

Méhék (Apeš): A méhek tiszta időben szoktak kiröpülni. Munkájukat és a kas tisztogatását akkor végzik, ha beborul. A kasban ugyanis minden hulladékot összegyűjtenek, és plihenőidőben, amikor nem járhatnak a dolguk után, kiakarják onnét. A méhek őrséget is állnak. Ha a rajnak el kell költöznie, az őrség, mintha kürtöt fújna, két-három hívójelet ad, s addig riadóztat, míg a királynő ki nem röpül, ha pedig ez megtörtént, mindannyian kirajzanak, s ott telepsznek le, ahol királynőjük. Királynőjüket a természet jelöli ki számukra, ugyanis nagyobb testű, mint ők, s a fején fehér petty található, mintha koronát viselne. A királynőt azonban, mivel testéhez képest túl rövidék a szárnyai, és nem jól röpül, mások szokták szállítani. Ha pedig a méhek lakhelyet építenek maguknak, a királyi lakosztály készüli el legelőbb.

Egyforma hatszögletű házakat épít valamennyi méhfajta, s először a lakóhelységeket készítik el, s csak aztán a mézraktárakat. Hából többet építenek, mint amennyi a létszámuk; a többi az eljövendő nemzedék számára készül, amelynek még megszületése előtt gondoskodnak lakásáról.

Olykor a méz nedvesen tartására és a lépek lesimítására vizet is szoktak hordani, amit vagy megnedvesített szármulkon, vagy szájukban szál-

lítnak. Életerejük hét évig tart, de néha tovább, akár tíz évre is elegendő. Bizonyos pókok, a füst és az egerek oly nagy kárt szoktak tenni bennük, hogy a méhek elhagyhatják a kást. Néha megesis az is, hogy visszatérnek, ha a közelben bűzt éreznek.

Nekik maguknak is a méz csemegejűk, ám olykor más édes folyadékot is megköstölnek. Ha olajjal kenik be őket, elpusztulnak, s minden zsíros dologtól iszonyodnak, mert az ilyesmi ionkreteszi a szárnyukat és a testgyűrűiket. Takarodókor egyikük jelet fűj, erre a többiek zümmögése elcsöndesedik. Máskor meg egyikük körbeszáll, majd körűta végzetével visszatér a helyére, és mintha csak trombitába fújna, jelet ad, erre valamennyi méh egyszerre elhallgat. A méh a fullánkjával tud szűzni, s ahogy Avicenna mondja, el is veszti fullánkját a sebben. Azt tartják, hogy ez a fullánk egyre bejebb hatol magától is, ha csak ki nem húzzák. A méhszűrés ugyanolyan kellemetlen, mint a darázscsípés. A fullánkját veszett méh néha elpusztul, olyankor tudnillik, ha a fullánk kiszakadásakor belei megsértülnek vagy megcsönkulnak. Ha viszont csupán a fullánkját veszti, akkor életben marad, bár egyesek szerint ilyenkor is elpusztul. Ennyi tehát, kiegészítve a korábban mondottakkal, talán elég lesz a méhekről.

Aquinói Szent Tamás (1224–1274)

Életrajzi adatok: 1225-ben született Roccasicca várában; 1244-ben lépett be a domonkos rendbe. Párizsban és Kölnben tanult Nagy Szent Albert tanítványaként. 1252-től Párizsban tanított, majd 1260-ban a pápai udvarba került. 1269-től ismét Párizsban tanított; 1272-ben Népolyba távozott, hogy ott megszervezze a studium generálét; 1274-ben halt meg, úton a Lyoni Zsinatra.

Néhány műve: *Summa Theologiae*; *Summa contra gentiles* (A pogányok ellen); *De ente et essentia* (A létezőről és a lényegről); *De veritate* (Az igazságról); *Kommentár Arisztotelész műveihöz*; *Kommentár Petrus Lombardus Sententiáihöz*; *Kommentár Dionüsziosz Areopagitához*; *Kommentár a Biblia könyveihöz*.

Szent Tamás óriási teológiai örökséget vessz át. Ezt kritikailag fölhlvizsgálja, egységes egészzé dolgozza fel és alkotó módon továbbfejleszti. Arisztotelész műveit mondatról mondatra magyarázza. Nem elégszik meg a köntülírásokkal, mint Nagy Szent Albert. – Működése során olyan kérdésekkel kerül szembe, amelyeket nem elég kiegészíteni és kiigazítani, hanem teljesen át kell dolgozni.

Nagy újítás volt Arisztotelész beillesztése az egész teológiába. Wilhelm von Moerbeke ekkorra lefordította Arisztotelész írásait, megtisztítva őket az arab kommentátorok neoplatonikus interpretációjától. Arisztotelész azért mutatkozott alkalmasnak, mivel egyetemes érdeklődésből kifolyólag úgyszólván minden kérdéshez hozzászólt. Előnyös volt realisztikus hozzáállása: nem elvont ideákból, hanem a tapasztalatból indult ki. A XIII. századra pedig jellemzőnek tartják az Íráshoz és a világhoz való odafordulást. Míg azonban a Biblia az üdvtörténet-elbeszélésében arról szól, mit tesz az Isten, addig a filozófia az általánost, az idők feletti, a mindig érvényest hangsúlyozza, nevezetesen azt, hogy mi az Isten.

Természetesen ebben az összefüggésben felmerül a kérdés, nem lesz-e így a történelem ontológiává, nem idegenítjük-e el a kinyilatkoztatást önmagától? Ennek a veszélyét Szent Tamás épp azáltal igyekszik elkerülni, hogy filozófiája mindig nyitott a teológia felé. Mind Tamás realizmusát, mind filozófiájának a teológia irányába való nyitottságát az ún. „Öt úttal” (*Quinque viae*) illusztrálhatjuk:

1. *ex parte motus* (mozgásból);
2. *ex parte causae efficientis* (létesítő okból);
3. *ex possibili et necessario* (az esetlegesből és a szükségszerűből);
4. *ex gradibus in rebus* (fokozatokból);
5. *ex gubernatione rerum* (a célirányosságból).

Az egyes „utak” végén ez áll: „et hoc omnes dicunt Deum”, „intelligunt Deum esse”. Az öt út végén pedig az áll, amit a Septuaginta az Exod 3,14-ben így ad vissza: „*Ēn vagyok a létező*”, akinek a lényege a létezés, aki nem lehet, hogy ne legyen (*non potest non esse*).

Az arisztotelészi ismeretelmélet értelmében nincs megismerés érteki tapasztalat nélkül. Nincsenek velünk született ideák (vö. Szent Anzelm ar-

gumentuma) – csak az érteki tapasztalatból kiindulva juthatunk el Isten megismerésére. Ugyanakkor tapasztalható a Dionüsziosz Areopagita-féle negatív teológia is, amely szerint Isten mindig felfoghatatlan titok marad. További problémát jelent a teremítő Istenben hívő számára Isten és a teremtmények tevékenységének viszonya. Tamás nézete szerint a teremtmények autonómiájához hozzátartozó önálló tevékenység nem zárja ki Isten működését, sem fordítva.

Felmerül azonban a kérdés: amennyiben Isten mindennek az oka, mennyire nevezhetünk egy teremtményt szabadnak. Erre a kérdésre Tamás azzal válaszol, hogy nem tartozik szükségszerűen a szabadsághoz, hogy az, aki szabad, önmaga oka legyen; ahhoz pedig, hogy valami másnak az oka legyen, nem szükséges, hogy annak első oka legyen.

Szent Tamásnál megtalálhatjuk az arisztotelészi hilemorfizmus (anyag – alak, materia – forma, dünamisz – energia, potentia – actus), valamint a célirányosság gondolatát. Az egész teremtet világ, mindenekelőtt azonban az ember mindig magában hordja egy magasabb forma megvalósításának lehetőségét, még akkor is, ha ez csak Istenben, mint *actus purus*-ban valósul meg az ő teljességében.

Kora sok vitás kérdése közül Szent Tamásnak szembe kellett néznie az értelem egységének és a világ örökkévalóságának problémájával. Az averroisták ugyanis azt tanították, hogy az értelem lélek csak a földi életben egyéni. A testtől független állapotában csak egy értelem lélek van. Szent Tamás ellenben az általa értelmezett neoplatonikus tanítással szemben a test és lélek, mint materia és forma elválaszthatatlan egységével érvel. Bizonyítékul hozza fel a test feltámadását is (a halál utáni állapot a feltámadásig csak ideiglenes). (Részletesen lásd az Aquinói Szent Tamás antropológiája című fejezetben.)

Azt, hogy a világ Isten teremtménye (vö. esetlegesség és feltétlenség érve – „*ex possibili et necessario*”) észérvekkel is be lehet bizonyítani; azonban az, hogy Isten, aki öröktől fogva van, nem öröktől fogva teremti a világot, az csak a hit tárgya lehet (*sola fidei competit*).

A természetes erkölcs kérdése kapcsán le kell szögeznünk, hogy Szent Tamás erkölcstana az ember istenképűségéről és a célirányosságáról vallott felfogásából érhető meg. Az ember Isten képmása, Istentől származik és Istenre irányul. Ez a képmás-volt, amely Szent Ágostonra emlékeztet,

dinamikus jellegű. – Az ember jó, amennyiben ezt a képmást megvalósítja, rossz, amennyiben eltorzítja; jó, amennyiben erre a célra törekszik, rossz, amennyiben ettől eltér. – Ezt a természetes erkölcsi törvényt minden ember magában hordja. Egyetlen józan ítélőképességgel megáldott ember sem kerülheti el a legfőbb erkölcsi elvet: a jót meg kell tenni, a rosszat el kell kerülni. – A kérdést, hogy mi a jó és mi a rossz, az dönti el: mi az Isten. A jó ugyanis az, amire minden ember törekszik. – Ez az „egyenlőségjel” azonban csak abban az esetben érvényes, amennyiben az ember értelme nem gyöngült meg, vagy nem vezették félre.

Aquinói Szent Tamás meggyőződése szerint a szeretet ketős parancsát minden különleges kinyilatkoztatás nélkül is felismerhetjük. A szeretet parancsa ugyanis a természetes erkölcsi törvény alapja. Mivel azonban a bűn megsebezte az ember megismerési képességét és akaratát, nélkülözhetetlen számára az elmét megüszítító és az akaratot erősítő kegyelem.

Aquinói Szent Tamás antropológiája

Aquinói Szent Tamás az embert a test és lélek viszonya alapján határozza meg. Ezzel rögtön eldől néhány más kérdés is: az emberi megismerés lényege, az ember viszonya a világhoz, a halál utáni lét feltétele és lehetősége – hogy csak néhányat említsünk. Szent Tamás az ember esetében is a konkrét valóságból, vagyis a konkrét emberből indul ki. Nem általános elvekből vezeti le, hogy minek kellene az embernek lennie, hanem megállapítja, hogy milyen az ember valójában, és innen kiindulva érdekli a léteivel iránt. Ennek háttérében egy teológiai előzmény áll. Az ember, mint minden valóság, Isten teremtménye. Az ember lényegét azonban még közelebbről meghatározza, hogy az ember az ő konkrét valóságában, mint „compositum”, testből és lélekből összetett (lény), megfelel Isten szándékának és Isten teremtménye. Ez a lelki-tesi egység, „ex prima intentione” – Isten eredeti, első szándékából származik. Ezt semmi nem előzi meg: a lélek sem létezik előbb és a testtől függetlenül mint teremtmény. Isten annak az egységnek teremtője, amelyet embernek nevezünk. Az embernek ez az Isten által akart és Istentől a teremtésben megvalósi-

tott egysége Tamás számára a filozófiai elemzés tárgya, mégpedig a hilemorfizmus segítségével.

Vita tárgyát képezi, hogy ez a testből és lélekből álló egység hogyan gondolható el és ragadható meg filozófiailag. Am Szent Tamás ezt az antropológiai kiindulópontot nemcsak mint pozitív teológiai tétel szemléli, hanem meggyőződése szerint az embernek ezt a szemléletét a tapasztalat – *experientia* – igazolja és fedi. Szent Tamás szemlátomást meg van felőlegyőződve, hogy ebben a kérdésben egészen új, Arisztotelészen is túlmutató utakon jár gondolkodásában, és ezért nem mulasztja el, hogy az általa elvetett újplatonikus dualista álláspont különböző változatait a kereszténységben belül is nagy gondossággal ismertesse és argumentatív úton (érveléssel) visszautasítsa. A *Summa Contra Gentiles* megfelelő részében úgy szólván a test–lélek viszony értelmezésének történetét nyújtja.

A Szent Tamás által bírált „neoplatonikus” álláspont

A Szent Tamás által hátróztatott visszautasított dualizmus a következőképpen néz ki: a test és a lélek két önálló szubsztancia. A lélek úgy kapcsolódik a testhez, mint egy *ens completum* egy másik tökéletes létezőhöz. Ez a lélek úgy viszonyul a testhez, mint a halász bárkájához, mint az ember a ruhájához. A lélek nemcsak önmagában létezik, hanem önmagában megvalósítja az ember faji természetét is. Az ember tehát lélek, amely alkalmaz egy testet. A test és lélek viszonya mindössze jávulékos, akcidentális. Ezért a halál, úgy értelmezve, mint a test és lélek elszakadása, nem *corruptio substantialis* (nem a szubsztancia megsemmisülése). A lélek, mint halhatatlan, preegzisztens és önmagát mozgató, mint a tulajdonképpeni ember, körforgásban van az egyik testtől a másikig. Ez Szent Tamás szerint a platonikus álláspont.

Ebből ismeretelméleti következmények származnak. Az érzékek a lélek és a megismerés szempontjából, ugyanúgy mint az egész test, csak véletlen, nem lényeges jelentéssel rendelkeznek. Az érzéki benyomások csak bizonyos mértékben érintik lelkünket, hogy emlékezessék arra, amit előzőleg tudott, és amit természeténél fogva magában hordoz. A lélek a preegzisztencia állapotában részesedett az ideákban, és így minden aka-

ságnak utánképzése a gondolatokban? Vagy pedig a gondolkodásmegehatározás, a megismerés tárgyának tételezése? Más szöveai: a szellem spontaneitása csak a megismerés tevékenységére vonatkozik, vagy egyidejűleg annak művoltára, annak tartalmára is? Aquinói Szent Tamás válasza a klasszikus álláspontok egyike ebben a kérdésben. Az emberi megismerés nem önmagában igaz, hanem amennyiben megegyezik a valósággal. A megismerő elme mértékét a dolgoktól kapja. A teremtet dolgok (teremtmények) viszont Isten megismerő lelkétől kapták mértéküket. Minden, ami van, az isteni és az emberi intellectus között foglal helyet, Istentől van, s ez annyit jelent, hogy mint teremtmény in actu valóban megismert, és ebben gyökerezik elvi megismerhetősége. Ennek a megismerésnek felel meg a szellemi lélek, amely eredeténél fogva olyan, hogy minden létezővel meg tud egyezni (összhangban tud lenni). Emiatt a képessége miatt mondja Aquinói Szent Tamás a lélekről, hogy valamiképpen minden: „quodammodo omnina”. Ő nemcsak az, ami maga, hanem valamiképpen a más is: „Non solum est quod est, sed etiam est quodammodo alia.” Szigorúan véve csak az ítéletben lehet igazságról beszélni. Csak az ítélet állásfoglalásában lehet szó igazságról, amennyiben a „van”-állítás által az alany fogalmát egy állítmány kijelentésével összekapcsoljuk, illetve az egyiket a másikból kizárjuk.

Determináció és szabadság

Ahogy a „verum” (igazság) transzcendentális meghatározása a valóságnak a megismerő elméhez (lélekehez), a *vis cognitivához* rendeltségéből nyerhető, úgy az *ens* mint „bonum” (jó) a *vis appetitivához*, az ember törekvőképességéből való viszonyból. Ennek az értelmezésnek megfelelően minden természeténél fogva a jóra irányul, arra, ami megvalósításához hozzájárul. Az *inclinationes naturales*, a természetes hajlam és az alapindítás arra irányul, ami vele összeegyeztethető. A dolgoknak ez a célirányossága Istentől származik (Isten teremtette az emberrel együtt).

Az ember természetes és végső célja a boldogság (*beatitudo*). Az alacsonyabbrendű élelényekkel ellentétben, amelyek ösztönök által egészen meghatározott célra irányulnak, és ezért a környezethez kötöttek, az em-

ber mint szellemi tehetséggel fölruházott lény, minden létezőre irányul. Ezért végső célja nem lehet ez vagy az a jó, hanem a „bonum universale” (egyetemes jó). Az ember megismerheti és akarhatja a jót mint olyat, ez pedig Isten. Ezzel a céllal kapcsolatban az ember számára nincs választék, a jó az ő univerzalitásában az a transzcendentális objektum, amelyre az ember lényegénél fogva irányul. Egyidejűleg ebben a célra irányuló meghatározásban áll a lélek szabadságának fundamentuma: ez a finális determináltság (célirányos meghatározottság), ugyanis lehetővé teszi a szabadságot a világon belüli részjavarakkal szemben. Ebben a választási szabadságban, a *liberum arbitrium*ban gyökerezik az ember feletlősége. A szabadság fölteleli az észet, amely megragadja a célt, és a cselekvést arra irányítja. Mivel minden törvény megkövetel egy észet, amely a törvényt adja (egy törvényhozó észet), ilyen értelemben Isten az egész valóság törvényhozója. Az Ő „esze” kormányozza az egész világmindenséget; az örök törvény, a „lex aeterna” nem egyéb, mint az isteni bölcsesség terve, amennyiben minden cselekedetet, eseményt és mozgást kormányoz. (STh II. 93.1.)

Lex aeterna és lex naturalis

Szent Tamás a „lex aeterna”-nak ebből az értelmezéséből közelíti meg a természeti törvényt, a „lex naturalis”-t. Az eszes lényt egy különleges hely illeti meg. Kiváló módon („excellentioni modo”) van alárendelve az isteni gondviselésnek. A „rationalis creatura” (eszes teremtmény) aktív értelemben részesül belőle (benne), mivel maga és mások számára előrelátónak kell lennie, és terveznie kell. A természeti jog („lex naturalis”) az eszes lény részesevé az örök törvényben. Minden ember rendelkezik a természetes hajlammal, hogy az észnek megfelelően cselekedjen.

Az elméleti és gyakorlati ész viszonya

Az elméleti és gyakorlati ész struktúrájának párhuzamán mutatja ki Aquinói Szent Tamás, hogyan jut el a „ratio practica” tevékenységének kritériumához. A természetes törvény parancsai úgy viszonyulnak a tevé-

kenységre iránuló észhez, mint a szigorú ész elvei a szemlélfőződésre iránuló észhez. Ugyanis mindkettő önmagában világos alapelv: „*principia per se nota*”. Ahogyan a létező („*ens*”) az első, ammi az elméleti ész megragad, úgy a jó („*bonum*”) az első, amelyet a gyakorlati ész („*vis appetitiva*”) megragad. Mindaz ugyanis, ami cselekszik, valamilyen célnak megfelelően cselekszik, amely magán viseli a „*ratio boni*”-t, a jó jellegét. Ebből következik a gyakorlati ész alapelve: a jó az, amit mindenki kíván (amire mindenki törekszik). Ennek megfelelően a természeti törvény első parancsa így hangzik: a jót meg kell tenni és kereshni kell, a rosszat el kell kerülni. A természetes törvény összes többi parancsát ebből kell levezetni. Ahogyan a „*lumen naturale*” (természetes fény), mint az elméleti ész formális apriorija, részeseδέst jelent az első igazságban („*participatio primae veritatis*”), ugyanez a „*lumen naturale*” mint a gyakorlati ész apriorija, részeseδέst az örök törvényben („*participatio legis aeternae*”). Ilyen értelemben a természetes törvény hasonlóképpen jön létre, mint az elméleti ész. Ezért az ember törvénye az ő természetének törvénye, hogy ésszerűen cselekedjen. Ez ugyanakkor annyit jelent, mint érényesen cselekedni. A gyakorlati ész összes többi ítéletét a „*ratio practica*”-nak ebből az ós-evidenciájából kell levezetni, amely megelőz minden egyedi evidenciát, és úgy szól, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig el kell kerülni. A természetes törvény közvetlen belátható volta a legfelsőbb elvekre szorítkozik. A következtetések („*conclusiones*”) területén lehetséges az önhibán kívül történő tévedés.

A természetes törvény észitörvényként való értelmezésén alapul a lelkiismeret Szent Tamás-féle értelmezése, amely a téves lelkiismeret kötelező voltában éri el legvilágosabb értelmét. Szent Tamás ezáltal a gyakorlati filozófia számára az autonómia új perspektíváját nyitotta meg. A nyugati gondolkodásnak az általánostól az egyedhez, a szubjektumhoz való odafordulása itt különösen kifejezésre jut, ugyanakkor az embert társadalmi lényként szemléli. Ez főleg abból ered, hogy Aquinói Szent Tamás a politikai elméletet tartja legtöbbre a gyakorlati filozófiai tudományok között.

SZÖVEGEK

Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* (Az öt út)

Respondeo dicendum quod **Deum esse quinque viis probari potest**. **Prima** autem et manifestior **via** est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquid ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquid primum movens; et per consequens nec aliquid aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo **necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur**: et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medi, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis

efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est **necesse ponere aliquam causam efficientem primam**: quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossible est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possible est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo **necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium**, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis* et *minus* dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo **est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis**: et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter

finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo **est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem**: et hoc dicimus Deum.

Válasszul azt kell mondanunk, hogy **Isten létét öt úton bizonyíthatjuk. Az első és nyilvánvalóbb út a változásból** nyerhető. Ugyanis biztos tény, és érzelkeink is azt mutatják, hogy bizonyos dolgok változnak ebben a világban. Ámde mindazt, ami változik, más változtatja. Ami ugyanis változik, potenciában van ahhoz képest, aminek az irányába változik, a változató lény pedig annyiban változtat, amennyiben aktusban van. Változtatni ugyanis annyit jelent, mint átvenni valamit potenciából aktusba, ámde potenciából aktusba csakis aktusban lévő lény vihet át valamit. Az aktuálisan meleg tűz a potenciálisan meleg fát aktuálisan meleggé teszi és ezáltal változtatja, módosítja azt. Ámde lehetetlen, hogy valami ugyanabban az időben és ugyanaból a szempontból aktusban is legyen és potenciában is; ez csak különböző szempontból lehetséges. Ami ugyanis aktuálisan meleg, nem lehet ugyanakkor potenciálisan is meleg, de lehet ugyanakkor potenciálisan hideg: Tehát lehetetlen, hogy valami ugyanaból a szempontból változató és változtatott legyen, vagyis lehetetlen, hogy önmagát változtassa. Tehát mindazt, ami változik, szükségképpen más változtatja. Ha tehát a változató maga is változik, szükséges, hogy őt is más változtassa, s ez utóbbit ismét más lény. Itt azonban nem lehet a végtelenségig menni, mert így nem lenne első változató, s ebből következően semmi más változató sem lenne, mivel a másodlagos változatók csak úgy változtathatnak, ha őket az első változató változtatja, miként a bot csak akkor tud mozogni, ha a kéz mozgatja. Tehát **szükségképpen el kell jutnunk olyan első változatóhoz, akit semmi sem változtat, és ezt érti mindenki Istenen.**

A második utat a lélesztő ok révén nyerjük. Az érzelhető dolgok körében ugyanis egymásnak alárendelt lélesztő okokkal találkozunk. Nem tapasztaljuk viszont, és nem is lehetséges, hogy valami önmagának lenne a lélesztő oka, hiszen így előbb lenne önmagánál, ami lehetet-

len. Ámde a létesítő okok sorában nem mehetünk a végtelenségig, mivel az egymásnak alárendelt létesítő okok sorában az első ok mindig a közbülsőnek, és a közbülső ok mindig az utolsónak az oka, akár több közbülső ok van, akár egy. Ha nincs ok, nincs okozat, ha tehát nem lenne első létesítő ok, sem az utolsó, sem a közbülső létesítő ok nem létezne. Ámde abban az esetben, ha a létesítő okok sorában a végtelenségig mennénk, nem lenne első létesítő ok, s így az utolsó okozat és a közbülső létesítő okok sem léteznének, ami nyilvánvaló tévedés. **Szükséges tehát feltételeznünk egy első létesítő okot, és mindenki ezt nevezi Istennek.**

A harmadik utat az esetleges és a szükségszerű révén nyertjük. Ez az út a következő: azt tapasztaljuk, hogy egyes dolgok képesek létezni és nem létezni, mivel úgy találjuk, hogy egyes dolgok keletkeznek és elpusztulnak, tehát képesek lenni és nem lenni. Lehetséges azonban, hogy ezek a lények mindig létezzenek, mivel az, ami képes nem létezni, valamikor nem létezett. Ha tehát minden lény olyan lenne, ami képes nem létezni, valamikor egyetlen lény sem létezett volna. Ám ha ez igaz volna, ma sem létezne semmi, mivel azt, ami nincs, csak egy létező hívhatja létre. Ha tehát egykor semmi sem volt, lehetetlen, hogy bármi is létezni kezdjen. Így semmi sem lenne, ami nyilvánvaló tévedés. Lehetséges tehát, hogy minden lény esetleges legyen, vagyis lenni kell szükségszerű lénynek is. A szükségszerű lény szükségszerűségének vagy más lény az oka, vagy önmaga lényege a magyarázata. Ámde azon lények sorában, amelyek szükségszerűségét más lény okozza, nem lehet a végtelenségig haladni, miként a létesítő okok sorában sem lehet, ahogy bizonyítottuk. **Tehát léteznie kell lényegénél fogva szükségszerű lénynek, amely szükségszerűségének nem más lény az oka, hanem ő az oka más lények szükségszerűségének. Ezt a lényt nevezi mindenki Istennek.**

A negyedik utat a világban tapasztalt dolgok fokozataiból nyertjük. A dolgok között ugyanis a jó, az igaz, a nemes és más hasonló szempontjából különböző fokozatokat tapasztalunk. Az „inkább” vagy „kevésbé” szavak a különböző dolgokkal kapcsolatban azt jelentik, hogy azok különbözőképpen közelítik meg azt, ami a legnagyobb; miként az az inkább melege, ami jobban megközelíti azt, ami a legmelegebb. Léte-

zik tehát valami, ami legigazabb, legjobb, legnemesebb, s ennek következében leginkább létező, mivel a legigazabb lény a leginkább létező, miként a *Metaphysicában* II. [1. fej.] olvassuk. Ámde az a lény, ami valamely nemből a legnagyobb, oka mindazoknak a lényeknek, amelyek ahhoz a nemhez tartoznak; miként a tűz, ami a legmelegebb, oka minden melegnek, ahogy azt ugyanaz a könyv mondja (uo.). **Létezik tehát valami, ami valamennyi lény számára a lét, a jó és minden tökéletesség oka, és ezt nevezzük Istennek.**

Az ötödik utat a dolgok célirányosságából nyertjük. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy egyes, ismerettel nem rendelkező, azaz természeti lények célszerűen működnek, és ez abból látható, hogy mindig vagy legalábbis a legtöbb esetben ugyanolyan módon működnek és – ennek következtében – a számukra legmegfelelőbb értéket birtokába jutnak. Nyilvánvaló tehát, hogy nem véletlenül, hanem célirányultság folytán érik el a céljukat. Ámde az ismerettel nem rendelkező lények csak akkor irányulnak a célra, ha őket egy értelmes lény célra irányítja, ahogy a nyílvevő irányítja az, aki nyílasz. **Létezik tehát olyan értelmes lény, aki minden természeti lényt célra irányítja, és ezt nevezzük Istennek.**

Aquinói Szent Tamás: A létezőről és a lényegről (De ente et essentia.

Cap. IV.)

Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias irretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima quae Deus est.

Tehát szükségszerű, hogy minden olyan dolog, amelynek létezése más, mint a természeté, mástól nyerte létezését. És mivel minden, ami más által van, visszavezethető mint első okra, arra, ami maga által van, ezért szükségszerű, hogy legyen egy dolog, amely minden dolog létoka, mi-

vel ő maga csak létezés; egyébként az okok sorozatában a végtelenbe kellene mennünk, mert minden olyan dolognak, ami nem csak létezés, kell hogy legyen egy létoka, miként azt mondtuk.

Nyilvánvaló tehát, hogy az intelligencia forma és létezés, és hogy létezését az első létezőtől nyeri, amely csak létezés, és ez az első ok, ami az Isten.

Karl Jaspers: Bevezetés a filozófiába 44–45. (Ford.: Szathmáry Lajos)

Az igazság – az Isten létével kapcsolatos bizonyítékoktól és cáfolatoktól függetlenül – az, hogy ezek általában nem tekinthetők bizonyítékoknak, csupán a bizonyosság megszerzésére vonatkozó gondolkodási módszereknek. Az Isten egzisztenciáját bizonyító érvek s azok összes variánsai, melyek évszázadok során megfogalmazódtak, lényegesen különböznek a tudományos bizonyításoktól. Ezek az ember arra irányuló kísérletei, hogy az Istenhez való felemelkedés tapasztalatának a gondolkodás terén kifejezést találjon. Vannak a gondolkodásnak olyan útjai, amelyekre járva el lehet jutni egészen addig a határig, ahol Istenre vonatkozó tudatunk egyszerre természetes jelenlétté válik.

Die sogenannten Gottesbeweise sind unsprünglich gar nicht Beweise, sondern Wege denkenden Sichvergewissens. Die in Jahrtausenden erdachten und in Abwandlungen wiederholten Gottesbeweise haben in der Tat einen anderen Sinn als wissenschaftliche Beweise. Sie sind Vergewisserungen des Denkens in der Erfahrung des Aufschwungs des Menschen in Gott. Es lassen sich Wege des Gedankens gehen, durch die wir in Grenzen kommen, wo im Sprung das Gottesbewußtsein zur natürlichen Gegenwart wird.

Aquinói Szent Tamás: Az értelem egysége. Az averroisták ellen (De unitate intellectus contra averroistas. Cap. V.)

Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae: nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separatur. Non autem propter hoc frustra est: non enim est humanae animae finis

movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in X Ethicorum.

Egyébránt elismerjük, hogy – miután része az emberi természetnek – a testtől elkülönült emberi lélek nem rendelkezik természetének végső tökéletességével; nincs olyan rész ugyanis, amely minden tekintetben tökéletes lenne, ha elkülönül az egésztől. Nem hiábavaló azonban emiatt az elkülönült lélek: az emberi léleknek ugyanis nem az a célja, hogy mozgassa a testet, hanem az, hogy gondolkodjék: ebben áll az emberi lélek boldogsága, ahogyan Aristotelész az *Etika* tizedik könyvében kimutatta.

Aquinói Szent Tamás: Summa contra gentiles. Lb. III. Cap. XLVIII.

Adhuc impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur, quod implebatur post hanc vitam; est igitur beatitudo ultima hominis post hanc vitam.

Azonkívül képtelenség, hogy a természetes vágy hiábavaló legyen; a természet ugyanis semmit sem tesz hiába. Ám hiábavaló lenne a természetes vágy, ha sohasem tudna beteljesedni. Tehát beteljesedhet az ember természetes vágya. Ám nem ebben az életben, ahogyan kimutattuk. Tehát ez után az élet után kell beteljesednie. Tehát az ember végső boldogsága ez után az élet után van.

Aquinói Szent Tamás: Summa contra gentiles. Lb. III. Cap. LXXIX.

Amplius impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Ezenfelül lehetetlen, hogy az ember természetes vágya hiábavaló legyen. Az ember viszont természeténél fogva örökre meg akarja maradni, ami abból tűnik ki, hogy a lét az, amire mindenki vágyakozik. Az ember azonban az értelemmel fogja föl a léteket, nem csupán most, mint az értelem nélküli élőlények, hanem egyáltalán. Tehát az ember az örök életet a lélek által éri el, amelyet úgy fog föl, mint egyszerű léteket minden időben.

1. Melyik szerzetesrendhez tartozott Aquinói Szent Tamás?
2. Ki volt a tanítója? Hol tanult? Hol tanított?
3. Melyik zsinatra tartott éppen, amikor meghalt? Mikor történt ez?
4. Sorold fel legalább 5 művének címét (latinul is)!
5. Hogyan viszonyul egymáshoz a filozófia és a teológia Aquinói Szent Tamás művében?
6. Milyen volt a viszonya Arisztotelészhez? Hogyan nevezi? Mely szerzőt idézi a legyakrabban?
7. Vázold föl a „V viae”-t (érvelés menete, címszavak latinul)!
8. Hogyan szól az argumentum eudaimonologicum?
9. Mit mond Aquinói Szent Tamás az értelen egységéről és a lélek hallhatanságáról? Kik ellen érvel?
10. Mit mond a világ örökkévalóságáról?
11. Melyek Aquinói Szent Tamás etikájának fő vonásai (vö. Schmaus)?
12. Miben ragadható meg Aquinói Szent Tamás újdonsága és realizmusa (vö. Chenu)?
13. Mi a kapcsolat az emberi ész és az elrejtett Isten között (vö. Gál)? (A természettudomány kompetenciája; a világ nem ad végső feleletet; az egzisztenciális döntés a bizonyítás előzménye.)
14. Mi a filozófiai istenervek értéke (vö. Gál: elmélet-személyes viszony; Isten a lét forrása, nem pedig a természetes funkciók közvetlen oka; hitünk észszerű alapon nyugszik.)
15. Mit mond Jaspers az istenervekről?
16. Milyen álláspontot képvisel Szent Tamás a test és lélek viszonyának kérdésében?

ARISZTOTELÉSZ TOVÁBBI SORSA A KÖZÉPKORBAN

1270-ben a párizsi magiszterek eltűnének 13 averroista-arisztotelista tételt. Ezek mögött egyesek Aquinói Szent Tamás tanítását vélik felfedezni.

1277-ben ugyancsak a párizsi magiszterek a püspök, Etienne Tempier elnöklétével 219 tételt ítélnék el. Ezek nemcsak a teológiát és a filozófiát érintik (itt esik szó a „kétféle igazságról” – nem pedig valamelyik szerzőnél), hanem az irodalmat is. – Az elítélést többben Aquinói Szent Tamásra is vonatkoztatják, lévén a tételekben a racionalizmusról és a naturalizmusról is szó.

1282: Gulielmus De la Mare 117 tételt támad *Correctorium fratris Thomae* (Tamás testvér helyreigazítása) című írásában. – Ezt az írást egy ismeretlen szerző pontról pontra megcáfolja és *Corruptoriumnak* (Meggongálásnak) nevezi.

1325: Visszavonják az „Aquinói Szent Tamásra” vonatkozó tilalmat.

1346: Ismét kötelező Arisztotelész hallgatása a párizsi „facultas ar-tium”-on (VI. Kelemen pápa).

1366: A pápai legátusok elrendelik, hogy aki a párizsi egyetemen filozófiai licenciát akar szerezni, annak ismernie kell Arisztotelész minden könyvét.

Roger Bacon (1210/1214–1292 után)

1210 és 1214 között született Ilchester közelében. Oxfordban tanult, ahol többek között mindenkor eszményképét, Robert Grossetestét hallgatta. 1244-től 1250/1252-ig Párizsban tartózkodott. Itt személyesen hallgatta Alexander Halensist és Nagy Szent Albertet. Ezután visszatért Oxfordba. Ekkor – vagy már párizsi útja előtt belépett a ferences rendbe. 1257-ben el kellett hagynia katedróját. – 1266-ban IV. Kelemen pápa fölszólította Bacont, küldje el neki művét, amelyről értesült (gondolva, hogy már kész művel rendelkezik). Bacon meghatódotan írt erről a fölkerésről:

a reményesség és a szeretet „fenomenológiáján” át eljut a végtelen Teontológiájához.

Marcel a lét (lenni) fogalmát az *être* és az *avoir* szembeállításával dolgozza ki világosan. Szerinte minden visszavezethető erre a ki-lönségre: az ember van és birtokol. Ez utóbbi természetesen bizonyos „külsődlegességet” foglal magában az énhöz, alanyhoz viszonyítva. A birtoklás a tárgyi világra vonatkozik. Kívételt 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, sajátosságával. 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!) istenérvel 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 gondolkodókkal, akik a filozófia területén maradandót alkottak, mivel annak segítségével közelítették meg és világrítottak 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 válaszolni a katolikus tanítás szempontjából, rámutatva, hogy az nemcsak nem ellenkezik az emberi természettel és az észszerűséggel, hanem azáltal 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 Fundamentalthologie. *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 tézisé, amelynek címe: *A cselekvés* (*L'Action*), 1893-ban védte meg a párizsi Sorbonne-on, ami nagy feltűnést keltett, mert a tévelt kimondottan vallásfilozófiai műnek tekintette a „szabadgondolkodó”, inkább vallás- és egyházellenes párizsi egyetem. Ám Blondel úgyes kimutatja, hogy pártatlanul kell megvitatni az ember létének alapvető kérdését, és nem szabad visszatérni attól való féltelmünkben, 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 kérdéstről van szó, hanem a kérdéstről. Ennek érdekében meg kell vizsgálnunk akaratumkat. (Ez nem azonos a husserli fenomenológiával, azonban az akaratot, az akarást mégis úgy vizsgálja, ahogyan megjelenik.) Az akaratot nélküli, kényszerített ember valójában nem létezik. Ezért a mélyen fekvő akaratot, a lélemből 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 akaratot’) és a *volonté voulut* (‘akaró akaratot’). 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 akarati, 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 nyelven: *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 középútat 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”. Am nem ez volt a XX. század ki-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 Bergson hallgatta. Feleségül vette Raissa Ormana orosz zsidó emigráns nőt, akivel 1906-ban közös katolizált. Heidelbergben folytatta tanulmányait. 1913-tól a párizsi Institut Catholique-on az újkor professzora. 1940-től 1944-ig professzor a torontói Institut d' Ethudés médiéval-es-on, emellett 1941-től 1944-ig vendégprofesszor a Columbia Egyetemen és a Princeton Universityn New Yorkban. 1945 és 1948 között francia nagykövet a Vatikánnál. Ezután ismét a Princeton University tanára. A II. Vatikáni Zsinat befejezésekor mint a katolikus hívalló keresztények („laikusok”) képviselőjének, az ő kezébe adta át Boldog VI. Pál pápa a zsinati dokumentumokat. Haláláig vidéki magányában élt Charles Foucauld kistesztvéreivel.

Maritain művei közül mindenképp említést érdemel: *La philosophie Bergsonienne*, 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. Turgyonyi Zoltán, 1996); *De Bergson a' Thomas*, 1944; *A garonne-i parasztr (Le paysan de la Garonne)*, 1966 (magyarra ford. Turgyonyi 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 less számára „a gondolkodó”, akinél – többek között a hit és az ész harmóniáját megtalálja. Érdekes módon eszmetuttatásait az esztétika és a művészet területén kezdi kifejteni – ő Jean Cocteau ismertője. 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 törését (Luther, Descartes, Rousseau).

Ismeretlen 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 szkepticismus 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 részletekérdéseinek a tudományokkal, filozófiával vagy elterő világnézetekkel való összeegyeztetésében keresendő, mint inkább abban az átfogó lendületben, amely Maritain tevékenységére és működési területére jellemző.

A francia domonkosrendiek nehezmenyезzik, hogy katolikus teológiaiakon kétes értékű francia „posztstrukturálista” gondolkodókkal foglalkoznak, míg Maritaint, aki hű maradt a katolikus hithez és Egyházhoz, valamint annak legkiválóbb tanújához (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 valósfiják meg keresztény küldetésüket. Mégis úgy tűnik, mintha Maritaint sétené ez a megjelölés, épp úgy, mint ahogyan már a Luther–Descartes–Rousseau-könyvben érezhető némi keserűség a kereszténység bizonyos félreértett megnyilvánulásai kapcsán. Eppen Szent Tamás szellemében hangsúlyozza az e világi valóságok jogos autonómiáját.

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

1. A nosztaglikus 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. (Marian elmarasztalja Teilhard de Chardint is „immanensnek” íélt világképe miatt.)

Mariant élesen bírálja a fenomenológiai és formatórténeti módszer elégtelenségét: az előbbi kapcsán élcelődve beszél a Husserl-féle „zárójelbebevételről”, ami az „eidetikus redukció fő eszköze”. (Emlékezzünk: a zsidó Szent Edith Stein a zsidó Husserl asszisztense volt.) Marian a hermeneutikát és annak képviselőit sem kíméli: a modernisták közül sokan tartják küldetésükné, hogy a hermeneutikai kiüresítés kimerítő munkájának szenteljék magukat. (Úgy látzik Marian 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 Marian 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.)

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

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

■ JACQUES MARTAIN: *A garome-i paraszt* (Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéséin)

Ha a világ úgy dönt, hogy engedni szabadon működni, vajon azért teszi-e, hogy e számnyak alatt lejénnek 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 ellenmondó leírás

Egy egészséges történetfilozófia egyik alapaxiómája, ahogyan gyakran megjegyyeztem, 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 megnehezíti minden arra irányuló kísérletet, hogy az emberek történetének ilyen pillanatait leírjuk. Mert így több, egymásnak ellenmondó 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 beszéltek erről, mert kevésbé rosszul ismerem, mint a többit), s gondoljunk az ennek mély rétegeiben zajló folyamatokra. A korszak nagyszerűnek mutatkozik. A világegyetem racionalista és pozitívista szemlélete végleg elavultnak látszik, visszatetszést kelt (felejtjük el egy pillanatra, hogy van náluk rosszabb is). Hatalmas szellemi ejedés, hatalmas vallási törekvések lépnek működésbe. A lelkek szomjúhozózzák a hitelességet, az őszinteséget, a valamely közös feladatot iránti odaadást; szinte megrészegülve fedezik fel az emberi lét misztériumát, a feleba-

rái szeretet lehetőségeit és követelményeit. Ez egyfajta nosztagia 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 megantunni a csekély tömegek által kellett hatás erejét), lángoló és megüszült hit, az abszolútum szenvvedélyes keresése, Isten újjai 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.

Ime, az első leírás. A második ennek épp az ellenkezőjét állítja. Látna (Kénytelen vagyok szóba hozni ezt, hiszen már az előbb is utaltam rá) a – legalábbis az ún. „értelmisségi” körökben – nagyon fertőző neomodernista lázát, amelyhez képest X. Piusz korának modernizmusa csak egyszerű szénanátha volt, s amely főként protestáns testvéreink leghaladottabb gondolkodói ná nyert kifejezést, de a hasonlóképpen haladott katolikus gondolkodóknaál is tevékeny szerepet játszik, e második leírás egyfajta „immanens” aposztázia képét vázolja fel (ezen azt értem, hogy az ilyen aposztázátá min-denáron 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 reményiségek, melyek a zsinat alkalmával it-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 an-gyalokban, ahogyan természetesen a jókban sem. Ezek csupán a bablóniai képzelőerő korukat túlélt 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 kisöpörijük?), mint a Gyermekség Evangéliuma, a test fel-támadása vagy a teremtes. 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 valószerű, 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 mindörökké bevéssődtek képzeletünkbe, s azon kollektív erőfeszíté-seket és áldozatokat jelképezik, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a természetet és az emberiséget az egyesítés és a szellemiesülés – és az anyag feletti uralom – állapotába juttassuk, ahol végre meg-szabadulnak minden régi szolgaságtól, s egyfajta dicsőség lesz osz-tályrésztük. Addigra a halált is legyőzzük? Talán a tudomány meg-találja az eszközöket arra (Mért ne? álmodozott erről már Descartes is), hogy halhatatlankká 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 szelítésként rohanhat meg bennünket az euforikus hangulat, felvilágosult lelkesedéssel mondhatjuk el a Symbolum Apostolicumot (Keresve sem találhatunk volna a szim-bólumnál alkalmasabb nevet!), és teljes szívünk-ből szeretjük, szolgálhatjuk, imádhathatjuk 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 valószerűségekben 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 pozitívizmusnak. Am tény, hogy Auguste Comte világában élünk: a Tudományt (az ész oldalát) kiegészíti a Mítosz (az érzelem oldalát). Elsőrangú proféta volt.

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

3. E második leírás összetettebb képet ad korunkról. Am ezzel még távolról sem mérítettük 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 megnyilatkozásai szerint; számolni kell azzal is, ami lelki életük mélyén zajlik, tehát azzal, hogy mik ők, és mi tesznek a visszavezethetetlenül 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 szaktított határozottan az Igazság iránti vágygal, amely nélkül nem lehetünk emberek; a tudományok (és áltudományok) képviselői között, akiknek látszólag egyedüli gondjuk újabb és újabb közelfélmódokat és hipotéziseket kitalálni, bizonyára sokan vannak, akik valójában, bármit mondjanak is magukról, nem szeretnek inkább keresni, mint találni – fordítanának-e annyi gondot és fáradságot 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 mástól, főként azt kell megjegyeznünk, hogy a mai féktelen modernizmus gyógyíhatatlanul ambivalens. Önmagában véve, noha e vád ellen védekeznek, arra hajlik, hogy lerombolja a keresztény hitet; minden tőle telhető elkövet, hogy megfossza teljes tartalmától. De ezzel együtt a hozzá csatlakozók közül sokakban jelen van a főreklés egyfajta kétségbeesett tanúságtételre e hitről. Mert neomodernizmusunk főkolompasai persze ószintén s néha egy alapjában vallásos lélek buzgalomával és aggodalmával vallják magukat kereszténynek. Ne felejtjük el, hogy bizonyos előzetesen elfogadott filozófia, egy Nagy Szoftisztika 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 tárgyaknak akár a legcsekélyebb tudaton kívüli realitást tulajdonítsuk, s akár a legkisebb mértékben szellemünkötől függetlenül létezőknek tekintsük ezeket; az értelem nem tehet mást, mint hogy valószínűségekről értekezze, amelyekért minden felelősséget az visel, ami az emberi szubjektívvisásban történik. Ezek után egy transzcendens Isten létezését állítani értelmetlenség. Az isteni transzcendencia csak az ember által történelme egy adott pontján érzett kollektív félelem mitikus kiverítése. S egyáltalán: azon előzetesen elfogadott filozófia szerint, amelyről itt beszéltek, mindaz, ami egy az ember világról 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 éretődoékként elfogadott (azaz a kor által megkövetelt) Denkmittelék és a tabuk, amelyeknek leghaladottabb (azaz legkomformistább) teológusaink és biblíamagyarázóink alávetik a gondolkodásukat: e szegény szofisztikától elkábított keresztényeknek egy Szókratészre lenne szükségük.

Nagy naivitás kell ahhoz, hogy valaki egy ilyen filozófia szolgálataiba álljon, ha megvan a keresztény hite (amely a szellemünkkel teljességgel független módon kinyilatkoztató Istennek az emberi szubjektivitásától 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 igeni a Teremtő által alkotott létezők –, mintásra visszavezethetetlen, csodálatos, nagylelkűen teremtetett önmagukban létező dolgok – valóságosságát s annak a Másiknak a transzcendenciáját, aki a személyes Igazság és a szubszisztens Léte, 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 legfeltehetőbb, legnagyobbban metafizikai, legkevésbé fenomenalizálható értelmében. Mindert azonban, ugyebár, szintén zárójelbe kell tenni, engedelmeskedve az új arany szabálynak. És mihelyt a bizalmunkat élvező filozófia markába kerültünk, s teljesen behálózott bennünket, mivel lehetünk, ha nem csatlakozunk a Krisztust nyíltan megtagadókhoz? Lelkünk megosztott a kétely és egy nosztalgikus makacosság között, s rémülettel vegyes szánakozással nézi a modern világot, amelyben a vallás teljes újjáalakítását látja az ateizmus elleni harc utolsó védőbástyájának – s így szükségképpen kutarni kezdünk a hősiesség védekezés módjai után, hogy segítsük a Jézus Krisztusban való hit túlélését egy ezzel lényegileg összeegyeztethetetlen szellem uralma alatt. Hogyan is lepődheménk meg azon, hogy a modernisták közül annyian tartják kiüldetésüknek 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 rejtő őszinte és gyötrelmes tanúbizonyosság.

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

kodnak fél kézzel, miközben lábunkkal a levegőben kalimpálnak, s másik kezükkel egymásnak adogatják a legújabb hipotézisekéről 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 élvágygerjesztővé 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 tesszi, mert jó, de aggodalmaskodó és tehetetlen samaritánus, aki annyira meg akarja menteni a kábítóser-élvezőket, hogy üzletet nyit, amelyben mindenkinek ingyen adja a kábítóseret, „Isten báránya” feliratu ampullákban vagy zacskókban. S az ember oly kívülnös élőlény, s végtére is lehetséges, hogy halála óráján az egyik ilyen kábítóseres 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 miatti szükségesség 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 mozzanatjuk, amelynek elvakultan abszolút elsőbbséget adnak, valódjában annak heves vágya, hogy bevigyék a történelembe az Evangélium tanúságát. Újabb furcsasága ez az emberi természetnek: meggyötört és az ész által a lehető legcsekélyebb mértékben megvilágított, de őszintén – 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 vonásköreire vizsgálják. Bevallom már eleget van az efféle leírásokból, nem lévén céлом, hogy szociológiai

vagy klinikai körképet adjak korunkról. Nem róla magáról, hanem a vele kapcsolatban felmerülő kérdésekről töprengek. Nem korunk nyugtalanít, hanem azok az eszmék, amelyekkel minden utcasar-kon 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 „megrogzított laikus”, ezzel akarván véget vetni a várható bíborosi kinevezésével kapcsolatos szöbesszédnek, 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 világnak azon közös hivatásának keretébe illeszkedett, amelynek elismertetéséért oly sokat tett, harcba szállva a klerikalizmus-sal (a klerikalizmusokéval, akik, akárcsak az antiklerikalizmus, 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 antiklerikalizmus. 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 keserűségét is: a materializmust és a pozitívizmust, valamint a társadalmi igazságtalanságot, amelyet akkoriban a burzsoázia léte és Dreyfus kapitány elféltése jelképez a számára. Annak tudata, hogy a világból hiányzik a végső igazság, az igazságosság; annyira elke-szerűt őt és mennyasszonyát, 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 történet megkeresztelkedésük pecsétel meg.

A TRANSZCENDENTÁLIS MÓDSZER

Források-irodalom: MARÉCHAL, Joseph: *Le point de départ de la Méta-physique*. 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, *Mérlég* 1967/1; CORETH, Emerich: *Meta-physik*. 1964; MUCK, Otto: *Die transzendente Methode*. Innsbruck 1964; A mai tomizmus vezető irányja. *Mérlég* 1969/1, 63; DONCEL, Joseph: Rahner istenérve. *Mérlég* 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 erkölcsfilozófijá is eltért a Katolikus Egyház tanításától, sőt ellenkezett azzal, ezért őt az Egyház ellen-félként (*adversarius*) tartotta nyilván és észérvekkel („apologetikai feyyverekkel”) igyekezett tanítását megcáfolni. Kevés kivételtől eltekintve nem is akadtak követői a katolikus táborban. Mind a katolikus, mind a protestáns teológiaiakon és egyetemeken Leibniz, illetve Wolff metafizikája képezte a hivatatos tananyagot, az elöb-bieken 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, Straudemayer, Kuhn és Bécsi iskola: Günther és Hermes) kivételnek tekinthető és esetenként kor-rektúrában részesült a Tanfőhivatal részéről.

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

Az enciklika következményeként jött létre Löwenben a Mercier bboros (1851–1926) által létrehozott filozófiai intézet. Az ún. „újtomista” irányzat rendkívül gazdag tevékenységet fejtett ki, s a katolikus teológián 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 filozófjáról”. – 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 elvezését illetőleg emlékeztetünkbe kell idézni Kant szavait: „Transzcendentálisnak nevezek minden olyan ismeretet, amely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyra 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 bentfoglaltan 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 szkepticizmus 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 szükségsszerűen 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 (akármilyen is az), már az értelmi ítéletet „megelőzően” (*a priori*) valamilyen módon összefüggnek, egymásra vannak hangolva. Az értelemnek ezt az igazságra való „hangoltságát” Maréchal célratoró 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 kérdéz, bár konkrét ismerete mindig is véges marad. Az egész valódságot akarja megragadni, az emberi szellemnek azt a teljes igazságra, a teljes létre irányuló dinamizmusát, amely egyrészt a végtelenséget mutat, másrészt annyira reális adottság, hogy az ember ha akar, sem tud lemondani róla. Maréchal végső fokon mint az abszolút létezőre (Istentre) irányuló dinamizmust értelmezi.

Karl Rahner (1904–1984)

Karl Rahner jezsuita teológiai professzor volt Innsbruckban, Münchenben és Münsterben. Mint „peritus” (szakértő) König bécsi bíborosékkal mellett részt vett a II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965). Freiburgban annak idején Heideggert 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 recenzíóját, ismeretességét Hans Urs von Balthasar írta, Rahner későbbi vitapartnere az „anonim kereszténység”

kérdésében. Balthasar „fichtei ethoszról” beszél, mert Fichte tételre te szükségszerűen a „Nem-én”-t az „Én” tételéhez. – 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 akármilyen 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* végző kicsengése ez: a metafizika lehetőségében abban gyökereznek, 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 mi voltában gyökerező feltételek, amelyek lehetővé tesszik, 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 kérdéstről 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 érezte 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 Kanból 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 rendszer 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” meghatározására, hanem kiindulópontját és módszerét önmagának kell önmaga számára igazolnia, és egy elfeltétel 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 ismerent, mert egyébként nem lenne értelme tovább kérdeznünk. Ebből adódik az *a priori* szintézis és a kérdésés a végtelentre – az élet értelmére. Istenre irányulása, amely kérdés burkoltan, impliciten minden kérdésünkben benne foglaltatik. Coreth a filozófatorénet – ókor, skolasztika, német idealizmus – nagyjaira hivatkozik művében, mivel azonban módszere dialektikus, fenomenológikus (a kérdést és

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

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

J. F. Bernard Lonergan (1904–1984)

J. F. Bernard Lonergan jesusita 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 maradékok”);
- 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 ki kerülhetetlenül megtalálható a megismerő alany önállítása (dolgozom, ülök, nevetek), ahogyan ezt Kant is mondja, s amit transzcendentális tapasztalatnak nevezünk. – Coreth kitarat 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 valószínűségében?
4. Mi Coreth és mi Lonergan kiindulópontja?

A *persona* szót általában a görög *prosopa*, 'arc, álarc' kifejezésre szokás visszavezetni. Ez a drámában használt „masszk”, 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 értünk, 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 egyedi vel 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 Boethiusól 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 osztatlan szubsztanciája.

Tehát létezik értelmes természet és abban részeseedik, mint annak önálló része, az osztatlan és osztathatlan „szubsztancia”, az önmagában lévő, önmagában való.

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

a közeeggel szemben azonban független. Ugyanakkor azonban a *rationalis natura*hoz való viszonya által tudjuk megfelelően (*adaequate*) meghatározni. A *persona* meghatározásánál mindig szerepet játszik a valamihez, valakihez való viszonyulás (a *rationalis natura*hoz). 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 (individuitás) és a szubsztanciális a Boethius-féle definícióban arra utal, hogy a *persona* osztatlanul magában foglalja azokat a lételevet, amelyek őt alkotják, tehát *egységes (individuum in se)*, nem pusztán egymástól független észleletek összessége, amelyből alaptalannul következtetünk egységségére. A *persona* önmagában főmálló („álló” – *stare* – *substantia*), nem csak a változó észleletek mögött posztulált „hordozó”.

Kant *A hisztia ész kritikájának* paralogizmus fejezetében bírálja a lélek perszonalitásának, szimplicitásának, idealitásának és szubsztanciálitásának állítását, pusztán azért, mert másként nem tudjuk elgondolni, ám végül a szubsztanciálitást (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 kívüli, olyan értelemben, hogy az ember nem lehet pusztán eszköz, csak cél. Ez a perszonalizmus lényege.

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

Jean Lacrouix, 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. Ellenentben

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 magántanárként működött (többek között vendégelőadóként Heidelbergben és Nápolyban). Fiatal katolikusok kis csoportjával 1932-ben megalapította az *Esprit* című folyóiratot, amelynek éllete 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?

130

A KRITIKAI ELMÉLET (Frankfurti iskola)

Irodalom-források: *Negative Dialektik* – Max HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 1969. Max HORKHEIMER: Hagyonányos és kritikai elmélet. In *Tény, érték, ideológia* (szek. 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: *Einführung 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*. Aron 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 SCHWY 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*

131